



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE
PROTESTANTISMO Y CAPITALISMO
(PARA EXPLICAR LA DISOCIACIÓN ENTRE EL
SENTIDO Y EL COMPORTAMIENTO PRÁCTICO EN EL
ORDEN DE MERCADO Y LA DEMOCRACIA LIBERAL)

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES
P R E S E N T A :
RODRIGO IVAN LICEAGA MENDOZA

APOYADA POR LA DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO, UNAM
PROGRAMA DE APOYO A PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN TECNOLÓGICA
(PAPIIT)

DIRECTOR DE TESIS:
MTRO. JESUS GALLEGOS OLVERA



CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO, D.F., JULIO DE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos

A mis padres y a Carmen por su paciencia y apoyo, a Jesús y al Dr. José Luis Orozco por su amistad y enseñanza, y a todos aquellos que inspiraron la expresión.

Índice

	Pág
Introducción	4
Especificidades del análisis	8
Capítulo 1.- Protestantismo, capitalismo e individualismo liberal	15
1.1.- Protestantismo y capitalismo; una relación complementaria entre Sentido y práctica	16
1.2.- El individuo, la colectividad y Dios; interrelación y balances en el protestantismo	24
1.3.- La consolidación práctica de la complementación protestantismo-capitalismo en la estructura política de Estados Unidos	32
1.3.1.- Religión y Libertad	33
1.3.2.- Nación y Libertad	38
Capítulo 2.- Expansión mundial del mercado y democracia liberal	45
2.1.- El orden de mercado mundial; explotación y dominación	46
2.2.- La democracia liberal, el orden de mercado y la inestabilidad política	57
2.3.- Identidad nacional y sensibilidad colectiva	65
Capítulo 3.- El individualismo en la era del mercado mundial. La libertad individual y el imaginario de Mercado	75
3.1.- El individuo espectacular	77
3.2.- Del Objeto y de la Apropiación	81
3.3.- Del Fragmento y del Mundo como Objeto	91
3.2.- Del Símbolo	95
Conclusiones	106
Las expresiones de la exclusión	107
¿Inclusión? ¿Cómo?	117
El concepto vacío; la imagen como promesa de infinidad	117
Una breve propuesta teórica y práctica	120
En breve consideración a la competencia mundial como aportación teórica	123
Fuentes	125
Anexo	129

Introducción

“Mil metas ha habido hasta ahora, pues mil pueblos ha habido. Sólo falta la cadena que ate las mil cervices, falta la única meta. Todavía no tiene la humanidad meta alguna.

Mas decidme hermanos: si a la humanidad le falta todavía la meta ¿no falta todavía también — ella misma?—”¹

FRIEDRICH NIETZSCHE

¹ **Friedrich Nietzsche**, “De las mil metas y de la <<única>> meta”, en Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie (Also sprach Zarathustra. Ein buch für Alle und Keinen)*, Alianza Editorial, Madrid, España, Andrés Sanchez Pascual (edición, traducción y notas) 2002, p. 101.

La vida corre y el *mundo* se presenta ante los ojos como un hecho simplemente asimilable y al cual uno debe adaptarse. Ese *mundo*, ese encontrarse en el mundo, presupone sus propios marcos de interpretación, y con ello, las posibilidades de reconocimiento individual, social y ambiental se presentan generalmente encuadradas en una visión delimitada del entorno. Interpretación que al mismo tiempo resalta ciertos aspectos como problemas u obstáculos, enfatizándolos y descartando otros tantos que se consideran de menor importancia o se dan por entendido. Sin embargo, esta discriminación temática o de contenido, reduce a su vez las consideraciones para la resolución de dichos problemas. El marco de interpretación se prolonga hoy en su devenir de problemáticas y en su constante propuesta de soluciones, sin poder encontrar el continuo que de respuesta. A partir de ésto, acontecimientos actuales como la inestabilidad política, económica y social que siempre han preocupado a numerosos estudiosos, se han extendido para llamar la atención sobre el equilibrio ambiental. Lo que desde hace ya algunos siglos se expresaba como la creciente desigualdad de condiciones y oportunidades entre los hombres, pugnando por el humanismo y las reivindicaciones individuales y sociales por la *libertad*, la igualdad y el desarrollo, parece cobrar una enorme factura ante la imposibilidad de encontrar coherencia entre el discurso como simples palabras, y las acciones como representación y correlación discursiva. Quizás, es sólo que los marcos discursivos están dados para expresarse de determinada manera, desde la cual sus propios ideales son sólo ilusiones sin referente.

De la misma manera en que el modelo epistemológico actual mantiene diversas parcelas de conocimiento y establece distancia entre ellas, esa distancia se ha proyectado en la ruptura de resolución de una problemática común en un universo común. La *realidad* y el *mundo* es un fragmento de aproximación teórica que concentra el intelecto en la interpretación reflexiva sólo de una parcela, mientras abandona el conjunto de su vida a la asimilación práctica, que se puede tornar mecánica e irreflexiva.

Práctica capitalista la que recorre el complejo de las relaciones sociales y ambientales, que ha invadido el espectro político y ahora también académico, presionando por su asimilación a la dinámica corporativa y a la atención exclusiva del *Mercado*. Todo lo impregna de su razonabilidad y sin embargo, es lo menos susceptible de definición y de consciencia de sus implicaciones y alcances.

Por lo tanto, hoy se pueden ondear numerosas banderas de presuntas alternativas y reivindicaciones sociales, principalmente en materia de derecho. Sociales porque la reivindicación individual entre iguales tuvo que dar cuenta de que no reconocía como tales a todos aquellos que pensaran e interpretaran el mundo de diferente manera. Irónicamente, la igualdad no se ha buscado entretejiendo las diversas interpretaciones del mundo, sino volviendo asimilables a los otros a través de la destrucción de su versión interpretativa y su ajuste al marco propio.

Las propuestas de solución parecen ofrecer más de lo mismo y dentro del mismo modelo de enunciación que ya ha descartado la aplicación y viabilidad práctica (con acento en la política) de aquello que no se ajusta. Lo que se plantea en la presente investigación es que *no se pueden dar soluciones a problemas que no se han enunciado* en el conjunto de las actividades, actitudes y comportamientos cotidianos. No se puede trascender el marco que delimita el razonamiento si no se esclarece y se le da cuenta primero.

Presente lo anterior, se ha de proponer esclarecer y formular el marco de delimitación e interpretación, para reconocer su estructura básica y buscar las relaciones que permitan dar solución a los problemas no sólo políticos, sino de la más diversa índole.

De ahí que se tomen alusiones comunes como es el caso de la relación entre protestantismo y capitalismo. Relación que pese a su uso presumiblemente apologético, o precisamente por ello, no se enuncia claramente² y en toda su posible extensión en la mención generalizada y recurrente casi como superstición. La religión, en este caso el protestantismo, como fundamento causal del capitalismo moderno, no se propone como respuesta para explicar las desigualdades económicas, sino como punto de partida y meditación, para encontrar correlaciones del universo de interpretación, profundizando en los rasgos más evidentes de la sanción práctica. Recuperación de la relación entre las “creencias” y el comportamiento de los individuos, ante la atención insuficiente para la integración del conocimiento de otras ramas de investigación y su propuesta conjunta.

La posibilidad que brinda el tema es la de ampliar las consideraciones teóricas en el manejo de problemáticas actuales, dentro de la democracia liberal y el sistema de producción capitalista. La impronta del estudio es que parte desde el individuo, pero de un individuo relacionado con la totalidad de su ambiente, de una estrecha relación entre sentido y práctica. En este caso, profundizar en una relación entre la posibilidad y el acto del individuo, tiene como propósito ayudar a comprender su papel actual, sus posibles deficiencias y la vigencia de sus organizaciones. Todo como una cuestión en sí y no como una simple referencia.

La vinculación de estos elementos al campo de las Relaciones Internacionales establece la conjunción en su carácter multidisciplinario y resulta de primordial importancia para entender la etapa actual del proceso capitalista, no sólo a partir de expectativas económicas y sus derivaciones políticas, sino en sus marcos de comprensión universal, de esquematización de su estructura de entendimiento de las más diversas relaciones —por tanto universales— que entreteje al paso de su práctica.

La cuestión del aspecto teológico en los Estados Unidos se presume capaz de plantear consideraciones sobre problemas y preguntas relativas tanto a la menor participación política de las sociedades, en una

² Tomando en cuenta las investigaciones más difundidas académicamente en Relaciones Internacionales.

participación decreciente en los procesos políticos y la excusa de la determinación de las condiciones por un *Mercado* y un sistema político y económico que no ofrece alternativa —ausencia de sujetos sociales—, como a la incapacidad de establecer o consolidar las tan anheladas democracias liberales en lugares donde la desigualdad tiende a acentuarse y la exclusión es una constante no sólo económica. ¿Por qué actualmente el individuo presenta una creciente incapacidad para determinar sus procesos políticos y no puede dar estabilidad y cohesión a su organización social, principalmente la democracia liberal? ¿Por qué sigue reconociendo su libertad pese a advertir la limitación creciente que ejercen las condiciones de mercado? ¿Es primordial la vinculación entre sentido y práctica para la estabilidad de las organizaciones sociales y políticas, y para la obtención de su legitimidad a partir de sujetos sociales?

La propuesta para responder, o por lo menos para ofrecer alternativas de enfoque, en lo concreto del presente trabajo, van encaminadas por la relación entre el *Sentido* y el comportamiento práctico —o *práctica*—, junto a las que se darán expresión categorías como *Verdad*, *Ley*, *ética* y *referente*. Pero las cuáles se pretenden derivar en cierta medida de la correlación necesaria entre las dos primeras, únicamente con la intención de ofrecer mayor claridad y sin establecer relación causal directa entre cada una de ellas.

Quizás una de las primeras inspiraciones para concentrar el interés sobre el sentido, en cualquiera de sus acepciones, provenga de la filosofía, con la obra del autor alemán Arthur Schopenhauer; *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en la que hace referencia al principio de razón suficiente del *devenir*, *del conocer*, *del ser* y *del querer*, todos en una acepción diferenciada y a su vez integrada de lo que es la *razón*, incluso como *Voluntad*, y que dio partida para no pocas de las valoraciones presentes.³ De igual manera, la enunciación teórica de *Metapolítica* esclarecida por José Luis Orozco en numerosos de sus trabajos como alusión “a una esfera de verdades nacionales trascendentes que, pretendidamente sustraídas a lo político inmediato, imprimen un sentido de misión, predestinación, compromiso espiritual, interés superior o vocación divina, heroica, racial o democrática”,⁴ junto a la afirmación de que es un término “muy pocas veces formulado explícitamente”, ha permitido el acercamiento a la política en tanto aquel sentido capaz de cohesionar una nación o grupo social dando parte de su carácter emotivo e intuitivo. Finalmente, pero no en menor medida, el sentido aludido en los trabajos de Carl Gustav Jung, ha ofrecido una gran riqueza interpretativa de la estructura mental, siempre abierta a mayores correlaciones analíticas.

El *Sentido*, con mayúsculas, se ha de entender como aquella valoración tanto *intuitiva* como *consciente* que brinda la emotividad y el fundamento intelectual constante para integrar desde los aspectos más abstractos hasta los más triviales de la existencia en su aspecto individual, social y universal. En una

³ Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, tr. Leopoldo Eulogio Palacios, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1981.

⁴ José Luis Orozco, “Metapolítica”, *Breviario Político de la Globalización*, José Luis Orozco y Consuelo Dávila comp., Fontamara-FCPyS, 1997, p. 273-285.

valoración conjunta de la que se expresa un cuerpo ético y referente de comportamientos que potencializa la vivencia y la *práctica*, dando mayor constancia y cohesión a las agrupaciones sociales. El sentido, con minúsculas, hace referencia al sentido tácito que direcciona u orienta la actividad como aleatoria, sin establecer mayor relación que la contingente y que brinda una satisfacción fugaz en la que se juega la constancia y equilibrio emocional, social y ambiental. Por lo tanto, no se afirma una completa ausencia o desaparición de sentido en la práctica capitalista, sino se hace la anotación de su creciente disociación y fragmentación por su velado funcionamiento, y de ahí una falta de coherencia con su práctica. Así, se atiende a una acelerada operación dirigida por lo inconsciente y, por lo tanto, una práctica de creciente disfuncionalidad en el aspecto individual (mayores disociaciones emocionales), social (inestabilidad política), y universal (desequilibrio ambiental).

Especificidades del análisis

En una época en que los debates y discusiones apuntan a *crear* nuevas identidades, o quizás por el contrario, a dar un sustento a la *democracia liberal*, debido a que los individuos disocian el *sentido* de su organización y la *práctica* en ésta, poniendo en riesgo la gobernabilidad o la estabilidad del Estado Nación y con ello el mantenimiento del orden económico, es necesario precisar una correlación entre lo que se ha ido consolidando como carácter individual, en un sistema de mercado, y la posibilidad de acuerdos políticos con respecto a éste.

En el primer capítulo, al tomar en consideración el papel decisivo que juega hoy Estados Unidos, como el país con un mayor desarrollo en términos capitalistas y nacionales⁵, al desempeñarse como la potencia mundial, se presume primordial la atención de sus fundamentos y complejidades interpretativas, en este caso, de lo que fue conjunción entre un claro sentido religioso —en el que cruza la organización social— y una práctica capitalista en la que destaca el *individualismo*, la cual potencializa la adquisición y expansión material.

Por lo tanto, a partir del estudio de la relación entre *protestantismo* y *capitalismo* en Estados Unidos; resaltando a su vez el *individualismo*, se contrasta la forma en que estuvo presente el sustento teológico —como *determinación* y *sistema de vida* durante la existencia de las Trece Colonias—, dotando de sentido compartido y más o menos homogéneo a la práctica capitalista como un *capitalismo de entrada*, con la posterior articulación del sentido religioso en la estructura política de Estados Unidos —posterior a

⁵ Considerando lo nacional, en términos de sujeto de las relaciones internacionales, aludiendo al poder (económico y político-militar) que es capaz de ejercer en un panorama donde se considera como actor racional o principal actor al Estado y en el que se desempeña con un cierto nivel de cohesión al interior como metapolítica y consenso generalizado en torno a la dinámica del capital. Sin considerar lo nacional como identidad inclusiva del conjunto social.

su independencia— y al *individualismo* como constante y elemento básico para la estabilidad de los intereses dentro de aproximaciones políticas y no religiosas.

Para el análisis de la relación entre protestantismo y capitalismo, se recurre a la tesis de Max Weber expuesta en su libro *La ética protestante y el <<espíritu del capitalismo>>*, lo cual no se dirige a afirmación alguna de un carácter *excepcional* de los Estados Unidos como el constantemente aludido en el discurso de dicho país como *elección* y presente en visiones como la de Samuel P. Huntington, que pretenden mantener la superioridad cultural anglo-protestante, por encima de los riesgos que representan los otros como *el otro*. A lo que se intenta llegar es a la consideración de elementos particulares en una especificidad tanto religioso-psicológica, como histórica, y las huellas que quedan en el comportamiento y la interpretación existencial, poniendo énfasis en los componentes que descarta como simples objetos útiles.

No sólo se trata de hacer notar la coincidencia entre el sentido y la práctica en Estados Unidos, sino describir un trayecto que sigue dicho sentido desde la *religión* —como *ética*— hacia lo religioso como un elemento más dentro de *una práctica de mercado* que toma la fuerza de determinación de la perspectiva existencial y su comportamiento cotidiano, sin salir de los márgenes de interpretación aludidos desde la *religión*.

Posteriormente, en el segundo capítulo, la comparación de la conjunción protestantismo-capitalismo que se expresa en la potencia práctica de Estados Unidos, con la formación de los Estados Nación fuera de Europa —como modelo exportado e impuesto— pone de relieve las diferencias entre procesos de identidad y organización social. El seguimiento de la implantación del Estado Nación en el mundo, junto al discurso de la modernidad y su proyecto de civilización, muestra que en los lugares a los que se exporta el modelo, se presenta una práctica de mercado impuesta junto a una organización política coercitiva y de discriminación, carente no sólo de una *ética* consistente y congruente sino también de su condición de posibilidad; la identidad y reconocimiento social entre los individuos.

Se ahonda en lo que se identifica como los puntos básicos de la interpretación existencial y universal del capitalismo y la modernidad, los cuales se reconocen de manera tácita donde alguna vez tuvieron un sentido claro —como en el protestantismo—, pero se sumergen en lo más profundo de la indeterminación en aquellos lugares donde lo que llegó fue una *práctica* sin correlación de *sentido* y *verdad*, de la cual se desenvuelve una identidad y un reconocimiento social capaz de potencializar una práctica de entendimiento común bajo una normatividad de la vida cotidiana. Pese a eso, el Estado al imponer una práctica constante, termina por establecer la aquiescencia compartida de gran parte de la población que se articula solo a través de ésta práctica y de un nacionalismo superficial e insuficiente para otorgar un sentido compartido por el grueso de la población.

Lo que el Estado-Nación propagó fuera de Europa y Estados Unidos es la represión de las cosmovisiones que no logró comprender porque ya las había dado por descartadas; excluidas en su misma interpretación existencial de formas jerárquicas y de dominación. Obligando al apego a un modelo y una práctica escindidos de reconocimiento y manifestaciones culturales –en términos de riqueza simbólica— para mantener el estado de las cosas para los grupos privilegiados.

La aceleración en la concentración de los recursos y del capital, y la presencia de Estados Unidos como hegemón mundial, supone la generalización del discurso político internacional del *neoliberalismo* en las instituciones mundiales formadas por éste país y a partir de sus presupuestos. Ante lo cual cabe señalar el fundamento o referencia de dicho discurso —del neoliberal— tras haber enunciado la perspectiva del liberalismo naturalista del cual se desprende y de sus raíces teológicas. Práctica adquirida y un discurso sin *referente* es lo que se propaga a nivel mundial fuera de los vagos asentamientos nacionales que hoy exponen creciente inestabilidad política y social sumada a la constante de su rezago económico. ¿De dónde, entonces, obtener respuestas a las problemáticas actuales hasta profundizar los cuestionamientos para desentrañar los vicios y los puntos de interpretación dados por entendidos en una práctica que se expande a nivel mundial?

Por ahora, los intentos más socorridos para responder a la inquietud que genera la inestabilidad, ponen en alto el nombre de la *democracia* y la *libertad*. *Democracia liberal* que resuena entre las tácticas de reacomodo de las fuerzas sociales que divergen crecientemente y se desencuentran de la conformación estatal y de su identidad nacional, tan vaga como insuficiente para abarcar el reconocimiento del complejo de la sociedad sobre la que se impone. Esfuerzos que no sobrepasan las nociones de contenido tácito que se remontan a interpretaciones y significaciones con referentes de totalidad de una cosmovisión particular —judeo-cristiana—, y que por tanto solo dan continuidad a un sistema de reproducción capitalista, y su creciente concentración, que ahora pugna por la erosión del carácter social del Estado para consolidarlo y limitarlo a garantizar la certidumbre de la propiedad privada y la libertad empresarial.

El *Mercado* se expande como condición económica, política y social, como *imaginario* y como un pretendido *proceso inexorable*, desde el Estado Nación y una práctica capitalista, hasta el discurso político compartido del *neoliberalismo*, de su *libertad* y de su *democracia propietaria*, que ahora y a partir de la *mundialización* de las comunicaciones, encuentra un refuerzo en la *Industria cultural*, la cual difunde esquemas prefabricados que se adoptan con creciente facilidad y rapidez ante una práctica individualizada susceptible de aproximaciones mercantiles a través de análisis conductistas de estímulo-respuesta.

Mientras las verdades absolutas son abandonadas y denigradas por un pragmatismo político que se expande y ejerce una abrumadora influencia sobre los contenidos de la industria cultural en sus diversos

canales, desde la educación y los modelos corporativos de su ejercicio, hasta los patrones de consumo y de satisfacción, existen también expresiones de insatisfacción y esfuerzos por impulsar nuevas interpretaciones económicas, políticas y sociales, que pugnan por nuevas identidades fuera de los márgenes de la *modernidad*, del *Estado Nación* y del *capitalismo* o del *Mercado*. Lo que cabe preguntar es si realmente alcanza con la negación de dichas nociones, pues ¿hasta dónde hunden sus raíces dichos conceptos? ¿Cómo entender los puntos elementales identificados como componentes de su práctica y su interpretación tácita del universo; el individualismo, el materialismo como proyección y las satisfacciones que pregona?

En el tercer capítulo se aborda la cuestión del *individualismo en la era del mercado mundial*, con el objetivo de dar pautas para entender la *libertad individual* y el *imaginario de Mercado* en su interrelación. Ya que mientras se remite crecientemente al *Mercado* como determinante de las condiciones mundiales, se entra en la contradicción con la *libertad* del hombre. Por lo tanto, en la actualidad, se ha de considerar que el individualismo como comportamiento práctico en el orden de mercado, plantea constantemente las libertades, y como el hombre cada vez más *libre* de algunas *pesadumbres morales* decide de entre sus numerosas opciones. Sin embargo, cuando se plantean los “males” o efectos de un sistema productivo capitalista y de cómo la cotidianeidad le da vigencia desde cada simple individuo, se presenta, como lo describe Norbert Lechner, una “naturalización, basada en una imagen de sociedad-mercado como orden auto-regulado”, como “el fenómeno que congela la convivencia en un sistema inamovible y distante”, una “objetivación de las relaciones interpersonales en un sistema abstracto y auto-regulado”.⁶

La cotidianidad y la irreflexión subsumen los comportamientos y alienan a los hombres de la colectividad, como si su capacidad de determinación y participación política y social dependiera de un ente abstracto y reformulado objetivamente que actúa por encima de las voluntades individuales. Cotidianidad que aparentemente opera en un sentido contrario de lo que se pretendió romper con la *modernidad* (en el aspecto de lo divino), la cual pugnaba por la *autorrealización del yo* y la *libertad*, y aún con el pragmatismo (en cuanto a los “absolutos”), pero que al mismo tiempo se sostiene del intento constante de *autorreferencia* del individuo, prescindiendo de terceros (como lo era Dios) para simbolizar su identidad. Debe esclarecerse, o por lo menos, intentar realizar aportaciones a la comprensión de dicha objetivación del *Mercado*, como *imaginario* y determinación de un orden auto-regulado, a partir de las aportaciones críticas y de las propuestas de reinterpretación de la *cultura* como complejo de referentes de identidad individual, colectiva y universal, diferenciándola de la tendencia hoy predominante a denominar *cultura* a cualquier hábito o costumbre desligado de los referentes de reconocimiento de un universo común y a dar por entendido el papel central y primordial del individuo y de su *Yo* omnipotente.

⁶ Norbert Lechner, “¿Cómo reconstruimos un nosotros?”, en *Metapolítica*, vol. 7, núm. 29, mayo—junio 2003, p.61.

Lo que se plantea es que el *Imaginario de Mercado* está desprovisto de *ética* y de *cultura*, en el sentido antes mencionado, condicionando crecientemente el comportamiento individual a su constitución autorreferente en su dependencia económica y material, mientras enaltece en el discurso conceptos carentes de un entendimiento compartido, como la *libertad* y la *democracia*. *Imágenes*, resultan dichos conceptos, al ser percepciones fragmentadas y desligadas de relaciones universales o referentes simbólicos en una identidad compartida, que entran al mismo nivel de las relaciones mercantiles que substituyen las relaciones humanas y universales en un espectáculo de enajenación, en imágenes que consolidan el intento del hombre por autosatisfacción en el sin sentido de una imagen fugaz. *Sociedad del Espectáculo* como lo interpretó Guy Debord, es lo que aparenta la sociedad actual en su creciente apremio por la imagen y lo que ella conlleva, como apariencia y superficialidad necesarias para la *enajenación del tiempo total de vida*.

¿Desde dónde discernir la proyección y la satisfacción material que ahora se entrelaza con la imagen como forma y medio de las relaciones sociales, políticas y económicas, que atraviesan los *razonamientos* y pregonan el apego a modelos de vida con sus satisfacciones fugaces, crecientemente incapaces de establecer vínculo de identidad colectiva y universal? La propuesta es el análisis del pensamiento filosófico y la perspectiva psicológica de William James para adentrarse en el *individualismo* y el *pragmatismo* desde una postura privilegiada, capaz de reflejar los fundamentos y las constantes reconocidas desde la visión universal de la religión hasta la secularización de los hábitos en la práctica capitalista. Enfatizando el *objeto* y el afán de *apropiación* en el *deseo* irreflexivo de *dominación*, así como también el *complejo del Yo*, como *Yo empírico* y su recaída en el *momento concreto* efectivo sólo a través de la *propiedad* y la constante proyección del individuo.

Del *deseo* como *apropiación* y del *Yo* como expansión a los objetos, del *deseo* ciego anclado en lo fugaz de la *imagen* en el *objeto*, se encuentra la fragmentación de la realidad y de las relaciones de satisfacción no sólo material sino existencial. Relación de objeto que se generaliza en una noción materialista y empirista de la *satisfacción* como *verdad* difusa e intrascendente —jamás absoluta— junto a un *sentido* que permanece auxiliado —en Estados Unidos— por el *soporte externo* de la religión.

Para encontrar la expresión clara en el pensamiento político estadounidense de cómo se aprovecha la presumible *limitación* humana de su *reconstrucción* universal en un modelo más sencillo a través de la *imagen*, Walter Lippmann ofrece una clara explicación de cómo y en torno a qué se debe de dar forma a la *opinión pública*. En interpretación de la *imagen* como *prejuicio* y obstáculo a la razón y la *objetivación del mundo* como un destino separado, se vuelve evidente la concepción *del mundo como objeto*.

Sin embargo, desde la interpretación de James y su *complejo del Yo*, y desde Lippmann y su mención de la *imagen* como *prejuicio* y del poder del *símbolo*, se abre la posibilidad de una reconducción hacia el intento de subsanar lo que ahora se identifican como deficiencias del *individualismo*, el consumismo, el

materialismo y la fragmentación imaginaria. El *complejo del Yo* da cuenta de una *extensión del objeto como parte del sujeto* y de lo que Lippmann identifica como *mapas del universo* y que al hacerlo extensivo y tomando elementos de la Psicología Analítica, lleva a las nociones de *arquetipo* como estructura psíquica que comprende las relaciones de totalidad del universo del individuo. El símbolo o la imagen simbólica, aparece como contraste de la ausencia en la imagen, ya que indica la relación posible entre *Verdad, Sentido y Práctica* en la proyección arquetípica, dando cuenta del *referente* como tercero y punto del que deviene el reconocimiento del universo común y de sus expresiones culturales.

A partir del análisis y de los recorridos mencionados, se intentará dar propuestas para la aportación al estudio y entendimiento de los fenómenos actuales en las relaciones internacionales. Desde el esclarecimiento del *imaginario de Mercado* como supuesta determinante de los procesos mundiales, se da el trayecto de un intento por atender factores generalmente descartados en los estudios más difundidos, también por estar estos últimos en un ambiente de creciente pragmatismo y corporativización de la educación. De aquí la insistencia de prestar primordial atención a aquello que generalmente se descarta como *metafísica*, principalmente la *religión*. No por emprender una recuperación ciega o irreflexiva de contenidos que frente al avance de la *Ciencia* y la *modernidad* con sus relaciones cuantitativas, han perdido su *sentido vivido*, sino para entender el papel y la influencia que tienen en los procesos de los que se ha pugnado por su alienación.

Con la visión clara de que pueden aportar numerosos puntos para la reconsideración de la problemática mundial relativa al *Estado*, a la *Nación*, al *Mercado*, a la *Industria Cultural*, a la *Cultura*, a la *Identidad* y a las *Relaciones Internacionales*, se incluyen los recursos de la Psicología Analítica, el Psicoanálisis y la Filosofía, que se ofrecen como alternativa —en conjunto con los demás campos de estudio— para recuperar lo que ahora ha quedado pendiente de la atención científica y su articulación del conocimiento que hoy resulta insuficiente. No se alude al desplazamiento del problema a otras disciplinas, sino la conjunción y la multiplicación de los puntos de relación del universo que se pretende vincular desde lo internacional a lo social y lo individual, recorriendo un continuo que sólo así es posible integrar como estructura universal. La Filosofía como el restablecimiento del compromiso con la sabiduría y con la *Verdad*, y el psicoanálisis como la redirección de la atención del individuo para desentrañar su discurso y su verdad, presentan la principal necesidad de intelección y comprensión en expresión teórica. Mientras que sincrónicamente, la política refiere al reconocimiento intersubjetivo y posibilidad comunicativa y de permanencia de las agrupaciones sociales como elemento efectivo para el flujo en continuo de la *Verdad* y del discurso individual. Y, de la misma manera, las disciplinas catalogadas como ciencias exactas, ofrecen expresión constante de la perspectiva universal del entorno, una vez que dejan de ser receptáculo inconveniente de las insuficiencias humanas como proyecciones.

La meta de la presente investigación es, en primera instancia, ampliar los recursos de análisis para establecer una mayor correlación entre las problemáticas y las propuestas de solución. Integrar los

elementos de cálculo político que dentro de éste, no se cuestionan teóricamente verdad alguna más allá de la dada por entendido en un marco cuyos límites no se vislumbran sino sólo en sus consecuencias negativas. Una vez logrado ésto, y en la lógica de que la crítica auténtica lleva una proposición conjunta, la intención es la de expresar una alternativa de trabajo para solucionar los problemas que hayan sido identificados en la estructura de interpretación universal.

Capítulo 1

Protestantismo, capitalismo e individualismo liberal

*“Cambio de los valores — es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador.
Creadores lo fueron primero los pueblos, y sólo después los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente”.*⁷

FRIEDRICH NIETZSCHE

⁷ Friedrich Nietzsche, “De las mil metas y de la <<única>> meta”, en Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p. 101

La relación que se ha llegado a apreciar como determinante de las trayectorias seguidas por el desarrollo del capitalismo, plantea constantemente la ventaja que ha representado el protestantismo sobre otras religiones para el desenvolvimiento pleno del capital. Si bien se reconoce cierta empatía con dicha afirmación, se debe de limitar al reconocimiento del sentido que otorga la religión a cada uno de los comportamientos individuales, los cuales desde sus raíces teológicas se van encaminando por un cada vez más marcado individualismo (al compenetrarse con un capitalismo que se presume elevarse también como determinante de los comportamientos). *Individualismo* que se consolida en una estructura política que goza de *especificidad* y que se corona como punto de partida de expansión tanto de la fase actual del sistema económico como de su *industria cultural*, exportando formas de comportamiento individual influidas por un desenvolvimiento no sólo histórico sino psíquico ajeno en su deconstrucción consciente, que se adoptan en otras partes del mundo con el simple imperativo del mercado, y por lo tanto, sin un sustento trascendente como el que otorgó la máxima operatividad práctica a la sociedad puritana previa conformación de los Estados Unidos como máximo representante del capitalismo. Adaptaciones sin un sustento existencial, como lo fue la totalidad en la voluntad del Dios puritano, que dotó de sentido cada uno de los comportamientos individuales y en su conjunto, con sus determinadas limitaciones y transfiguraciones con respecto del dogma, como se habrá de señalar.

1.1.- Protestantismo y capitalismo; una relación complementaria entre Sentido y práctica.

Para el esclarecimiento de dicha relación, resulta pertinente considerar la exposición realizada por Max Weber en su obra *La ética protestante y el <<espíritu>> del capitalismo*, la cual muestra de manera clara las relaciones de un comportamiento característico en la vida diaria de los individuos en su apego a la ética fundamentada por la religión y la importancia del sentido último que ésta representa, ya que da forma dentro de una determinada concepción universal y vincula cada aspecto de la vida individual.

El protestantismo consolidó la conducta práctica del capitalismo a través de los presupuestos religiosos y del sentido que otorgaron a su cotidianeidad, lo que Weber ha anticipado como el *espíritu* capitalista y que se asigna como la mentalidad y actitud que aspira sistemática y profesionalmente al lucro por el lucro mismo, pero con el carácter de una máxima de conducta de índole ética. Lo que comenzaría por explicar como sigue:

“La cuestión sobre las fuerzas impulsoras del desarrollo del capitalismo no es básicamente una cuestión sobre el origen de las reservas de dinero utilizables de forma capitalista, sino una cuestión sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste sopla y se deja sentir, él se crea sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés”⁸

⁸ Max Weber, *La ética protestante y el <<espíritu>> del capitalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 76-77

Dicho *espíritu* derivaría no del desarrollo mismo del capitalismo sino de la conformación o complementación que surge entre capitalismo y protestantismo. Lo que permite entender ésta complementación se encuentra en la fuerza que representa la presencia de una ética determinada, la cual otorga un fundamento y sentido directo que sanciona los comportamientos humanos. Así pues, Weber hace referencia a Benjamín Franklin, indicando que para éste último las virtudes sólo son virtudes en cuanto son *útiles* al individuo, más esclarece, que

“el hecho mismo que le *revela* la <<utilidad>> de la virtud, lo remite él a una revelación de Dios, quien ha querido por esa vía conducirle hacia la virtud; pero lo muestra, sobre todo, el <<sumum bonum>> de ésta ética, *ganar* dinero y cada vez más dinero, evitando austeramente todo disfrute despreocupado, un ganar dinero despojado por completo de cualquier aspecto eudemonista o hedonista, pensado como un puro *fin en sí mismo*, de modo que se presenta, en cualquier caso, como algo totalmente trascendente y realmente irracional respecto a la <<utilidad>> o la <<felicidad>> del individuo concreto.”⁹

Lo señalado por Weber, vuelve notorio el aspecto y el peso que tiene la relación con Dios en la determinación de la conducta del individuo, que le da sentido a la *utilidad*, haciendo de ésta no una práctica indeterminada y sin sentido o coherencia, sino un comportamiento que se llega a confundir como *fin en sí mismo*. Con lo cual no cabría estar de acuerdo, pues si se acepta que es Dios quien decide conducirle por esa vía *hacia la virtud*, el ganar dinero se presenta como vía y no como fin, siendo éste último en realidad la satisfacción del acuerdo con Dios, la cual entiende que la motivación que representa para el individuo termina por sobreponerse a lo que el autor pueda reconocer como satisfacción de otro tipo de placeres relacionados directamente con la *voluntad* del individuo. Ganar dinero como fin en sí mismo es una posible expresión de la proyección de los contenidos volitivos hacia la materia y su valoración ya no sólo utilitaria sino como satisfacción directa del individuo. Muy superficialmente se apostaría a esto como proyección de la *Voluntad* divina sobre la materia —en su vivencia y carácter numinoso (autónomo), disociado hasta cierto punto de la consciencia del individuo— que comienza a abarcar el goce de dicho individuo velando o disimulando la finalidad en la gloria de Dios.

En este caso se trataría —en la interpretación de Weber— de la tendencia que se presenta ante la difícil perspectiva de la relación entre el sentido y la práctica. La práctica terminaría, en los términos weberianos, por sustituir al sentido mismo. Pues habría que aclarar no sólo, como bien lo hace al diferenciar la visión de Frugger de la de Franklin, que el contenido ético ausente en el primero y que era manifestación de una disposición al riesgo comercial indiferente desde el punto de vista moral, es el sustento del segundo¹⁰, sino también evitar disolver lo trascendente del comportamiento individual en éste mismo y enajenarlo de su voluntad y satisfacción.

⁹ *Ibid.*, p. 61-62

¹⁰ *Ibid.*, p. 63

No cabe dudar de la motivación que representa el comportamiento ético como deliberación del individuo, por mucho que represente por momentos un comportamiento limitado por normas morales, sólo se supedita a lo que se visualiza con un sentido más elevado, como una mayor satisfacción, no sólo de Dios, sino del individuo en su relación con éste. Porque para asimilarse a la palabra de Dios, primero debe haber un reconocimiento de éste por parte del individuo. Es por eso que la interpretación de Weber se llega a confundir con la propia de los protestantes puritanos, que terminan por disociar los objetivos personales y el servicio a la gloria de Dios, diferenciando la voluntad.

También cabe destacar que cuando se afirma que "(e)l hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, (y que) no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales",¹¹ se anticipa la posibilidad de caracterizar al capitalismo no como un modo de producción cuya finalidad sea sólo la producción y la satisfacción material, sino como un intento de satisfacer una serie de relaciones más intrincadas y profundas, como proyecciones que llegan o se interrelacionan con requerimientos psíquicos, emocionales y existenciales. Pues si se tratara de satisfacer las necesidades materiales de manera directa, o mejor dicho las condiciones biológicamente necesarias para subsistir, no se buscaría la acumulación por la acumulación.

Así, la relación y presencia de una ética determinada se hace patente, más la exposición que realiza Weber nos permite rastrear de donde proviene ésta relación. Comienza por descartar al catolicismo, que divide sus códigos de conducta, entre *praecepta* y *consilia evangélica*,¹² y que de los últimos desprende la perfección cristiana, la cual se aleja de una positiva valoración de la actividad económica y apremia la contemplación y la superación de lo mundano, quedando el ideal supremo fuera del mundo y la vía a éste en la consecuente superación de los instintos.

Es a partir del protestantismo que encuentra una expresión de valoración de la actividad económica con significado religioso en la palabra *profesión*, lo que expresa de la siguiente manera:

"Es innegable que tanto en la palabra alemana <<profesión>> (Beruf) como, con mayor claridad aún, en la inglesa <<calling>> resuena al menos una idea <<religiosa>> —una *tarea* puesta por Dios—, y cuanto más acentuamos la palabra en el caso concreto, más perceptible es. Si hacemos un seguimiento histórico de esta palabra a través de las lenguas cultas, se ve, en primer lugar, que los pueblos latino-católicos no tienen, como tampoco la tiene la Antigüedad clásica, ninguna expresión similar para lo que nosotros llamamos <<profesión>> (Beruf) —un ámbito de trabajo sin límites, en el sentido de una actitud vital—, mientras que sí existe en *todos* los pueblos protestantes. Y se muestra, en segundo lugar, que esa expresión no es ninguna característica étnica de las lenguas germánicas — como si fuera una expresión del <<espíritu de los pueblos germánicos>>—, sino que la palabra en su sentido actual procede de las *traducciones de la Biblia*, y concretamente del espíritu del traductor y no del espíritu del texto original. En la traducción de la Biblia de Lutero parece estar utilizada en nuestro sentido actual por primera vez en un pasaje del Eclesiástico (11, 20 y 21).

¹¹ *Ibid.*, p. 62

¹² Los *praecepta* son el conjunto de normas exigibles a los cristianos en general, mientras los *consilia evangelica* son el conjunto de normas para lograr la perfección cristiana, únicamente exigibles a los monjes.

(...) Y de la misma manera que el significado de la palabra es nuevo y un producto de la Reforma, también es nueva la idea, como ya debe de ser conocido. Nueva, (...) en una cosa: valorar el cumplimiento del deber en las profesiones profanas como el contenido *más elevado* que puede tener una actuación realmente moral. Esto fue la consecuencia inevitable de la significación *religiosa* del trabajo diario secular y esto fue lo que generó el concepto de profesión. En el concepto de <<profesión>>se expresa, por tanto, ese dogma central de todas las confesiones protestantes, que rechaza la diferenciación que hacen los católicos entre *praecepta* y *concilia* dentro de los mandamientos morales cristianos y que sólo reconoce como único medio para vivir de manera grata a Dios, *no* la superioridad del ascetismo monacal sobre la moralidad intramundana, sino exclusivamente el cumplimiento de las obligaciones intramundanas derivadas de la posición de cada uno en la vida, cumplimiento que convierte así en su <<profesión>>”.¹³

Sin embargo, Weber no encuentra en Lutero la conexión entre principios religiosos y trabajo profesional sobre una nueva base o sobre principios en general, pero sí, el que la pureza de la doctrina impidió en sí misma el desarrollo de nuevos puntos de vista en el terreno ético.¹⁴ Esto debido a que Lutero reconoce cualquier profesión como digna de gratificación, sin importar el grado de acumulación de capital ni la prosperidad, ni la observación ética general de su proceso de reproducción, por donde se cruzan los imperativos ascéticos que lo racionalizan. Donde será posible hallar el *espíritu* capitalista, según Weber, será en el protestantismo ascético de impronta calvinista-puritana.

Como representantes del protestantismo ascético identifica cuatro: el calvinismo¹⁵ en la forma que adquirió especialmente a lo largo del siglo XVII en los principales territorios en los que se implantó; el pietismo,¹⁶ el metodismo,¹⁷ y las sectas surgidas del movimiento baptista.¹⁸ El movimiento ascético que denomina <<puritanismo>>, lo hace en el sentido más amplio de esta palabra polisémica, como el que atacaba ciertamente los fundamentos del anglicanismo en la masa de sus seguidores y en sus consecuentes defensores.¹⁹ Así también, Weber afirma que la expresión puritanismo, la utiliza en el sentido del lenguaje popular del siglo XVII, como los movimientos religiosos con una orientación ascética en Holanda e Inglaterra, sin diferenciación de dogmas y de organización eclesiástica, con inclusión de los independientes, de los congregacionalistas, de los baptistas, de los mennonitas y de los cuáqueros.²⁰

¹³ *Ibíd.*, pp. 84-91

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 99-100

¹⁵ Fundado por Juan Calvino, reformador francés, en 1541 y característico por su estricta disciplina ascética y doctrina de la *predestinación*.

¹⁶ Se desarrolló al principio sobre la base del calvinismo en Inglaterra y en Holanda, permaneció unido a la ortodoxia con algunos cambios y a finales del siglo XVII, realizó su ingreso al luteranismo a través de Jakob Spener, que le dio en parte una nueva fundamentación dogmática, otorgando primacía a la experiencia religiosa personal y enfatizando la lectura y estudio de la Biblia. Continuó siendo un movimiento dentro de la iglesia y sólo la orientación vinculada a Zinzendorf —con influencias hussitas y calvinistas en las comunidades de Moravia— se vio forzada, en contra de su voluntad, a formar una especie peculiar de secta, como también le ocurrió al metodismo.

¹⁷ Surgido a mediados del siglo XVIII en el seno de la Iglesia oficial anglicana, como la intención de un nuevo despertar del espíritu ascético en el seno de la antigua iglesia, y sólo se separó de la Iglesia anglicana a lo largo de su evolución, especialmente con su implantación en América.

¹⁸ “El calvinismo y el bautismo estuvieron al principio de su evolución radicalmente separados entre sí. Pero con el bautismo de finales del siglo XVII se aproximaron mucho, y en los inicios de las sectas independentistas de Inglaterra y Holanda el paso de uno a otro era sólo cuestión de grado”.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 108-110

“Las diferencias dogmáticas, incluso las más importantes, como la doctrina de la predestinación y de la justificación, se entremezclan entre sí en las más variadas combinaciones, y ya a comienzos del siglo XVII impedían por regla general el mantenimiento de las comunidades religiosas, aunque no sin excepciones”.

²⁰ *Ibíd.*, p. 109. Revisar nota al pie 65.

Pese a las diferencias dogmáticas entre los distintos movimientos, los fenómenos de la conducta *moral*, asegura Weber, se encuentran de igual manera en los seguidores de las orientaciones más diferentes derivadas o combinadas de las cuatro señaladas. Sin embargo, él mismo destaca que pese a que las raíces dogmáticas de la moralidad ascética fueron extinguiéndose después de terribles luchas (y a lo que se debe prestar gran atención), el anclaje originario en aquellos dogmas no sólo dejó fuertes huellas en la ética *no dogmática* posterior sino que

“sólo el conocimiento de las ideas originarias enseña a entender como aquella moralidad estaba ligada a la idea del *más allá*, la cual dominaba absolutamente a los hombres con más vida interior de aquella época, y sin cuyo poder, que sobresalía sobre todo, no se habría puesto en funcionamiento *ninguna* renovación moral que hubiera influido seriamente en la vida práctica”.²¹

Lo anterior sirve para justificar y delimitar el primer interés de Weber y que se comparte en tanto afirma que

“lo que nos interesa a nosotros, en un primer plano, no es la teoría contenida en los compendios de moral de la época —aunque esto también tenía sin duda una significación práctica a través de los efectos producidos por la predicación, por la actividad pastoral y por la disciplina interna—, sino averiguar los *impulsos* psicológicos que marcaban la orientación del modo de vida y que mantenían al individuo en él. Y estos impulsos procedían, con carácter predominante, precisamente de ideas puramente religiosas”.²²

En este punto, se pone de manifiesto la primordial importancia no sólo de la religiosidad que hizo posible la orientación del modo de vida y la motivación suficiente de vivir en él, sino lo imprescindible de la necesidad de orientación, y para ésta de los impulsos psicológicos suficientes y vividos.

La interrelación que se busca es precisamente la mejor compenetración entre una determinada doctrina y las manifestaciones prácticas a nivel individual y social, como la fundamentación que puede representar para un modo de vida determinado. Si bien no corresponde en el presente trabajo el esclarecer una relación causal entre doctrina, en este caso el puritanismo, y el desarrollo del capitalismo, si se busca el destacar *la presencia de una constante dirección y sentido que demarca la religión* en una época y condiciones determinadas.

Dicha orientación la representa el protestantismo ascético como la debida *conjunción de normas de comportamiento con un sentido religioso y su influencia sobre todos los comportamientos cotidianos* y más claramente sobre la actividad laboral. Lo que preferiblemente en el marco de esta investigación, se ejemplifica con la observancia constante de los comportamientos en la sociedad puritana de las Trece Colonias como un capitalismo de entrada (con todas sus “deficiencias” de inclusión en un ámbito hoy

²¹ *Ibíd.*, p. 110.

²² *Ibíd.*, pp. 110- 111

calificado como *humano*, por las consideraciones que se analizarán en el siguiente apartado), y que de manera clara se refleja en el carácter, aunque con otro matiz —ya más volcado a la proyección de la satisfacción que se mencionaba anteriormente— en Benjamín Franklin con sus *Consejos a un joven comerciante*, como un cuerpo coherente de normas de comportamiento o de consideraciones, más en torno a la ganancia como fin en sí mismo y unificables en torno a una *razonabilidad* práctica, aunque aún con la constante consideración divina.²³

Antes bien, cabe hacer la aclaración de cómo se sortea la fuerte determinación que tiene la *predestinación* en el comportamiento del individuo al recalcar la diferencia entre los *elegidos* y los *condenados* y que servirá para establecer puntos de encuentro para análisis posteriores. Predestinación que si bien aparenta una limitación al comportamiento ante la incapacidad de influir de manera alguna en los designios divinos, se sabe retomar la posibilidad individual en la demostración de *su* elección por Dios.

“La comunidad de Dios con sus agraciados, (...) sólo puede tener lugar y llegar a la conciencia porque Dios actúa en ellos (<<operator>>) y ellos son conscientes de esto —es decir, que la acción de los agraciados brota de la fe producida por la gracia de Dios y que esta fe, a su vez, se legitima como producida por Dios por la calidad de aquella acción—. También el reformado quiere ser salvado por la <<sola fide>>, pero como, según Calvino, los sentimientos y el estado de ánimo son engañosos, por muy elevados que parezcan, la fe tiene que acreditarse en sus *consecuencias* objetivas para poder servir de fundamento seguro a la *certitudo salutis*: tiene que ser una <<fides efficax>>. Si se hace de nuevo la pregunta de en *qué* obras puede el reformado reconocer sin ninguna duda la auténtica fé, se responde de nuevo que en un modo de vida cristiano que sirva al incremento de *la gloria de Dios*.

(...) Sólo el elegido tiene la *fides efficax*, sólo él es capaz de aumentar la gloria de Dios mediante buenas obras, realmente y no aparentemente, en virtud de la regeneración (*regeneratio*) y de la santificación (*sanctificatio*) de toda su vida que procede de la fe. Y al hacerse consciente de que su conducta descansa en una fuerza que habita en él para el aumento de la gloria de Dios —al menos en cuanto a su intención (*propositum oboedientiae*) y carácter básico—, es decir, que es una conducta querida por Dios y, sobre todo, *efectuada* por Dios, consigue el máximo bienal que aspira esta religiosidad, la certeza de la salvación. (...) Pero si las buenas obras son absolutamente inapropiadas como medio para la consecución de la salvación —pues el elegido sigue siendo criatura y todo lo que haga se queda a una distancia infinita por debajo de las exigencias de Dios—, son, sin embargo, asimismo imprescindibles como señal de la elección”.²⁴

Es en esta doctrina donde se termina la acreditación de la *profesión* como una glorificación directa de Dios, como un elemento característico del sistema ético y como suprema valoración de la actividad laboral acumulativa dentro de una totalidad correspondiente de comportamientos con sentido trascendente.

“El Dios del calvinismo (...), exige de los suyos y produce en ellos no <<buenas obras>>, sino una <<vida santa>>, es decir, una santificación por las obras elevadas a *sistema*. A la práctica moral del hombre ordinario se le despoja de su falta de sistema y planificación y se la configura como un método

²³ Ver Anexo en p. 128. “Consejos a un joven comerciante”.

²⁴ *Ibid.*, pp. 133-135, <<certitudo salutis>> —“la certeza de la salvación”—.

consecuente del modo de vida entero. (...) Pues sólo un cambio fundamental del sentido de la vida entera, en cada momento y en cada acción, puede acreditar el efecto de la gracia como una liberación del hombre del *status naturae* al *status gratiae*. La vida del <<santo>> está exclusivamente orientada hacia un fin trascendente, la salvación, pero *precisamente por este motivo* está *racionalizada* en su transcurrir en este mundo y dominada exclusivamente por la idea de aumentar la gloria de Dios en la tierra; y nunca se ha tomado tan en serio esta idea de <<omnia in majorem Dei gloriam>>”.²⁵

Y si ponemos *juntas* la limitación del consumo y la liberación del afán de lucro, el resultado es lógico: la *formación de capital* mediante el *imperativo ascético* de ahorrar. Las trabas que se oponían al consumo de lo ganado tuvieron que beneficiar su utilización productiva como *inversión* de capital.²⁶

Es en este último párrafo donde se puede resumir la correspondencia operativa de la religiosidad y de la forma de producción capitalista, que se ve *racionalmente* alentada por una sistematización de los comportamientos, cada uno dotado del respectivo sentido consciente y vivido enfocado hacia la trascendencia y la inclusión en el cuadro de la salvación o al menos dentro del reconocimiento de la elección.

Si bien esta descripción no es un análisis plenamente vigente de la forma de relación actual entre el protestantismo y el capitalismo, debido a los cambios que se dan tanto en uno como en otro y que pueden atender a la cuestión sobre la causación o determinación recíproca entre las ideas y los comportamientos (si las primeras determinan a los segundos o viceversa), se aprecia como la influencia de un sentido trascendente puede explicar la interrelación de todos los comportamientos en la vida de un ser humano. El sentido y la finalidad religiosa permearon los comportamientos cotidianos y los articularon con la mayor coherencia posible ante un modo de producción determinado.

Más ésto no pretende siquiera realizar una afirmación con respecto al protestantismo como doctrina exclusiva del capitalismo, sino hacer notar la importancia que tiene la presencia y determinación de cada uno de los comportamientos guiados *conscientemente* y *emotivamente*, por un sentido vivido y aparentemente comprendido que los sanciona, al dar funcionalidad u operatividad a un conjunto social y permitiendo la consecución de ciertos imperativos mediante un conjunto de normas establecidas.

Ahora bien, que el atribuir estas características al antecedente de Estados Unidos, no van más allá de reconocer en su punto de partida, el impulso específico (en su determinado momento histórico) que brindó el acuerdo general sobre un cuerpo normativo compartido, como valores comunes de la religión que ahora se vertía, tomando en cuenta sus debilidades colectivas reflejadas en los conflictos y escisiones tanto con el catolicismo como entre los diversos movimientos protestantes, hacia una práctica capaz de aprovechar su sentido (el religioso) para expropiar su *Verdad*, dando operatividad a un carácter

²⁵ *Ibíd.*, pp. 138-139, <<omnia in majorem Dei gloriam>> —“todo para el aumento de la gloria de Dios”—.

²⁶ *Ibíd.*, p. 225

bajo determinados lineamientos que cada vez más se ocultarán en su seguimiento inconsciente hasta lograr un acuerdo tácito de mecanicidad y enajenación.

Es la disociación de sentido la que demarca y es demarcada por el declive de la ética, la cual a su vez es socavada por la inserción de nuevos comportamientos en el hábito social, por una práctica como remanente de un *Sentido* ahora ausente. Esto es lo que señala Daniel Bell en su obra *Las contradicciones culturales del capitalismo* donde realiza un análisis de lo que la modernidad ha provocado en la vivencia y sentido que brindaba la ética religiosa, citando lo siguiente:

“Los cambios en las ideas culturales tienen inmanencia y autonomía porque se desarrollan a partir de una lógica interna que opera dentro de una tradición cultural. En este sentido, las nuevas ideas y formas derivan de una suerte de diálogo con, o de rebelión contra, ideas y formas anteriores. Pero los cambios en las prácticas culturales y los estilos de vida necesariamente interactúan con la estructura social, puesto que las obras de arte, la decoración, los registros, las películas y los juegos se compran y se venden en el mercado. En el mercado es donde la estructura social y la cultura se cruzan. Los cambios en la cultura como un todo, particularmente el seguimiento de nuevos estilos de vida, son posibles, no sólo por los cambios en la sensibilidad, sino también por las modificaciones en la estructura social misma. Puede verse esto más fácilmente, en la sociedad norteamericana, en el desarrollo de nuevos hábitos de compra en una economía de consumo elevado, y en la resultante erosión de la ética protestante y el temperamento puritano, los dos pilares que sostenían el sistema valorativo tradicional de la sociedad burguesa norteamericana. Es la quiebra de esta ética y este temperamento, provocada tanto por cambios en la estructura social como por cambios en la cultura, lo que ha socavado las creencias y legitimaciones que sancionaban el trabajo y la recompensa en la sociedad norteamericana. Esta transformación y la falta de una nueva ética arraigada son las responsables, en buena medida, del sentimiento de desorientación y desaliento que caracteriza el humor público de hoy”.²⁷

La confusión entre el sentido último que representaba la glorificación de Dios y la certeza de la salvación o la salvación misma y el comportamiento *racional* o *razonable* en el mercado, se expresa en la elevación de la práctica como imperativo. El afán de ganancia ya no era en referencia al sentido (la salvación) sino se percibe como satisfacción inmediata ante la inserción de nuevos hábitos de consumo y de nuevas necesidades (no sólo materiales). El ejemplo de Franklin permite notar el transcurso de la unidad práctica en una normatividad y ética protestante, hacia un complejo normativo en torno a la práctica por la práctica, por razonable que aparente ser, proyectada en mayor medida hacia lo material.

Es así que se puede percibir una relación estrecha o interrelación entre los fundamentos ontológicos, en éste caso la religión protestante y su concepción intelectual, y los comportamientos prácticos. Es *el Mercado* el que comienza a aparecer en los argumentos como aquello que dictamina las formas de comportamiento, ya no guiado por el sentido expreso y consciente de la religión, sino determinado cada vez más por lo que nos empeñamos en reconocer, quizás en un intento de irresponsabilidad, como su lógica intrínseca.

²⁷ Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, Tr. Nestor A. Míguez 1977, p. 64.

Por lo tanto, se ha de reconocer que el conocimiento, la consciencia del sentido, o su vivencia, puede permear y determinar los comportamientos en cada uno de los ámbitos de la vida. Sin embargo, la práctica cobra su cuota ante la irreflexión y la pérdida de la vivencia o de la consciencia del sentido.

1.2.- El individuo, la colectividad y Dios, interrelación y balances en el protestantismo.

La complementariedad entre la religión y el comportamiento habitual, con un énfasis hacia la producción capitalista, a su vez permite notar un aspecto característico de la perspectiva de relación del individuo con la sociedad, con aquella *Voluntad superior* o designio y, también, con la totalidad de su universo. Dicho aspecto es el *individualismo* que se comienza a demarcar y seguir con el rigor tanto de la religión como de los imperativos <<*inherentes*>> al *desarrollo* en el sistema de producción capitalista; la propiedad, la competencia y la eficiencia (razonabilidad), para canalizar un interés individual dentro de los ajustes políticos posteriores.

La Reforma replanteó la forma de relacionarse con Dios ante la institución de la Iglesia Católica Romana y la autoridad papal, que despojados ya de su primacía y de su reserva en la determinación de Dios ante el individuo y del individuo ante Dios, observa la reivindicación del individuo en la práctica religiosa. Reivindicación que posteriormente se teñirá con tintes de *liberalidad* y otros *ideales* y encontrará *nueva tierra* ante los absolutismos de Europa, en el *excepcionalismo* —o especificidad— estadounidense.

En la Reforma el individuo retoma importancia como tal y se relaciona directamente con Dios, pero esto no puede ser tomado como una relación acabada, la cual permita interpretar la pérdida del aspecto colectivo como un fin en sí mismo o como un imperativo aparejado a la salvación individual.

En palabras de Juan A. Ortega y Medina y parafraseando la *Institución religiosa* de Calvino, podemos encontrar los primeros aspectos de un alejamiento de la visión colectiva, al señalar que:

“Entre todas las doctrinas cristianas ninguna como la calvinista ha mostrado tanta desconfianza e incluso desprecio por el hombre; éste, en definición de Calvino, es un ente esencialmente pecaminoso y depravado del que nada bueno es de esperarse. Frente a esta universal perversión del género humano levanta el teólogo rector de Ginebra la doctrina arbitraria y discriminatoria de la elección de unos pocos para la salvación; de la autoridad especial de los *santos* para establecer y vigilar el cumplimiento de las leyes de Dios ínsitas (sic) en las Escrituras y de la exclusión de toda forma de libertad, de pensamiento y de acción mundanales que no provenga de la inspiración bíblica y que no tenga por correlato la salvación en este mundo y en el venidero.

(...) Los calvinistas trasladaron la promesa sotérica dada por Jehová a Abraham (de que salvaría a su familia y descendientes) a un grupo reducido de electos; es decir, de predestinados a la salvación. Se trata en definitiva de un doble mecanismo predestinario arbitrado misteriosamente por Dios e

interpretado por Calvino en la *Institución Cristiana*, en virtud del cual la mayoría queda irremisiblemente condenada a cambio de la salvación de pequeño número de aliados o elegidos”.²⁸

Resulta entonces determinante de toda la cosmovisión el pesimismo antropológico que caracteriza la doctrina puritana, principalmente la calvinista, la seria división y diferenciación tanto entre los hombres, entre los elegidos y los condenados, como entre los seres humanos y los *animales* o *bestias*, y con ellos, del ser humano en su relación directa con Dios como alejado del resto de los *medios* de designio de éste último. Cosmovisión por tanto que establece su unidad de relaciones de manera utilitaria y fragmentaria, dividiendo y jerarquizando no sólo aquello que no alcance la denominación de *humano* sino también aquellos que no alcanzan la elección divina.

“El hombre ha perdido, por su caída en el estado de pecado, todas las capacidades de su voluntad para algo espiritualmente bueno”,²⁹ lo que junto a la predestinación y la determinación que ello conlleva en la desolación del individuo y su sometimiento al designio inalterable, parece constituir sus posibilidades para relacionarse con su medio tanto social como ambiental.

“En Calvino, este *decretum horribile* no es precisamente vivido, como en Lutero, sino pensado y por ello aumenta su significación al ir incrementándose la coherencia de su pensamiento religioso, volcado solamente hacia Dios y no hacia el hombre. No es Dios quien está ahí por los hombres, sino que son los hombres quienes están ahí por Dios; y todo lo que acontece —también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo una parte de los hombres está llamada a salvarse— tiene su sentido exclusivamente como medio para el fin de la autoglorificación de la majestad divina”.³⁰

La exclusión del hombre y la exclusividad de Dios es la exclusión de la comunidad como tal y el olvido en aras de la salvación individual y la glorificación (personal) de Dios. El predominio es el de la diferenciación tanto de voluntades como de capacidades, y donde el *sentido* del destino individual se cree desligado, se fragmenta en la voluntad de Dios y en una *ausente* voluntad individual. Pero en donde el sentido del destino individual es oscuro,³¹ el *sentido* de la salvación, aunque sea determinado por una voluntad eterna, es vivido precisamente debido a su carácter numinoso o autónomo, sentido como un mandato del que no se puede desprender y ante cuya fuerza cualquier otro apetito palidece.

Por otra parte, la diferencia entre *pensado* y *vivido* en referencia al pensamiento religioso, aquí toma relevancia para su contrastación entre la capacidad de reflexión y entendimiento intelectual, y la operatividad inconsciente, lo que será ahondado en el manejo deliberado de la religión dentro de la estructuración política de Estados Unidos. Es, en consideración a la diferencia entre Calvino y Lutero,

²⁸ Juan A. Ortega y Medina, *La Evangelización puritana en Norteamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 44

²⁹ Max Weber. *Op. cit.*, p. 115. En referencia a los estatutos de la *Westminster Confession* de 1647, que junto a los de Dordrecht, constituyen especialmente dos de los grandes sínodos del siglo XVII, que junto a otros pusieron en el centro de su trabajo dotar a la doctrina de la predestinación de validez canónica, frente al combate liberado por la autoridad del Estado al ver dicha doctrina como lo más peligroso del calvinismo, ya sufrida la insuperable división en la Iglesia inglesa bajo Jacobo I por esta diferencia dogmática.

³⁰ *Ibid.*, p. 118.

³¹ *Ibid.* “(...) —el sentido de nuestro destino individual— está rodeado de oscuros secretos, que es imposible y temerario sondear.”

importante entender que pese a que el segundo profundizó en los contenidos de su doctrina religiosa estableciendo mayor coherencia y convencimiento personal, eso no garantiza la misma comprensión por parte de sus seguidores, quedando su conciencia pendiente de la numinosidad del sentido religioso.

Sin embargo, la comunidad, o mejor dicho la agrupación social en la que se juega el elegido, es considerada como una unidad, como “pueblo elegido”, y responde a su vez a una complementación que surge dentro del denominado *triple pacto*. Dicho pacto comprende el de *gracia*, el *eclesiástico* y el *civil o político*. Triple alianza que surge del fondo histórico religioso de la Biblia (en Génesis: 15, 18; 17, 2, 4, 7, 9,1)

“Los puritanos, en tanto que electos, y como depositarios únicos (así lo creían sinceramente) del pacto interno y externo, político y espiritual, se consideraron a sí mismos como los representantes exclusivos, tipológicamente hablando, del contrato divino humano”.³²

La desolación individual toma forma dentro de un intento de *excepcionalismo* que podría terminar por representar una extensión del anterior aislamiento individual a la esfera social, en una desolación social, como grupo humano que se diferencia claramente de otros grupos integrados, según sus términos, por *bestias* o cercanos a ellas.

Dentro de la organización social, destaca la *tesis familiar puritana* según la cual “los descendientes de elegidos eran gratificados casi siempre con los signos visibles de la gracia: los hijos, nietos y a veces hasta tataranietos de los santos son también santos herencial y graciosamente seleccionados”. A decir de esto,

“la generación no otorgaba, por cierto, la gracia; pero a causa del pacto federal santificante Dios se comprometía a mantener su graciosa promesa en virtud del convenio. Una vida civil ordenada, honesta, regimentada hasta en los más nimios detalles era la condición básica para una vida de santidad o de semisantos. La moralidad propia y la vigilancia estrechísima de la del prójimo transparentaban la salvación y facilitaban la prosperidad y la riqueza”.³³

Eran signos por lo tanto los que se buscaban en el seguimiento del pacto, pero en este caso un signo de transparencia del que participaba la totalidad de la comunidad, y que le daba su papel definitivo, era apenas un lineamiento dentro del triple pacto, pero en nada se relacionaba directamente con la salvación.

“Si una nación o estado elegía por libre decisión a Dios, ello quería decir que a pesar de que la mayor parte de la comunidad no fuera electa (santificada por la gracia electiva) Dios consideraba aquella comunidad como su pueblo elegido, *in toto*; de aquí que el sistema de vida puritano fuese ponderado como un medio de alcanzar la santidad en este mundo y en el otro. El estado cristiano así erigido obligaba a cada uno de los componentes a obedecer a Dios, no porque el creyente fuese de suyo una célula social santificada y pues necesitada de probarse a sí misma elegida o salva, sino porque era

³² Juan A Ortega y Medina, *Op. cit.*, p. 46.

³³ *Ibid.*, p. 47.

simplemente participante de una familia, de una Iglesia y de un estado puritanos en el que la transgresión de un solo componente ponía en peligro a toda la comunidad; de aquí que la ira de Dios únicamente podía aplacarse mediante la confesión y el castigo públicos del transgresor, evitándose así la sanción colectiva provocada por el miembro delincuente o pecador.

Como la relación de Dios con una comunidad no era interna sino externa, federal, la comunidad no era tratada individualmente sino externamente; es decir, como si fuera tan sólo una unidad”.³⁴

No porque la totalidad de los individuos fuese elegida, sino porque estaba comprendida dentro del mencionado pacto, lo que se toma en consideración es el sistema de vida en cuanto medio para alcanzar la santidad. Desde la designación de los electos y de la posible certeza que otorga el seguimiento de todo el sistema en su práctica y ética, se va trazando una continuidad con doble sustento, los elegidos, o la posibilidad de ser un elegido, y los réprobos, o todo aquello que no sea considerado elegido. Estos últimos ocupan un lugar especialmente comprometido, pues pese a que quedarían fuera de la salvación, se ven obligados a permanecer dentro de una estructura que los discrimina en su mismo seno. La persistencia como pueblo elegido es un requerimiento más, los elegidos participan en lo social por la certeza de la salvación y los no elegidos en un compromiso social de “segunda importancia” como sustento necesario y sacrificio obligado. Y aunque no se de una identificación directa y constante entre salvos y condenados, lo que si se da es un modelo ideal de discriminación del *otro*. Sin embargo, el perfil que podría dar la aseveración de que un pueblo elige libremente a Dios, abre interrogantes con respecto a la solidez de la predestinación, como lo hace la posible evangelización a través de la razón y el convencimiento, o al decir que ésta se da sólo una vez que Dios ha hablado al individuo. En ese caso, la totalidad del grupo aceptaría el pacto y emprendería su camino como pueblo elegido, mas la decisión no es a partir de garantía alguna más que la racional aceptación de la posibilidad para un reducido número de sus miembros de ser salvados.

Lo anterior, establece relación con la diferenciación en la composición social de la población estadounidense, que se arraiga en la articulación del nativismo más conservador y que expone la exclusión y discriminación tácita de los *otros*. El fin o el objetivo que en un discernimiento político tendría la probabilidad de la aceptación a través de la asimilación es, entonces, extender el control social y fortalecer su carácter moral con una ilusoria y desvaneciente aceptación-tolerancia de aquellos que se perciben como distintos y a través de los cuáles se consolidan ontológicamente, ya que lo que *no son* les da un asidero imaginario de lo que son.

Resulta primordial el que la relación de Dios con una comunidad no sea interna sino *externa*, pues de esta manera la colectividad queda desdeñada a simple observancia de la individualidad y certeza de unos cuantos elegidos, sin que la suma de los individuos en nada alterara el valor de éstos, la colectividad por sí no vale nada, sino dentro de un sistema de vida y *contrato*, que diferencia y juega un rol de unidad externa en el cual el sacrificio de la mayor parte de la comunidad que no es electa, nada

³⁴ *Ibíd.*, p. 48.

agrega a la gloria de Dios. Es pues, simple condición la colectiva y carente de sentido por sí misma. No establece relación entre individuos como individuos, sino como instrumentos útiles en un sistema que es tan sólo un medio. Por ende, la mayor aproximación política a una relación entre individuos sería la de identificación de grupo, que podría presentar la génesis de *élites* u *oligarquías* con expresiones ideológicas compatibles, y que en los Estados Unidos se representa en la constitución de la Unión.

Parecería que la totalidad de las relaciones de un universo se limitan a una línea directa entre el ser humano (reducido al elegido) y su Dios, que goza de la única libertad y cuyo goce (diferenciado) es el fin único a lo que todo lo demás se somete, aún por debajo de los hombres, como medios utilizables únicamente para alcanzar cierta certeza de la salvación, pero no para conseguir la gracia de Dios.

“Esta doctrina, con su patética inhumanidad, tuvo que tener sobre todo una consecuencia para el ánimo de la generación que se rindió ante su lógica interna: el sentimiento de una extraña *soledad interior del individuo*. En la cuestión más importante de la vida para los hombres de la época de la Reforma, la de la salvación eterna, el hombre quedaba condenado a caminar sólo su camino, frente a un destino establecido desde la eternidad. Nadie podía ayudarlo. Ningún predicador, pues sólo el elegido puede comprender *spiritualiter* la palabra de Dios”.³⁵

La soledad del camino hacia la certeza de la salvación desborda la importancia de la colectividad incluso como medio efectivo para glorificar a Dios. Si en algún punto la observancia del comportamiento colectivo es atendida, lo hace por la importancia que tiene para el individuo hacia su salvación personal, no buscando la salvación colectiva, ni a través de una identificación directa, pues el camino a ésta ha sido allanado por la desconfianza tácita del pesimismo antropológico y de la racionalización obligada (opuesta a lo sentimental) para la gloria de Dios.

“En este punto es decisiva la idea *general* de que el cristiano acredita (...) su estado de gracia mediante su *actuación* <<in majorem Dei gloriam>>; y el profundo descrédito de la divinización de las criaturas (y del apego total a las relaciones *personales* con los hombres) debía dirigir esta energía inadvertidamente hacia una acción *objetiva* (impersonal). En la ética puritana, como en toda ética ascética, cualquier relación *personal* de hombre a hombre que sea de *sentimientos* —es decir, que no tenga una base *racional*— resulta fácilmente sospechosa de ser una divinización de las criaturas”.³⁶

Divinización de las criaturas que exclama el rechazo por la relación directa entre los hombres y la forzosa desviación a un *objetivo impersonal*. No es ya sólo el dejar de lado a la colectividad como un fin en sí mismo en aras de un sentido superior que relata la desolación o la salvación personal, sino incluso el descrédito y el tajante y develado desprecio que significa el tomar por semejante a otra criatura, pues la vida se guía dentro de un cierto suspenso en el que la única certeza es una exclusiva glorificación, la de Dios.

³⁵ Max Weber, *Op. cit.*, pp. 119-120

³⁶ *Ibid.*, p. 124, nota al pie 85.

El carácter de la iglesia se confirma de una forma segregacional del resto de la humanidad, la iglesia verdadera ratifica la univocidad de los pensamientos racionales, el descrédito de los sentimientos y de las divinizaciónes que alteren el sentido único de Dios. Por lo tanto, “aunque sea válida la frase <<extra ecclesiam nulla salus>>³⁷ en el sentido de que quien se aleja de la iglesia verdadera nunca podrá pertenecer a los elegidos, a la iglesia (externa) pertenecen también los réprobos”.³⁸.

La dicotomía permanente en las valoraciones del individuo, como lo bueno y lo malo, como lo divino y lo réprobo, pasa por encima del comportamiento individual del elegido, el cuestionamiento no es al interior del hombre sino entre hombres. La bondad y la maldad, la elección y la condena, son categorías que se encuentran de manera intermedia perdidas en hombres que son ya sea buenos ya sea malos, actuando como casillas que deben de ser ocupadas sin tintes medios. Con ésto se pierde el cuestionamiento constante de la conducta del individuo y de sus sentimientos, reduciéndose a la posible demostración de sus habilidades económicas y de las normas que le preceden, normas que lo sancionan sólo de entre dos posibles categorías. O se es salvo o condenado, o se está dentro o se está fuera, o se está con Dios o fuera de Él. Lo que hoy día se puede traducir como “con nosotros o en nuestra contra”.

Lo que se presenta como una forma racional y acotada de establecer relaciones sociales y existenciales en un mundo cosificado, descarta todo a su paso y enaltece la máxima de las abstracciones para enajenar la voluntad individual. El ente creado y sujeto a las deliberaciones supremas es efecto de la *causa prima*, Dios. Él que da origen, determina. Determinación insoslayable y que refleja en todo lo que se desprende de ella. Cosmovisión vivida y entendida, ¿pero en qué medida? Ya que es de este cuestionamiento que se podrá evidenciar la actitud del hombre, no ya del puritano o del cristiano, sino del hombre actual, cuando parece que ha hecho suya la determinación e importancia que tenía Dios como determinante de las relaciones entre entes creados.

La importancia que se le brinda a cada una de las cosas que rodean al hombre, es la de instrumentos útiles que no sobrepasan la ya rebajada trascendencia del hombre por sí mismo —al hallarse en constante demostración de su elección, en el mejor de los casos, o de su completa pecaminosidad—. Sólo el elegido es capaz de glorificar a Dios, es éste un esquema reducido de relaciones trascendentales que comprende a dos en juego, no ya el hombre, como ser humano o conjunto en la humanidad, sino el elegido (o muy optimistamente, aquel que es capaz de profesar los lineamientos éticos en su vida diaria) y Dios, como únicos elementos permanentes de la gloria. Como se aprecia, se puede entonces hablar de que la verdad manejada es una verdad incuestionable, la determinación por la voluntad divina y el sentido, pero sentido incluso de la *historia* misma, pues si Dios como arquetipo es capaz de dar unidad existencial a través de la *Verdad*, da un sentido compartido a una historia que se cree compartida, aunque en ésta sólo algunos logren alcanzar la esperada recompensa y sentido que significa la

³⁷ <<Fuera de la Iglesia no hay salvación>>

³⁸ *Ibid.*, p. 120

salvación. *Salvación* que se sabe limitada a los elegidos, pero que por el manejo de doble espectro que se da en la elección y en la certeza de la elección, sumada al triple pacto, integra socialmente en una misma *Historia* como *pueblo elegido*, la cual denigra la supuesta ahistoricidad de otros pueblos.

La *Verdad* y el *Sentido* se presentan de forma conjunta, aparentando una vinculación sólida para el funcionamiento de la colectividad. Sin embargo, la *Verdad* establece las diferencias entre hombres y el *Sentido* la necesidad de la soledad. Lo que sumado al suspenso en que se desenvuelve la vida del individuo, pues únicamente la posibilidad de salvación es evidente, puede manifestar una *ansiedad* constante y un *miedo* fundamentado en la disociación del ser humano y su universo, y en el peligro que representan los condenados en una fallida transparencia de la prosperidad personal a través de la colectiva. De aquí, el apremio por consolidar la *seguridad* de su integridad y sus expresiones materiales.

Es finalmente una estructura funcional que brinda todo lo necesario para articular el comportamiento individual dentro de un grupo social que manifieste a su vez los objetivos prácticos como señales de la elección o que por lo menos transparenta la acción de los pocos elegidos. Señales constituidas por la prosperidad material y la continua explotación de los recursos por medio de una constante inversión o flujo de los capitales. Es la visión ya expresada por Franklin cuando encadena los infinitos réditos de lo invertido constantemente (dentro de una configuración existencial o dicho someramente, cosmovisión) con recursos ilimitados y que no constituyen más que útiles dentro del sistema ya descrito como medio.

La línea directa de satisfacción en la que Dios juega el determinante glorioso del hombre, se reproduce y traspasa a la relación del hombre con su medio ambiente. Primero los mantiene como inferiores y luego los subyuga con todo el derecho divino. A los hombres que no son sus semejantes y a las *bestias* a las cuales se asemejan en su propia visión religiosa (existencial) y a los demás entes que no constituyen más que sombras inagotablemente explotables a favor de la glorificación de Dios que es asimismo, y para no enajenar la voluntad, la voluntad del protestante. Es el todo que se configura en su pensamiento el que constituye la valoración de todo su medio, *todo* que representa su Dios, el que dicta la norma y comportamientos para su relación como hombre con el mundo de entes *creados* que le rodea de manera instrumental. Es por esto, una visión de la totalidad existencial, una constante explicación al posible ser del puritano de que puede ser, pero sólo a través de la figura central que organiza con la numinosidad requerida sus pensamientos y acciones, Dios. Aunque habrá de preguntar ¿hasta dónde mantendrá este lugar?

La relación que expresa Dios con el mundo es la de *Creador* y *entes creados*, lo que amplía la visión de una eterna explotación de lo creado, pues el Creador es el principio y causa efectiva de la existencia de aquellos. La *causa prima* es origen, origen infinito en una línea de tiempo con un único observador y cuya vivencia es exclusiva, no repara en nada más que en su gloria, una satisfacción individual.

El *espíritu* del capitalismo descrito por Weber, el cual consiste en la mentalidad y actitud de lucro sistemático y profesional, es propulsado de manera excepcional por la cosmovisión del puritano, pues se da la plena justificación y complementación dentro de un universo configurado por útiles y relaciones unilaterales. Sin embargo, el espíritu que describe estaba en un principio determinado por su convergencia en dicho universo. La *Verdad* y el *Sentido* que marcaron la excepcionalidad y conjunción con la *práctica*, se verán sobrepasados por esta última, mientras la pretendida *excepcionalidad* será un agente psicológico —estructural— de cohesión en la estructura política estadounidense. En tanto lo que permanecerá será cierto espíritu, pero del cual quizás su eje rector es la relación causal heredada de su Dios.

De la ruptura de los componentes de su universo (como útiles intrascendentes), determinados por la norma de Dios (y su exclusiva consideración volitiva), surge la ruptura de los comportamientos del individuo cuando no se lleva la observancia consciente de dicho ser supremo. Lo que antes era un comportamiento unificado con la totalidad de su universo, simplificada a la relación con Dios, ahora son comportamientos dispersos en el olvido de la unidad en el Ser supremo cuando éste deja de ser centro de atributos y autor de las cosas para ceder su lugar a un seguimiento inconsciente e iluso en su razonamiento.

Dios como figura social, con una presencia eminentemente emotiva y en menor medida intelectual³⁹, se va perdiendo entre los comportamientos individuales, desplazando las determinaciones causales el sentido y la verdad a lo inconsciente. Así, la falta de permanencia consciente del sentido y la verdad en Dios, termina por empoderar la práctica capitalista y sus satisfacciones directas, dejando de lado a Dios como determinante y conservando el comportamiento práctico que ha elevado ya su propio eje articulador que se mueve en el terreno de la irreflexión y el sentido inconsciente. Una vez perdido el sentido consciente determinado por Dios, la práctica de lucro constante permanece determinada por una estructura mental de relaciones causales directas y de satisfacción y determinación individual, pero el universo individual requiere de la función de articulación de una visión completa de su existencia, que en esta ocasión levantará la práctica cotidiana como el *Mercado*. Lo que se entendía como una cosmovisión y el conocimiento consciente de su norma en cuanto a *Verdad* y *Sentido*, ahora se torna contingente, la *práctica* atiende a un sentido ahora velado, y no manifiesto como lo era en el apego normativo a la religión. Por esta razón y en atención a lo superficial de su función, se puede caracterizar a esta explicación del universo individual por comportamientos y aplicaciones prácticas de lineamientos antes susceptibles de examen y de respuesta que iba más allá de la temporalidad de los *objetos*, como el *holograma* del mercado, o el *imaginario de Mercado*.

³⁹ Lo que no significa negar la racionalidad del sistema de vida puritano, ya que la observación y seguimiento de la norma dictada se llevaba a cabo de manera "racionalizada". En lo que no se reparaba era en el cuestionamiento de la primacía incuestionable de Dios y de las relaciones implícitas no cuestionadas ya dentro de la normatividad. La racionalidad era la del apego de la vida a las normas, no la de la reflexión de las normas mismas a las que su verdad inherente volvía inatacables.

Como se verá en el próximo capítulo y en palabras de Daniel Bell, tomando como muestra a Estados Unidos, “(s)i al comienzo el trabajo y las riquezas fueron el signo de la elección, en el siglo siguiente se convirtieron en los signos de la respetabilidad”.⁴⁰ Respetabilidad que cruza por determinaciones sociales, donde la *elección* ha perdido su lugar en la representación de la voluntad incuestionable, para ir dando forma a un nuevo imaginario compuesto de manera inconsciente por combinaciones morales en adaptaciones de una superestructura social, en término de ser construcciones irreflexivas carentes de un sentido consciente, sino llevaderas de los prejuicios sociales, y que por esa razón tendrán que jugarse entre valoraciones distintas y cambiantes claramente representadas en el pragmatismo político estadounidense.

1.3.- La consolidación práctica de la complementación protestantismo-capitalismo en la estructura política de Estados Unidos

La importancia que tiene la religión desde la conformación del carácter particular del estadounidense como expresión de un conjunto de normas dentro de una ética y una observación sistemática de los comportamientos encaminados a los resultados prácticos y la tangibilidad de la prosperidad —previa independencia de las Trece Colonias—, es indudable hasta el punto de poder rastrear o identificar los rasgos esenciales no sólo de dichas normas morales unívocas al sentido de la salvación y de la observación del Triple pacto, sino también de la particular perspectiva existencial, filosófica, política y social que permanece de manera tácita en el comportamiento habitual posterior a la pérdida de la determinación religiosa. Personificable dicho carácter y retomando lo ya señalado en el primer capítulo, al señalar Daniel Bell que,

“(s)i los valores centrales de la sociedad norteamericana se resumían en los términos ‘temperamento puritano’ y ‘ética protestante’, se hayan representados en los dos hombres que son los modelos del temprano espíritu norteamericano, Jonathan Edwards como puritano y Benjamín Franklin como protestante. El pensamiento y la oratoria sagrada de esos dos hombres establecieron las virtudes y las máximas específicas del carácter norteamericano”.⁴¹

Es entonces, como se consolida una forma de comportamiento habitual, que permanecerá por sus resultados prácticos más que por su apego y observación religiosa en un *carácter norteamericano*. El énfasis ahora recae en la importancia y determinación de los fundamentos religiosos en la estructuración política y por tanto social en Estados Unidos, sin establecer una constante en la observación consciente y reflexión tanto de la *Verdad* como del *Sentido*, sino más bien, dando cuenta del posible tránsito de una vivencia y apego ético a dicha verdad y sentido, hacia la superposición de las satisfacciones mundanas enaltecidas por una práctica de mercado que se termina por establecer como determinante inconsciente,

⁴⁰ Daniel Bell, *Op cit.*, p. 68

⁴¹ *Ibid.*, p. 64

el cual dadas sus deficiencias como imaginario, incapaz de vincular mayores aspectos existenciales, mantendrá la *religiosidad*⁴² como una persistencia ortopédica, más no determinante.

1.3.1.- Religión y libertad

Para iniciar el bosquejo de los valores y del carácter estadounidense, se debe atender desde sus inicios, que como indica José Luis Orozco, "(E)l universo teológico norteamericano (...), es el universo de la reforma, del empirismo inglés y la ilustración escocesa. Su teología, por lo tanto, tiene que ver tanto con Thomas Hobbes como con Adam Smith, esto es, debe intersectar en un solo plano movedizo la *teología política* y la *teología económica*, hacer de Dios, en suma, una *mano invisible*, operativa, dinámica, expansiva e inmanente y no solamente el eje de un orden *arquetípico, estático, intemporal y trascendente*".⁴³ Intersección que precisamente se logra dentro del margen de las élites y sus intelectuales, pero que en el caso del resto de la población invita a pensar más bien en un endiosamiento del mercado —o del individuo en dependencia inconsciente de éste— por una parte; en su determinación habitual, y de la estructura política como normalización y ordenamiento político que explota la necesidad del sentimiento de excepcionalidad como Nación y como miembro de ésta, por la otra.

La complementación que se origina entre el protestantismo y la práctica capitalista no es la única determinación ni una explicación causal, aunque si la posible principal potenciación de las condiciones históricas para su despegue como nación y posterior potencia económica. La perspectiva común entre los puritanos, sobre la situación que vivía Europa entre absolutismos y corrupción, discordantes de lo señalado por las Escrituras y el canon protestante, figuró la oportunidad de un nuevo horizonte lejano de las penurias y pecaminosidad manifiesta de los hombres y las iglesias en el *Viejo continente*, para canalizarse en un profundo sentimiento de *excepcionalidad* y consolidación de la referencia doctrinal. La conformación del más feliz asentamiento del *pueblo elegido*, como ya es conocido, se cimentó sobre la doctrina religiosa en complementación con una práctica capitalista, de la cual devenían las demás estructuras o bien fungía como instrumento de conformación social en la corporación, que a su vez, gozó de las condiciones históricas favorables para su desenvolvimiento a partir de dichos fundamentos. Como sintetiza José Luis Orozco,

"las estructuras sociales más simples de las trece colonias fundadoras de los Estados Unidos derivan en medida considerable del *status contractual corporativo* concedido para su establecimiento por la metrópolis inglesa. Su esencial empresarialidad permite una suerte de *insularidad intelectual* que mantiene la virtud ética de los negocios, las jerarquías divinas y la piedad puritana como elemento de

⁴² La *religiosidad* se distingue de la *religión* en la medida en que no es una observación general de las normas dictadas por la doctrina, sino de una relación determinada de manera personal, como vivencia individual, y seguida de igual manera, con Dios.

⁴³ José Luis Orozco, *De teólogos, pragmáticos y geopolíticos; Aproximación al globalismo norteamericano*, Ed. Gedisa-UNAM, FCPyS, Barcelona, 2001, p. 18

orden, control y consenso aún bajo las <<condiciones revolucionarias>> que les hermanan circunstancialmente con Europa. (...) el discurso teológico estadounidense obedece entonces, y ahora, a dos circunstancias materiales, la una política, la otra geopolítica. La primera, la *circunstancia oligárquica*, se dibuja en el predominio incuestionado, y sin alteraciones substanciales hasta nuestros días, de las *élites anglosajonas, capitalistas y protestantes*, que expanden su hegemonía desde los primeros asentamientos noratlánticos hasta la continentalización y globalización ulteriores. La segunda, enraizada en la primera, alude al carácter mismo del *expansionismo territorial*, que presupone, por un lado, la movilización espontánea y violenta, *democrática*, de las masas y, por el otro, su control bajo los *parámetros oligárquicos y teocráticos* fundadores.

Si en la Europa continental la vocación de *universalidad* responde al imperativo de un *consenso complejísimo*, en los Estados Unidos, la *unidad inicial de propósito*, corporativa, empresarial y teocrática, permite un punto oligárquico de partida en cero, si nos referimos a cualquier *animosidad significativa* en lo social o lo ideológico”.⁴⁴

La relativa autonomía con que se desenvuelven las Trece Colonias en América contrasta con el proceso que se vivió en América Latina, ya que les permitió establecer una organización propia cuya obligatoriedad colonial recaía sobre dicho *status contractual corporativo*. El vínculo con la metrópoli subsistió como relación empresarial y comercial, mas no como dependencia directa en los aspectos políticos y sociales, con lo cual se da lugar a la mencionada *insularidad intelectual*, y con ella a la institución de las formas religiosas y políticas del nuevo orden, que se originaba con privilegio histórico y geográfico. La religión y la política corren aparejadas y se interrelacionan en sus determinaciones y caracterización propia.

La *unidad inicial de propósito* permite entonces una partida común. Cada individuo se encuentra dentro del acuerdo, o triple pacto, y por lo tanto en la determinación de los valores, o comportamientos ascéticos y racionales en cuanto a la reproducción de capital, surgidos de la doctrina religiosa protestante, lo que supone una clara ventaja en el desarrollo histórico del capitalismo, por decirlo de alguna manera, con respecto a Europa. Ortega y Medina apunta que “(e)l puritanismo al fincar el mérito en el éxito personal sin hacer distinciones tajantes de clase o posición (...) rompía definitivamente (...), con los últimos estamentos señoriales obstaculizadores y abría el camino para el desfile triunfal definitivo de la nueva clase social-histórica”.⁴⁵ Por supuesto, con el matiz de que los valores que se desprenden de ahí, como lo son la libertad, la igualdad, el individualismo y la convención gubernamental, son únicamente al interior del reconocido como pueblo elegido. Las directrices que señala la discriminación intrínseca de la perspectiva existencial del protestantismo, restringe la amplitud de dichos valores a sólo unos cuantos que comparten el pacto con Dios. Pero claro, al interior del grupo, se dan las condiciones de homogeneidad necesarias para la instauración de un orden religioso y político en condiciones diferentes de las que vivía Europa, que impulsaba no sólo la salvación, sino la operatividad desde cero del conjunto social y de su práctica capitalista.

⁴⁴ José Luis Orozco. *De teólogos, pragmáticos y geopolíticos...*, *Op. cit.*, pp. 22-23

⁴⁵ Juan A. Ortega y Medina. *Destino Manifiesto; sus raíces históricas y su raíz teológica*. Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, p. 95.

La llamada *teocracia republicana* o *puritanismo liberal* —por su inspiración bíblica— se define como cimiento de la *democracia norteamericana*, por la influencia ejercida durante los siglos XVII y XVIII por su intensa actividad religioso-política. Esto indica que, “tanto la famosa democracia como la no menos notable doctrina filosófica pragmatista de los norteamericanos, (...) hunden sus raíces en los multiplicados y militantes grupos puritanos en Nueva Inglaterra, los cuales combatieron asaz piadosamente (...) hasta acomodar el angosto doctrinarismo de Calvino, Knox y Baxter a la realidad del desierto (wilderness) americano y a la tópica fundación de la Nueva Canaán en la soledad virginal e incontaminada (...) de ese pues semipuro yermo”.⁴⁶

De igual manera, con respecto a los trazos de los valores perseguidos por el estadounidense, figura la ya de antemano conocida y tan aclamada *libertad*, que se distingue como una libertad *negativa*⁴⁷, pues se entiende como la ausencia de coerciones ejercidas sobre el individuo en el seguimiento de su deseo. Al mismo tiempo que se empieza a trastocar, en la transición de valores espirituales hacia valores económicos, dicho conjunto de normas y máximas que regían el comportamiento del individuo.

“El puritano histórico exigió la máxima libertad para buscar su propia ganancia privada y para gozar la confortable seguridad de que estaba sirviendo fielmente a Dios (...) Su libertad para obrar bien, es decir, para producir, aceptar y acumular riquezas, posee un significado muy cercano al *laissez faire* de la economía liberal. En ambos casos se trata de la eliminación de todos los obstáculos para que así pueda ejercerse con absoluta y omnipotente libertad la voluntad divina (en un caso) o la total voluntad inmanente (en el otro), que permite aquí el premio (éxito) para la minoritaria élite aristocratizante y el merecido castigo (fracaso) para el resto mayoritario. La escuela económica inglesa, antes y después del avariento Adam Smith, hasta culminar en el dejar hacer y dejar pasar decimonochescos, o coincidencia del individualismo económico con el espiritual de la burguesía puritana (británica o norteamericana), está sustentada sobre una base doctrinal calvinista”.⁴⁸

Siguiendo ya la distinción del liberalismo económico del liberalismo político, este último aún anclado en su racionalidad y autoritarismo, José Luis Orozco señala que “recuperaban el significado naturalista, teológicamente sancionado, que el predicador Johnathan Edwards atribuía desde 1754 a la libertad. <<El significado conciso y obvio de las palabras *‘freedom’* y *‘liberty’* en el discurso común>>, (que) asentaba

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 93

⁴⁷ **Arthur Schopenhauer**, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 148— 158. Libertad negativa en el contraste con la libertad planteada por Schopenhauer cuando afirma que “aquel <<yo quiero, y no quiero sino aquello que quiero>> (...) induce al entendimiento ingenuo a afirmar obstinadamente la libertad absoluta del hacer y el omitir”, pero si “eliminamos por completo la libertad de las acciones humanas reconociéndolas como sometidas absolutamente a la necesidad más rigurosa, habremos llegado al punto desde el cual podemos comprender la *verdadera libertad moral*, que es de un tipo superior”, que toma en cuenta el sentimiento “completamente claro y seguro, de la *responsabilidad* por aquello que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, lo que descansa sobre la certeza incommovible de que somos nosotros mismos los *autores de nuestros actos*”. Por tanto, queda reconocer que se debe “buscar la obra de nuestra *libertad* no ya, como cree la opinión corriente, en cada una de nuestras acciones aisladas, sino en el ser y la esencia totales del hombre, que tendrán que ser pensados como su acto libre, que solamente para nuestra facultad de conocimiento, vinculada al tiempo, al espacio y a la causalidad, se ofrecen en multiplicidad y diversidad de acciones las cuales, sin embargo, en razón de la unidad primordial que en ellas se representa, llevan todas el mismo carácter y, por lo mismo, aparecen rigurosamente necesitadas por aquellos motivos que las provocaron y determinaron individualmente (...) La libertad que, por lo tanto, no es posible encontrar en el *operari*, tiene que residir en el *esse* (...), sólo en el *esse* reside la libertad, mientras que de él y de los motivos se sigue con necesidad el *operari*, y en *aquello que hacemos conocemos lo que somos*”.

“En una palabra: el hombre hace siempre lo que quiere y, sin embargo, lo hace necesariamente. Lo que se explica porque él es ya lo que quiere, pues de lo que él es se sigue, necesariamente, todo lo que pueda hacer.”

⁴⁸ **Juan A. Ortega y Medina**, *Destino Manifiesto...*, *Op. cit.*, pp. 102-103.

Edwards en su celebrado *Freedom of the Will*, <<es el del poder, la oportunidad o la ventaja que todos tienen para hacer lo que les place. O, en otras palabras, es su condición de *hallarse libres de obstáculos o impedimentos* en su manera de hacer o conducirse en cualquier respecto, de la manera que quiera>>”.⁴⁹

Asimismo, de la libertad de obstáculos para la obtención de riquezas se desprende la propiedad como parte determinante de la primera. Concepción presente en la filosofía inglesa, nos dice que “(p)ara Locke el término propiedad es equivalente al de vida, hacienda y libertad, en lo que también estuvo de acuerdo el gran norteamericano”, que en Jefferson, “igual que para Locke y Calvino, la democracia (o “señorío popular”, según el regidor espiritual de Ginebra) se constituye a base de propietarios; se trata pues de una democracia en que la libertad se identifica con el concepto de propiedad”.⁵⁰

Sin embargo, y cabe hacer la observación por su punto de partida desde el ámbito ideológico, la libertad antaño reconoció clara limitante y referente de autoridad, lo cual es hábilmente descrito y expuesto por John Winthrop. Retomando parte de su discurso como gobernador en Plymouth en 1645, señala:

“El otro tipo de libertad que yo llamo civil o federal; también se puede denominar moral, en referencia al convenio entre Dios y el hombre, en la ley moral, y los convenios políticos y constituciones, entre los hombres mismos. Esta libertad es el fin propio y objeto de la autoridad, y no puede subsistir sin ella; y ella es una libertad para aquello solamente que es bueno, justo y honesto (...) Esta libertad es mantenida y puesta en práctica en una forma de sujeción a la autoridad, ella es del mismo tipo de libertad con la cual Cristo nos hizo libres. La propia decisión de la mujer hace a determinado hombre su esposo; una vez siendo elegido, él es su señor, y ella estará sujeta a él, ya en forma de libertad, no de vínculo; y una verdadera esposa considera su sujeción su honor y libertad, y no pensaría su condición segura y libre sino en su sujeción a la autoridad de su esposo. Tal es la libertad de la Iglesia bajo la autoridad de Cristo, su rey y esposo (...)”⁵¹

Dicha limitante, como ahora se podría calificar, era incluso su razón de ser, su principio de posibilidad, su *sentido*; la sujeción a Dios. Sujeción que se va dando de giros hasta equipararla con la sumisión a la Autoridad. Lo que se entiende es entonces la presencia antes determinante de Dios y el paso —o mejor dicho traspaso— de esa determinación en una especie de concatenación de ¿sofismas? a un empoderamiento de aquél que detenta el poder público. Una vez elegido es su señor, como lo hace patente en la comparación marital, una vez elegidos los magistrados éstos son los que representan la autoridad y ante los cuales se debe uno de sujetar. Lo que antes era sumisión a Dios, se traduce en

⁴⁹ José Luis Orozco, *De teólogos, pragmáticos y geopolíticos...*, *Op. cit.*, p. 39

⁵⁰ Juan A. Ortega y Medina. *Destino Manifiesto...*, *Op. cit.* p. 104

⁵¹ John Winthrop, “Liberty is the proper end and object of authority”, en *A Treasury of great american speeches*, selected by Charles Hurd, new and revised edition, Hawthorn Books, Inc. New York, 1970, pp. 18— 19.

“The other kind of liberty I call civil or federal; it may also be termed moral, in reference to the covenant between God and man, in the moral law, and the political covenants and constitutions, amongst men themselves. This liberty is the proper end and object of authority, and cannot subsist without it; and it is a liberty to that only which is good, just and honest. ...This liberty is maintained and exercised in a way of subjection to authority; it is of the same kind of liberty wherewith Christ hath made us free. The woman’s own choice makes such a man her husband; yet, being so chosen, he is her lord, and she is to be subject to him, yet in a way of liberty, not of bondage; and a true wife accounts her subjection her honor and freedom, and would not think her condition safe and free but in her subjection to her husband’s authority. Such is the liberty of the church under the authority of Christ, her king and husband...”

consentimiento a una normatividad política, la cual crecientemente demostrará buscar el mantenimiento de los intereses económicos y el sentimiento de *excepcionalidad como nación*. Lo que parece limitar la *libertad*, se traduce en empoderamiento de la autoridad *secular* o políticamente tolerante con otras creencias y su constitución como élites.

Es entonces una *libertad* que transcurre de la certeza de la salvación y sumisión a Dios, a la libertad de obstáculos para la satisfacción en miras de prosperidad y opulencia por sí mismas, que desprecia la tiranía y defiende la *razón* del mercado; una *igualdad* que va desde el mismo origen del hombre, y su contaminación posterior, a la discriminación de los condenados y a la relativa potencia que otorga la actividad laboriosa para demostrarse a sí mismo la certeza de la elección, y que termina por ser una igualdad de oportunidades para alcanzar riquezas y reconocimiento social, siempre para distinguirse de la mayoría y formar parte de la élite, evitando la igualdad de condiciones tan artificial e injusta para la demostración de las habilidades y condiciones de elección. Y claramente, un *individualismo* enraizado en una perspectiva y relación de causalidad determinante de las relaciones con cualquier otro ser, que se acomoda sólo a identificaciones superficiales al interior del grupo o nación elegida, y que da partida a los excesos individualistas y desoladores de la actualidad.

Son dichos valores y hábitos de comportamiento los que terminan por aparejarse a los manejos más *razonables* —en el ámbito señalado por Weber— de la práctica de mercado, en un liberalismo que se eleva poco a poco, pero de manera consistente, sobre las asimilaciones prácticas del individuo. Como se mencionó en el primer capítulo y haciendo alusión a la momentánea consideración de Weber en la que se vislumbra la futura interpretación puritana a la obtención de riquezas, es precisamente ésta, la *riqueza*, la que se volvería un equivalente de *salvación* y no una referencia posible de ella.

“La arraigada creencia protestante en la mejora y modificación de la sociedad cristiana mediante las nuevas doctrinas y dogmas religiosos, desembocó bien pronto en un proceso de secularización de las teorías económicas, que fueron proporcionando a lo largo del tiempo los primeros récipes economicistas de la llamada escuela clásica, los cuales finalizaron en la apoteosis de la escuela liberal: el *laissez faire*; a saber, la realización de la felicidad humana, ahora si definitivamente alcanzada, gracias a que todos los nudos psicológicos que frenaban el egoísmo humano habían sido cortados”.⁵²

Un orden natural deja clarear las opciones y las acciones de los individuos, lo que era antes presencia divina en todos los campos de la vida, ahora es una presencia divina que marca su énfasis de expresión en la economía.

Asimismo, la propiedad como base constitutiva de la democracia termina por extraer la capacidad política del individuo y proyectarla sobre sus pertenencias. Las habilidades que antes se tomaban en un contexto

⁵² Juan A. Ortega y Medina, *Destino Manifiesto...*, Op. cit., p. 103

y determinante religioso, se valoraban en tanto al fin último que ahora de manera creciente representa la riqueza, dibujada dentro de un marco de glorificación y diferenciación individual.

En gran medida observable en la referencia a Winthrop, el sermón religioso tuvo papel determinante en la organización política y en el manejo deliberado de la gran mayoría de la población. Como hacia alusión José Luis Orozco al señalar que el discurso teológico responde a dos circunstancias, la política y la geopolítica; la oligárquica y la expansión territorial, la posición que juega el teólogo o el político se legitima por la religión y posteriormente también por la ética liberal, igualmente para sobreponerse a la mayoría. Lo que antes no conocía intermediarios y reivindicaba al hombre en relación directa con Dios, se sitúa ya no siquiera como un intermediario de Dios sino como la representación de la palabra de Dios mismo, que deliberadamente ordena la movilización de las masas tras el cometido de la misión y del Destino Manifiesto —y posteriormente su complemento democrático que lo legitima políticamente— como expresiones de la movilización social en seguimiento de intereses por medio de una actitud hostil. Lo que se debe resaltar aquí es la clara diferencia entre su acción en una sociedad puritana a su acción política por una nación cuya religión a nivel popular es sólo un cálculo político.

1.3.2.- Nación y libertad

La elaboración de la Constitución de los Estados Unidos ya supone la consolidación de premisas políticas que toman en cuenta el discurso democrático cuyo poder reside en el *pueblo* —propietario— y consecuentemente deriva de él y de su exposición material. Se habla de derechos indudables, inalienables e irrevocables del hombre, como el de la propiedad, pero no se habla de los deberes de los hombres para con Dios.⁵³ En el Estado la consideración religiosa se hacía desde el punto de vista de la política y ya no a la inversa. Estados Unidos sería resultante de una unión pragmática que ya se vislumbraba desde la conformación del pueblo elegido, haciendo extensiva la limitación de la salvación y dando forma a nuevas élites económicas y políticas, herederas únicas de la misma.

Como señala Walter Berns,

“podemos decir que Washington también consideró la religión desde el punto de vista de la política, y desde esta perspectiva vio razón para dudar de que una sociedad civil, fundada en los derechos del hombre, pudiera sustentarse en ausencia del soporte externo provisto por la creencia religiosa. Aun más significativamente, considerando su reputación, Jefferson también estaba persuadido de la necesidad de algún tipo de convicción religiosa —no para sí mismo o Washington y otros de ‘mentes de estructura peculiar’ y ‘educación refinada’, sino para la gran mayoría de los norteamericanos”.⁵⁴

⁵³ **Walter Berns.** “La Religión y el principio fundacional”, en **Robert H. Horwitz** comp., *Los fundamentos morales de la República Norteamericana.*, 3ª edición, Ed. REI, Argentina 1993, p. 240.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 242

Sumamente ilustrativo de la perspectiva política, lo que nos afirma la diferencia de emotividad entre los Fundadores y quienes se ajustarían a su voz de mando bajo la previa estructuración política de la religión o quizás mejor dicho de la religiosidad como *soporte externo*.

Por lo tanto, el manejo político de la religión, supone una diferenciación axiológica entre quienes son capaces de reproducir las líneas organizativas que antaño recaían sobre la voluntad divina, y quienes las siguen bajo presupuestos adoptados sin un claro discernimiento intelectual. La simple práctica política, al no estar desempeñada ya sino dentro de sus propios marcos de valoración en su determinación ahora económica, y en una mezcla de aproximaciones intelectuales europeas y estadounidenses, no es sino la revelación del empoderamiento de los hombres que se erigen como dirigentes políticos de una nación *elegida*. Ésto no como un simple capricho interpretativo, sino tomando en consideración la trayectoria que sigue su pensamiento y la interpretación de su universo, en el cual, aunque sea ya bajo una mayor “educación”, la determinación de las relaciones externas tiene un centro que determina de la misma manera; la causa prima como origen. El hombre político proviene del hombre económico y éste provenía de la voluntad divina y su total determinación, ahora quien determina es este mismo hombre económico y político, que desenmaraña a su Dios de maneras “refinadas” y relega a la gran mayoría de los estadounidenses al soporte religioso y la emotividad de los discursos.

La libertad religiosa como libertad civil supone una diferencia con respecto a la libertad ideológica o de principios políticos revestidos en la constitución. Directamente la norma se encuentra establecida en términos políticos y no religiosos. Si el imperativo fuera la *Verdad* religiosa y el *Sentido* compartido socialmente, la norma sería la religiosa como anteriormente lo era. Esto supone dos cosas, primero que se pueda haber perdido el imperativo y la ley que descendía directamente de Dios para la organización de la vida del hombre y de su colectividad; una pérdida del seguimiento y la disposición a partir del imaginario de mercado, o segundo, que se conforma una nación como agrupación pragmática que sólo articula a sus miembros pero no los integra y establece una permanente jerarquización y estratificación, donde no se comparte la posibilidad de salvación sino sólo el manejo deliberado de las voluntades individuales ajenas al designio divino y jamás contempladas en idea alguna de *misión*.⁵⁵

Los usos que representa la unidad estatal para la *aristocracia fundadora* estarían basados en una visión aunque *refinada*, excluyente, que mantiene las directrices presentes ya en el *solipsismo* puritano. La medida o el grado en que se pueda afirmar que el individuo ha perdido el sentido teológico y lo ha sustituido por el imperativo económico obliga a tomar en cuenta el tipo de refinamiento de su pensamiento, que establece una división entre la clase política, que cumple con el prerrequisito para ser

⁵⁵ **Juan A. Ortega y Medina.** *Destino Manifiesto...*, *Op. cit.*, p. 109. Haciendo referencia a Frederick Merk, la interpretación que de misión se da como expresión auténtica del espíritu nacional, como representación de las ideas de la mayor parte de los mejores norteamericanos, como los son el idealismo, esperanza del favor divino para las aspiraciones nacionales, autoabnegación e insistencia sobre los valores de la civilización norteamericana.

tal por su avidez económica, y el resto de la población que no ha llevado a cabo un seguimiento ni la tarea intelectual de cuestionamiento ideológico sino que se ha ajustado a lo que la religión en el balance político juega, y a lo que socialmente se consolida como la práctica del mercado.

La tolerancia religiosa representaría el interés de generar la dormidera, el mínimo de moral necesaria para canalizar los conflictos inherentes a la naturaleza humana. La política estadounidense abraza el pesimismo antropológico característico en su historia y lo traduce en el interés de firmes ordenamientos institucionales de las pasiones e intereses humanos, no de expectativas humanas ni de elevar el carácter humano. La política se presenta como el abandono de la observación general de la vida de los individuos, lejos de su instrucción para superar las pasiones y conflictos, queda anclado en el pesimismo y se reduce al utilitarismo y su canalización.⁵⁶ Ejemplo claro son las consideraciones de James Madison en el Federalista 10, en el que hace un análisis de lo que las facciones pueden provocar y como la Unión es la mejor solución, no sin antes reconocer la imposibilidad de atacar las *causas* de dicha facciosidad, y aceptar la necesidad de atajar sus *efectos*, renunciando así a la esperanza de cierto humanismo, mientras manifiesta que “la fuente de discordia más común y persistente es la desigualdad en la distribución de las propiedades”, o que constituye la diversidad de los *intereses*. Siendo así que recomienda:

“Ampliad la esfera de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos y de intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivo para usurpar los derechos de los demás ciudadanos; y si ese motivo existe, les será más difícil a todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza, y obrar de todos en concierto”.⁵⁷

Es entonces la disposición a la fragmentación social la que será el sustento de la misma estructura, de la *Unión* como una república *comercial*,⁵⁸ que se basará ahora en la homogeneidad del interés económico y en la heterogeneidad de su persecución. La mayor variedad de partidos e intereses, referentes como señaló anteriormente a la distribución de la propiedad, permite establecer un punto común de rompimiento de la posible organización de una mayoría, a la vez que asegura la homogeneidad de la perspectiva ideológica en el interés económico compartido pero diversificado entre grupos y mejor aún, entre individuos, que unifica los posibles antagonismos y los aleja de la lucha de clases.

Por consiguiente, al momento de cuestionar Madison la forma de mantener en la práctica la división necesaria del poder entre los diferentes departamentos, como lo señala la Constitución, asegura la necesidad de que cada departamento tenga *voluntad propia*. Es en la estructura interior del gobierno, donde las distintas partes constituyentes por sus relaciones mutuas, deben ser los medios de conservarse unas a otras en su sitio.

⁵⁶ **Martin Diamond**, “Ética y política; el modo norteamericano”, en **Robert H. Horwitz**, *Op. cit.*, pp. 100-101.

⁵⁷ **James Madison**. “El Federalista núm. 10”, en *El Federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 40.

⁵⁸ **Martin Diamond**, *Op. cit.*, p. 109.

“Pero la mayor seguridad contra la concentración gradual de los diversos poderes en un solo departamento reside en dotar a los que administran cada departamento de los medios constitucionales y los móviles personales necesarios para resistir las invasiones de los demás. (...) La ambición debe ponerse en juego para contrarrestar la ambición. (...) Quizás pueda reprochársele a la naturaleza del hombre el que sea necesario todo esto para reprimir los abusos del gobierno. ¿Pero qué es el gobierno sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana? (...) Esta norma de acción que consiste en suplir, por medio de intereses rivales y opuestos, la ausencia de móviles más altos, se encuentra en todo el sistema de los asuntos humanos, tanto privados como públicos”.⁵⁹

La naturaleza humana está asentada, es la consideración política y su determinación la subsistencia individual. Individualismo que se torna claro en sus afirmaciones pero susceptible en sus derivaciones. Es así como William James, a quien “corresponde desarrollar la estrategia psicológica, cultural, religiosa y propiamente política del liberalismo anglosajón a punto de volverse global”,⁶⁰ afirma en relación a la conciencia del Yo:

“El que sea capaz de vencer a toda la población del mundo menos a uno lo nulifica; se ha señalado como meta vencer a ese único; y mientras no lo logre, nada más le interesará. A sus ojos es como si no fuera nadie y, ciertamente, no lo es.

Al otro extremo esta el debilucho a quien todo el mundo puede vencer, y al que tal cosa no le afecta en absoluto, porque desde hace mucho descartó el empeño de destacar en este campo. Si no hay empeño, no puede haber derrota, y si no hay derrota, no hay humillación; o sea, que nuestro autosenntimiento en este mundo depende por completo de lo que nos propongamos ser y hacer; esta determinado por la relación de nuestras realidades con nuestras supuestas potencialidades; una fracción de ellas es el denominador de nuestras pretensiones y nuestro éxito es el numerador (...).⁶¹

Aseveración de cierta ecuación del éxito, que al establecer relación con el manejo de los intereses individuales en la política, homogeneizados por el imperativo de mercado y sus atenuantes constantes espirituales, da por resultado un conjunto complejo de *actores*, no se diga sujetos, porque actúan en un escenario predeterminado, con la misma angustia de *no ser nadie* ante las presiones compartidas y aplicadas por sí mismos, para sí mismos, por los demás y para los demás.

Frente a la uniformidad de las metas, tan rechazada por James en sus sentencias filosóficas pero tan sustentada en su construcción discursiva y política, se pugna por la ruptura de sus alcances. Lo que se describe como una individualidad y la libertad en su espontaneidad, termina por ser el discurso que enclaustra a los individuos como colectivo en un cálculo político de estabilidad y funcionalidad mercantil y espiritualmente dissociada. La premisa es la individualidad y la libertad, con la determinación de sus formas en la elección y las jerarquías a considerar, de acuerdo a los tribunales *convenientes*.

⁵⁹ James Madison, “El Federalista núm. 51”, en *El Federalista... Op. cit.*, pp. 220-221.

⁶⁰ José Luis Orozco, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, Gedisa-UNAM, México, 2003, p. 15.

⁶¹ William James, *Principios de Psicología*, FCE, México, 1989, pp. 247-248.

“Una opinión tolerablemente unánime nivela los diferentes yoes que pueden ‘poseer y adueñarse’ de un individuo, y los consiguientes diferentes órdenes de su autoestima, *en una escala jerárquica, con el Yo corporal en la parte más baja, el Yo espiritual en la parte más alta, y los yoes materiales extracorpóreos y los diversos yoes sociales, colocados en medio.*

(...) Todo progreso en el yo social es la sustitución de tribunales más bajos por otros más elevados; el tribunal ideal es el más alto, y la mayoría de los hombres, continua u ocasionalmente, llevan en sus pechos una referencia a él. (...) Es una parte de la conciencia mucho más esencial en unos hombres que en otros. Aquellos que la tienen en mayor grado son, probablemente los más *religiosos*”.⁶²

Visión progresiva que descarta los *tribunales más bajos*, que los reduce hasta llegar al *tribunal ideal*, en referencia directa a la religión, y a Dios, aunque la perspectiva de éste tenga que ser diferenciada de cualquier absolutismo. La relación que debe predominar es entonces la del Yo espiritual, lo que nos recuerda íntegramente la visión puritana y que en este caso lo exagera al no dar legalidad a la Verdad compartida, sino de hacerla relativa y homogénea sólo de manera inconsciente. Es entonces como se mantiene el sentido que brinda la religión a cada individuo, con su espacio y función privilegiada, pero se rompe la Verdad en una relatividad operativa y de cálculo económico y político. Ésto en la visión de James, consecuente del pragmatismo político, pero diferenciada del entendimiento de la mayoría de la población, en la cual la ausencia reflexiva condena al seguimiento inconsciente tanto de sentido como de verdad, ampliados estos últimos por su misma limitación. Se puede elegir siempre y cuando se elija, sin realizar cuestionamientos tajantes sobre la posibilidad de alternativas al carácter diseñado por las cúpulas intelectuales, con su eje teológico.

La libertad que se erige es una libertad de elección (choice) que parte de una individualidad como método de obtención del éxito, y no como una libertad basada en la determinación de la propia conciencia, del carácter individual como punto de partida de las deliberaciones y juicios a ser constantemente reflexionados estableciendo y renovando su vivencia y validez lógica.

El mantenimiento de la estructura y las libertades individuales —que una clase comprende mejor que nadie— es el fin, y el medio es la política, el medio cuyas variables son todos los demás individuos y sus circunstancias de apego a la normalidad dictada desde una ética que se hace uso de la religión, dado que una visión colectiva o un sentido y verdad compartidos se han roto tajantemente y su referente claro es la *política*. Los móviles más altos han sido ya descartados y ahora lo único que figura es la aplicación de paliativos, entre los que se cuenta la religión como mínima presencia moral ante una contraposición permanente de los intereses individuales. Como José Luis Orozco señala, “la clase dirigente no emprende una ruptura secular sino impone y practica una *religiosidad fragmentaria* a lo largo de líneas verticales y horizontales, geográficas y raciales”.⁶³

⁶² William James, *Op. cit.*, p. 250.

⁶³ José Luis Orozco, *De teólogos, pragmáticos y geopolíticos... Op. cit.*, p. 30.

La constante es la religión, la variable es el uso que se le da a ésta. Su presencia no se descarta excepto en algunos intentos *contraculturales* o *posmodernistas* que aunque influyen y alteran los comportamientos y la estructura, se mantienen a raya ante la fuerza de la religión, en cualquiera de sus dos posibilidades, la primera en la concepción particular y *refinada* de un círculo intelectual y aristocrático que comparte la riqueza y lo que ella significa, o la segunda como *soporte externo*, como vivencia irreflexiva que devuelve los equilibrios anímicos y, ¿porqué no? la salud corporal en numerosos casos.⁶⁴

Presente aunque su fuerza de determinación ya no sea la misma, aunque termine por ser una terapéutica, que busca bienestar inmediato, satisfacción ante las presiones que agobian en un devenir mecanizado de circunstancias con primicias económicas. Lejos de ser una experiencia de verdad en la cual el bienestar viene por añadidura, “parece plantear (...) que finalmente la verdad, si surge, surge por añadidura, (ya que) su interés se basa principalmente en sus efectos de bienestar”.⁶⁵

La oferta que otorga es la de una satisfacción si bien no trascendente, por su deficiencia consciente, si de un bienestar más duradero, al dar mayor constancia al sentido o al lograr englobarlo en una perspectiva total de existencia. Sin embargo, esta perspectiva existencial está supeditada a la operatividad y permanencia del mercado, lo que en términos de Jacques Lacan es que el *discurso del amo* ha sido sustituido por el amo moderno ahora llamado *discurso capitalista*⁶⁶ y el objeto de goce ya no es cedido a Dios en forma del sacrificio, sino al campo del mercado como mercancía. “El sacrificio es sustituido por la mercancía. Este objeto de goce, la mercancía, es ahora contabilizado bajo la forma de la acumulación de capital”.⁶⁷

Es la ganancia y la riqueza como fin en sí mismo, una proyección, como afán de lucro determinado por su significado ahora perdido en lo inconsciente de cada individuo, aquél que sin embargo, no deja de mantener control sobre sus aparentes elecciones libres. Lo que antes eran lineamientos delimitados conscientemente y en consonancia con los imperativos religiosos, se pierden en la práctica secularizada y mecanizada del liberalismo económico, para sostenerse y superponerse desde la trinchera oculta de un nuevo imaginario, que no logrará dar la unidad o coherencia mínima necesaria para una operatividad consecuente con las aspiraciones individuales de sentido. Sino logrando de mejor manera fragmentar cada comportamiento en su sentido último, como si cada acción respondiera a la angustia momentánea de obtención de *riquezas*⁶⁸ y reconocimiento social, los cuales no logran responder en términos de existencia misma sino como imágenes dispersas y respuestas intermedias que, como tales, no apaciguan

⁶⁴ Véase la exposición que realiza **William James** en *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana*, trad. de José Francisco Yvars, prólogo de J. L. Aranguren, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

⁶⁵ **Jacques-Alain Miller**, “Religión, Psicoanálisis”, en **Diana Chorné** y Mario Goldenberg comps., *La creencia y el psicoanálisis*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 48.

⁶⁶ **Jacques Lacan**, “El reverso del psicoanálisis” en *El Seminario*. Libro 17, Buenos Aires, Paidós, 1992.

⁶⁷ **Patricio Álvarez**, “Dos versiones del Padre”, en **Diana Chorné** y Mario Goldenberg, *Op. cit.*, p. 97.

⁶⁸ Riquezas ya no sólo como acumulación material sino en el contexto de lo expuesto, con su valoración psicológica de goce y satisfacción existencial, sin perder de vista su carácter menos duradero y de necesidad constante de renovación.

los espíritus individuales, sino que los articulan en una dinámica enajenante. Pues, en este caso, si la demanda es de algo pasajero, intrascendente, la satisfacción no puede más que responder sólo a lo que se pide. Las satisfacciones aparecen como una promesa que se desvanece al momento de obtenerse, que no significan más que un instante para acrecentar la necesidad de más y mejores satisfacciones, de mayores y mejores *experiencias*. Es la disociación en la observancia de los comportamientos y de su sentido la que fragmenta la posible significación suficiente de la existencia del hombre. Una totalidad explicativa del universo personal —e *histórico*— del puritano, se disuelve en una explicación inconsciente y fragmentada. En una apoteosis inconsciente de la nueva explicación desvinculada de la existencia del hombre, que en adelante articulará la religiosidad como asidero ortopédico y auxiliar, mientras el conjunto de normas o el cuerpo ético antes presente —y que se modifico de acuerdo al discurso que sostuvo— se disuelve a través de la fragmentación y multiplicación de los *yoes*, disociando a los individuos, multiplicando sus comportamientos sin una unidad de coherencia y por lo tanto sin un rumbo determinado y reflejado en un cuerpo de normatividades compartidas y observadas concientemente.

Las observaciones de Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, no hacen sino dar cuenta de los desfases que se hacen patentes entre los diversos ámbitos de la vida del estadounidense. Las dislocaciones no pueden sino ser expresión conjunta de una cosmovisión y una práctica fragmentada. Así, la sociedad estadounidense exhibe hoy el más interesante de los teatros mecánicos de reproducción de perspectivas y de comportamientos, integrados en una lógica conjunta mundial de *liberalización* que ha extendido sus fronteras y que vergonzosamente reconoce un centro ideológico y de modelos de vida en su industria y vulgarización de la política al manejo de las masas bajo discursos de cálculo y aproximaciones económicas y geopolíticas. La sociedad estadounidense posee un centro de articulación en la inamovible permanencia del discurso capitalista y sus expresiones hedonísticas (ausencia de alternativas ideológicas), que amortigua las posibles explosiones de descontento generalizado mediante el consenso en sus formas de vida. Sin embargo, dicho consenso no existe de la misma manera en otros países donde las expresiones de descontento general comienzan a alarmar a las élites políticas y económicas de dichos países, haciendo un llamado a las soluciones y aproximaciones últimas para resolver la ingobernabilidad en las democracias liberales y en donde dicha democracia es puesta en entredicho sin siquiera haber sido implantada.

Capítulo 2

Expansión mundial del mercado y democracia liberal

“El hombre moderno está de tal manera ofuscado, que fuera de la luz de su razón, nada más alumbra su mundo”.⁶⁹

CARL G. JUNG

*“Donde todavía hay pueblo, éste no comprende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos.
Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje propio en costumbres y derechos.
Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente — y posea lo que posea, lo ha robado.”⁷⁰*

FRIEDRICH NIETZSCHE

⁶⁹ Carl G. Jung, *Simbología del Espíritu. Estudios sobre la fenomenología psíquica (Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, 1951)*, FCE, México, Tr. Matilde Rodríguez Cabo, 2003, p. 108.

⁷⁰ Friedrich Nietzsche, “Del nuevo ídolo”, en Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, pp. 86-87.

El capitalismo, como sistema económico, deriva a través de sus determinaciones prácticas y como se ha manejado en el capítulo anterior, en una dinámica a la que se le atribuye autonomía —y por este *attribuir* se debe estar muy pendiente de la falta de subjetividad del mercado y de empoderamiento por parte de los comportamientos habituales individuales— en un liberalismo que termina por arrollar cualquier oposición en el terreno de la práctica, al librar una batalla (en el terreno de los consensos o por lo menos del establecimiento de comunicación activa y propositiva) ante un adversario que se oculta detrás, entre y al interior de sus verdaderos exponentes —los individuos— y que se propaga como una respuesta fragmentaria y alusiva de discordancias.

Por lo anterior, y tras un breve seguimiento de la constitución normativa y su relativización —en el sentido ético— de los Estados Unidos, la constatación comparativa o por lo menos el discernimiento intelectual de una mención al menos similar en el caso del resto del mundo parece ser lo más prudente para posteriormente intentar explicar las distancias y las querellas que se manifiestan tanto ideológica como social y políticamente.

2.1.- El orden de mercado mundial; explotación y dominación

Desde las diferencias apuntadas con anterioridad sobre el surgimiento de la colonización y la fundación de los Estados Unidos, tomando en cuenta su distancia de Europa, hemos de considerar ahora la distancia con respecto a la colonización en el resto del mundo y posteriormente su ejercicio como hegemonía mundial en el dictado de las condiciones internacionales.

Lo que se ha descrito como un entero proceso de desarrollo de una sociedad desde sus inicios capitalista y liberal, exhibe todo un despliegue de formas culturales, particulares tanto a su conformación psicológica como social. Un fuerte sentido de pertenencia a una emotividad compartida, en la explotación del sentimiento de excepcionalismo, conjunta un discurso de verdades difusas y proyectadas en un espectáculo que enaltece la experiencia y el seguimiento incondicional e irreflexivo del instinto y su traducción en el interés económico perseguido individualmente. Es entonces una visión de la realidad que parte de puntos básicos compartidos (libertad, igualdad, individualismo, propiedad privada y religiosidad), ideas que actúan como formas de relativización y fragmentación social, totalizadores del relativismo y estructuras vacuas de vivencias proyectadas, articuladas —jamás integradas coherentemente— por la emotividad intuitiva y soporte de la religión. Explicadas ya no por su carácter deontológico sino por su finalidad práctica que se agota en instantes, ya no es la observación de una norma sustancial referente y significativa de Verdad, sino como un componente del carácter práctico del individuo con finalidades escasamente trascendentes y expectativas depositadas materialmente

Ahora bien, sin ahondar en los procesos particulares de la expansión del mercado desde la época de la colonia, de los imperios europeos, características son la explotación e imposición por la vía coercitiva, el modelo de metrópoli-colonia en el que las riquezas son explotadas como economías de enclave, junto a su influencia etnocentrista en todos los ámbitos culturales. Etnocentrismo que condiciona la supervivencia de manera clara, si bien, no determina la existencia, inserta en un sistema productivo con un interés que en su forma más general se viste de “nacionalismo” y ambición, y que realiza sus consideraciones desde una distancia, si bien no tan acendrada como en los fundamentos religiosos de la elección, si muy considerable en la subestimación de las expresiones particulares de otras cosmovisiones y formaciones sociales.

El reconocimiento del capitalismo como un modo de producción tanto material como espiritual, como lo reconoce Octavio Ianni, toma en consideración al capitalismo “como un proceso civilizador con significados históricos y teóricos”, que

“(r)evoluciona continua o periódicamente las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de pueblos y civilizaciones no capitalistas o no occidentales. Desde las grandes navegaciones iniciadas en el siglo XV hasta el presente, a fines del siglo XX, el capitalismo ocasiona constantes y periódicos impulsos de expansión, de tal forma que resulta simultáneamente nacional e internacional o propiamente global. En cierto modo se puede decir que el Nuevo Mundo, África, Asia y Oceanía que conocemos son invenciones del capitalismo, siempre concebido como un modo de producción material y espiritual, como un proceso civilizador universal”.⁷¹

A la vez, Ianni señala una constante creación y recreación de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, tanto en las colonias como en los países dominantes. Por lo tanto, las repercusiones no son únicamente de un condicionamiento material, sino de la imposición de prácticas que no reconocen un continuo de identidad en el que las referencias simbólicas permitan concebir de manera unificada lo material y lo espiritual, sino sólo a través de la alteración constante de las condiciones de reproducción del capital dentro de una noción civilizatoria enajenante.

“Desde el punto de vista de la cultura, es posible conceptualizar la identidad civilizada como un repertorio o estructura de comportamiento, modales, reglas e ideas que definen las propiedades de un centro por oposición a una periferia, temporal y/o espacial, que presenta un carácter más <<primordial>>. La especificidad de la cultura civilizada radica en su formalidad y abstracción: la existencia de un sistema de roles, contratos, salarios, mercados o puestos burocráticos, definidos de manera impersonal”.⁷²

Dicho de otra manera, la forma en que se asimila dicho modo de producción material y espiritual es tomando parte en lo material partiendo del yugo coercitivo sin conocimiento alguno asimilable en lo espiritual, mas que la denominación de inferioridad y atraso. La discordancia en la percepción del universo se sustenta no sólo en el devenir de una práctica que se potencializa en su enmarcación de los

⁷¹ Octavio Ianni, *La Sociedad Global*, Siglo XXI, México, 2004, p. 33.

⁷² Jonathan Friedman, *Identidad, cultura y proceso global*, Amorrortu, Argentina, 2001, p. 131.

comportamientos y de ahí gana lugar ante la merma espiritual o de consideraciones reflexivas, como en el caso estadounidense. Sino que en éste caso, la condición material es acompañada de un refuerzo significativo que presiona la concepción del universo no sólo para dar lugar al modelo de producción impuesto, sino para el reconocimiento de un ideal de civilización excluyente, pero tendiente a la expansión y constante en su anhelo de determinación de lo *humano*.

Por lo pronto, si el capitalismo ha invadido los más amplios campos de la vida a nivel mundial,

“(E)n el ámbito de este proceso civilizador universal el capitalismo crea naciones en todos los continentes. El modelo jurídico-político inaugurado en Europa con el estado absolutista, el mercantilismo, la acumulación originaria, la revolución burguesa, es impuesta luego a los otros pueblos. Poco a poco las tribus, los clanes, las nacionalidades o colonias adquieren la forma de naciones. El modelo jurídico político europeo es adoptado o impuesto a unos y a otros en América, Asia y Oceanía”.⁷³

Lo que Arnold J. Toynbee sostiene al afirmar que:

“Durante los últimos dos siglos y medio vimos nuestra reciente institución política occidental de los ‘estados nacionales’ romper los límites del lugar en que nació, Europa Occidental, y abrir un camino de persecución, expulsión y masacre, a medida que se extendía hacia Europa Oriental, al sudoeste de Asia y la India –regiones donde los ‘estados nacionales’ no formaban parte de un sistema social nativo pero constituían una institución exótica, deliberadamente importada de Occidente, no por haberse comprobado, mediante hechos, que se adaptaba a las condiciones locales de estos mundos no occidentales sino porque simplemente el poder político de Occidente había dado a las instituciones políticas occidentales, ante los ojos no occidentales, un prestigio irracional, además de irresistible”.⁷⁴

Una *institución exótica, deliberadamente importada*, que goza de un prestigio irracional e irresistible, es para estos efectos, quizás la más efectiva interpretación del modelo de Estado nación elevada durante tanto tiempo a categoría superior como expresión del espíritu humano, como evocación máxima de las leyes del hombre y como manifestación del progreso en la *Historia*. Aparentaría magia, incluso metafísica, sin embargo, es el discurso de una categoría interpretativa, susceptible ontológicamente, no resultado, pero si acorde a una determinada cosmovisión en la que se conjuga con su legitimidad establecida de acuerdo en Europa por naciones con un punto de encuentro y expresión de todo su proceso histórico e ideológico, y con un grupo burgués que sostiene la estructura política de cada una. Dejando la discusión para más adelante en lo que concierne a la relación entre el nacionalismo y el mercado, se observa un proceso que alerta de su ausencia en los lugares a donde se extendió dicho modelo jurídico-político, pero que también permite resaltar lo irracional e irresistible de su prestigio. ¿De dónde obtiene dicho atractivo? es la pregunta que aparece bordeada en una actitud esquivada y que se podría empezar a responder atendiendo a la posible actitud que mantienen los individuos frente a la

⁷³ Octavio Ianni, *Op. cit.*, p. 38

⁷⁴ Arnold J. Toynbee, *Estudos de história contemporânea* (A civilização posta à prova. Omundo e o Occidente), trad. al portugués de Brenno Silveira y Luiz de Senna, 4a. ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, p. 297. Cita de la parte intitulada “Omundo e o ocidente”. Extraída de la obra citada de Octavio Ianni, pp. 38-39.

presencia y presión que ejercen las nuevas *ideas civilizadas*. Así intenta esclarecer Horacio Cerutti Guldberg un poco la cuestión:

“El colonialismo, el neocolonialismo, la dependencia y la marginalidad tienen sus consecuencias en el nivel mental, y el uso ha terminado por imponer expresiones como colonialismo y dependencia mental (...) <<Colonialismo mental>> expresa el estado de conciencia del colonizado, para quien la percepción de su ser está determinada por el otro, por el colonizador. <<Neocolonialismo mental>> alude a la pretensión frustrante de percibirse como si se fuera el otro, sin serlo. <<Dependencia mental>> es la actitud según la cual se percibe al propio ser y se procura ser como el otro pretende que se sea. Y <<marginalidad mental>> refiere a un mecanismo por el cual se percibe uno a sí mismo como pasivo, sin fuerzas y fuera del juego. En todos los casos se está en presencia de complejos imaginarios que mezclan ilusiones con facticidades, indispensable estas últimas para mantener la verosimilitud (...) Estas posiciones <<mentales>> no se manifiestan exclusivamente en los contextos a los que inicialmente se refieren. Se puede adoptar mentalidad colonizada en una situación de dependencia o mentalidad marginada en cualquiera de ellas”.⁷⁵

Ilustrativo a manera generalizada, lo que permite es resaltar el papel que tiene el *otro* para la determinación de la conciencia, o mejor dicho, la influencia que puede llegar a tener como complejo imaginario. Ésto tomando en cuenta el que se asuma el rol que se le otorga dentro del proceso civilizador y que de crédito de dicho proyecto. La formación de los Estados Nación fuera de su lugar de origen reconoce élites nacionalistas —generalmente descendientes de colonizadores o educados en la metrópoli— que se apegaron crecientemente al proyecto moderno y capitalista, a su establecimiento de rígidos controles, que afirmaron su propia identidad en cuanto capacidad de ser un sujeto histórico social, y que no cuestionaron su viabilidad cultural en la generalidad de la población. El ideal de desarrollo impuso la labor de homogeneizar todo dentro de la delimitación nacional, desconociendo la multiplicidad de identidades culturales, facilitando las condiciones para el establecimiento de redes mercantiles y controles políticos cerrados.

Retrocediendo un poco, para un breve reconocimiento del proyecto moderno y siguiendo a Immanuel Wallerstein; la mezcla de fuerza y fe que permitía la legitimación política de la civilización capitalista y que constituía la fe en la santidad de los gobernantes combinada con la creencia en la santidad de las jerarquías, se va minando como sistema de creencias que aseguraba la relativa conformidad de las masas.

“La renovación masiva de la cultura política será el resultado de la combinación del cientismo que, a su vez, era un requisito para la innovación tecnológica, de la burocratización de las estructuras estatales necesaria para darle eficiencia al proceso de acumulación y, finalmente, de la movilidad sistemática de numerosas poblaciones imprescindibles para las necesidades de cambiante fuerza de trabajo que tenían las actividades productivas capitalistas. La Revolución Francesa sirvió de catalizador de esta renovación. Su impacto consistió en hacer del concepto de soberanía popular la nueva justificación moral del sistema político del capitalismo histórico”.⁷⁶

⁷⁵ Horacio Cerutti Guldberg, “Identidad y dependencia culturales”. En David Sobreilla. *Filosofía de la cultura*, Madrid, Editorial Trotta, 1998. p. 137.

⁷⁶ Immanuel Wallerstein, *El futuro de la civilización capitalista*, BC, Icaria, 1999, pp. 77-78.

El proyecto moderno se puede rastrear al descubrimiento de la ciencia y del empoderamiento del individuo, lo que le permite romper con los dogmas de divinidad que mantenían antes la legitimidad política e ir abriendo paso a los cálculos de la clase burguesa, entre los que se va configurando el nacionalismo. Con todo, el ideal de la razón se eleva con fuerza en la idea del desarrollo y su principal sujeto histórico; el hombre desde su expresión individual, el Yo, que ahora en conjunto supone determinar la soberanía popular, también, dada su participación ampliada —relativamente— en el proceso de producción y la repartición de sus beneficios, que quizás no hace más que dar un énfasis discursivo a lo que se va concertando dentro de la aristocracia y la burguesía, y su impulso del nacionalismo.

“La civilización capitalista se ha construido también en torno a un tema geocultural que nunca había sido dominante con anterioridad a ella: el carácter central que tiene el individuo en cuanto que es considerado como sujeto de la historia. El individualismo presenta un dilema ya que es una espada de doble filo. Por un lado, al poner el énfasis en la iniciativa individual, la civilización capitalista ha definido el interés individual como principio que tiene que llevar al florecimiento y mantenimiento del sistema. El mito de Prometeo ha animado, recompensado y legitimado el esfuerzo de los individuos (no sólo empresarios sino también de las clases trabajadoras) que querían maximizar la eficiencia y desatar el poder de la imaginación humana (...) Sin embargo, el individualismo (...) fomenta la competición de todos contra todos de forma particularmente virulenta ya que legitima esta competición no para una reducida élite sino para toda la humanidad”.⁷⁷

Es entonces una característica esencial la del *individualismo* dentro del capitalismo, su práctica legitimada ya sea por el carácter religioso en el protestantismo, o por su carácter moderno, recordando el mito de Prometeo. El centro de atención reside en el hombre y éste se vierte en la experiencia y la cuantificación como sanción de la realidad, ya sea en la ciencia y su método demostrativo, en la obtención de riquezas dentro de un modelo de satisfacción teológico, o su participación en el conjunto nacional y en aras de la razón, la productividad y la singularidad, la práctica gira en torno al individuo, con todas las trampas que habrá que reconocer, pero consolidado y exportable.

Notable entonces, el que desde finales del siglo XIX y principios del XX, en Estados Unidos se vive la revolución corporativa, que emprende los ajustes de la economía y la política a raíz de la consolidación monopolista del capitalismo; entre los que destacan los grupos corporativos como puntos de dinamismo económico y político, y la defensa del *liberalismo* ante el peligro de la *democracia*, reconociendo los méritos y el liderazgo de la aristocracia y sus monopolios, tanto como su ventaja como formas oligárquicas y anónimas de gobierno. Por lo cuál, “Al iniciarse la Primera Guerra Mundial, los Estados Unidos estructuran ya el ‘nuevo orden económico’ al que aspirarán luego las naciones capitalistas europeas”.⁷⁸

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 81-82.

⁷⁸ José Luis Orozco, *La Revolución Corporativa*, Hispánicas, México, 1987, p. 185.

Terminada la Primera Guerra Mundial, Estados Unidos se consolida como la potencia financiera, comenzando a extender su dominio económico de manera sólida y constante a través de los compromisos adquiridos a nivel mundial con ella. Así, ya después de la Segunda Guerra Mundial, pasando formalmente del colonialismo —aludiendo al control político, económico y militar directo— al imperialismo —en su modalidad de dominio económico y sólo ocasionalmente militar— se observa que “consolidadas las hegemonías económica y militar de los Estados Unidos, la *management* de ambas hegemonías (...) involucra el entreveramiento más y más estrecho de sus sectores privados y públicos de poder”.

“Ya en *The Stakes of Diplomacy* (1915), Walter Lippmann proponía un reciclaje internacional acorde a la hegemonía financiera e industrial norteamericana y lo planteaba sobre los parámetros del liberalismo corporativo que destrabaría de coágulos políticos decimonónicos los estorbos al comercio y las comunicaciones. Al alcanzarse la hegemonía militar, el Departamento de la Defensa constituye en 1947 el amalgamamiento estratégico definitivo de los sectores empresariales y militares al interior de los Estados Unidos. Al exterior, la Doctrina Monroe y el Plan Marshall proyectan al Complejo Industrial-Militar norteamericano hacia Europa e inician, con la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) la progresiva subordinación (o ‘americanización’) de los intereses nacionales europeos bajo el todo empresarial-militar norteamericano”.⁷⁹

Ahora, tras mencionar el proceso ocurrido en Estados Unidos, y la forma de su proyección mundial, se reconoce el punto de partida para la interpretación mundial de la expansión del capitalismo, y para esbozar un marco más general,

“En rigor, la historia del capitalismo puede ser vista como la historia de la mundialización, de la globalización del mundo. Un proceso histórico de amplia duración, con ciclos de expansión y retracción, ruptura y reordenación. Algunos de sus centros históricos y geográficos señalan épocas importantes: Venecia, Ámsterdam, Madrid, Lisboa, Londres, París, Berlín, Nueva York, Tokio y otros. De esta forma se avanza del siglo XVI al XX, pasando por el mercantilismo, la acumulación originaria, el absolutismo, el despotismo ilustrado, las revoluciones burguesas, los imperialistas, las revoluciones de independencia, las revoluciones socialistas, el tercermundismo y la globalización en marcha a esta altura de la historia.

(...) La crisis del Este europeo o bloque soviético, de los países organizados con base en la economía centralmente planeada, puede ser vista también desde esta perspectiva: sigue en marcha la globalización del mundo bajo la influencia del capitalismo”.⁸⁰

Por consiguiente, Ianni reconoce características muy especiales a la *globalización* —que sin embargo no evitarán que más adelante se retome el punto para resaltar algunas condiciones—. La primera es la *energía nuclear* como la más poderosa técnica de guerra que se extiende a naciones de segundo y tercer nivel, le siguen la *revolución informática* con capacidad excepcional para formar e informar, inducir y seducir, un *sistema financiero internacional* de acuerdo a las exigencias de la economía capitalista mundial y los países dominantes, *relaciones económicas mundiales* que incluyen la dinámica de los

⁷⁹ José Luis Orozco, “Globalización”, en *Breviario Político de la Globalización*, José Luis Orozco y Consuelo Dávila comps., Fontamara-FCPyS, 1997, p. 192.

⁸⁰ Octavio Ianni, *Op. cit.*, pp. 34-35.

medios de producción, de las fuerzas productivas, de la tecnología, de la división internacional del trabajo y del mercado mundial, y que reciben *influencia* en gran medida de las exigencias de las empresas, *corporaciones* o conglomerados multinacionales, transnacionales, mundiales, globales, planetarios. También, siguiendo la exposición de Ianni, la *reproducción ampliada* del capital se universaliza en nuevo nivel y con nuevo ímpetu, el inglés se vuelve *lengua universal* y, por último, el ideario del *neoliberalismo* adquiere supremacía mundial como ideología y práctica, como modo de comprender y actuar, como forma de gestión del mercado y poder político, concepto de lo público y lo privado, orden social y visión del mundo.

Centrándose por ahora en el último punto, referente al ideario del neoliberalismo, y tras haberlo retomado desde un enfoque ya *global*, la trayectoria de su llegada a los escenarios políticos internacionales puede encontrar tanto un punto de partida ideológico y práctico claro, tomando ya en cuenta las maquinaciones políticas y económicas y el entreveramiento entre lo público y lo privado, desde Estados Unidos, como elementos de operación o *foros homologadores* para caracterizar la perspectiva política.

“Con la Comisión Trilateral erigida como el correlato privado del Grupo de los Siete, del Fondo Monetario Internacional o de la misma OTAN no sólo se renuevan en adelante los nexos entre el poder privado y el público o entre el poder nacional y transnacional: a su amparo se forja un *clima internacional de opinión* en el cual se legitima una *management de la interdependencia global* para crear las *precondiciones políticas* que incrementen el flujo de los capitales y los bienes y servicios transnacionales de acuerdo a los axiomas centrales de la economía liberal.

(...) Como gran andamiaje mesopolítico global, a la Trilateral corresponde volver viable la restauración del *laissez faire* y compatibilizarlo, a la vez, con la Pax Americana (...) Destrabado de sus viejos modos nacionales y estatales, el mercado recupera sus virtudes teológicas asignadas por la economía clásica (...).⁸¹

Lo anterior explica la legitimación a nivel estatal que parte de un nivel *mesopolítico*⁸² que se internacionaliza, mientras que los modelos de comportamiento, las actitudes y las perspectivas se fueron transmitiendo no sólo a partir de la práctica económica y del discurso político y su aceptación *nacional* — con las grandes reservas que dicho término conlleva—, sino que se vio reforzada por la *Industria Cultural* y la *revolución informática* que mencionaba Ianni. Industria que Theodoro W. Adorno describe de la siguiente manera:

“La cultura que según su sentido propio no solamente obedecía a los hombres, sino que protestaba siempre contra la condición esclerosada en la cual viven, honrándolos por eso, esa cultura, por su asimilación total a los hombres se integra a esta condición esclerosada: así, los envilece una vez más. Los productos del espíritu en el estilo de la industria cultural ya no son **también** mercancías, sino que

⁸¹ José Luis Orozco, *Op. cit.*, p. 193-194.

⁸² El nivel *mesopolítico* como lo define José Luis Orozco, “abarca el complejo institucional vertical y horizontal, empresarial e intelectual, a través del cual los conglomerados capitalistas dominantes disponen sus canales de comunicación e integran una cadena interna de mando en los sectores y subsectores clave del Estado, la opinión pública y los partidos políticos”. Nivel que se manifiesta necesario para elaborar una mejor aproximación al complejo funcionamiento de Estados Unidos, sin limitarse a una explicación a través de la estructura de gobierno o sus instituciones formales. En José Luis Orozco, *Razón de Estado y razón de mercado*, FCE, México, 1992, pp. 32-41.

lo son integralmente. Este cambio es tan enorme, que produce cualidades enteramente nuevas. En definitiva, la industria cultural ya no está obligada a buscar un beneficio inmediato, que era su motivación primitiva. El beneficio se ha objetivado en la ideología de la industria cultural y hasta se ha emancipado de la obligación de vender las mercancías culturales que de todos modos deben ser consumidas. La industria cultural se mueve en **public relations**, o sea la fabricación de una **good will** a bajo nivel, sin consideración para con los productores o los objetos de venta particular. Se busca al cliente para venderle un consentimiento total y sin reserva, se hace la reclama para el mundo tal cual es, del mismo modo en que cada producto de la industria cultural es su propia publicidad".⁸³

Mercancías que no hacen sino recordar a John Dewey, psicólogo y pedagogo estadounidense (1859-1952), cuando afirma con respecto a la relación entre cultura y libertad, que hasta "quienes se consideran buenos demócratas, se contentan a menudo con ver los frutos de esas artes [la literatura, la música, la pintura, el drama o la arquitectura] como adornos de cultura, mas bien que como cosas en cuyo disfrute todos deben de participar, si la democracia ha de ser una realidad". Lo que da la pauta para establecer como punto de discordancia y limitación del reconocimiento en los ahora productos culturales, al desconocimiento y menosprecio como *adornos* o como *cosas a disfrutar*. Y que haciendo mención de los países totalitarios, en la afirmación de Dewey, estamos "comenzando a comprender que las emociones y la imaginación son más poderosas para dar forma al sentimiento y la opinión pública que la información y la razón".⁸⁴ Comprensión que se refleja en la industria del mismo país y que comienza por explotar la expectativa de satisfacción del consumidor, para pasar de la ruptura de la referencia cultural al provecho de la emotividad y la expectativa en el consumo, hasta la consolidación de *seudo-necesidades* o *lujos* que se vuelven *necesidades*, para ser *su propia publicidad* en un *consentimiento total*.

Consentimiento total; la *Industria cultural* mercantiliza todos los referentes de identidad, elaborando cálculos de costo-beneficio y de redituabilidad por encima de la valoración **simbólica** y favoreciendo el predominio de la *imagen* a través del entretenimiento y los medios de comunicación.⁸⁵

"Si se adopta la definición de Walter Benjamín, la definición de la obra de arte tradicional por el aura, por la presencia de un no-presente, entonces la industria cultural se define por el hecho de que no opone a esta aura otra cosa de forma neta, sino que se sirve de esa aura en estado de descomposición como de un halo esfumado. De este modo se convence por sí misma de su monstruosidad ideológica".⁸⁶

A partir de dicha industria, se analizará posteriormente con mayor profundidad a la *imagen*, que aparece como elemento predominante en el establecimiento de redes de comunicación que se ausentan crecientemente de una interrelación o reciprocidad en la elaboración, razonamiento y emisión de mensajes y se asemejan más a un centro que emite y sanciona los comportamientos con base en las

⁸³Theodoro W. Adorno, "La Industria Cultural", en Ariel Dorfman, *Imperialismo y medios masivos de comunicación*. México. Ediciones Quinto Sol, 1975, pp. 70-71.

⁸⁴John Dewey, *Libertad y cultura*, tr. Rafael Castillo Dibildox, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1965, p. 8.

⁸⁵**Simbólico** como contenido que *no* se agota en una interpretación conciente, sino que penetra en los demás ámbitos de la vida humana, envolviendo la emotividad, la sensibilidad, la intuición y el intelecto. Sin embargo, se buscará en los capítulos subsiguientes profundizar en dicho término.

⁸⁶Theodoro W. Adorno. *Op. cit.*, p. 73.

diversas imágenes diseñadas o evaluadas a partir de la comercialización. Donde la única reciprocidad es el acuerdo de ambas partes al establecimiento de dicha relación. En términos de John Dewey, se debe prestar atención tanto a *la naturaleza humana*, como a *las costumbres y leyes sociales*; a como *actúan recíprocamente*, pues son “productos de modos especificables de la acción recíproca”.⁸⁷ Ésto es, en lo particular de esta investigación, desde la *industria cultural* y el *imaginario de Mercado*, y de la totalidad de la *psique* del individuo.

Se ha de considerar entonces, que el punto de partida de una expansión o alcance mundial de los medios de comunicación inmersos en la práctica capitalista, se ubique con la caída de la Unión Soviética como contraparte ideológica, política y económica. Ante éste suceso, la penetración de la propaganda capitalista y de la democracia liberal alcanzan casi todos los lugares del planeta, exclamando por la *libertad* y la *individualidad* en el discurso, pero siempre con la mirada firme hacia la obtención de nuevos mercados donde las ganancias se eleven.

Tomando en cuenta el ímpetu liberal que toma el capitalismo y que comienza su aceleración a nivel mundial bajo referencias seculares de desarrollo, vale la pena reconocer a la escuela escocesa poniendo un ligero acento sobre la religión, y para un efecto demostrativo y enunciativo, a Adam Smith —tan clamado como referente del liberalismo— y su noción de la mano invisible, que como esclarece José Luis Orozco en comparación con Jonathan Edwards, “el mayor secularismo y empirismo de Adam Smith no obstan para que, realistamente, la religión reaparezca como el pegamento de la moralidad.”

“<<Y he aquí que la religión, incluso en su expresión más tosca>>, narra un Smith también suspicaz ante el papel del racionalismo en la fundación de las facultades morales, <<confirió una sanción a las reglas de la moralidad *mucho antes que la era del razonamiento artificial y la filosofía*>>. Que los *terrores de la religión* hubieran de reforzar, por lo tanto, el sentido natural del deber>>, agrega el realismo optimista de Smith, <<fue de una enorme importancia para la felicidad de la humanidad, ya que la naturaleza lo volvía dependiente de la lentitud e incertidumbre de las investigaciones filosóficas>>”.

Nada extraño, el suceso de afirmación constante, que de manera tácita se inmiscuye por todos los recorridos de su elaboración teórica, es la referencia del orden divinizado y a su vez mundano que se conforma en torno al *referente* universal, pues

“¿Qué tiene de extraño encontrar esa actitud del filósofo por antonomasia del capitalismo? Después de todo, y ello asentado en la *Teoría*, su categoría clave de la *mano invisible* de la economía procede tanto de la astronomía como de su temprano pensamiento religioso y las alusiones a <<la mano invisible de Júpiter>>. Como la teología de Edwards, la teología económica de Adam Smith entrevera en su visión corporativa del universo las dimensiones empresariales, las eclesiásticas y las políticas y jerarquiza en su interior los órdenes seculares y los divinos, no necesariamente en esa sucesión. <<El hombre sabio y virtuoso está dispuesto en todo tiempo a sacrificar su propio interés privado al interés público de su propio orden o sociedad particular>>, escribe Smith en 1759 en aparente contradicción

⁸⁷ John Dewey, *Op. cit.*, pp. 31-33.

consigo mismo o con el Adam Smith de 1776. <<También>>, se abalanza Smith a documentar nuestra sorpresa, <<el hombre sabio y virtuoso está dispuesto a que los intereses de este orden o sociedad *sean sacrificados al interés más alto del Estado o la soberanía, del cual sólo son una parte subordinada*>>. ¿Estatismo que engulle al individuo y a la Sociedad Civil? No del todo. <<Él debe, por tal razón>>, se apresura ahora Smith a decir de su hombre sabio y virtuoso, <<estar igualmente dispuesto a que *todos esos intereses inferiores deban sacrificarse al interés superior del universo, a los intereses de esa Gran Sociedad de todos los seres sensibles e inteligentes de la cual el mismo Dios es el Administrador y Director inmediato*>>”.⁸⁸

La jerarquía del Estado sucumbe ante la determinación teológica, aunque su aspecto decisivo sea transferido a la demostración económica. Es de aquí de donde debe partir la consideración del liberalismo y de la libertad de las fuerzas económicas para el mejor desarrollo del *mercado*, de contrastarse con el reconocimiento de la sanción de las reglas de moralidad que ha tenido la *religión* y el fracaso de una ética universal a través del mercado. A la luz de los acontecimientos actuales, es primordial prestar atención a elementos que garantizaron dicha sanción y que incluso fueron reconocidos dentro del ideario liberal.

“De esa visión teológico-gerencial, de ese orden corporativo-directorial del universo, la *mano invisible* formará para Adam Smith la parte tangible, ejecutiva, distributiva. Ella permite que los pobres compartan con los ricos <<el producto de sus progresos>> y auspicia el amor de sistema, la belleza del orden y el arte del ingenio <<que tienden a promover el bienestar público>>. Ni el egoísmo ni la rapacidad que pudieran subyacer en la conducta y las opciones económicas de los ricos obstruyen siquiera un mínimo de operación del gran dispositivo smithiano. Al contrario. <<Ellos>>, declara Smith sobre los acaudalados, <<son conducidos por una mano invisible para llevar a cabo *aproximadamente la misma distribución de las necesidades de la vida que hubiera sido realizada si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad* y proporcionan los medios para la multiplicación de las especies>>”.⁸⁹

A partir de esta noción tan repetida tácitamente entre los discursos económicos actuales dentro del ideario del *neoliberalismo*, es que se siguen procesos mundiales encabezados por Estados Unidos. Lo teológico ha sido olvidado en dicho discurso y se manejan las perspectivas seculares, que se enraízan en una *lógica intrínseca* del *mercado*. El desplazamiento del discurso religioso fuera del liberalismo en la dinámica mundial, desconoce las relaciones teológicas presentes en su enunciación teórica por Smith y presentes aún en las aproximaciones políticas de la potencia mundial —por lo indicado en el capítulo primero—. La cuál, en su acercamiento teórico a Europa, planteó los acontecimientos internacionales en términos que no provocaran una ruptura con el secularismo europeo.

“Todas estas características de la globalización que configuran a la sociedad universal como una forma de sociedad civil mundial, promueven la traslación de las cosas, individuos e ideas, el desarraigo de unos y otros, una especie de cambio de territorialidad generalizada (...)

⁸⁸ José Luis Orozco, *De teólogos, pragmáticos y geopolíticos...* Op. cit., pp. 50- 51, con referencia a Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Compilada por D.D. Rápale y A.L. Macfie, Liberty Classics, Indianápolis, 1982.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 51

Desde que comenzó a desarrollarse en Europa, el capitalismo adquirió las características de un *proceso inexorable* y universal. Invadió todos los puntos y rincones del mundo, no sólo una sino varias veces y bajo diferentes formas. En ocasiones revolucionó de arriba a abajo, desbaratando todo lo que encontraba a su paso. Otras veces se acomodó a las formas sociales de vida y trabajo que encontraba, en una simbiosis conveniente y tensa, dinámica y contradictoria... En general, el capitalismo revoluciona continua y reiteradamente los centros y las periferias, incluyendo campos y ciudades, naciones y continentes”.⁹⁰

En torno al capitalismo como un *proceso inexorable*, si bien el periodo de influencia del capitalismo es prolongado y permea de una u otra forma todos los aspectos, no cabe darle carta de *inminente* sino a riesgo de demeritar las posibilidades subjetivas del hombre; las capacidades del hombre como sujeto de su historia. Proceso inexorable si se mira desde la perspectiva *occidental* con todo lo accidental que haya de reconocer al término y quizás abriendo la posibilidad de homogeneizarlo bajo la relación de causalidad ya mencionada en las atribuciones al *Dios creador*. Inexorable y universal, quizás, sólo si se le ve desde el liberalismo y desde su acento religioso o como *Verdad* y *Sentido* de la *Historia*, los cuales hoy por hoy están lo suficientemente enterrados bajo la relativización de los *absolutos* y la *Verdad*. Fuera de esto, la inexorabilidad debe valorarse de acuerdo a las diferentes percepciones subjetivas del proceso, que en un dado caso pueden salir de la determinación objetiva como *capitalismo* e interpretarla en un extremo como Voluntad eterna, manifestada ya sea por el designio divino o por una mente inconsciente, o por el otro, como un proceso anclado en las acciones individuales que lo califican como *inexorable* de acuerdo a sus propias posibilidades de participación política y social, e incluso de determinación como *sujetos* en la construcción del propio proceso histórico, mas allá de una sola y única *Historia*.

El ideario del *neoliberalismo*, recuerda el manejo político y mediático que se le ha atribuido a dicho seguimiento del capitalismo, al calificarlo de una carrera en la que tienen que entrar obligatoriamente todas las naciones y ante la cual no existen alternativas. Que a través del desconocimiento de sus fundamentos religiosos o por lo menos ideológicos, contribuye a elevar al mercado como categoría insuperable en su determinación de las condiciones políticas, económicas y sociales, y a perder la sanción de las normas que regulaban los comportamientos individuales y que daban cierto sentido de totalidad. Si bien no suficiente dicho sentido para evitar el materialismo —por no evitar la superposición práctica— al menos no exclama su ausencia como lo ha hecho durante tanto tiempo en los lugares donde llegó una práctica desnuda de consistencia alguna en torno a su legitimidad, de una falta de *cultura democrática* como se le pretenderá llamar, por su falta de conocimiento y supuesto entendimiento de los difíciles juegos que involucra y que ya se han señalado a lo largo del trabajo, y que hoy, ni siquiera en los lugares donde tuvo origen goza de un sentido compartido, claro y consciente que evite la mecanización de la vida, la enajenación, la discriminación, la destrucción del medio ambiente y la soledad.

⁹⁰ Octavio Ianni, *Op. cit.*, pp. 36-37. Las cursivas son mías.

Es ahora, que se reconocen dos elementos esenciales, primero, la superposición del mercado por encima de las determinaciones del Estado, una vez que éste ha limitado y socavado la multiplicidad de identidades culturales, y por encima de las reflexiones en torno a la religión, alcanzando el vergonzoso rango de determinante de las condiciones de vida —al fortalecerse a través del manejo de la *imagen*— incluyendo la interpretación existencial. Y segundo, su práctica reconoce un centro de legitimidad que no opera conscientemente sino en apego a las condiciones especificadas por el *imaginario de Mercado* y que a su vez lo hacen posible; el individuo. Esto a nivel de la expansión mundial y exceptuando sólo hasta cierto punto la supervivencia de cosmovisiones que amortiguan los embates del proceso; trabajando por la reinterpretación de un universo propio, no en el sentido de propiedad privada, sino en el sentido de vinculación e identidad.

2.2.- La democracia liberal, el orden de mercado y la inestabilidad política

La *cuestión democrática* es de una movilidad y una presencia enigmática, de mención generalizada y como *panacea* ante las dificultades mundiales, se ha propagado discursivamente con una potencia que penetra no sólo la moda política, por así decirlo en relación a su punto de partida —Estados Unidos—, sino también el ámbito académico.

Como se ha mencionado a lo largo de la investigación, la democracia manifiesta tonalidades sumamente particulares en el discurso político internacional y su presión a través de los organismos internacionales de mayor influencia, como son los financieros o aquellos que se reconocen dentro de Naciones Unidas. Lejos de poseer una definición que parta de un desenvolvimiento social, como expresión conjunta de un proceso de consenso e identidad; de un universalismo en constante búsqueda y confirmación de los elementos *profundos* comunes, se le enmarca perfectamente dentro de la economía capitalista y su tendencia liberal.

En el informe del PNUD del 2006, el porcentaje de gastos destinado a la gobernabilidad democrática asciende al 47% del financiamiento total del programa, lo que refleja lo que constituye su mayor apuesta y la base para sus demás objetivos. Cuestionable es por supuesto lo que se juega en dicho modelo de gobierno basado en *libertades* y elecciones multipartidistas.

“Actualmente 140 países del mundo celebran elecciones multipartidistas. Pese a estos logros, empero, en muchos países la democracia se está arraigando muy lentamente. De los 140 países en que se celebran elecciones, más de 100 continúan limitando importantes libertades civiles y políticas. En muchas partes del mundo, también se está debilitando la confianza en el poder de la democracia para cambiar las vidas de las personas. Los “beneficios de la democracia” suelen ser difíciles de

alcanzar para aquéllos que, aunque han obtenido el derecho de voto, siguen luchando para poder alimentarse y alimentar a sus familias.

Como se indica en el informe del PNUD publicado en 2004 *La democracia en América Latina*, más de la mitad de todos los latinoamericanos, el 54,7%, dicen que preferirían un régimen 'autoritario' a un gobierno democrático si aquél 'resolviera' sus problemas económicos. En muchas partes del mundo, la desilusión también es alimentada por un mayor cinismo acerca del proceso político y la falta de transparencia de las instituciones políticas".⁹¹

Más de dos terceras partes de los países que celebran elecciones padecen de rezagos en cuanto a *libertades*, que se definen en torno a la posibilidad de participación económica y política, lo que da por sentado que las elecciones no son suficientes para determinar un sistema democrático ni las libertades tan anheladas. Libertades que se comprenden dentro de un marco bastante ideal —y contradictorio por buscarlas dentro del sistema capitalista— de lo que entiende dicho organismo por Desarrollo Humano y dentro del cual se comprende la vida larga y saludable (la esperanza de vida), la educación (la tasa de alfabetización y tasa bruta de matriculación), y el nivel de vida digno (Producto Interno Bruto per capita y Paridad del Poder Adquisitivo), junto con los Índices de Pobreza Humana (IPH) 1 y 2, que se distinguen por su aplicación a países menos desarrollados y más desarrollados, con parámetros ajustables que disfrazan un tanto más la disparidad de las circunstancias.

Mientras el PNUD presume de ser "el 'asociado preferido' de los gobiernos que hacen frente a los retos nacionales y mundiales del desarrollo", ya que "no representa un enfoque determinado hacia el desarrollo; (y) en cambio", su "compromiso es asistir a los gobiernos asociados a encontrar sus propios enfoques, conforme a sus propias situaciones nacionales",⁹² afirma también que

"(E)l PNUD trabaja para ayudar a los países a participar más eficazmente en el sistema de comercio multilateral por conducto del Marco Integrado de asistencia técnica relacionada con el comercio de los países menos adelantados (PMA). En colaboración con otros asociados internacionales, incluida la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio (...)

Pueden lograrse progresos considerables en la mitigación de la pobreza mediante el apoyo del espíritu empresarial y las iniciativas comerciales locales".⁹³

Por lo tanto, el compromiso es con una democracia liberal entendida bajo los márgenes del capitalismo y de las libertades que éste toma en cuenta, que se basan en la libertad de obstáculos del individuo para su desempeño empresarial y la libertad de elegir a su representante, siempre y cuando no pretenda salir del discurso hegemónico o busque alternativas ideológicas que pongan en peligro al capital, pues pese a señalar el creciente descontento e inconformidad con dicho sistema político, Naciones Unidas continúa impulsándolo aun en contra de su supuesta misión de trabajar con los Estados para *fortalecerlos y encontrar sus propias soluciones a los retos mundiales y nacionales del desarrollo*. Pues bien, no parece

⁹¹ Informe PNUD 2006, p. 5.

⁹² *Ibid.*, p. 2.

⁹³ *Ibid.*, p. 8.

escuchar el desacuerdo de la población con la democracia y al contrario redobla esfuerzos de lucha por un orden conveniente al discurso liberal como una *governabilidad* atenuante de los descontentos sociales, pero principal fomento de las desigualdades económicas, políticas y sociales.

Martha Lagos por su parte, economista y fundadora del Latinobarómetro en 1995, publicó un interesante artículo donde comienza por hacer referencia a la tesis expresada por Weber y señalada al inicio de esta investigación. Con un tono distinto, cuestiona:

“¿Quién es el hombre al frente del dominio de la verdad y de la ciencia? ¿Puede el hombre llegar al conocimiento del origen de la vida? Tantos descubrimientos científicos han robado la identidad al hombre. En las sociedades más primitivas la falta de conocimiento científico permitía a los hombres sostener falsedades como verdades absolutas. El avance consiste en que el conocimiento cierto nos desnuda de nuestros mitos”.⁹⁴

El asegurar que el conocimiento científico ha robado la identidad al hombre pueda parecer un poco apresurado o superficial, pero eso es temática a tratar cuando se intente esclarecer o aportar algo a la interpretación de la imagen. Por ahora, lo que si se puede hacer notar es que la *identidad* del hombre, que se relaciona crecientemente en los términos de la *globalización* y sus múltiples procesos, se vierte y depende crecientemente de factores contingentes, lejano de las certezas o creencias que conformaban su universo y que integraban cada elemento como un todo relacionado, ahora corresponde una fragmentación y una vacuidad de contenidos y de *sentido* para una vida y una existencia que se juega en cada segundo. Lo que nos da una dirección diferente a la que deja ver el párrafo citado, y que atañe o hace mención de *sociedades más primitivas, falsedades y conocimiento cierto*. El cuidado que se debe de tener al utilizar estos términos es el de dar por sentada una realidad y una verdad objetiva y universal que carece de identidad, y a uno como portador de ella y punto desde el cual desciende para llevar conocimiento, educación o democracia, sin la capacidad de imputarse la responsabilidad directa y de esclarecer las contradicciones y cuestionamientos de manera convincente.

“Los datos existentes muestran que la democracia viaja a todas las culturas, que no hay cultura que no pueda recibirla. Al mismo tiempo, la expansión democrática prueba que en vez de confirmarse ‘un solo’ patrón, su aplicación se diversifica a tal punto que nadie ha osado aún dar una definición definitiva.

El supuesto de que las elecciones libres y las reformas económicas serían suficientes para la evolución democrática ha sido errado. Supuestos que se basaron en el análisis del ‘proceso’ y no del sistema”.⁹⁵

Sin una definición, sorprende que se pueda asegurar que *no hay cultura que no pueda recibirla (a la democracia)*, ante lo cual debe de haber un elemento que distinga lo que es capaz de ser *recibido*. Probablemente un análisis del sistema —como se ha intentado hacer en lo propio— de algunas pistas.

⁹⁴ Martha Lagos, “Las razones de la ingobernabilidad; Unas palabras en defensa de los pueblos”, en *Foreign Affairs en español*, volumen 5 número 4, octubre-diciembre 2005, p. 15.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

Por su parte, Martha Lagos enumera los problemas acumulados históricamente y que afirma son problemas de las sociedades más que de las economías, mencionando así, la pobreza, la exclusión de las masas indígenas de la ciudadanía, las oligarquías blancas y/o partidos políticos oligárquicos que han repartido el poder entre unos cuantos, los Estados que no tienen el control sobre la totalidad del territorio y los sistemas legales que no garantizan la igualdad ante la ley, ni tienen fuerza para imponer la fuerza a todos por igual.⁹⁶

“Es en esa situación en que la democracia se inaugura en la mayoría de los países, sin cultura democrática, con sociedades estratificadas como el apartheid, donde los círculos de poder, muchas veces corruptos, habían excluido a las grandes masas de la población”.⁹⁷

De donde provienen todos estos problemas sino de la misma cosmovisión, del lugar que la universalidad etnocéntrica da por sentado a todo lo que queda ya no fuera sino por debajo de su estatura y que puede determinar como carente de *cultura*. ¿*Cultura democrática*? Como podría definirse eso sino a partir de lo que un grupo establece como sus bases de identificación y convivencia, como lo que expresan en su acercamiento intersubjetivo y que les permite establecer relaciones de colectividad y de encuentro ante su propio universo, donde muy probablemente el elemento de discordancia es un elemento que pretende acapararlos dentro de otro universo estratificado y jerarquizado, que obliga a la vinculación de totalidades con el único resultado de una fragmentación efectiva al interior de los grupos.

Haciendo referencia al Estado africano poscolonial, Cangabo Kagabo señala respecto de las pretendidas instituciones que “los nuevos espacios políticos, producto de la colonización misma, plantean problemas a quienes tendrán que moverse en su seno sin tener una identificación real con ellos. Son espacios *imaginarios* (...); en contraparte con los verdaderos espacios de identificación sociocultural, política y económica, mucho más restringidos que los primeros, es decir, los espacios conviviales”.⁹⁸

De ahí parte la noción de una falta de significación, de respuesta individual y colectiva ante sistemas políticos y económicos que no logran penetrar en el sentido de dichos grupos y por lo cual, cualquier interrelación demuestra ser insuficiente ante los anhelos de universalidad que se sustentan en aspectos contingentes y no buscan entre los espacios de representación y significación profundos.

“(L)as dificultades para asumir el proceso social como algo ‘nuestro’ estarían asociadas a la debilidad del Nosotros para ser sujeto del desarrollo. Formulada en positivo la presunción diría: las personas requieren de un imaginario del Nosotros para llegar a experimentar los procesos de cambio como el resultado de su propia acción”.⁹⁹

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 17

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 18.

⁹⁸ **Massimango Cangabo Kagabo**, “Etnicidad y pluralismo político en el África negra”, en *Estudios africanos Vol. 2, Colonización y en busca de Estado, nación y democracia*, antología de Fabien Adonon Djogbénou, UNAM, México, 2003, pp. 223-224.

⁹⁹ **Norbert Lechner**, “¿Cómo reconstruimos un nosotros?”, en *Metapolítica*, vol. 7, núm. 29, mayo-junio 2003, p. 56.

Por lo tanto, intentos como el de pugnar por una mayor educación o los de elaborar sistemas políticos *democráticos* que establezcan los cálculos necesarios entre parlamentarismo, presidencialismo y número de partidos políticos con la idea de que “(B)uena parte (...) de la ingobernabilidad (...) tiene su fundamento en reformas que desembocaron en diseños institucionales inadecuados”, que “dispusieron además mecanismos moralizadores de la política, instrumentos de democracia internos de los partidos, pero (que) en razón de la fragmentación y el debilitamiento de los partidos la ingobernabilidad se acentuó”,¹⁰⁰ resultan intentos que quedan en buscar la tan anhelada funcionalidad y operatividad, ¿de qué? quizás, de la falta de cuestionamiento o de entendimiento de los espacios ajenos al capitalismo, a su democracia y a su razón, no porque diga no conocerlos sino porque los ha conocido desde arriba. Lo que tampoco tiene porque derivar en una apología de dichos espacios, sino en la voluntad de acercamiento y de entendimiento, que sólo es posible si se dejan de dar por sentadas las metas relativas a una forma tan rica en prejuicios y contradicciones como es la perspectiva del mercado y su autorregulación expansiva a todos los aspectos de la vida, no sólo humana sino ambiental.

Haciendo alusión a la región de América Latina y tomando en cuenta más elementos que los económicos, Martha Lagos señala que,

“la pobreza material por sí sola no explica suficientemente las condiciones de vida de la región; es la suma de lo que Amartya Sen llama la “exclusión” lo que ilumina el camino para una mejor comprensión de lo que ocurre. Se trata de la exclusión de la identidad, de la nación, de la ciudadanía, de la igualdad ante la ley (...)”.¹⁰¹

¿Es la exclusión o la forma de aproximación?, la que no sobrepasa la articulación ante modelos que cuantifican las variables en torno a la ganancia y la supervivencia de un Estado que cada día pierde más su carácter social para ser el policía de las condiciones de mercado. La exclusión está dada ya, e incluso se pierde en las profundidades del discurso enarbolado en la democracia liberal y sus intentos de representatividad e ingenuidad de participación, por lo tanto lo que se discute en lo anterior es la forma de articular lo ya previamente descartado y excluido como igual. No sorprende entonces que posteriormente Martha Lagos ejemplifique una *transición de élite sin quiebre* con el presidente brasileño Lula. “Él representa a la mayoría, y por otra parte ha logrado alinearse con el desarrollo global aplicando políticas aceptables para los actores económicos. Es un gobernante que juega dos partidos a la vez, el partido de favorecer a la mayoría y el partido de *dar garantías al mundo externo de que seguirá las reglas del juego del modelo económico imperante*”.¹⁰²

Marcando por un lado la distancia entre los dos *partidos*, lo que resalta es la mayoría como aproximación de gobernabilidad y supervivencia del Estado, y las reglas del modelo económico como la *norma* y eje

¹⁰⁰ **Augusto Ramírez Ocampo**, “Democracia electoral, gobernabilidad y su impacto económico en América Latina”, en *Foreign Affairs en español*, volumen 5 número 4, octubre-diciembre 2005, p. 8.

¹⁰¹ **Martha Lagos**, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁰² *Ibid.*, p. 22. Las cursivas son mías.

central del comportamiento de las unidades estatales. Si es así, la gobernabilidad tiene como meta el evitar la ruptura del *juego* y de asegurar las élites en el poder sobre una estabilidad basada en medidas de encasillamiento conductual, en una mecanicidad o enmarcación de las acciones generalizadas dentro de instituciones y reivindicaciones que no buscan escuchar las inquietudes expresadas por individuos, a menos que dichas inquietudes —o demandas de sus derechos— hayan sido previamente sancionadas por un modelo económico, educativo y político.

“En la mayor parte de las sociedades latinoamericanas, los ciudadanos no tienen la sofisticación política necesaria”, lo que nos recuerda que es fundamental la educación, el que se *derrame* el *conocimiento* que sólo posee la visión democrática que toma siempre en cuenta al *Mercado* y al Estado, tal como se les ha determinado en latitudes lejanas —no precisamente geográficas—. ¿Cómo no comparar con la visión acontecida en Estados Unidos?, expresada por Washington y Jefferson cuando hacían alusión al requerimiento mínimo moral y el *sopORTE externo* de la religión para saciar la falta de *educación refinada*, para cuestionar el modo en que se plantean las expresiones de la *exclusión*.

“La ingobernabilidad es el mejor indicador de exclusión. Los países más ingobernables son aquellos que mayores grados de exclusión han experimentado durante generaciones grandes segmentos de la población. La democracia ha abierto la ventana de la libertad de expresión y del mecanismo de las elecciones a través de las cuales se puede elegir.

Claro está que a estas alturas de la historia, se aseguran que no les quiten lo que más aprecian: la libertad. Se cuelgan de la democracia a cualquier precio, incluso cuando la han llevado a su límite, para mantener esos dos elementos que han aprendido como propios: la libertad y las elecciones. Si esos dos elementos se mantienen intactos, el resto de la democracia vendrá por añadidura.

A medida que crece el grado de educación de los pueblos aumenta su capacidad de distinguir entre la normativa de las instituciones y la de las personas que ocupan los cargos de gobierno, es decir, distinguen entre la legitimidad del régimen y la del sistema democrático”.¹⁰³

La *educación* en esta perspectiva consistiría en adoctrinar el consentimiento de las bases reconocidas de la democracia, la libertad empresarial y las elecciones, que van de la mano, lo más probable, por ser sus únicas expresiones la una de la otra. Visto críticamente, una *libertad de elegir dentro de lo aprendido* y de una elección constante de la libertad de expresión, que no rebase los límites institucionales. *Libertad de elección*, ni siquiera ya *libertad de los obstáculos* como enunciaba Jonathan Edwards que parece reducirse a la subjetividad y a la relación entre individuos, sino libertad entendida como la *libertad de los consumidores y de los electores*, de elegir por lo menos de entre dos opciones, que no tiene inferencia en la estructura política ni económica, donde las cúpulas económicas y políticas si la traducen como “la libertad de proceder en cualquier dirección”,¹⁰⁴ con una influencia efectiva. Las masas caen en el liberalismo como reducto, como una visualización particularizada de las relaciones sociales, que encubre el papel de objeto que desempeñan en la estructura. Sin embargo, el discurso en general, tanto en las mayorías manifestado como práctica diaria, como en los grupos privilegiados, se puede enunciar junto

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 23-25.

¹⁰⁴ Augusto Ramírez Ocampo, *Op. cit.*, p. 10

con Dany-Robert Dufour, como que “el liberalismo salvaje no puede prosperar más que en el contexto de la autonomía jurídica de un sujeto máximo que escapa a toda regulación (...) Al igual que la autonomía jurídica, la libertad mercantil, eventualmente total, es la aplicación socioeconómica de la definición autorreferencial del sujeto”.¹⁰⁵

Gran labor la de la educación, de mantener la aceptación del sistema y sólo canalizar las inconformidades hacia los gobiernos ocupados por personas y de duración limitada. Sin embargo, la educación encuentra a su vez grandes dificultades, pues

“(n)o se comprende la magnitud del desmantelamiento que se requería de las viejas costumbres para instalar la democracia como cultura en las sociedades latinoamericanas. Los hechos están demostrando que no basta con la norma; la democracia es mucho más un estilo de vida que domina las sociedades, donde se crean interrelaciones de confianza basadas en la tolerancia y el respeto mínimo impuesto y controlado por la ley, que un conjunto de reglas formales. Eso que es inherente a la democracia, la confianza, no está presente (...)”¹⁰⁶

No basta, retomando lo ya esbozado líneas arriba, con una norma que carece de sentido por su obsesión de desmantelamiento de todo lo que le parece ajeno, se busca una aquiescencia como la que se describió en el primer capítulo en los Estados Unidos, se quiere obtener un sentido de donde no lo hay, de un estilo de vida que llegó como práctica pero no como sentido, un modelo de vida que por sí mismo no logra el reconocimiento de sus practicantes, sino que únicamente los empodera en el marco de su propia ilusión de autonomía reducida a lo jurídico y de libertad individual a la elección. La confianza ausente ¿en dónde se le puede encontrar? ¿Acaso en otros países fuera de la región?

“Como sistema de producción, el capitalismo se ve afectado por la exclusión, ya que los mercados en los países latinoamericanos se basan en el concepto de que el “esfuerzo” no es el camino para el éxito, sino más bien los “contactos”. Se trata de un mercado laboral, de un sistema de competencia dentro de las sociedades, distinto del que daría por resultado el respeto a la igualdad de oportunidades (...)”¹⁰⁷

La alusión a la confianza que llega a la mente es quizás la confianza que otorga la aceptación de la naturaleza perversa del hombre, que tiene un lugar tan especial en la historia del capitalismo y en sus enunciaciones teóricas, recordando la constante competitividad del capital y el reconocimiento del más fuerte como el más capaz y a tono con la voluntad divina o de la naturaleza evolutiva.

“El liberalismo aparece cuando el sujeto ideal, que se refiere a sí mismo, puede llegar a considerar como única autoridad su propia autonomía, al grado que ésta se transforma en la libertad del lobo encerrado con las ovejas.

¹⁰⁵ **Dany-Robert Dufour**, *Locura y Democracia; ensayo sobre la forma unaria*, tr. de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, FCE, México, 2002, p. 34.

¹⁰⁶ **Martha Lagos**, *Op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 26.

(...) si usted no usa su libertad hasta abusar de ella, entonces se vuelve culpable, se convierte en un mal ciudadano incapaz de emprender y de hacer fructificar sus bienes, en un ser virtualmente condenado a vivir de la limosna pública. ¿Acaso nuestra época no señala como malos sujetos a los que no explotan sus derechos, entre ellos el de someter a los otros? Siempre va un grito de indignación contra aquellos malos demócratas incapaces de sacar provecho de su libertad. La democracia es el primer régimen en el que la libertad puede subyugar”.¹⁰⁸

El capitalismo es exclusión por sí mismo, sin depender de la región geográfica de que se trate, es competencia constante y apropiación de recursos, su sentido no es colectivo, es el de una fragmentación práctica en la apoteosis de un ente imaginario que expande su condicionalidad a través de su propio encubrimiento y de cualquier perspectiva alterna. Competencia que se hace juego y complementación con un liberalismo atomizador, y entre los cuales no se puede establecer una relación causal directa sino sólo matizar sus relaciones dentro de marcos que se pretenden en lo posterior de esta investigación, como más generales. Pero por lo pronto, en estadística regional se observa y pretende plantearse de la siguiente manera:

“Con todo, 60% de los latinoamericanos logran distinguir que la economía de mercado, que no conocen a cabalidad, es la única manera de llegar a ser un país desarrollado. Del mismo modo, 72% de los habitantes de la región opina que la democracia, que creen saber lo que es, es la única manera de llegar a ser un país desarrollado. Pero nuevamente la impaciencia los supera y están dispuestos a opinar que cualquiera que arregle los problemas es mejor que lo que tienen ahora”.¹⁰⁹

Impaciencia que se puede entender como incertidumbre, incertidumbre que hunde sus raíces mas allá de una desconfianza que se explica por la falta de resultados económicos y de condiciones regionales, sino de una desconfianza como insuficiencia de la posibilidad misma de representaciones universales, colectivas e individuales llenas de significado.

“La desvinculación emocional es más que un asunto personal de cada cual. Conciérne al modo de convivir y afectaría a la democracia en un doble sentido. Por una parte, ella le ‘quita el piso’ subjetivo a la democracia. O sea, la deja sin raíces en los afectos y las pasiones de la gente. Los ciudadanos respetarán los procedimientos y las instituciones democráticas, pero no sienten un compromiso afectivo. No habría el sentimiento de pertenecer a la democracia como un Nosotros. Ello significaría, por otra parte, un déficit de la democracia porque no habría logrado dotar de sentido a los cambios en marcha. La democracia —como experiencia y representación social de la auto-determinación— no estaría produciendo significaciones compartidas. Y la conclusión está a la vista: una política que no ayuda al ciudadano a vivir y compartir sus experiencias como algo significativo, se vuelve insignificante”.¹¹⁰

Entonces, se reconocen dos aspectos esenciales, primero; la carencia de *Sentido* en una *práctica* que llegó *de fuera* y que pretende a través de una violencia revestida de conocimiento, superponerse a cualquier otra cosmovisión, y segundo; la ya presente y creciente ausencia de colectivos simbólicos o

¹⁰⁸ Dany Robert Dufour, *Op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁹ Martha Lagos, *Op. cit.*, p. 28.

¹¹⁰ Norbert Lechner, *Op. cit.*, p. 57.

significantes con significado compartido dentro de la perspectiva capitalista liberal y dentro del modelo político del Estado Nación.

En un sistema que supuestamente actúa con una creciente independencia y objetividad como patente de la realidad, donde el Estado es un ente extraño que pocos pueden definir y aún menos pueden entender su razón de ser, ¿cómo se puede esperar que tengan participación más allá de las urnas y de la libertad, de la gran libertad de elegir de entre dos opciones que no involucren alteración alguna a la mecanicidad e irreflexión de los procesos determinados desde fuera? En los mismos Estados Unidos, la posibilidad democrática, limitada a un corto periodo, dependió de las condiciones históricas, materiales, de expansión de las oportunidades en el apego a la obtención de la propiedad. Lo que representó la expansión al Oeste como una expansión *democrática* y la posibilidad individual de obtener, en el marco del mercado, un beneficio capaz de ser explotado de acuerdo a las aptitudes y los intereses económicos individuales, posteriormente, debe circunscribirse a las estructuras ya delimitadas de la *mesopolítica* y de su expresión corporativa y los canales que designa su correlación con la estructura pública y estatal. De esto procede la reducción de la presencia del individuo por sí, a simple consumidor y/o elector dentro de una dinámica ausente de participación y reformulación conciente alguna. La democracia se proyecta en un sencillo escenario de reproducción libertaria entre elección y consumo continuo, la segunda absorbiendo la primera, la posibilidad de elegir entre dos o más candidatos que representan de manera lejana y ajena la voluntad tácita del individuo, y la posibilidad de elegir entre dos o mas productos que satisfacen la vida en el momento, en el tiempo placentero, objetivo pero fugaz, y que en las relaciones personales expresa su mas llano liberalismo y ensimismamiento individualista. Pero más allá de las críticas e interpretaciones, el fundamento es un individualismo extremo que no posee referencia clara de *Verdad* ni de *Sentido*, necesarios para no disociar los contenidos simbólicos. La *libertad de elección* es el único contenido existencial reconocido por el individuo, dentro de una perspectiva que pretende elevarlo a sí mismo como único referente, como *autorreferente* de su constitución como *Yo* y como *ser*, pero de una autonomía jurídica relacionada directamente con la dependencia material y económica.

Es este tipo de *democracia* y esta forma de *libertad* las que se persiguen para todos los países del mundo, cuando la amenaza a la *gobernabilidad* es la expresión de apetito por nuevas alternativas. Hay que plantear la salida de la democracia liberal determinada por el mercado, como alternativa que exclame por una nueva *libertad*, que no sea correlato del desmantelamiento de otras cosmovisiones. *Libertad* que pone en riesgo el *status quo* de *élites* que manifiestan temor tanto por los caudillos y el movimiento de grandes masas, como por colectivos organizados y en busca de alternativas a su modelo, cuando manifiestan agrado por atenuantes leves y relatos que resultan ajenos, pese a sus burdas imitaciones.

2.3.- Identidad nacional y sensibilidad colectiva

La *ingobernabilidad* que se reconoce en el descontento con la *democracia liberal*, se suma con diversas manifestaciones para conjuntarse en el debate sobre las identidades; la diversidad cultural y el multiculturalismo, y del lugar que ha reconocido a tales el Estado nación. Como una mención general, en el ámbito de configuración teórica, se intenta destacar a continuación el matiz del nacionalismo, el papel que tuvo el Estado ante las expresiones diversas fuera de su marco de identidad homogénea, y las respuestas y formulaciones alternativas a dicha conformación política y al modelo de producción.

Una vez mencionado en el primer apartado el carácter que tuvo la identidad nacional con respecto a otras expresiones culturales, la perspectiva de diversidad aparece evidentemente en relación a los parámetros establecidos por la modernidad.

“Etimológicamente la palabra diversidad viene del latín *divertere* que significa ser diferente, apartarse, desviarse, separarse, ir por distintos caminos. Con ello se observa su original connotación dirigida a afirmar la supremacía de un grupo social sobre otros, así que el diferente, el distinto, el diverso, originalmente es el que se aleja de la forma de vida occidental. Es así como hasta hace muy poco, la diversidad cultural había sido tratada como algo negativo que detenía el avance de la modernidad, como un límite hacia la civilización universal idealizada”.¹¹¹

Más que como diferencia, se debe enfatizar la percepción moderna del obstáculo, de lo que se debe de librar para alcanzar las metas establecidas con base en la *racionalidad* humana reconocida y las formas de organización que de ella derivan. La libertad parece tomar decididamente el tono de la libertad de los obstáculos para satisfacer los deseos firmemente arraigados, y escasamente condescendientes. Esta misma lógica de exclusión, de superposición, sigue presente en la actualidad pese a los magros intentos políticos por parte del Estado, que no llegan al reconocimiento de la diversidad, sino que simplemente hacen su mención, para terminar relegándolas a ser vistas con su carácter romántico y folklórico que no ponga “en riesgo” aquella pretendida y superficial unidad y el tan esperado desarrollo que ésta persigue. Un desarrollo comprometido con ideales, y fundamentos ajenos a los lugares en que se han impuesto.

El predominio de la identidad nacional o su intento de homogeneización reduce la *cultura* de manera que puede ser vista como cualquier conjunto de hábitos o tradiciones en su carácter más vago y superficial. Desde la *cultura democrática* hasta la *cultura del agua*, todos los aspectos que serían prácticas de reconocimiento dentro de un sentido completo de vida y una identidad colectiva, se fragmentan. No se considera que “todo contenido de la cultura, en la medida en que sea más que mero contenido aislado, en la medida en que esté fundado en un principio formal universal, presupone un acto originario del espíritu”.¹¹²

¹¹¹ **Rocío Arroyo Belmonte**, “La diversidad cultural y las crisis en el mundo del siglo XXI: ¿la antesala de la revolución?”, en **Graciela Arroyo Pichardo** coord., *La dinámica mundial del siglo XXI, revoluciones, procesos, agentes y transformaciones*, Grupo ed. Cenzontle, México, 2006, pp. 195-196.

¹¹² **Ernst Cassirer**, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, Tr. de Armando Morones, 2ª ed., 1998, p. 20.

La *cultura auténtica*, como la define Jonathan Friedman, es concreta; establece categorías sociales como elaboraciones acerca de la *sangre*, el sexo, la edad, las categorías de la naturaleza, el *pensamiento concreto* en el sentido de Lévi-Strauss, predominando las relaciones interpersonales directas; dependencia de la identidad individual respecto de un grupo más amplio o, al menos, de su esquema moral, y como **esquema significativo estructurado** de la existencia humana. Como proceso social, se haya limitado por la tradición como una mentalidad estereotipada basada en la autorreproducción de valores fijos (a lo que habrá de dar una mayor profundización tomando en cuenta lo que posteriormente remita a Cassirer y a otras aportaciones, ya que más que limitación o estereotipo se le puede reconocer toda la *significación* ideal o presencia *arquetípica*).¹¹³

Por otro lado, se puede tener en cuenta que la diferencia como la determinación de la alteridad, es una alteridad que “no implica, por su cuenta, determinación alguna; por ejemplo: ‘a es distinto a b’. La diferencia implica una determinación: a es diferente a b en el color o en la forma, etc. Esto quiere decir que las cosas pueden diferir sólo en cuanto tienen en común la cosa en que difieren; por ejemplo: el color, la figura, la forma, etc”.¹¹⁴

Siempre hay un elemento en común, un punto de partida desde el cual se puede establecer la diferencia. Como factor que conjunta y posibilita la diferenciación al establecer dentro del mismo término. La integración sólo se puede llevar a cabo entre porciones previamente diferenciadas, no descartadas, sino reconocidas dentro del alcance de su conjunción. Ante lo cual representaría una suerte de limitación en la capacidad analítica, la distinción evidente que se realice de ciertos grupos o seres humanos que sean considerados ajenos y que se les elimine o descarte sin una previa profundización sobre los elementos comunes desde los cuales se hace la diferenciación.

En un inicio, es de suma utilidad recuperar lo que afirma Ernst Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, reconociendo, con respecto a las ciencias y a la *nueva crítica filosófica del conocimiento* que debe seguirlas y examinarlas, que

“el conocimiento por más universal y comprensivo que se le conceptúe, no representa más que un tipo particular de conformación dentro de la totalidad de aprehensiones e interpretaciones espirituales del ser. Él es una conformación de lo múltiple, guiada por un principio específico y, por lo tanto, claro en sí mismo y tajantemente delimitado. En última instancia, por diversos que sean sus caminos y orientaciones, todo conocimiento trata de someter la pluralidad de los fenómenos a la unidad de una ‘proposición fundamental’. Lo individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una ‘estructura’ lógica, teleológica o causal. El conocimiento permanece esencialmente dirigido a este objetivo: a la inserción de lo particular en una forma universal legal y ordenadora. Pero junto a esta forma de síntesis intelectual, que se representa y

¹¹³ Jonathan Friedman. *Identidad, cultura y proceso global*, Amorrortu, Argentina, 2001, p. 134. Las negritas son mías.

¹¹⁴ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 4ª ed. en español, actualizado y aumentado por Giovanni Fornero, 2004, p. 304.

traduce en el sistema de los conceptos científicos, se encuentran otros modos de configuración dentro de la totalidad de la vida espiritual. También ellos pueden ser caracterizados como auténticos modos de 'objetivación', esto es, como medios de elevar algo individual hasta lo universalmente válido. Pero ellos alcanzan este objetivo de la validez universal por otros caminos enteramente distintos al del concepto y ley lógicos. Cada auténtica función espiritual fundamental tiene en común con el conocimiento el rasgo común decisivo de serles inherente una fuerza originariamente constitutiva y no meramente reproductiva. Ella no expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una 'significación' determinada, un contenido ideal peculiar".¹¹⁵

Lo anterior presenta diversas formas simbólicas, ya no sólo los *símbolos intelectuales*, como los reconoce Cassirer en las ciencias, sino todos como formas, como "otros modos de configuración dentro de la totalidad de la vida espiritual", de *validez universal*, lo que establece, si bien de forma no completamente específica, un elemento en común, que es la validación del universo o de la existencia del individuo o del grupo que comparte dicha cosmovisión.

Tras tomar en consideración los puntos de interpretación para una diferenciación que no descarte sino integre, ahora se entiende que el sentimiento de excepcionalidad al interior de una sociedad no es un elemento ajeno ni mucho menos poco común. Sin embargo, el reconocimiento del hombre como animal político en la tradición griega, desde Aristóteles, establece al lenguaje como expresión de la razón humana, lo que prevalece con gran importancia cuando se afirma que "junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico religioso y la función de la intuición artística de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo en ellas (...) una configuración (...) encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva",¹¹⁶ lo que no significa dotar al lenguaje de completa objetividad sino simplemente de tomarlo como referente y posibilidad de entrar en los contenidos significativos de dicha configuración. Elemento que se descartó o se subvaloró al entrar en contacto la modernidad con otras formas de organización política, económica y de interpretación del mundo. Lo que en Europa representó el lenguaje como expresión y expansión del acuerdo tácito en el reconocimiento —que no igual participación— de un mismo proyecto nacional, fuera de Europa es imposición y condición de supervivencia, como obligado uso de un idioma que no da cuenta de una existencia que sólo se ve como ajena, que no expresa de su nuevo hablante más que las formas en que se pretende subyugarlo o en el mejor de los casos una vacua asimilación práctica de los contenidos medianamente intuitivos y seguidos fragmentariamente. "El lenguaje, incontestablemente da a conocer al interlocutor. El lenguaje, también, aún más sospechosamente, intenta definir al otro, y, en este caso, el otro rechaza ser definido por un lenguaje que nunca ha sido capaz de reconocerlo a él".¹¹⁷

¹¹⁵ Ernst Cassirer, *Op. cit.*, pp. 17-18.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁷ James Baldwin, *If Black English Isn't a Language, Then Tell Me, What Is?*, New York Times, July 29, 1979, en Eugene Gogol, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana; La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, Casa Juan Pablos, México, 2006, p. 229.

Se clamó por la igualdad de los hombres bajo parámetros específicos que dejaron de lado la capacidad de establecer un diálogo y una comprensión de los elementos profundos que constituyen o dan contenido a otras cosmovisiones. De esta manera, el principio de igualdad deviene en un universalismo que “no ha logrado desarrollar su dimensión inclusiva, sobre todo inclusiva de la pluralidad. (...) el precio de la igualdad ha sido la uniformidad impuesta y el sacrificio de las identidades que no responden al canon nacional estatal”,¹¹⁸ ya que la “cultura auténtica tiende a verse como obstáculo y superstición, y se le agrupa con lo natural, lo irracional, lo salvaje y lo juvenil, relegados también a la periferia espacial y temporal de la identidad civilizada”.¹¹⁹

Si no se da la inclusión del lenguaje del otro, no se da la posibilidad de entendimiento de lo que expresa. Si bien la palabra no presenta un paralelismo directo con el pensamiento, como el que se pretende encontrar en Whorf o Cassirer,¹²⁰ quienes reconocen al lenguaje como expresión de diversidad de la concepción del mundo y es contrapuesto por los intentos universalistas que argumentan la posibilidad de la traducción y el acceso al pensamiento expresado por otras lenguas, es el punto de partida o condición de posibilidad para entender los contenidos simbólicos de otras cosmovisiones. Si se inicia descartando el idioma y se impone el propio, se cierra la posibilidad de entendimiento pues se está limitando a la expresión dentro de los márgenes de la lingüística propia y sostenida como única, en una doble negación, la subvaloración de todo el universo del otro, como expresión simbólica y su posibilidad lingüística. “Sin duda alguna es en extremo difícil para un observador extraño, confinado a la visión que le impone el marco de su propia lengua, penetrar hasta las profundidades simbólicas de la actividad de una lengua extranjera”,¹²¹ lo que se ha de redefinir, frente a los argumentos universalistas y en sintonía con la presente investigación, que no es el marco de su propia lengua la que limita directamente o en paralelismo palabra-pensamiento, sino la propia estructura simbólica de interpretación del universo, que no deja su posibilidad de expresarse a través del lenguaje, pero que no precisamente la obliga; la traducción no es siempre copia fiel de los contenidos simbólicos totales tácitos en el lenguaje, requiere del acercamiento no sólo lingüístico sino de una entera disposición de entendimiento.

De aquí la imposibilidad de comprender o de sentir como propios todos los contenidos presentes en una cosmovisión sólo a través del idioma o de una práctica mecánica con atisbos de sentido y motivación que no sobrepasan la mera supervivencia, lo que ha caracterizado el ideal de la lengua universal y una libertad empresarial, ambas con su imposibilidad para comprender por sí su concepción del desarrollo económico, con una manifestación evidente en las encuestas en Latinoamérica, y que se refleja también

¹¹⁸ **Javier de Lucas**, *Globalización e identidades*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 16.

¹¹⁹ **Jonathan Friedman**. *Op. cit.*, p. 134.

¹²⁰ Con precursores como Humboldt y Sapir, que señalan las lenguas como monadas que establecen mapas esencialmente discordantes de la realidad. Tesis que en este caso se comparte sólo limitadamente dentro del reconocimiento de configuraciones con expresiones particulares y no asimilables sólo por medio de la práctica sino pendientes de una más profunda “interiorización”, para tomar asimismo en consideración la posibilidad de la traducción y de la comprensión de contenidos, o al menos una mayor aproximación, por medio del lenguaje.

¹²¹ **George Steiner**, *Después de Babel*, FCE, México, 2001, p. 109-112.

en los usos del idioma que se ha dado en todo el mundo, como condición de apertura de nuevos mercados, sólo como instrumento de expansión y nunca en un intento de comprensión. Los capitalistas aprendieron a hablar las más numerosas lenguas, quizás entendieron algunos de sus fundamentos e incluso vivieron de ellos, pero lo hicieron en la medida que les permitió continuar la explotación de su universo. La industria cultural terminó por empobrecer los símbolos de manera masiva y mundial, para abrir el predominio de la imagen disgregada y en el mejor de los casos meramente funcional.

En el momento en que el Estado Nación se niega a escuchar lo que otros lenguajes tienen que decir de sus contenidos simbólicos y su estructuración universal, al momento de imponer un idioma y un desarrollo, abre una brecha que no se podrá resarcir sino sólo a condición de escuchar, no sólo sensiblemente, sino intuitivamente de abrirse al mundo, lo que por tantos siglos se ha negado a realizar y que por el contrario se ha empeñado en ajustar todo lo que resista, mediante la fuerza y el descrédito. Así, el Estado se ha encargado de eliminar las posibilidades de llevar a cabo políticas culturales substanciales y ha determinado su comportamiento estableciendo medidas de represión a las expresiones culturales diversas que van en contra del desarrollo moderno, mientras en lo económico, la dinámica del capital, de la ganancia; y más específicamente el individualismo liberal, determina las diversas formas sociales y la interpretación de la realidad en una medida creciente al estandarizar necesidades y mercantilizarlas.

Una vez que se han limitado por la fuerza las expresiones alternativas, se abre la posibilidad de totalizar la práctica capitalista. El Estado como brazo de imposición de las clases privilegiadas y vinculadas al capital, junto a los intelectuales orgánicos que aseguran la funcionalidad del bloque y a la industria cultural, afirman la práctica del individuo y acentúan la dependencia económica y material, otorgándole a cambio una autonomía jurídica que deviene en solipsismo e indefinición. El lenguaje se limita al idioma y a la imagen irreflexiva que se propagan como limitación de sentidos y de referentes simbólicos.

La globalización como un conjunto de procesos entre los que destaca la finalidad de liberalización de los mercados para la imposición de grupos determinados y como una *crisis de la modernidad*, en la que el Estado ha perdido su papel determinante en la economía, su soberanía y su capacidad para satisfacer necesidades sociales, exhibe una penetración cultural que ha provocado un desarraigo evidente en relación con los espacios de significación, que antes representaban un espacio de reconocimiento y que no dependían de las relaciones comerciales, sino que eran expresión social colectiva que vinculaba lo económico, lo político y lo social en lo cultural.

Los espacios públicos han perdido su importancia como lugares de reunión, de deliberación, discusión y consenso, para dar paso a espacios ya no públicos sino privados, donde la relación social depende directamente de la relación económica y ésta la determina el comercio. Lugares que no tienen una riqueza simbólica ni un vínculo de representación directa entre los individuos, donde no se discute sino

que se da un acuerdo tácito de limitación al mercado y a las necesidades estandarizadas que éste va imponiendo, a través y en consolidación de la imagen. Se pierden los individuos como parte de un universo común y referido simbólicamente, y con ello su posibilidad de ser sujetos sociales, en su limitada personalidad como constante de consumo.

Como es de esperar, ante este proceso de apego a las condiciones dictadas por el Estado Nación y las proyecciones del capital, ante la homogeneización y la dominación, afloran “sensibilidades colectivas y/o comunitarias que, en el límite, remiten al individuo, a su subjetividad, a sus escasas posibilidades de identificación, confianza, reafirmación de su personalidad y respeto a sus derechos más elementales”,¹²² que se dan como contraparte dentro de la tensión entre el ámbito personal y el ámbito colectivo, o lo público y lo privado, como disociación cultural y que fragmenta cualquier imagen propia.¹²³ La necesidad de símbolos y de sentidos colectivos que resurge ante esta pobreza de la homogeneización cultural y del Estado Nación, se expresa en movimientos que replantean la identidad cultural y que denotan la necesidad de reflexión y de reformulación tanto de la política estatal, dentro de sus mismos canales, como alternativamente en la comprensión y revalorización de las identidades para dar forma a nuevas organizaciones sociales y códigos éticos que reconozcan la diversidad. Se presentan así diversos intentos de revalorización de la identidad, desde los que imitan las formas importadas, como las que reivindican un pasado propio, hasta los que toman en cuenta la situación actual y la necesidad de redefinición integral, ante una diversidad de nociones relacionadas tanto con el pasado propio como con la actualidad impuesta.

Es la demanda de reconocimiento y de espacio para el propio desarrollo cultural, de una lucha contra aquella misma explotación y represión, contra los roles impuestos por los dominadores, y también, de la demanda de un sentido colectivo coherente ante una mirada ajena que reduce al marginado. La resistencia no debe ir sólo hacia el mantenimiento de una identidad propia tradicional, sino que se impone la necesidad de dar forma a un imaginario que de solución ante la infiltración de elementos antes ajenos y que cuestionan la vigencia de los contenidos en las imágenes simbólicas, que exprese una figura de “nosotros” que sea coherente con la diversidad cultural, que reconozca lo común en lo diverso.

Sin embargo, las reivindicaciones en torno a la identidad no se limitan a la periferia, sino también, como enuncia Jonathan Friedman:

“La década de 1975 a 1985 ha sido testigo de un marcado cambio en el estado cultural del mundo, que en los <<años progresistas>> de la década de 1960 no podría haberse previsto. En los centros del sistema mundial, cada vez más agobiados por la crisis, hubo una implosiva pérdida de la fe en el progreso de la <<civilización>> y, en correspondencia con ello, una explosión de nuevos movimientos

¹²² *Ibíd.* p. 132

¹²³ Un análisis claro de esta divergencia entre lo público y lo privado se puede encontrar en **Daniel Bell**, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, versión española de Nestor A. Míguez, Alianza Editorial, Madrid, 1977.

culturales que abarcan desde el renacimiento de cultos y religiones hasta el primitivismo, un nuevo tradicionalismo, un esfuerzo por restablecer una nueva identidad, definida en términos culturales".¹²⁴

Notando también, que actualmente la repercusión social de las políticas neoliberales se presenta de forma más que visible, como una realidad vigente e imposible de ignorar, en los movimientos sociales antisistémicos, como movimientos de contenido diverso y que surgen en toda la sociedad internacional, tanto en el centro como en la periferia, aunque sin un proyecto unificado, lo que se puede identificar como el *Movimiento Anti-Globalización* que parte de propuestas de formas alternativas de globalización y formas asociadas de oposición y resistencia.¹²⁵ Por lo cual la insuficiencia de reconocimiento en la identidad nacional y en el imaginario de mercado, se expresa en el conjunto de la población mundial de una manera o de otra, con ejemplo manifiesto en los movimientos antisistémicos que hablan de una falta de identificación con la organización e interpretación nacional y capitalista, o como ejemplo velado o no manifiesto colectivamente de manera alternativa a la organización estatal actual, en los intentos de reagrupación a través de la imagen en grupos sociales reducidos que aparecen como un respiro ante la necesidad de identificación constante.

En un intento de esclarecer dicho proceso civilizador, la definición que Jonathan Friedman realiza a partir del tradicionalismo (como recuperación del pasado cultural e identidad tradicional) y el posmodernismo (como un alma humana más libidinosa y agresiva que espera liberarse de las cadenas de la civilización), ambas como reacciones (búsqueda de significados primordiales) a la crisis actual en oposición a un "modernismo fortalecido, caracterizado por un superracionalismo y un desarrollismo",¹²⁶ nos permite considerar la civilización desde el tradicionalismo culturalista, como abstracción, atomización-individualización-disolución de los lazos primordiales, desintegración de la existencia significativamente organizada y una definición del modernismo como aniquilación continua del pasado en un proceso de desarrollo o **autocreación** permanentes. Mientras la posición posmodernista, que difiere de la culturalista en su consideración de la cultura como civilización, la observa como una cultura elitista (originalmente) burguesa-producción/ represión, como control establecido por el Estado, las instituciones y el yo, con una organización del significado en torno del **individuo autónomo**, una moralidad *de clase media*, esferas independientes de la actividad social y cultural (el trabajo, la casa, el ocio, el arte, etc.); modelo freudiano de control, basado en las nociones de yo y superyó, como modelo del orden social; la racionalidad como valor dominante; la forma predomina sobre el contenido. También reconoce una mentalidad de autodesarrollo, éxito, competencia y *búsqueda de status individuales (sociales)*. Civilización abstracta: en lo social, como dominación de un sistema de roles abstractos y relaciones impersonales vinculadas por una etiqueta formal; en lo cultural, como dominación de la forma y las relaciones formales, la racionalidad y la estructura, esto es, del control. Posmodernismo que propone un vuelco a la naturaleza, como liberación de lo primitivo (primordial), el ámbito del deseo; cultura basada en la creatividad de la libido

¹²⁴ Jonathan Friedman, *Op. cit.*, p. 127.

¹²⁵ James Petras, *Un sistema en crisis: la dinámica del capitalismo*. Lumen, Argentina, 2003, pp. 285-293.

¹²⁶ Jonathan Friedman, *Op. cit.*, pp. 129-131.

humana, junto a la ausencia de control, libertad de expresión total, desvanecimiento de los límites individuales, predominio del contenido sobre la forma, ausencia de una jerarquía superyo-ello, desvanecimiento de los límites de las actividades dominadas por el *deseo del otro*, orientación axiológica no racional o irracional. Establece una mentalidad centrada en la comunión con el otro, el yo como fusión de la mente y el cuerpo, distinciones polimorfos de sexo, edad y personalidad dado que el individuo se confunde con su medio ambiente, a la vez que ve la naturaleza como concreta, que en lo social se basa en la relación holística y recíproca de todos los hombres; los aspectos concretos de la naturaleza humana y física y las cualidades primordiales básicas del mundo son el tema de la elaboración cultural y la creación de identidades; dominan los aspectos prelógicos y oníricos del pensamiento.¹²⁷

Sin considerar ninguna de las dos oposiciones mencionadas en sus proposiciones como la perspectiva de la presente investigación, el posmodernismo mantiene una relatividad en el manejo del discurso que impide el establecimiento de patrones y referencias para el anclaje de los comportamientos, lo que ha sido ya criticado por su ausencia en la presentación de alternativas al modelo imperante. La relatividad podría manejarse como contenido del intento de autodefinición y de ruptura de verdades absolutas que son las que podrían verdaderamente poner en riesgo la estructura del sistema capitalista y su manejo de masas fragmentadas colectivamente, pero mecánicamente articuladas para el funcionamiento de toda su estructura. Hay un deslinde de la posibilidad de un discurso universal y por tanto, la propuesta es vacua, perfectamente identificable con lo que ha pugnado el liberalismo desde su práctica impulsora y su definición filosófica discursiva en los Estados Unidos por William James, o en la función política de la religión como soporte externo que subyace a la legitimación por parte de la libertad individual y todos sus vicios. El intento de volver a una naturaleza anulando la tensión entre yo y superyo, parece un desconocimiento de las condiciones en las que el hombre se desenvuelve, Freud reconoció la importancia de las limitaciones y el doble funcionamiento de la superestructura, desde la identificación con el padre a la represión en aras de la convivencia y la sublimación de los impulsos libidinales en la cultura, hasta la presencia de una excitación sexual concomitante en el trabajo intelectual.¹²⁸ Difícilmente un desperdigamiento de los deseos sin una reflexión, libres de las cadenas de la civilización, presentarán algo más que un juego dentro de los mismos límites del capital y su diversidad de imágenes absorbentes y dadoras de satisfacciones y juegos fugaces.

Por otro lado, las críticas que realizan ambos enfoques a la modernidad, nos brindan mayores elementos para intentar reconocer una estructura que si bien no establezca contenidos fijos, si permita profundizar operativa y analíticamente sobre las estructuras comunes. Sin tener que marcar un retorno al pasado y a su numinosidad contenida en la cultura, por las dificultades que marca la develación de las relaciones causales en la naturaleza, por la ciencia, tampoco se tiene que buscar en el futuro un desarrollo meramente causal. La relación que se establecía por medio de contenidos simbólicos en la cultura, con

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 134-135.

¹²⁸ **Sigmund Freud**, "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras Completas*, Vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

todo el universo, no sólo interpretativo sino con el universo físico o ambiental que reconoce la ciencia, permitía tener en consideración los más diversos elementos como propios, como parte integral del universo en una estrecha relación, el yo no se limitaba a una esfera intelectual o conciente que hoy en sus más agresivos intentos de autodeterminación termina cayendo víctima de lo que desconoce por *soberbia*, el alcance de la visión universal incluía lo que hoy desconoce la relación unívoca yo-yo. No es de extrañar que hoy en día el mantenimiento del ecosistema pese a las alarmas emitidas sobre su estado, no despierten el mayor interés y no se les integre como consideraciones válidas en las aproximaciones cotidianas de los individuos. La visión del universo personal es una visión de uno a uno con el mismo punto ciego como referente limitado, el Yo, sin colectivo más allá de lo útil para la satisfacción pasajera, hedonismo y libertad acorazados en individuos suspendidos en la contingencia de un tiempo impropio y una imagen que impone lo que el individuo cree que elige.

La búsqueda de identidad puede surgir ante diversas situaciones de disgregación social que ponen en crisis la identidad, y no sólo como resultado de la colonización o la dependencia económica. “La identidad es importante porque todos necesitamos tener signos de arraigo, de diferencia, de consistencia de lo que somos. Las identidades no van a desaparecer. Lo que está desvaneciéndose es la posibilidad de construir políticas o acciones reivindicativas eficaces a partir del esencialismo, de absolutizar la identidad en oposición tajante a todo lo diferente”.¹²⁹ Por ende, si se puede rastrear o determinar una actitud y forma de pensar y accionar más o menos homogénea y una reacción ante dicha homogeneización, es posible encontrar lo que diferencia para integrar. Un análisis del carácter individual que predomina en el modelo económico y político del liberalismo, puede dar la pauta para entender las consideraciones necesarias previas a un intento de organización social que integre dicho carácter individual con las manifestaciones de inconformidad e incluso demandas de la identidad. Sólo tras plantear la problemática en un ámbito integral frente a ambas perspectivas, será posible encontrar soluciones. Si se buscan soluciones amplias, regionales, o incluso globales, se tiene que atender a los planteamientos que abarquen los contenidos comunes a la humanidad, más profundos que la pura contingencia práctica, para no dar más vueltas o evadir las consideraciones que cada día se vuelven más evidentes en su necesidad para el mantenimiento de un sistema, de cualquier alternativa a él, de una coexistencia colectiva o de una existencia significativa, y afrontar la paradoja desde la que se define el individuo y que hoy ante su incapacidad de manejarla por sí mismo, se ha extendido mecanizando las acciones humanas en un caos de proyecciones que se toman por existencia.

¹²⁹ **Nestor García Canclini.** “Si las políticas culturales se ocuparan de la globalización”. *El Financiero*. 27 de enero, 2000.

Capítulo 3
El individualismo en la era del mercado mundial
La libertad individual y el imaginario de mercado

*“Una imagen puso pálido a ese pálido hombre. Cuando realizó su acción él estaba a la altura de ella: más no soportó la imagen de su acción, una vez cometida ésta”.*¹³⁰

FRIEDRICH NIETZSCHE

¹³⁰ Friedrich Nietzsche, “Del pálido delincuente”, en Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p. 71.

La personalidad presumiblemente generalizada, que no totalizada, bajo esquemas económicos o referentes de proyección y articulación de la identidad, se relaciona directamente con un intento de autodefinición, de autorreferencia o, incluso, de endiosamiento. Lo que siempre ha sido definido a partir de un tercero, como por ejemplo Dios, ahora se pretende establecer como *Yo*, sin caer en la cuenta de las dificultades que esto plantea, no por ser un reto a un Dios creador o iracundo, sino por no comprender, o ni siquiera intentar indagar, la estructura o funcionalidad que se expresa en los contenidos más profundos de la mente humana y de su representación universal, con todo lo que ésta tiene de relación con un mundo posiblemente compartido u objetivizado.

Lo siguiente es un intento por establecer el vínculo entre diversos comportamientos, desde lo económico, lo social, lo político, o incluso lo ontológico, de la manera más generalizada posible, para indagar acerca de lo *humano*, tanto entre un comportamiento de aceleración expansiva,¹³¹ como entre argumentos de interpretación que pretenden profundizar en los componentes de la configuración humana del universo.

La presunta determinación del entorno y del comportamiento individual por el *Mercado*, por un lado, y el *individualismo* y la *autorreferencia* como intentos del *Yo* por determinar su universo, por el otro, constituyen dos discursos que por separado no presentan propuesta a la problemática actual, pero que de manera conjunta ofrecen posibilidades sino de solución inmediata, si de un planteamiento más claro e inclusivo, al incluir tanto el aspecto económico, político y social de sujeción a un modelo determinado como es el capitalista —y su anclaje en las circunstancias materiales—, como también el aspecto psicológico, filosófico, o incluso religioso, para entender la posibilidad que yace en el dar *Sentido* al aspecto material y práctico. Como integración de numerosas valoraciones en el reconocimiento común, se plantea una identidad que no precisamente descansa en un retorno a los dioses, por decirlo llanamente, ni en una completa determinación y creación por parte del hombre, sino en el establecimiento y reconocimiento tanto de sus posibilidades como de sus imposibilidades, para conjuntar aspectos antes velados que hoy obligan a ser integrados.

La claridad que se busca es entre las ideas mencionadas y generalmente utilizadas en numerosos análisis, como lo es; primero, la enajenación del individuo, su alienación o incluso autoalienación, en un *imaginario de Mercado* como orden autorregulado y natural que se impone a las decisiones individuales a través de una creciente dependencia económica y material; y segundo, el intento de autorreferencia del individualismo al deslindarse de terceros y de dogmas o verdades absolutas. El primero como enajenación y el segundo como autorreferencia, podrían por un momento aparentar una clara

¹³¹ Como lo es el individualismo liberal con su carácter eminentemente económico o material y de autodefinición y satisfacción difícilmente conmensurable y con base en una libertad restringida pero de pretensiones globales.

contradicción. Sin embargo, la enajenación y dependencia, pese a ser inconsciente, es un acto volitivo. Y de igual manera, la autorreferencia es un intento de autodefinición por medio de la proyección de las vivencias en lo económico y lo material. Los dos, van de la mano y se juegan entre diferencias que caen en lo paradójico de la interpretación.

Al observar críticamente que las acciones y elecciones están determinadas dentro de cálculos económicos y manejo mediático, se podría tomar cierta conciencia e intención para no ser un simple actor dentro de un escenario predeterminado. Un intento podrá ser el de contraponerse a la determinación externa (del *Mercado*) y manifestarse como creador de su destino, como creador de una nueva identidad la cual sólo depende de la voluntad propia. O por el contrario, otra posibilidad es reprimir lo conocido y continuar un juego en el que el placer neurótico poco a poco se sobreponga a la conciencia y la disfrace. Sin caer en ninguna de las anteriores, habrá que retomar lo ya mencionado en los capítulos anteriores y procurar no caer en los vicios que se ha pretendido hacer patentes.

3.1.- El individuo espectacular

Desde una perspectiva crítica, se podría definir la sociedad capitalista actual como un espectáculo más o menos en el sentido en que lo interpretó Guy Debord, situacionista parisino nacido en 1931 y figura en el movimiento del 68 en París, quien elabora su crítica a partir del concepto de alienación como base intelectual para su noción de espectáculo, y que termina por describir a la sociedad capitalista — precisamente— como *La Sociedad del Espectáculo*.¹³² Obra del mismo nombre que a partir de la práctica capitalista interpreta a dicho espectáculo como la formalización de la imagen y su funcionalidad para la *expropiación del tiempo total de vida* por medio de la actual ideología de la democracia y su *libertad dictatorial del Mercado*, atemperada por el reconocimiento de los *Derechos del Hombre espectador*.¹³³

La vida entera ahora se presenta como inmensa acumulación de espectáculos, lo que ya se prevenía desde la proyección dada sobre los procesos materiales y el disfrute pasajero, incluso hedonista, de las riquezas. Es a partir del fetichismo de las mercancías de Marx, que Debord identifica la pérdida de la relación social para la valoración de los productos y señala que “el espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes”, mientras afirma que ahora “las imágenes desprendidas de cada aspecto de la vida se fusionan en una corriente común en la cual resulta ya imposible restablecer la unidad de aquella vida”. Unidad que dota de sentido y que

¹³² Los *situacionistas* representan una expresión más ante la expansión de la industria cultural, como la exclamación y reclamo ante una *nueva pobreza en el corazón de la abundancia y la miseria de la vida cotidiana de los trabajadores*, expresión que intenta superar el arte mediante su realización en la vida. Como lo define **José Luis Pardo** en el prólogo de la obra de **Guy Debord**, *La Sociedad del Espectáculo*, Pre-textos, España, 2003.

¹³³ **Guy Debord**, *Op. cit.*, p. 35.

armoniza, aunque en relación directa a la organización y forma funcional de sus partes, que en el caso del espectáculo, se hayan desprendidas, y que pese a formar parte de la unidad, la conforman en tanto su separación.

“El espectáculo se presenta como la sociedad misma y, a la vez, como una parte de la sociedad y como un instrumento de unificación. En cuanto parte de la sociedad, se trata explícitamente de aquel sector que concentra toda mirada y toda conciencia. Por el hecho mismo de estar separado, este sector es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que realiza no es más que el lenguaje oficial de la separación generalizada”.¹³⁴

El comportamiento práctico se desenvuelve cotidianamente entre una alienación del producto del trabajo y la *expropiación del tiempo total de vida*; la vida entera se contiene y está contenida tanto de espectáculo; imágenes, mensajes, modelos de vida, mercancías, consumo y satisfacciones inmediatas y fugaces, como en el espectáculo; concierto corporativo y financiero de cálculos de mercado. De obtención de ganancia que articula como variable a los individuos sin mayor determinación que la del mercado, donde la moral no hace aparición ni mucho menos abre la posibilidad de ética alguna. Y sin embargo, dicho espectáculo prolifera y se extiende, se apodera y es apoderamiento, representación de las escasas expectativas —que no esperanza— de individuos atomizados, divididos en la persecución estereotipada de lo mismo que se difunde para los *diferentes* en tanto que iguales. ¿De dónde la imagen? ¿De dónde el carácter seductor y su creciente popularidad al sustituir los canales comunicativos? ¿Qué se juega en la imagen y que satisface la imagen?

En el seguimiento de una respuesta, cabe afirmar que “(e)l espectáculo es el capital en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen”.¹³⁵ Lo que sintetiza la rotación de la satisfacción entre objetos materiales e imágenes fragmentarias. De ahí que la imagen ha de ser definida —en un principio y para facilitar la exposición de ideas— en el contraste entre apariencia y realidad,¹³⁶ pero como una separación que “forma parte, en cuanto tal, de la unidad del mundo, de la praxis social global escindida en realidad e imagen”,¹³⁷ como lo que *disimula* los aspectos esenciales e inteligibles únicamente mediante la reflexión o la intuición de los contenidos profundos, en un reconocimiento no sólo contingente. Como la aparición fragmentada de la realidad; representación transitoria limitada comúnmente a la percepción sensorial y su asimilación directa en lo inconsciente, provocando o determinando en relaciones causales de estímulo-respuesta el comportamiento del individuo. Imagen que no se limita a lo visible sino que abarca la palabra y sus expresiones vulgares, así como los intentos superficiales de referencias insuficientes para dar *Sentido*.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 38.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 50

¹³⁶ *Realidad* ha de ser tomada aquí como el conjunto interpretativo del universo individual, del cual por no dar cabida en su Yo, se deshace de responsabilidades y, por lo mismo, de respuestas coherentes entre su deseo, su razonamiento y su acción. La *apariciencia* puede señalar que algo carece de importancia para el individuo en un momento dado y estar a la altura de sus acciones, pero posteriormente, redescubrir que en realidad sí tenía importancia, pese a no haber sido concebido en un momento concreto por el Yo.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 39.

De ahí una práctica social escindida, mutilada en su totalidad al presentar al espectáculo como si fuera su finalidad y enaltecer su lenguaje “hecho con los signos de la producción imperante que son, a su vez, la finalidad última de tal producción”.¹³⁸ Como señala Octavio Ianni, “(e)s como si la racionalidad inherente a este modo de producción material y espiritual constituyera progresivamente todo a su imagen, subordinando a las personas, las ideas y las cosas”.¹³⁹

Sin poder separar los aspectos ya antes mencionados relativos a la posible interpretación del individuo como determinado por el Mercado o determinante de él, las imágenes se presentan como la sociedad misma en la medida en que no se repara conscientemente en su enajenación y se piensa dicho individuo como punto de determinación, mientras simultáneamente desde una postura crítica, se desempeña como instrumento, como *individuo espectacular* en una obra prefabricada. La unificación que se da es a partir de la fragmentación y de la separación generalizada, como ya se había explicado en la idea de *libertad* (y el modelo político estadounidense) que caracteriza la empresa y persecución del interés particular en su contraposición a todos los demás intereses particulares, pretendidamente vistos como pluralidad. Pluralidad —homogénea— que no cae en la cuenta de su articulación sistemática y sistémica, con su debido ajuste a los cánones del capital y la mercancía, y con sus cuotas de segregación y enajenación tanto del trabajo como del tiempo *libre* a través de las imágenes que se producen a partir de la expansión de mensajes elaborados por las corporaciones, con el fin de la acumulación de capital fundamentada por una *libertad e individualismo voraces*.

Las corporaciones realizan cálculos sobre la conducta del individuo basados en un modelo de estímulo-respuesta, manejando la información y los mensajes de forma que pueda ser asimilada directa e inmediatamente por el individuo, sin establecer, este último, reflexión alguna, pero fortaleciendo sus hábitos de consumo y su concepción *imaginaria* que no *imaginativa*. De aquí que la *imagen* presente un alto grado de autoridad sobre los comportamientos, los cuales cada vez más frecuentemente son vinculados por relaciones mercantiles y de consumo. Relaciones representadas y vehiculizadas por la imagen; matriz generalizada del funcionamiento psíquico. Lo que habrá de cuestionar es ¿cómo se desempeña dicha imagen en la estructura psíquica del ser humano? ¿Qué tipo de autoridad establece en el comportamiento individual y colectivo?

Para comenzar a responder dichas preguntas, como expresa Herbert Schiller:

“El mayor triunfo de la manipulación, que se observa sobre todo en los Estados Unidos, consiste en haber aprovechado las circunstancias históricas especiales del desarrollo occidental para hacer pasar por cierta una definición de la libertad en términos individualistas. Merced a ello el concepto se presta para una doble función. Ampara la propiedad de los bienes privados de producción y simultáneamente

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 39.

¹³⁹ Octavio Ianni, *La Sociedad Global*, Siglo XXI, 2004, p. 42

se presenta como el guardián del bienestar del individuo, y sugiere, cuando no afirma, que este último es inaccesible cuando no está en vigencia la primera condición. Sobre todo este sistema se erige todo un andamiaje de manipulación (...) Hay pruebas suficientes para argumentar que los derechos soberanos del individuo son un mito, y que la sociedad y el individuo son inseparables (...) Sin embargo la base de la libertad, tal como se la entiende en Occidente, reside en la existencia de un alto grado de opción individual. Se ha subrayado que la opción personal es muy deseable y viable. El origen de este sentimiento no es nuevo. La identificación de la opción personal con la libertad humana se desarrolla a la par del individualismo del siglo XVII y ambos son productos de la naciente economía de mercado".¹⁴⁰

Mientras se asegura la constancia del discurso capitalista y se profundiza la dependencia material y económica, todo se haya imbricado con el intento de autodefinición del individuo, presente en los individuos manipulados y en aquellos capaces de dar forma a las tácticas de manipulación de las masas, que vislumbran la *libertad* en los términos individualistas ya mencionados tanto dentro de la reformulación del hombre ante su Dios, como en la modernidad y en la proyección material generalizada en el capitalismo. La *soberanía del individuo* aparece dentro del contexto de una *realidad imaginaria*, de una suerte de composición individual armónica con la dinámica de la soberbia y la ganancia pero no con los aspectos profundos de la existencia humana, que interpreta siempre su colectividad social y universal. La relación unilateral de Dios con el hombre se reprodujo por este último como supuesta determinación de su propia existencia, tomando igual que antes a todo lo que le rodea a través de una valoración utilitaria y por lo tanto temporal de su opción individual, atascada en lo fenoménico; relación completa concebida como imagen irreflexiva. La interpretación social y universal queda en la periferia de una relación de autodefinición utilitaria y aleatoria, que el individuo ahora no puede manejar por sus crecientes expresiones de inestabilidad e insatisfacción, tanto en lo social como en lo individual, y en un agotamiento del medio ambiente.

El *Mercado* no se puede manejar como un ente autónomo, sino como expresión de procesos, conjunciones y autorrepresentaciones del universo tanto individual como social, natural y existencial. Por lo tanto el reconocimiento del *individualismo* como el aspecto humano que posibilita a su vez la manifestación práctica de procesos que crecientemente lo sumergen en la indeterminación y la dependencia material, en contradicción a su constitución autorreferente más allá de los absolutismos de cualquier tipo, es esencial en su deconstrucción —o reconstrucción— y reflexión para establecer los parámetros estructurales de dicho proceso. Hay disposición individual a relacionarse a través de la *imagen*, lo que legitima en el sentido de que *así es* como se está organizando crecientemente la sociedad y el universo individual, por medio de la práctica de un *individuo espectacular*. De aquí, debe partir el análisis no como una valoración tajante que niegue e ignore la imagen, sino como un discurso que la explique al incluirla.

¹⁴⁰ **Herbert Schiller**, *Los manipuladores de cerebros; mitos técnicos y mecanismos para el control de la mente*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 21-22.

La *libertad* esta basada en el individuo, el individuo que se deshace de las cadenas inútiles y de las cargas morales con sus *verdades absolutas*, aquél que erige todo un holograma de creaciones propias, de efectos de su *voluntad creadora*. De su voluntad con un pretendido único centro, el *Yo*, que intenta tomar el lugar que se reconoció con tanta claridad en el modelo judeo-cristiano del *Dios creador*.

A partir de lo anterior, la pregunta es por el *individualismo*, por su surgimiento evidente en relación a su cosmovisión. *Liberalismo naturalista* con bases en una concepción antropológica pesimista, que deviene de la relación con Dios y de la determinación de todas las demás relaciones por ésta única, la presente en el protestantismo, y que termina por situar al individuo en el centro al revalorar lo que era únicamente representación —valorada como tal en relación al contenido trascendente en Dios— como fin en sí mismo, perdiéndose en su propia práctica. Lo que por otro lado, es el intento moderno de sustituir la divinidad y su opresión por el dictado del *Yo*, en un deseo irrefrenable por controlar su universo, despreciando lo que no se pudo reconocer como su mayor sustento hasta esos días; los absolutos de la religión. Ahora bien, no se trata de descartar dichos intentos, ambos pertenecen a un afán por revalorar las relaciones universales concebidas por el individuo y compartidas por grupos determinados. La revaloración del *Yo* se presentó en sincronidad con las apreciaciones cuantitativas de la *Ciencia* que despertaba nuevos énfasis para la concepción del mundo. Dios no muere sino en la concepción que puede sustituir el hombre en tanto vivo, con sus limitaciones inherentes y claras en un modelo reducido de relación unilateral reproducida a nivel individual. Dios sólo puede morir en cuanto se le concibe como vivo, y la vida y la muerte son un dualismo estructurante referente del hombre y no de Dios, lo que habla ya de la pérdida simbólica de Dios como totalidad trascendente del tiempo y del espacio y la aproximación del hombre en tanto finito, temporal e intrascendente. El monoteísmo del Dios creador ya presentaba rasgos de agotamiento simbólico para dotar de sentido a la totalidad de las relaciones humanas, no termina sino por volcarlas crecientemente a la materialidad pasando de lo cualitativo a lo cuantitativo de los objetos, a su acumulación y de ahí al consumo indiscriminado vinculado a imágenes que rigen las decisiones en relaciones complejas en el inconsciente pero sencillas en la práctica, de lo que “puede presentarse a primera vista como trivial y autoevidente, cuando es, al contrario, algo tan complejo y tan lleno de sutilezas metafísicas: *la mercancía*”.¹⁴¹

3.2.- Del Objeto y de la Apropiación.

Con la reconocida importancia que tiene el pragmatismo estadounidense y uno de sus representantes; William James, conviene un análisis de sus fundamentos filosóficos para hacer más claro el intento de comprensión del fenómeno actual de la sociedad. Análisis que para vislumbrar la dinámica de

¹⁴¹ Guy Debord, *Op. cit.*, p. 51.

manipulación y control, debe considerar que del “interés como punto focal no sólo derivará la integración de las ciencias sociales como ciencias de la conducta y sus futuros mapas mínimos de racionalidad instrumental”, sino que a su vez, “la democracia que abandona la pobreza de la antigua metafísica política popular podrá, al amparo ahora sí de la ciencia, elevar a los grupos de interés como nuevos e impecables actores políticos”.¹⁴² Desde el aspecto individual, y desde la particularización analítica de James, se alega la supuesta pluralidad de intereses. Pluralidad que hoy se presenta como homogeneización, dominación y manejo justificado por los mismos fundamentos de su acción primera y continua; la *libertad* y la competencia. Todo entre el entendido corporativo-empresarial —como puntos de acción y valoración práctica— y el entendido de individuos pasivos y aquiescentes; anclados todos en un Yo de características empíricas.

La primera confrontación a mencionar es la que James realiza en su obra *Pragmatismo* frente a la *Verdad* absoluta, relacionada directamente con la *Realidad*, al retomar la plasticidad del humanismo y sostener la creencia, afirma que “*Realidad es, en general, lo que la verdad ha de tener en cuenta*”, y que dicha realidad se constituye de tres partes, la primera es “el flujo de nuestras sensaciones”, la segunda “la constituyen las *relaciones* que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestras mentes”, y por último, la tercera parte “la constituyen las verdades previas que siempre tiene en cuenta toda nueva investigación”. Con respecto a la primera parte de la realidad, el flujo de nuestras sensaciones, indica que las “sensaciones nos son impuestas sin que sepamos de donde vienen”, que no “tenemos ningún control sobre su naturaleza, orden y cantidad”, pues no son “*ellas* ni verdaderas ni falsas; simplemente *son*”.

Lo que pareciera ser una realidad anclada en las sensaciones, pretende que “no obstante lo fijos que puedan ser estos elementos”, todavía queda una “cierta libertad en nuestros contactos con ellos”, dado que tomando por ejemplo las sensaciones y admitiendo “que se hallan fuera de nuestro control”, sí “depende de nuestros intereses atenderlas, advertirlas, acentuarlas en nuestras conclusiones”.

“Lo que decimos acerca de la realidad depende de la perspectiva en que la coloquemos. El *eso* de ello es lo suyo propio, pero el *qué* depende del *cuál*, y éste de *nosotros*. Las partes de la realidad correspondientes a la sensación y a la relación son mudas. No dicen absolutamente nada sobre sí mismas; somos nosotros los que tenemos que hablar por ellas”.¹⁴³

Lo que parecería una final determinación que recae a ser realizada por el individuo, vela por la última rigidez de la sensación anclada en el momento concreto. El *ser* reconocido en las sensaciones reduce el margen de interpretación de la realidad, de la totalidad del hombre a su valoración particular del tipo de satisfacción que recibe, ya que

¹⁴² José Luis Orozco, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, Gedisa-UNAM, México, 2003, p. 163.

¹⁴³ William James, *Pragmatismo; un nombre nuevo para viejas formas de pensar*, Aguilar Argentina, Argentina, Tr. Luis Rodríguez Aranda 1975, pp. 188-190.

“en cada momento concreto, la verdad para cada hombre es lo que halla en aquel momento con el máximo de satisfacción para él; e igualmente, la verdad abstracta, la verdad verificada a la larga, coinciden. Si, en suma, comparamos lo concreto con lo concreto y lo abstracto con lo abstracto, lo verdadero y lo satisfactorio significan lo mismo”.¹⁴⁴

Reducción de la *Verdad* a numerosas verdades dependientes para su definición, de lo satisfactorio. Concierne entonces al *interés* determinar lo ya dado existencialmente en las sensaciones y sus relaciones mentales, que si bien *mudas*, son el marco al que debe circunscribirse el individuo. Que sin embargo clama que tanto “en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida activa somos creadores. Añadimos tanto al sujeto como al predicado, parte de la realidad (...) El hombre engendra verdades acerca de él”.¹⁴⁵

Ahora bien, el *Yo* del que parte el *interés* y que es capaz de *crear*, es un *Yo Empírico* que abarca “todo aquello que nos sentimos tentados a llamar con el nombre de *yo*. Pero salta a la vista que entre lo que una persona llama *yo* y lo que llama *mío* es difícil trazar una línea divisoria”.

“En su acepción más amplia (...) el *yo* de un individuo es la suma total de lo que PUEDE llamar *suyo*, no nada más su cuerpo y sus facultades psíquicas, sino su ropa y su casa, su esposa e hijos, sus antepasados y amigos, su reputación y sus obras, sus tierras y caballos, y su yate y su cuenta en el banco. Todas estas cosas le producen las mismas emociones (...)”.¹⁴⁶

Posteriormente James elabora una división de la historia del *Yo* en tres partes, el *Yo material*, el *Yo social* y el *Yo espiritual* y el *Ego puro*, para resumir el último como “identidad hallada por el *Yo* en su *me*” y que “no es más que una cosa suelta, una identidad ‘general’, justamente como la que cualquier observador externo pueda hallar en la misma urdimbre de hechos”. Así, entiende la personalidad como compuesta de, “una persona objetiva, conocida por un Pensamiento subjetivo pasajero y reconocida como continua en el tiempo”, De ahí que utilice las palabras “ME o MI y YO para significar la persona empírica y el Pensamiento juzgador”, lo que resume a grandes rasgos sus enunciaciones y de las cuales parte el análisis, para intentar hacerlas más claras.¹⁴⁷

El *Yo material*, desde el cuerpo a los vestidos, la familia y la acumulación de propiedades destaca como una ampliación de la perspectiva de propiedad y de identidad personal, y el *Yo social* “es el reconocimiento que recibe de sus compañeros” la influencia y papel de la mirada de los otros, por lo que “cada hombre tiene tantos *yoes sociales* como hay individuos que lo reconozcan y que lleven en sí una imagen de él”. “Es su imagen a los ojos de su propio ‘grupo’ o ‘clase’, que lo enaltece o condena en la medida en que cumple ciertos requisitos que probablemente no sean coercitivos en otros tipos de vida”.

¹⁴⁴ William James, *El significado de la verdad*, Aguilar Argentina, Argentina, Tr. Luis Rodríguez Aranda 1974, p. 108.

¹⁴⁵ William James, *Pragmatismo...*, *Op. cit.*, pp. 197

¹⁴⁶ William James, *Principios de Psicología*, FCE, México, 1989, p. 233.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp.295-296.

Lo que resalta hoy en día es que la imagen capaz de enaltecer o condenar, de acuerdo a sus propios requisitos, es una imagen mercantilizada que descubre los límites de la tangibilidad material, pero no para superar las determinaciones de ésta, sino para radicalizar la vacuidad de ella en porciones abstractas de la realidad sin contenido que trascienda las relaciones mercantiles, y para poner de manifiesto en la crítica presente, que los *objetos* no son en tanto tales una *realidad externa* sino una actitud existencial de la conformación de la estructura de totalidad del universo.

Por ahora, la imagen que antes poseía una significación social a través de las valoraciones colectivas — siempre con la consideración de sus limitaciones individualistas que aceleraron su pérdida— es manejada hoy por la *Industria cultural*. Lo valioso de lo simbólico se perdió en la práctica automatizada en el *Yo* y la *imagen*, lo social se pierde por lo económico y la relación es simple entre imagen y valoración económica. Sin embargo, la *imagen* brinda lo que ya no se busca en la riqueza simbólica, de una forma u otra el individuo hace funcional su cosmovisión a través de la *imagen*, aunque su agotamiento sea mucho mayor.

Ahora, lo que pudiera ser una consideración trascendental de James, al dar parte del *Yo espiritual*, como ser interno o subjetivo, lo define como “las porciones más perdurables e íntimas del yo, de ese que con vehemencia quisiéramos ser”. Como un *Ideal del Yo*, como imagen divisible y enaltecida, al *Yo espiritual* se le pueden atribuir una pluralidad de facultades aislables en el “modo abstracto de ocuparnos de la conciencia”, o lo que en “una vista concreta” será “o toda la corriente de nuestra conciencia personal, o el ‘segmento’ o ‘sección’ presente de esa corriente”. Lo que a fin de cuentas —señala James— “según que tomemos un punto de vista más amplio o más estrecho, tanto la corriente como la sección serán existencias concretas en el tiempo, y cada una será una unidad conforme a su especie en particular”. Y para marcar la diferencia y distancia determinante de las consideraciones pasionales del consumo, o mejor dicho, distinto de las consideraciones vulgares, “sea que lo veamos abstracta o concretamente, nuestra consideración del yo espiritual general es un proceso reflexivo, es el resultado de haber abandonado el punto de vista externo, y de haber llegado a la etapa de poder pensar en la subjetividad como tal, *de pensar en nosotros mismos como pensadores*”.¹⁴⁸

Una vez explícitos el *Yo material* como *objeto*, el *Yo social* como *imagen* desde *otro*, y el *Yo espiritual* como *subjetividad en segmentos*, queda por aclarar *la unidad en la conciencia*. Respecto a ella, “es un hecho que se siente esta parte central del Yo”, pero “de ningún modo es *mere ens rationis*, conocido únicamente de un modo intelectual, y tampoco *mere* suma de memorias o *mere* sonido de una palabra en nuestros oídos. Es algo con lo que tenemos también un conocimiento directo sensible (...) la sensación de este yo central activo”.¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 234-236.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 239.

Atisbos fenomenológicos los de James, que no son suficientes para evitar fisuras en el universo individual por vagar dentro de un antecedente de posmodernismo tras manejos de élite. Una subjetividad limitada a la *experiencia sensible* que se representa en *imagen* para abandonar la tangibilidad material, pero no su significación intrascendente o su fugacidad de satisfacción presente en dicha *imagen*. Lo que pudiera ser una comprensión de las posibilidades no sólo subjetivas sino existenciales —incluso un tanto en términos de la fenomenología heideggeriana de “a las cosas mismas”—¹⁵⁰ de la vida materializada y de consumo, dejando de lado las supuestas necesidades materiales, por el contrario, se abstrae para caer en la consolidación de *hologramas* que favorecen el mantenimiento del *status quo* y de los beneficios limitados a pocos grupos o élites. En lugar de tomar la experiencia que brinda la *imagen*, de superar lo tangible y de llegar a la comprensión de las satisfacciones abstractas, en lugar de romper la dependencia material y económica, la exacerba. La *imagen*, en este caso, obstruye el entendimiento de que la *realidad material* y *objetiva* no es en tanto tal *Realidad*, sino que depende del lugar que ocupa para el sujeto y la continuidad universal, y que el *objeto* requiere de una proyección, y en el caso del consumismo, de una sobrevaloración de las necesidades de subsistencia para la elaboración de *seudonecesidades* ancladas en la *imagen*. Por el contrario, colabora a evitar el discernimiento y superación de la carga de capricho —*seudonecesidad*— que se da en el producto y en las imágenes constituidas por actitudes sustentadas en relaciones mercantiles y de apariencia (*Yoes sociales*). Si se tomara la imagen y se reflexionara sobre ella, se observaría que representa el componente básico de la *satisfacción* del *consumo*, que no depende directamente del *objeto*, sino de la estructuración mental, dando cuenta de que tanto gran parte de las satisfacciones que se suponen en dependencia de algo *externo*, son pasajeras, al igual que las insatisfacciones. La disciplina y valoración que puede partir de ésto, es una actitud no sólo *ascética* sino capaz de rearticular una *relatividad* en tanto *relacional* y *no carente de Verdad*, que haga reconocimiento auténtico de los vínculos del universo *subjetivo* o de la verdad coherente del individuo, que por el contrario de la *imagen*, lo vuelve *responsable* directo de la valoración del *objeto* dentro de su panorama subjetivo (yo)-universal (estructura)-objetivo (objeto).

El conocimiento directo sensible, la sensación del *Yo central activo* que menciona James, puede tomarse como vislumbre de la *intuición* en relación al *símbolo* y al punto que trasciende la razón del *Yo*. Sin limitar del todo su percepción subjetiva, dicho autor establece una proporción entre el *éxito* y las *pretensiones*, como equivalente a la *autoestima*. Proporción que de ser tomada más allá de lo sensible, puede llevar a lo que Arthur Schopenhauer calificó como la *libertad de la voluntad* en la determinación del *carácter inteligible* —quizás como estructura del *Yo* dentro de determinaciones inconscientes— para la cual la voluntad individual pasa necesariamente por el reconocimiento de la *necesidad* de las acciones en relación a dicho carácter; así pues, “el hombre hace siempre lo que quiere y, sin embargo, lo hace necesariamente”.¹⁵¹ James otorga de modo superficial lo que junto a Schopenhauer se podría explicar de

¹⁵⁰ Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, FCE, México 2005, pp. 37-50.

¹⁵¹ A un carácter determinado le corresponde su expresión vinculante “y en aquello que hacemos conocemos lo que somos”. La acción está por tanto en relación directa al carácter como *expresión* y como *necesidad*, siendo imposible intentar establecer una

manera conjunta y en consideración a futuras aportaciones del psicoanálisis como la complementación entre la existencia dada y lo susceptible de creación. Al tomar en cuenta siempre que “el Ego, sea negando o abrazando, busca establecerse en la realidad”, como una configuración original a través de la cual se realiza la estructura para ser posteriormente sustanciada por diversos contenidos fenoménicos. Asimismo, una formación de la que también James hace reconocimiento indirectamente en la diversidad de los *Yoes* de construcción individual y social, son los *complejos* en términos freudianos como construcciones del inconsciente personal, los cuales han de ser ampliados a lo que Carl G. Jung considera como *arquetipos* reguladores de lo *inconsciente colectivo*,¹⁵² pero que será tratado con mayor profundidad en el cuarto apartado.

Todo lo anterior permite dar cuenta de la complejidad del modelo del *Yo* que estructura James, ya que no se puede definir como un punto único de partida, sino que forzosamente hace el reconocimiento de sus partes, que es reconocimiento de su universo en tanto totalidad. Lo que cambia es en torno de qué se toma dicha totalidad, ya que abarcando lo material, lo social y lo espiritual, lo pretende enmarcar en un ámbito pequeño sin redondez o comprensión, el *Yo empírico*. Si bien es interesante que dicho *Yo* intente abarcar la totalidad y complejidad de su universo, no es suficiente en la medida en que cae en los vicios de su temporalidad, *los de la apropiación vinculada a las limitaciones del Yo*.

“Para tener un yo al cual *cuidar*, primeramente la naturaleza debe presentarme un *objeto* lo bastante interesante como para hacer que instintivamente desee apropiármelo por razón del *propio* objeto, y con base en el cual pueda yo producir uno de esos yoes materiales, sociales o espirituales (...) Encontraremos entonces que todos los hechos de emulación y sustitución que tanto nos han llamado la atención, que todos los cambios, expansiones y contracciones de la esfera que hemos considerado yo y mío, no son más que resultados del hecho de que ciertas cosas despiertan impulsos primitivos e instintivos de nuestra naturaleza y de que seguimos sus destinos con una emoción que nada debe a una fuente reflexiva. A estos objetos nuestra conciencia los trata como constituyentes primordiales de su Yo”.¹⁵³

James reconoce que la conciencia del *Yo* implica un curso de pensamiento, cada una de cuyas partes puede, como “yo”, “destacar y cuidar algunos como ‘me’, y *apropiar* el resto a éstos. El núcleo del ‘me’ es siempre la existencia corporal sentida como presente en ese momento (...) todas las demás cosas que se perciban como *asociadas* a esta sensación se considera que forman parte de esa *experiencia* del me (...). Este me es un agregado empírico de cosas conocidas objetivamente”. El *Yo* es, en estos términos, un *pensamiento* que es pasajero en su apropiación de cada corriente o sección de una existencia concreta en el tiempo y directamente relacionado con lo que se interpreta como *objetos*.¹⁵⁴

distinción tajante entre la práctica y la responsabilidad e imputabilidad de ésta al individuo que la lleva a cabo. **Arthur Schopenhauer**, *Sobre la Libertad de la Voluntad*, Alianza Editorial, pp. 155-158.

¹⁵² **Carl G. Jung**, “Los Arquetipos y lo Inconsciente Colectivo”, en *Obras Completas* Vol. 9/1, Ed. Trotta, Madrid, 2002, pp. 4-5.

¹⁵³ **William James**, *Principios...*, *Op. cit.*, p. 254.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 318-319.

“Las palabras MI, entonces, y YO, en la medida en que despiertan sensaciones y denotan valor emocional, son designaciones OBJETIVAS, que significan TODAS LAS COSAS que tienen el poder de producir, dentro de una corriente de conciencia, una emoción de cierta especie peculiar”.

Es por *objetos* —ya sean materiales, imágenes o secciones de existencia— por lo que se haya constituido el *Yo*, lo que deviene en *relaciones de objeto* que permiten una identificación somera e instrumental, bajo la consigna de la *apropiación* y de su relación de dominación que atiende a un impulso instintivo e irreflexivo, ya que “lo que en verdad amo (...) es la cosa de que me apodero”.¹⁵⁵ Es la satisfacción en relación a un impulso instintivo de *apropiación* y *dominación* lo que demarca la conciencia del *Yo* y su capacidad para tomar cada momento, ya sea como corriente o como sección, como unidad fragmentada de existencia concreta en el tiempo.

La subjetividad que se plantea, pese a reconocer una mayor amplitud en la constitución del *Yo* que el principio volitivo desnudo a partir de una mente racional, es dada para romper con verdades absolutas y dinamizar el comportamiento individual en un liberalismo excluyente, lo que consolida la *imagen* como estímulo individualizado y general más que para superar las limitaciones de la identidad temporal del *Yo* basada en una concepción de *objeto*. La *imagen* demuestra la posibilidad de estímulos inteligibles y aparentemente carentes de existencia material, que circunscriben la determinación a la concepción subjetiva, lo que no hacen es trascender la base de la mecanicidad estímulo-respuesta ni la amplitud de la *realidad* y del *Yo*.

El ser creativo de James, por el cual “la distancia se acorta para que el hombre devenga <<una suerte de Dios>>, un Dios cuyas fronteras parten de su imaginación”,¹⁵⁶ no puede sino tomar dichas imágenes e intentar manejarlas como recipiente inexpresivo sujeto a una voluntad desnuda que no logra comprender por no dar razón de lo que no puede conocer por soberbia, ni controlar por desconocimiento.

Ahora bien, la relación que se limita por la consideración de *objeto*, podría ampliarse tomando en cuenta la extensión del universo personalizado, la cosmovisión y la concepción de totalidad, de la que podría ser antecedente la triple enunciación del *Yo* realizada por William James, y que siempre que tome en cuenta al pragmatismo como método —para la elección de los medios— y su *fin* con claridad, como expresión de inteligencia, dará resultados prácticos. Lo que al trasladarse al ámbito de las élites estadounidenses (entiéndase el imbricado papel de los sectores económicos, políticos y militares) como refinamiento político u caracterización de acciones planeadas a largo plazo y en una *metapolítica*¹⁵⁷ del interés

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 254.

¹⁵⁶ José Luis Orozco, *William James...*, *Op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁷ *Metapolítica* se puede entender como la alusión a “una esfera de verdades nacionales” que trascienden lo político inmediato. Pero que por ser nacionales, se reducen, o a unos cuantos países con una fuerte cohesión y matriz cultural —tomando en cuenta también el manejo de élite—, o a la carencia de *Sentido* en los términos de correlación con una *Verdad* presente en una *ética* reconocida de identidad general. Aparejándose la identidad nacional a la explotación emocional como sugestión y pasión pasajera. La cuestión aquí, es en lo referente al carácter nacional y a su relación con una práctica *global*, que se presume la desarticula aun en los países donde tenía mayores referencias culturales. En José Luis Orozco, “Metapolítica”, *Breviario Político de la Globalización*, José Luis Orozco y Consuelo Dávila comp., Fontamara-FCPyS, 1997, p. 273-285.

nacional que tras la Segunda Guerra Mundial se cimentó como Seguridad Nacional, contrasta con los comportamientos y acciones de la mayoría o de la generalización —vulgarización— de dicho método.

Cabe reconocer, por tanto, la distinción ya antes matizada entre el carácter *refinado* de las apreciaciones *educadas* de quienes elaboraron en su momento la estructura política de los Estados Unidos o de quienes interpretaron, como James, los diversos elementos que corrían entre las perspectivas de élite y de la mayoría de la sociedad estadounidense. James rechaza los reduccionismos y determinismos y pretende pasar a lo cualitativo de la pluralidad y la desigualdad entre los hombres por medio de una conciencia vinculada a “la metafísica de la voluntad y del misticismo religioso”,¹⁵⁸ elaborando para ello un método filosófico estructurado —el pragmatismo—, en el cual el anclaje de la individualidad se realiza en el interés y en el Yo de una voluntad irreflexiva. Yo determinado por la corroboración empírica y su tendencia a la finalidad con prerrogativas sensoriales (o intuitivas en un entorno simbólico en despunte), lo que lejos de su capacidad filosófica particular —la de James y su alcance de fundamentación personal con influencias *metafísicas* o, mejor dicho, con entendimiento de los elementos que la religión puede aportar—, en la practica generalizada termina por exponer una constante de proyección en la experiencia y la satisfacción del interés aislado, que olvida la determinación reflexiva del fin perseguido, por anclarlo en el deseo que se identifica directamente con la voluntad, conciencia caprichosa por ende la relativizada individualmente en la espontaneidad, para perderse.

“Los grandes malabarismos de la filosofía, la ciencia, el sentido común y la religión de William James, no representan, así, el inicio de una democracia del conocimiento sino la introducción de aquella pragma en un liberalismo conformado en adelante por elementos premodernos, modernos y postmodernos concurrentes en el juego de los medios y los fines que relativiza una hegemonía más desentendida, o desentendida por completo, de los sueños de la razón.”¹⁵⁹

James apunta a una pluralidad de intereses que si bien no conocen punto evidente de determinación y suponen una suerte de relativismo organicista en relación a la administración del conocimiento en la democracia epistemológica —que contempla *la Filosofía, la ciencia, el sentido común, y la religión*—, si concede márgenes de operatividad y eficiencia de dicho conocimiento y su obligada relación con fines determinados dentro de la administración cognoscitiva y práctica bajo el *criterio general de redituabilidad*. Introduciendo a la religión para “corregir eso que <<a los ojos de muchos profesores de filosofía>> aparece como un universo desperdigado y sin respetabilidad”.¹⁶⁰

Ahora bien, que los estimados asideros del conocimiento operan no de una manera determinante, sino que se hacen juego dentro del pragmatismo, al establecer la acción como superficie asimilable de la experiencia y la comprobación; como aspecto contingente. Si, *desentendida de los sueños de la razón*, no hay una determinación dogmática de la *Verdad* y ésta depende de la situación concreta expresada

¹⁵⁸ José Luis Orozco, *William James...Op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 82-85.

sensiblemente en el tiempo y en el espacio, con un fin que se expresa como satisfacción inmediata o velada parcialmente en la retribución existencial de la religión, los sentidos no operan de manera unificada, y por lo tanto, se disuelve la supuesta rigidez de los absolutismos, sólo para caer en la dictadura informal de la fragmentación del *Sentido* que se relativiza pero no desaparece sino que sólo se oculta y distancia entre los fenómenos concretos de la experiencia y la satisfacción, ambas cosificadas e imaginarias.

James elabora un reconocimiento de la religión y de los aspectos variados de su experiencia como creencias funcionales, lo que ya había sido reconocido por su utilidad política en la estructura de los Estados Unidos, y que está ausente en el discurso político del Estado Nación en su dinámica moderna en la generalidad de los países. Ésto debe de señalarse junto con la notable presencia de aspectos *divinos* en la naturalización del *Mercado* de Adam Smith y del liberalismo presente hasta nuestros días como dinámica inalterable. Lo que pudo dar un sustento ante las *vulgaridades* de las *masas no refinadas*, entra en una compleja hibridación en el resto de los países del mundo y con mayores deficiencias en los países donde el discurso moderno y científico no penetra equitativamente en los diversos sectores de la población, que termina por exponer un *espiritual pero no religioso* como factor de la identidad *personal*, que no colectiva.

Pese a que el pragmatismo de James resulta una visión elaborada que conjunta hasta cierto punto los aspectos premodernos, modernos y posmodernos, su eje es el *Yo* y la *experiencia*, tomando el todo por el fragmento y, tarde o temprano, el fragmento por el todo. Pese a tener mayores alternativas para el sustento del *Sentido* en la Filosofía, la Ciencia, el Sentido común, y la Religión, la verdad relativa no podrá sino fragmentar la práctica y el sentido en cualquiera de sus versiones. El pragmatismo pese a su *refinamiento*, quedó estancado en un *Yo* que puede ver los elementos de su realidad, pero no entenderlos, por haber renunciado a la *Verdad* y por ubicarla en una versión fantasmagórica.

Fuera del discurso filosófico y de la aplicación política,¹⁶¹ el comportamiento práctico en los lugares donde el capitalismo se instala a través del Estado Nación, se reduce a la formación y refuerzo de una actitud aprendida y muy vagamente entendida, sustentada únicamente por la *relación de objeto* y la satisfacción instintiva, en un capitalismo que explota las características más bajas de la naturaleza humana incluso en los contradictorios términos de la modernidad y su civilización, represora de los impulsos de la naturaleza humana cuya voracidad se instala como la condición básica del liberalismo. Lo que resulta, es una proyección en el *objeto* como constante de comportamiento que apenas si se hace de paliativos que retarden la enajenación, como lo son la religión o la filosofía, la primera carente de legitimidad frente a la voz de la ciencia y la secularización, y la segunda sin cuestionamientos profundos de referentes políticos

¹⁶¹ Como puntos de acción *interiorizados* a manera de *metapolítica* y su sentimiento de excepcionalidad nacional *cada vez más desquebrajada* en la generalidad de los individuos de la sociedad estadounidense.

y económicos, sino como copia de modelos políticos y sociales de vuelco materialista o sin alternativa a la dependencia económica anclada en lo inconsciente de los individuos.

Es así que en *la Sociedad del Espectáculo*,

“(l)a alienación del espectador en favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de este modo: cuanto más contempla menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos, para convertirse en los gestos de otro que los representa para él. La razón de que el espectador no se encuentre en casa en ninguna parte es que el espectáculo está en todas partes”.¹⁶²

Una vez desaparecida la *Verdad*, el *Sentido*, presente fragmentariamente en satisfacciones al deseo incomprendido, carece de presencia evidente y es impuesto por la *imagen* formulada bajo esquemas etnocéntricos, excluyentes, dominantes y de apropiación, donde la comprensión y la familiaridad o identidad, se limitan a la relación universal del unilateralismo de la satisfacción en un *tiempo concreto*, que no deja de ser la vulgarización del *Tiempo* en los términos que Heidegger enunció en *El Ser y el Tiempo*, como visión lineal de un Tiempo objetivo que por ser *objetivo* sólo es en tanto vivencia de un *sujeto*, lo que obligaría al reconocimiento de un *observador universal* de la *Historia; Dios*, con toda su *Verdad y Sentido*.¹⁶³

Sin ser así, y evadiendo los obstáculos que representan los compromisos éticos, la satisfacción es también una promesa infinita como infinito es el Tiempo objetivo e imposible de trascender, como remoción de la *ley* en términos de referente de *Verdad* o norma *deontológica*, no en sentido dogmático sino en su sentido de continuo de identidad y reconocimiento (simbólico), sin el cual,

“la supervivencia consumista es algo que siempre debe ampliarse, porque no deja de contener la privación. No hay un más allá de la supervivencia ampliada, ningún límite de detención del crecimiento, porque ella misma no se encuentra más allá de la privación, sino que es la privación misma enriquecida”.¹⁶⁴

De esta manera, sin caracterizarla de manera más que mecánica, se puede percibir a la libertad establecida dentro de los marcos del liberalismo, como ejecución constante de reivindicaciones y auxilios por parte de la contingencia y de la constante expectativa de satisfacción, que liberada de punto de referencia como limitación del infinito del goce, se ve entorpecida para brindar placer en los términos de significación del goce. Lo que es correlato efectivo de la libertad reducida por los estrechos márgenes de la acumulación y la apropiación con sus apelativos de dominación y transgresión; la elección, se sumerge

¹⁶² Guy Debord, *Op. cit.*, p. 49.

¹⁶³ Martin Heidegger, *Op. cit.*, pp. 394-402 y 435-471.

¹⁶⁴ Guy Debord, *Op. cit.*, p. 56.

en la indefinición más allá de lo cuantitativo. La identidad, despojada de su verdad y de su referente de significación, recurre a los asideros de lo temporal y unitario en tanto segmentado.

“La falsa elección de la abundancia espectacular, elección que se concreta en la yuxtaposición de espectáculos concurrentes y solidarios, así como en la yuxtaposición de papeles (primordialmente significados por y —apoyados en— objetos) que al mismo tiempo son exclusivos y están mutuamente implicados, se desarrolla en una lucha de cualidades fantasmales destinadas a presentar como apasionante la trivialidad de lo cuantitativo. Renacen de este modo las falsas oposiciones arcaicas, regionalismos o racismos, que se encargan de transfigurar en superioridad ontológica fantaseada la vulgaridad de las posiciones jerárquicas del consumo. Así se recompone la serie interminable de ridículos enfrentamientos que movilizan un interés sublúdico, desde las competiciones deportivas hasta las elecciones”.¹⁶⁵

Las falsas oposiciones como identidades de superioridad ontológica, no rebasan, en esta misma definición, una concepción de ontología definida a partir de la *diferencia*, diferencia sujeta a la emotividad y no tras la comprensión y unidad posible y actual del *Ser*, que rebasen las imágenes aleatorias que anteceden y predisponen el juicio, éste último, apegado a la emotividad fragmentaria.

3.3.- Del Fragmento y del Mundo como Objeto

Para pasar a una aproximación más general, se ha de trasladar ahora el análisis de la *apropiación*, del *Yo* de James y de la *imagen*, a la concepción del *Mundo* o de los mapas del mundo que poseen los individuos para entender su existencia. Con el énfasis en su constitución imaginaria y en seguimiento de respuestas al problema de la fragmentación y la diferenciación constante.

Cómo enfatiza Walter Lippmann, pragmático y pensador político estadounidense del siglo XX, “podemos ver que tan indirectamente conocemos el entorno en el que sin embargo vivimos”. Ya que “lo que sea que consideremos una imagen verdadera, la tratamos como si fuera el entorno en sí”¹⁶⁶

Valoración de la totalidad realizada a través sólo de una parcela de ella, lo que no deja de ser totalidad concebida subjetivamente, pero que descarta numerosos elementos que después al requerir ser articulados producen profundas contradicciones. Lo que sin embargo, Lippmann no atribuye solamente a una incapacidad de un cierto número de individuos caracterizados de alguna manera particular, o por razón de alguna condición específica, sino que lo atañe a que “el entorno real es en conjunto demasiado grande, demasiado complejo, y demasiado fugaz para su conocimiento directo”, y que “no estamos

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

¹⁶⁶ **Walter Lippmann**, *Public Opinion*, The Macmillan Company, New York, 1956, p. 4. En adelante, las traducciones son mías. “Looking back we can see how indirectly we know the environment in which nevertheless we live. (...) whatever we believe to be a true picture, we treat as if it were the environment itself”.

preparados para lidiar con tanta sutileza, tanta variedad, tantas permutaciones y combinaciones”. Por lo cual sentencia que “a pesar de eso, tenemos que actuar en dicho entorno, lo tenemos que reconstruir en un modelo más simple antes de poder establecer un manejo con él”, a forma de “mapas del mundo”, que permitan al hombre recorrerlo. Lo que da cuenta de “la relación triangular entre la escena de la acción, la imagen que tiene el hombre de dicha escena y la respuesta a dicha imagen funcionando ella misma sobre la escena de acción”.¹⁶⁷

Lo que hace Lippmann es “asumir que lo que cada hombre realiza está basado no en un conocimiento directo y cierto, sino en imágenes producidas por él mismo o dadas a él”, tomando en cuenta que “para cada una de dichas decisiones, alguna perspectiva de los hechos es tomada como determinante, alguna perspectiva de las circunstancias es aceptada como la base de inferencia y como el estímulo del sentimiento”.¹⁶⁸

Para Lippmann, lo que podría ser un claro reconocimiento de la subjetividad y de la pluralidad de cosmovisiones, termina por aceptar como normal una condición fragmentaria de insuficiencia en el conocimiento objetivo, que es sólo capaz de obtener el hombre manteniendo su fe en el método científico y su conocimiento hipotético. Las imágenes son entonces “seudo-entornos” y “representaciones del mundo” que influyen en el pensamiento, el sentimiento y la acción, pero que asimismo dan cuenta de lo que constituye una realidad. No a la que se tienen que ajustar, sino ante la cual la “opinión pública” refiere únicamente a “opiniones” sin un verdadero fundamento o proceso reflexivo. Así se constituye la necesidad de análisis de los “seudo-entornos”, quizás, para establecer su justa valoración para la aproximación política, por parte del analista social y nada más. Pero reconociendo en el camino evolutivo el que el hombre gradualmente elabore imágenes confiables del mundo más allá de su alcance.¹⁶⁹

Las imágenes actúan como preconcepciones y prejuicios, que interpretan, dan contenido y dirigen poderosamente el juego de nuestra atención y perspectiva misma.¹⁷⁰ Por el contrario, las “percepciones recuperan su identidad y la emotividad que provocan es específica, cuando ya no se refuerza por conexiones extensas y accidentales”, una vez que “ha sido criticada a fondo, la idea no es más ‘yo’ (*me*) sino ‘aquello’ (*that*). Es objetivada (...) su destino no está ligado al mío, sino con el destino del mundo exterior sobre el que estoy actuando”. Lo que para Lippmann constituye un tipo de “re-educación” para que las opiniones públicas estén en contacto con el entorno, no supera la cosificación y objetivación alienante.¹⁷¹

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 16

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 22-25

¹⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 27-29.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 407.

Objetivación que separa la emotividad del juicio que es considerado como prejuicio y que precede la evidencia. La relación inmediata de referencia intelectual, sensitiva y emotiva, es tomada por sí misma como prejuicio y obliga —en la visión de Lippmann— a *objetivar* las relaciones estableciendo una distancia entre el Yo —y lo que se considera parte de él, recordando a James— y lo que se objetiva como “aquello”, desligando un *destino compartido*, diferenciando tajantemente como un elemento más de aquél mundo exterior sobre el que se actúa. Un mundo exterior que no se toma como destino compartido sino como mundo útil a satisfacer determinados mandatos, ya sea de los impulsos instintivos dentro de la *voluntad* y el *interés* reconocidos por James, o en la recuperación realizada por Lippmann, como reconocimiento también instintivo, al afirmar que los “hombres persiguen su interés. Pero cómo lo persiguen no está fatalmente determinado, y de ahí que, dentro de cualesquiera sean los límites de tiempo en que este planeta continuará sustentando la vida humana, el hombre no puede establecer términos sobre las energías creativas del hombre”.¹⁷²

No obstante la consideración de los prejuicios y de las pocas expectativas en la sabiduría política del hombre, se continúa a la espera casi ciega de sus “poderes creativos”, que son aprovechables una vez que se manipula el entorno del cual habrán de extraer el conocimiento y para lo que el analista social y político de la opinión pública debe de estar preparado, reduciendo la carga del individuo común y “ayudándolo” con la gran carga de información que el mundo representaría para él.¹⁷³

Un orden naturalizado, objetivado y preconcebido así como predispuesto, es el cual asegura *la libertad* del hombre de elegir siempre dentro de sus marcos reconocidos. Con una amplitud que recorre los mapas del mundo amablemente prefabricados por aquellos que han gozado de la disposición y la capacidad de ofrecer un mundo que nada tiene que ver con la *Verdad*, con el *Sentido*, ni con la temida socialización (hablando del socialismo) que supuestamente vuelve homogénea la vida de la elección, o con comunismos antiguos que relacionan la existencia misma con un cosmos ‘irracional’ de sacrificios al goce y a la elección individual. La *libertad* queda como un receptáculo vacío para ser llenado por los apetitos de un deseo irreflexivo bajo la nominación de *interés* y bajo la opresión velada que al menor indicio de crítica pone en evidencia sus contradicciones. La *libertad* se presume como trofeo máximo del *hombre creativo*, forzosamente doblegándose a sus determinaciones materiales, en un olvido constante compensado llanamente por su permanente expectativa, que se pone en riesgo por el temor, —no la ansiedad, que es su mayor combustible— sino por el *miedo*, que le plantea la necesidad como *misión* en la efectiva selección de los medios adecuados, para mantener su *seguridad* y esa posibilidad de constante *libertad*.

La objetivación de la que habla Lippmann es la visualización de destinos separados, en una supuesta ruptura de lo que el Yo considera anticipadamente en forma de prejuicio. Objetivación que al contrario de

¹⁷² *Ibíd.*, p. 189.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 397

romper dichas imágenes, en el universo del hombre en el ámbito social, establece una distancia considerable con sus instituciones, que al no entrar en el ámbito de identidad directa del sujeto más que como *objeto*, constituyen una *imagen* sostenida desde otros campos —dígase el político y corporativo— pero que tras la supuesta valoración previa de los expertos, valida y legitima *democráticamente* la visión del mundo o del entorno que se depura para el individuo común.

Lo que se ha dejado pasar como condición natural del hombre, en este juego constante entre sus, incluso, distintas personalidades, *Yoes*, *imágenes*, prejuicios, en su vaivén interminable de vacilaciones e incertidumbres, ha desgastado no sólo las *verdades*, *utopías* e *Historia*, sino también la capacidad misma de reconocer los atributos y debilidades del hombre. La objetivación y naturalización que actualmente se extiende en concepciones erróneas o sumamente superficiales en gran parte del mundo, donde el capitalismo se expande en su versión *individualista* e *imaginaria*, las ideas y conceptos como el *Mercado*, el *Estado*, el *Trabajo*, el *Éxito* entre otros tantos, se disuelven en imágenes indiscernibles por su vago e insuficiente contenido, sin capacidad explicativa alguna de contenidos de *Verdad* y de *Sentido*. Lo que Lechner señala como una “naturalización, basada en una imagen de sociedad-mercado como orden auto-regulado”, como “el fenómeno que congela la convivencia en un sistema inamovible y distante”, es una “objetivación de las relaciones interpersonales en un sistema abstracto y auto-regulado”¹⁷⁴ como imagen constituida a su vez por la valoración objetiva, que perfectamente puede explicar su trayecto desde la *normalización* de la relación de satisfacción unilateral —como el modelo judeo-cristiano— con un entorno constituido por objetos, *por encima* del cual uno actúa y satisface sus deseos, social y psicológicamente individualizados en la filosofía de William James y expuestos en forma políticamente operativa por Walter Lippmann.

Sin afirmar un solo imaginario que regula la vida humana, si se debe poner énfasis al señalar la creciente condición de articulación de los aspectos individual, social y universal con base en la *imagen*, como fragmentación, vinculación superficial y acelerada indiferencia por lo que se ubica fuera del *Yo* y su intento de *autorreferencia* dependiente de lo material y lo económico. Es entonces un *imaginario* de *Mercado* que sale a la luz tras la deconstrucción —o reconstrucción— crítica de sus componentes y tras la supuesta impotencia de la acción humana ante un proceso inevitable, pero que como tal no ejerce una influencia determinable y determinante hacia todos los sujetos que componen la sociedad capitalista. La *libertad* sigue presumiéndose condición de la democracia y así mismo como el único orden para ésta al capitalismo. Los individuos se visualizan libres y dan acuerdo tácito de lo que sólo para otros es dominación y explotación dentro de un *Imaginario* único como el del *Mercado*, que emerge autoritario.

Lo que rige actualmente no es entonces una naturalidad única del *Mercado*, sino la naturalidad de la condición humana en tanto fragmentación imaginaria e incompreensión existencial que abarque sus más

¹⁷⁴ **Norbert Lechner**, “¿Cómo reconstruimos un nosotros?”, en *Metapolítica*, vol. 7, núm. 29, mayo— junio 2003, p.61

diversos aspectos en lo individual, lo social y lo ambiental e universal. Lo que se generaliza es la incomprensión y vida a través de imágenes separadas e inconclusas de *Sentido* y de *Verdad*.

3.4.- Del Símbolo

Sin embargo, retomando a Walter Lippmann, hay algo en lo que se coincide con él —aunque debidamente ampliado y retomando lo mencionado acerca del símbolo como vinculación integral de los componentes universales—, al señalar que “en el centro de todo código moral hay una imagen de la naturaleza humana, un mapa del universo, y una versión de la historia”.¹⁷⁵ Lo que permite reconocer una común configuración mental del hombre no sólo en la moral sino en su “comprender” en el sentido “preontológico” del “ser ontológico” del “ser ahí” que reconoce Heidegger aun sin “preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes”.¹⁷⁶ Como estructura de dicho mapa del universo,¹⁷⁷ como el ser que le va, no de contenido —quizás nunca de contenido específicamente cuantitativo— pero sí de estructura, ya que dentro del contenido se han de ubicar la imagen de la naturaleza del hombre, si es que se disocia de la naturaleza en general, y la versión de la historia.

Lo que también interesa resaltar en lo relativo al *símbolo*, es que atañe —en la exposición de Lippmann— a una transferencia del interés hacia éste y a la posibilidad de superar así la subjetividad.¹⁷⁸ Al afirmar en relación a los momentos de conflicto donde un único símbolo puede ser reconocido y determinante de la conducta de la manera más amplia, que “en una vida normal pública, las imágenes simbólicas no son menos determinantes de la conducta, pero cada símbolo es mucho menos inclusivo porque hay tantos otros que *compiten*”, a lo que él atribuye el balance de los intereses en el simbolismo de la opinión pública.¹⁷⁹ Donde la palabra “*compiten*”, expone una perspectiva de contraposición o falta de conjunción y

¹⁷⁵ Walter Lippmann, *Op. cit.*, p. 122.

¹⁷⁶ Martin Heidegger, *Op. cit.*, pp. 21-24.

¹⁷⁷ Como *estructura* es que se hará mención del arquetipo del *sí-mismo* en Jung y que vale ahora hacer referencia a Jacques Lacan cuando afirma que “*el inconsciente esta estructurado como un lenguaje*, lo cual se refiere a un campo que hoy en día nos es mucho más accesible que en la época de Freud. (...) Antes de toda experiencia, antes de toda deducción individual, aun antes de que se inscriban en él las experiencias colectivas que se refieren solo a las necesidades sociales, algo organiza este campo, inscribe en él las líneas de fuerza iniciales (...)”. “Aun antes de establecer relaciones que sean propiamente humanas, ya se determinan ciertas relaciones (...) La naturaleza proporciona significantes —para llamarlos por su nombre— y estos significantes organizan de manera inaugural las relaciones humanas, dan las estructuras de estas relaciones y las modelan.” Lo que obliga a mencionar que en el reconocimiento que hace Lacan de la *lingüística* como la estructura que le da su status al inconsciente, hay que matizar su posterior desempeño y análisis, cuando el mismo pensador recurre al análisis de *lo Real*, haciendo uso del grafo y de las matemáticas para intentar un acercamiento a aquel *imposible* (así es que define a Lo Real). Lo que expresa la amplitud y alcance de las estructuras que sobrepasan la *lingüística* y se conjugan de manera compleja, y ante las cuales se recurrió, en esta investigación, de manera específica a Jung y el arquetipo del *sí-mismo*, que como *arquetipo* expresa, sin punto único conceptual, la diversidad de su expresión y de su aproximación. Ver Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan*, Libro 11, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964”, texto establecido por Jacques Alain Miller, Ed. Paidós, Argentina, 1987, pp. 25-49.

¹⁷⁸ Subjetividad con sustento en la experiencia individual, tan limitada como la reconoce, pero aceptando como orden capaz de realizar tal superación al federalismo, lo que no se abordará aquí por considerarlo dentro de los términos discursivos y contradictorios aquí discutidos y con los que no se comulga.

¹⁷⁹ Walter Lippmann, *Op. cit.*, pp. 11-12. La negrita y cursiva es mía.

armonía entre los distintos símbolos, evocando fragmentación, de la misma manera que lo hace la diversidad de códigos morales en una misma persona, grupo o entre grupos.

Es entonces, a diferencia de dicho pensador, quien afirma que “los códigos morales asumen una visión particular de los hechos” y que “bajo el término códigos morales” incluye todo tipo, siendo que dichas “versiones difieren por códigos en la misma persona, los códigos difieren a su vez algo entre las personas en el mismo nivel social, (y) difieren ampliamente también entre niveles sociales”,¹⁸⁰ que la intención es la de presentar otra perspectiva a dicha naturalidad del desacuerdo y la fragmentación de símbolos y de códigos morales. Para atender a la idea de una posible recuperación, o mejor dicho, expresión conjunta de un código comprendido y compartido por una colectividad, reconocida su constante de comunicación, reflexión y práctica, aunadas a su emotividad de reconocimiento, como verdadera condición social y política, en lugar del manejo segmentado.

Ahora bien, “(l)os símbolos son a menudo tan útiles y tan misteriosamente poderosos que la palabra por sí misma exhala un glamor mágico”, que incluso al “pensar acerca de símbolos es tentador tratarlos como si poseyeran energía independiente”, sin olvidar que “no hay poder en el símbolo, excepto aquél que adquiere por asociación en la mente humana”. Sumamente importantes las palabras de Lippmann, hacen también referencia a un principio de *autoridad* cuando afirma que en un *discurso* —lo que hemos de tomar ampliamente no sólo como discursivo sino como susceptible de análisis y deconstrucción— “las palabras por sí mismas no cristalizan sentimientos aleatorios”, mas claramente, “las palabras deben ser dichas por personas estratégicamente situadas, y deben ser dichas en el momento oportuno”, lo que concluye que “los símbolos deben estar enmarcados” y que el símbolo “es insertado en la mente humana por otro ser humano al que se reconoce como autoritario”. En el sentido en que “los símbolos se hacen compatibles (agradables) e importantes porque son presentados a nosotros por personas agradables (compatibles) e importantes.”¹⁸¹

¿Referente de Autoridad? la persona que enuncia un discurso debe de establecer un vínculo capaz de asociar contenidos susceptibles en la mente humana dentro del mismo margen estructural donde se puede situar a dicha persona —tomando en cuenta el mapa del universo o configuración a la que ya se hizo mención— o la persona —que enuncia— debe ser capaz de responder a las necesidades de proyección de una autoridad situada en la estructuración misma de la mente —de quien reconoce—. Lo que refiere que una persona es investida por el reconocimiento que se hace de ella por parte del individuo, lo que *sólo por defecto* llevaría a la posibilidad de manejar los márgenes de reconocimiento por vía de la manipulación deliberada,¹⁸² o mejor dicho, del cálculo de posibilidades con base en los ajustes

¹⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 124-125.

¹⁸¹ *Ibíd.*, pp. 220-222.

¹⁸² Que en otra condición no precisamente deliberada pero si a través de la emotividad de la masa lleva al tan mencionado caudillismo o reconocimiento de un individuo como líder, no tras el conocimiento y reconocimiento sino por la necesidad ante el predominio de insatisfacciones de todo tipo.

del comportamiento mecánico y calculable de una masa de individuos capaces de la reproducción fiel dentro de un patrón determinado con múltiples manifestaciones —o imágenes—, que pese a lo exactos que puedan parecer —sin patrones de reproducción constante o homogeneización de contenidos—, son eficientes al sacar provecho tanto de la idea de excepcionalidad —de cada producto y de quién lo compra, extendiéndose el consumo al campo de lo político— como de la constante que es la expectativa dentro del campo del mercado, de lo mercantilizado y contingente, con sus múltiples y casi inacabables expresiones de contenidos cuantitativos y no cualitativos, que otorgan funcionalidad en cuanto a obtener ganancias económicas. Por lo cual el patrón en el que crecientemente entra toda relación en el cálculo corporativo y político es la obtención de capital y el consumo como expresiones claras de “satisfacción”. Es éste último, el ejercicio de la *Industria cultural* y del pensamiento político y corporativo, que al trasladarse al consumidor —a quien se dirige toda esta industria— las satisfacciones son infinitas, no precisamente dentro de la lógica de obtención de ganancia y la razonabilidad capitalista, sino a través de variaciones siempre fragmentarias y de corte individual que vacían el reconocimiento simbólico de los individuos y propagan el desconocimiento social.

Queda aquí abierta la puerta para afirmar que el *símbolo* realiza una asociación *efectiva* de contenidos mentales, a los que se les podría reconocer un poder autónomo —*numinosidad*— porque la vinculación que realiza recorre los diversos *registros psíquicos* o *mentes*¹⁸³ y los comunica en un *continuo*. El símbolo es en el cual se vierte la proyección de un requerimiento estructural, que no se agota en dicha proyección sino vincula la totalidad comprensiva, de ahí la gran diversidad de posibles símbolos —sin señalar que deban estar distanciados o que tengan que estar en *competencia*—. Dicho requerimiento estructural es el papel de la autoridad, o como *Arquetipo* —en una aproximación psicológica—, de donde proviene todo el poder con que se le enviste al símbolo —e incluso a la imagen pero de forma parcial— al ser reconocido, pues en el recorrido y en la funcionalidad de estructura, es que se le atribuye *poder* o *numinosidad*.

Para profundizar en lo anterior, es necesaria una rápida exposición de la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung, psicólogo y psiquiatra suizo (1875— 1961), quien colaboró con Freud varios años, y que a diferencia de éste, quien enfatizó el carácter personal de lo inconsciente,¹⁸⁴ profundizó en los aspectos colectivos del mismo.

A partir de Jung, una capa, “en cierto modo superficial, de lo inconsciente, es sin duda alguna personal”, a la que se designa como *inconsciente personal*, sin embargo, —continúa— “esa capa descansa sobre otra más profunda que ya no procede de la experiencia personal ni constituye una adquisición propia sino que es innata”, lo así llamado *inconsciente colectivo*. *Colectivo* “porque tal inconsciente no es de

¹⁸³ Lo señalado con anterioridad, pueden identificarse como intuitivo, sensible, sensitivo e intelectual en la perspectiva de Carl Gustav Jung, suizo fundador de la Psicología Profunda o Analítica; o bien en los registros de lo simbólico, que refiere a la palabra, lo imaginario, que refiere al cuerpo, y lo real, que refiere a una categoría de lo imposible, en Jacques Lacan.

¹⁸⁴ Lo que habría de ser debidamente matizado con las aportaciones de Lacan, como ya se señaló con anterioridad respecto a la Lingüística.

naturaleza individual sino general (...) constituye una base psíquica general de naturaleza suprapersonal que se da en cada individuo”. Mientras los “contenidos de lo inconsciente personal son ante todo los llamados *complejos sentimentalmente acentuados*, que forman la intimidad personal de la vida anímica”, por el contrario, los “contenidos de lo inconsciente colectivo (...) son los llamados *arquetipos*”.¹⁸⁵

En comparación con Walter Lippmann, Jung afirma que el estar “convencidos de saber la verdad definitiva sobre cosas metafísicas no significa sino que unas imágenes arquetípicas se han adueñado de nuestra facultad de pensar y sentir, que pierden así su carácter de funciones disponibles” lo que “se manifiesta en que el objeto de la percepción se vuelve absoluto e indiscutible y se rodea hasta tal punto de un tabú sentimental que todo aquel que se atreve a reflexionar sobre él se convierte automáticamente en hereje y blasfemo”. Lo que contrasta con Lippmann es que Jung reconoce los límites de la razón, ya que en “todos los demás campos se considera racional que la imagen subjetiva que uno tiene de un objeto se exponga a la crítica objetiva. La razón se acaba cuando el arquetipo numinoso nos posee, pues él es el más fuerte, ya que puede apelar a una necesidad vital. Esto suele suceder cuando compensa una situación de necesidad que la razón no puede eliminar”.¹⁸⁶

Esta situación de necesidad es la que no pueden satisfacer los más efusivos intentos de la racionalidad científica que realiza una ruptura de los elementos constitutivos de la totalidad de la psique y que pretende estancarse en la consciencia sin el previo reconocimiento de sus límites. La objetivación de la que habla Lippmann y la separación de los destinos ya está enmarcada en una fragmentación de los contenidos arquetípicos. La imagen no es expresión *imaginativa* procedente y enfocada a un recorrido de la totalidad de la psique y del universo, sino que establece una dirección y funcionalidad somera, *imaginaria*, estancada en imágenes producidas dentro de una dinámica mercantilizada que no hace sino exponer sus propios signos en una relación contradictoria entre la autorreferencia y la dependencia material.

La diferencia entre *imagen* y *símbolo* ha sido remarcada constantemente, sin embargo, el objetivo es hacer notar la diferencia entre una imagen que se extrae de la totalidad fragmentariamente, que se reproduce de manera mecánica y que es emitida de manera unilateral y una imagen arquetípica o simbólica.

“El hombre emplea la palabra hablada o escrita para expresar el significado de lo que desea transmitir. Su lenguaje está lleno de símbolos pero también emplea con frecuencia signos o imágenes (...) Aunque éstos carecen de significado en sí mismos, adquirieron un significado reconocible mediante el uso común o una intención deliberada. Tales cosas no son símbolos. Son signos y no hacen más que denotar los objetos a los que están vinculados.”

¹⁸⁵ Carl G. Jung, “Los arquetipos...”, *Op. cit.*, p. 4.

¹⁸⁶ Carl G. Jung, “Mysterium Coniunctionis”, en *Obras Completas* Vol. 14, Ed. Trotta, Madrid 2002, p. 527.

Lo que en la exacerbación de la vinculación al *objeto* es la constitución de las referencias existenciales dentro de la conformación imaginaria del ser creador, del sujeto consciente de la Ciencia, del capitalismo, el Estado, la democracia liberal y los intentos de componer un universo en tanto fragmentos y mediante la tarea inconclusa de la consciencia.

La diferencia radica en el **símbolo**, como “un término, un nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio”. Una palabra o una imagen “es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio”, cuando “tiene un aspecto <<inconsciente >> más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado. Ni se puede esperar definirlo o explicarlo. Cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón”, de ahí que usemos “constantemente términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo”.¹⁸⁷

Entre *imaginario* e *imaginativo*, la complementación psíquica recalca que “*las imágenes oníricas y las imágenes espontáneas de la fantasía son símbolos, es decir, las mejores formulaciones posibles de estados de cosas todavía desconocidos o inconscientes que la mayor parte de las veces guardan una relación compensatoria con el contenido de la consciencia o con la actitud consciente*”.¹⁸⁸

Jung exclama la existencia de una realidad trascendental evidente en sí misma, y que sin embargo, a la consciencia “le resulta muy difícil construir los modelos intelectuales que han de ilustrar el en-sí de nuestras percepciones”.¹⁸⁹ Lo que se refleja en la actitud moderna de descartar lo que no se comprende y lo que ha quedado fuera del modelo simple del Yo. La renuncia a desentrañar y comprender la totalidad del universo expresada por Lippmann, y su consigna de simplificar las relaciones de objeto, es la limitación de su propia consciencia —o del individuo común en ella— por insuficiencia y la resignación a permanecer cautivo de la fragmentación de su psique, estancado en la consciencia por soberbia, la que pese a todo, pretende agotar todos los recursos a su continuidad enmarcada en el complemento entre consciente e inconsciente, pero que por falta de reconocimiento de sus componentes, acrecienta la distancia entre ellos.

Por otra parte, el auxilio que deja abierto William James al articular la religión en su democracia cognoscitiva, brinda en momentos de crisis un asidero simbólico que pese a sus mayores intentos debe de confrontarse a imágenes fragmentarias, lo que en última instancia, fortalecidas por la práctica, reniegan de la totalidad del simbolismo.

¹⁸⁷ Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Biblioteca Universal Contemporánea, Caralt, Barcelona, 2002, pp. 17-18.

¹⁸⁸ Carl G. Jung, “Mysterium Coniunctionis...”, *Op. cit.*, p. 517

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 527.

En lo referente al razonamiento y a la capacidad del intelecto, de la consciencia, y en contraste con la fragmentación o parcialización objetiva e inconsciente, Jung apunta que,

“Sin duda alguna, aun en lo que llamamos un elevado nivel de civilización, la consciencia humana todavía no ha conseguido un grado conveniente de continuidad. Aún es vulnerable y susceptible de fragmentación. Esta capacidad de aislar parte de nuestra mente es una característica valiosa. Nos permite concentrarnos sobre una cosa en un momento determinado, excluyendo todo lo demás que pueda reclamar nuestra atención. Pero hay un mundo de diferencia entre una decisión consciente de separar y suprimir temporalmente una parte de nuestra psique y una situación en la que ésto ocurra espontáneamente sin nuestro conocimiento o consentimiento y aun contra nuestra intención”.¹⁹⁰

Sumamente importante es el reconocimiento que hace Jung al decir que la utilidad del símbolo dogmático es la formulación de una tan intensa como peligrosa y decisiva vivencia psíquica, “que por su enorme fuerza es designada a justo título con el nombre de <<experiencia de Dios>>, y la formula de modo tolerable para el entendimiento humano”, a lo que sin embargo, la “iconoclastia de la Reforma abrió literalmente una brecha en el bastión defensivo de las imágenes sagradas, y desde entonces éstas se han ido desmoronando una tras otra”.

“Se empezó a dudar de ellas, pues contradecían a la razón que se despertaba. Además hacia tiempo que se había olvidado lo que significaban. ¿Se había olvidado realmente? ¿O tal vez nunca se había sabido lo que significaban y tal vez sólo en la época moderna cayó en la cuenta la humanidad protestante de que en el fondo nadie sabía qué quería decir eso del parto virginal, de la divinidad de Cristo o de las complejidades del Dios trino y uno? Casi parece como si esas imágenes sólo hubiesen vivido, y como si su existencia viva se hubiese aceptado sin más, sin dudar ni reflexionar, un poco a la manera como la gente adorna árboles de Navidad y esconde huevos de Pascua sin saber jamás lo que significan tales costumbres. Las imágenes arquetípicas están, en efecto, tan cargadas de sentido que nadie se pregunta que quieren decir propiamente. Por eso mueren los dioses de cuando en cuando, porque se descubre que son inutilidades salidas de la mano del hombre, hechas de madera y piedra. En realidad, el hombre no ha hecho en tal caso sino descubrir que hasta ese momento no ha fijado su atención un solo instante en sus imágenes. Y cuando empieza a reflexionar sobre ellas, lo hace con ayuda de lo que él llama <<raciocinio>>, pero que en realidad no es otra cosa que la suma de sus prejuicios y de su estrechez de miras”.¹⁹¹

Las imágenes arquetípicas al estar cargadas de *sentido*, otorgan continuidad a la psique y su universo de entramados intuitivos, sensitivos, sensibles e intelectuales. La práctica deviene complejo de referentes constantes de la totalidad en relaciones directas establecidas entre lo consciente y lo inconsciente. Lo que al pretender entronizar a la consciencia como centro psíquico, relaciona ahora fragmentariamente lo que sólo conoce con la ayuda de su intuición inconsciente.

Ahora bien, “la conmoción que siempre acompaña a la vitalidad de una idea arquetípica proporciona, aunque sólo haya un mínimo de conocimiento racional, la vivencia del presentimiento de una totalidad a la que un posterior conocimiento diferenciado no puede añadir nada esencial, al menos en lo que

¹⁹⁰ Carl G. Jung, *El hombre y...*, *Op. cit.*, p. 21.

¹⁹¹ Carl G. Jung, “Los arquetipos y...”, *Op. cit.*, pp. 12- 13.

respecta a la totalidad de la vivencia”. Sin embargo “una comprensión mejor desarrollada puede renovar una y otra vez la vitalidad de la experiencia original (...) La vivencia es lo esencial, no su ilustración y clarificación intelectual, la cual sólo tiene sentido si se ha perdido el acceso a la experiencia original”. Lo que con respecto a la identidad se señaló en el capítulo segundo, la diferenciación precede a la integración, en este caso cuando la vivencia decae, el intelecto se ve obligado a realizar los mayores esfuerzos de manera conjunta y reconociendo la necesidad de comprender su totalidad. Así es como “la diferenciación del dogma no expresa sólo su vitalidad, sino que además es necesaria para conservarlo”,¹⁹² en un momento en que las relaciones cuantitativas disuelven el *Sentido* total de la *Verdad*, que lo cualitativo se ha desmoronado, y que no hay más que levantar la consciencia como centro compartido para dotar de sentido nuevamente cada uno de los aspectos de la vida del hombre.

Es por esto que el interés por recuperar la estructura y la formación arquetípica no gira en torno a la posible variedad de arquetipos o su correspondencia y manejo de los complejos del inconsciente personal, dentro de un análisis individualizado, ni tampoco a realizar únicamente la crítica de la posición moderna, sino el resaltar precisamente su carácter *colectivo* y el *Sentido*, para lo cual, se debe enfatizar que “(e)l término *archetypus* se encuentra ya en Filón de Alejandría y se refiere a la *imago Dei* en el hombre. (...) El <<arquetipo>> (...) viene a decir que los contenidos de lo inconsciente colectivo son tipos arcaicos o —mejor aún— primigenios, imágenes generales existentes desde tiempos inmemoriales”.¹⁹³

Es precisamente en referencia a la *imago Dei* —imagen de Dios como retrato y arquetipo— que gira la concepción de un arquetipo central, pero tomando a *Dios* mas allá de una concepción objetiva o judeo-cristiana e intentando esbozar la comprensión del universo tanto personal como objetivo, variando en su oportunidad por la relación de referencia de su constitución misma, lo que no es afirmar ni la subjetividad ni la objetividad, sino reconocer tanto el posible deslizamiento constante entre uno y otro, como la posible determinación de alguno, lo que sin embargo se tratará más adelante como lo *unario* y lo *binario*.

“La <<cuadratura del círculo>>es uno de los muchos motivos arquetípicos en que se basan las configuraciones de nuestros sueños y fantasías. Pero, frente a todos los demás, se caracteriza por ser uno de los de mayor importancia funcional. Se lo puede considerar, literalmente, como el *arquetipo de la totalidad*”.¹⁹⁴

Del *arquetipo de la totalidad*, Jung señala su manifestación constante como círculo y cuadratura del círculo, a lo que denomina **mándala**, palabra sánscrita que significa <<círculo>>, en un sentido general y que designa imágenes circulares dibujadas, pintadas, configuradas plásticamente o bailadas, expresadas constantemente desde los sueños hasta los rituales. A lo que realiza también la siguiente consideración:

¹⁹² Carl G. Jung, “Mysterium Coniunctionis...”, *Op. cit.*, p. 521.

¹⁹³ Carl G. Jung, “Los arquetipos y...”, *Op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 372.

“Mientras que los mándalas culturales siempre presentan un estilo especial y un número limitado de motivos típicos en su contenido, los mándalas individuales se sirven de una plétora prácticamente ilimitada de motivos y de alusiones simbólicas, por las que no es difícil ver que tratan de expresar, bien la totalidad del individuo en su vivencia interior o exterior del mundo, bien el esencial punto interior de referencia del mismo. Su objeto es el *sí-mismo*, contrariamente al *yo*, que sólo es el punto de referencia de la consciencia, mientras que el *sí-mismo* abarca la totalidad de la psique, es decir, lo consciente y lo inconsciente. (...) Es al mismo tiempo una imagen de Dios, designada como tal”.

Imagen de Dios, que en su análisis no comprueba verdad metafísica en tanto tal, como Dios determinado como sujeto o punto de partida de una consciencia en tanto subjetividad¹⁹⁵, sino que recorre la consustancialidad de sus componentes.

“Y no es casualidad, pues la filosofía india, que ha elaborado sobre todo la idea del *sí-mismo*, del *atman* o *purusha*, no hace una distinción fundamental entre esencia humana y divina. Acorde con esto, en el mándala occidental la *scintilla*, la chispa anímica, la esencia íntima, divina, del hombre, está caracterizada por símbolos que pueden designar también una imagen de Dios, a saber, la imagen de la divinidad que se despliega en el mundo, en la naturaleza y en el hombre”.¹⁹⁶

El *sí-mismo* como figura concéntrica y a menudo como cuadratura del círculo, es expresado en su fenomenología por el simbolismo del mándala. Figura que “es sentida como la exposición de un eje central o de un centro de la personalidad que se diferencia esencialmente del *yo*”, lo que permite expandir el centro de reconocimiento de los componentes de la psique evitando la proyección, y a lo que se puede agregar que, dependiendo de la forma en que dicho arquetipo articula las relaciones arquetípicas y las proyecta, es la relación que establece prácticamente como realización, lo que depende en esta conjunción, es “*si el centro vivido también se muestra como spiritus rector de la vida cotidiana*”.¹⁹⁷

Es por lo tanto la conjunción entre *Sentido y Práctica*, el sentido como representación arquetípica o continuo psíquico, y la práctica como la vida cotidiana, que expone una mayor continuidad en la medida en que se realizan los arquetipos, organizados por el arquetipo central, mediante *símbolos*, permitiendo el recorrido y la vinculación de los contenidos inconscientes a la consciencia. El centro vivido, como rector de las relaciones psíquicas, establece la totalidad, una cosmovisión y comprensión que abarca todos los aspectos de la vida, como *imagen de la divinidad que se despliega en el mundo, en la naturaleza y en el hombre*. La pregunta ahora es por el papel que puede tener la consciencia, cuando la religión, con su carácter de eminente fuente de *Sentido y Verdad*, ha perdido su campo en la vivencia de los hombres y otros referentes también han sido desdeñados por una práctica y teoría pragmática y posmoderna que da carta de caducidad de los sistemas de *Verdad* absoluta.

¹⁹⁵ A este respecto es interesante resaltar en el contraste entre consciente e inconsciente, el carácter del último como lo *no realizado*, presente tanto en las obras mencionadas de Jung, como en **Jacques Lacan**, principalmente explicitado en *El seminario de Jacques Lacan*, Libro 11, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964”, texto establecido por **Jacques Allain Miller**, Ed. Paidós, Argentina, 1982.

¹⁹⁶ **Carl G. Jung**, “Los arquetipos...”, *Op. cit.*, pp. 373-374.

¹⁹⁷ **Carl G. Jung**, “Mysterium...”, *Op. cit.*, p. 520.

Lo primero a considerar es que el hueco que la consciencia no puede abarcar, al perder convicción “debido a su propia vejez o a la crítica”, las estructuras de lo inconsciente lo ocuparán con prepotencia.¹⁹⁸ El papel que debe de jugar la consciencia es la de hacer conscientes y retirar las proyecciones que falsean la imagen del mundo en su identificación inconsciente con el objeto e impiden que uno se conozca a *sí mismo*.¹⁹⁹ “Las proyecciones sólo se pueden retirar dentro del alcance de la consciencia. Si ésta no alcanza, no se puede corregir nada”. A lo que cabe valorar que el conocimiento cuantitativo de la Ciencia —por su antiguo carácter de *Verdad* pero carencia de *Sentido*— no es negativo, depende de la aplicación y de la proyección, ya que aplicado al autoconocimiento o a la reflexión constante del carácter, permite retirar la proyección sobre los objetos, mediante la diferenciación entre los procesos físico químicos, espacio temporales y los estados psíquicos y mentales.

De dónde extraer sentido sino de la consciencia de lo inconsciente, del reconocimiento de las propias estructuras y de la expansión del conocimiento, ya que “en lo inconsciente están esas centellas (*scintillae*), los arquetipos, de las que se puede <<extraer>> un sentido superior”.²⁰⁰

Sin embargo, en el actual estado de cosas, con la descripción del panorama presente, tanto internacional como de la práctica escindida y aceleradamente generalizante, la esperanza de que todos los individuos pudieran desenvolver su capacidad consciente, rompiendo con los prejuicios e imágenes irreflexivas, no puede asegurar respuestas políticas consistentes. El panorama plantea la necesidad de vínculos comunicativos y referencias simbólicas que restablezcan el continuo. Lo que se asemeja a lo que Jung señala con respecto a la conjunción de los contrarios:

“El conflicto exige una solución real y reclama un elemento tercero en el que los opuestos puedan unirse. Aquí, el intelecto suele fracasar con su lógica, pues en una contraposición lógica no hay un tercer elemento. La solución sólo puede ser de tipo irracional. En la naturaleza, la conciliación de los opuestos siempre es un proceso energético: se actúa *simbólicamente*, en el significado más propio de la palabra. Pues se hace lo que da expresión a los dos lados”.²⁰¹

Vivimos la creciente ausencia de reconocimiento de un cuerpo estructurado de valores, de ética y comportamientos compartidos por la referencia colectiva no solo social sino universal como lo pretende o quizás lo es, la práctica de reproducción de capital. ¿De dónde procedería un cuerpo compartido de normas si no existe *Verdad*, ni *Sentido* ni mucho menos una *Ley* que devenga de los anteriores como conjunción práctica? La imagen como se ha expuesto, como prefabricación mediante los signos de la producción capitalista, la dependencia material y la *autorreferencia* individual impiden la limitación al goce infinito proyectado en el consumo continuo y el discurso capitalista. A decir de Dany-Robert Dufour, y su

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 456.

¹⁹⁹ Lo que denota la diferencia que subyace determinante de la cosmovisión, el evitar la proyección evita el trasladar los acontecimientos discernibles dentro del propio discurso, de lo inconsciente personal y colectivo, del individuo, hacia un universo objetivo de proyecciones y extrapolaciones maniqueas.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 471.

²⁰¹ *Ibíd.*, pp. 474-475.

interpretación de lo *unario* como la interminable regresión de los referentes del individuo, sólo el acceso a la simbolización puede interrumpir dicha regresión y efectuar la integración.²⁰² Lo *unario* representa así un eterno vagar en la indefinición, transitando de un contrario al otro, a lo cual es necesario la introducción de la simbolización.

“En el primer universo (el unario), se pasa, en efecto, de manera continua de un término a su opuesto (...); mientras que el segundo orden, el del símbolo, asienta, de modo arbitrario y binario, es decir digital, la diferencia. De hecho, todo tiene lugar en el tránsito eventual del primer universo al segundo; sólo mediante este tránsito puede una imagen cualquiera poseer el *status* de totalizadora: se trata de ese momento ortopédico, codificador, por el valor que le confiere su pertenencia a un conjunto estructurado.”²⁰³

Finalmente, no se plantea la ausencia tajante de la referencia o la imposibilidad de la supervivencia del hombre o de orden social alguno, lo que se advierte es la posibilidad de ésto o la formulación superficial de la organización social y de su identidad con un acelerado grado de inestabilidad tanto colectiva como individual, tanto intelectual como emocional y con sus claras repercusiones en sus vínculos con la naturaleza a la que hasta ahora se ha preferido negar como parte de *sí mismo*.

Lo que el autor referido indica como un orden *unario* en la democracia de la *autorreferencia* y la dependencia material y económica, aun conserva un posible tercero que nazca de dicho *unario* llevado a sus últimas consecuencias; al extremo de la *locura unaria* de la autonomía total del sujeto. Un tercero como *portador de la ley*, en la cual “se vuelve a crear una instancia unitaria que funciona como un lugar que rebasa la suma de las partes; es un tercero tan nuevo que ningún otro, sea amo o Rey, puede ocupar realmente su lugar.”

“Para escapar del dominio de algún otro, es alguien sin sustancia, abstracto, intelectualizado, del que se requiere que funcione según un juego complejo en el horizonte de las líneas de fuga de las locuras unarias. La consecuencia es que nunca hubo un tercero tan frágil; los otros terceros (Dios, Rey) asumían directamente la unaridad plantándose sin rodeos (...) y sometiéndola así a un estricto orden: quedaba a cargo de los sujetos apelar a este gran Sujeto que había sometido a la unaridad. Pero aquí nos encontramos ante un tercero que no asume directamente la unaridad, que sólo es una comparsa cuya función consiste en mantener a los sujetos en su nueva voluntad de asumir la unaridad sin mediaciones”.²⁰⁴

Los trasplantes de la forma unaria y de autorreferencia del Yo al “yo común” y la *democracia* como “todo unario externo”, como lo único capaz de preservar la autonomía del individuo, como expansión unaria del

²⁰² **Dany-Robert Dufour**, *Locura y Democracia; ensayo sobre la forma unaria*, FCE, México, Tr. Juan Carlos Rodríguez Aguilar, 2002, pp. 75-103. Lo que sostiene el autor establece la reinterpretación del espejo de Lacan en función del concepto de eficacia simbólica de Lévi-Strauss y del concepto del “Otro” como referente en la constitución del Yo, lo que al retomarse estructuralmente, y a través del paso de su imagen corporal por la simbolización, frena la regresión infinita. Con la advertencia de que dicho autor establece una mayor profundización en lo relativo al significante como *Gestalt* o “todo organizado” pero en referencia a la exposición lacaniana y a la interpretación de “yo común” de Rousseau como la anticipación de la locura unaria desperdigada en el orden social. Lo que no se profundizará en este trabajo por la extensión que dicho discernimiento y concatenación significaría para los efectos del presente.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 87.

²⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 245-247.

“yo”, y de prevenir contra el riesgo de que el otro tome su lugar, no significa nada más que eso, la expansión de un fantasma carente de diferenciación e integración ni de valores ni de códigos compartidos más que por la “forma paranoica” de un tercero, en donde la república es la única forma apta para protegerse del otro.²⁰⁵

Pues ahora el *otro* se ofrece como diferenciación permanente y ambigua que no se “interioriza” por decirlo de alguna manera, como portador de la ley —catalizador simbólico en Lacan, o en Jung, como arquetipo—, sino que es una relación ontológica —fantaseada— del enemigo y de la eterna amenaza que acecha para consolidar la voluntad tanto creadora como viciosa de la autorreferencia y su pretensión social carente de estabilidad y ética como representación de la conjunción entre *Sentido y práctica*. Sin sustancia, abstracto e intelectualizado, adjetivos con los que ya se ha trabajado anteriormente y que resultaron evidentes en trabajos como el de Norbert Lechner. *Imaginario de Mercado* que es quizás, como lo podría ser en su lugar la *Democracia*, un complejo proyectado de la autorreferencia del hombre, que como extremo unario es *el tercero que mantiene a los sujetos en su nueva voluntad de asumir la unaridad sin mediaciones*.

¿Qué sujeto será capaz de asumir la *unaridad*? Aquél que la ignora y la descarta pensándose vagamente como un *Yo* a cuyo alrededor gira el complejo de objetos útiles en su universo de soledad, parece desquebrajarse y elaborar respuestas en fragmento que no pueden dar cuenta del *Universo compartido*. ¿Cómo establecer, o reestablecer, relaciones universales? ¿Cómo encontrar el universo común con los semejantes incluyendo la integración de lo diferenciado en *el otro*, con lo que le rodea, no sólo flora, fauna, montañas y bosques, sino con la existencia misma? ¿Cómo ampliar la idea de la sociedad referente a un grupo humano, para entender el *colectivo* como un universo compartido? Por ahora basta con enunciar las preguntas, las respuestas han de limitarse a propuestas, tomando en cuenta que no sólo basta con una enunciación teórica, sino que hace falta la conjunción práctica. Aún enunciando la *Verdad*, hará falta que sea reconocida por la sociedad en el vínculo comunicativo, y hará falta que integre todos y cada uno de los elementos presentes de su colectivo y universo compartido.

²⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 243-245.

Conclusiones

“¡Si todo fuera tan sencillo! Si en algún lugar existieran personas acechando para perpetrar iniquidades bastaría con separarlos, del resto de nosotros y destruirlos. Pero la línea que divide el bien del mal pasa por el centro mismo del corazón de todo ser humano. ¿Y quien está dispuesto a destruir un solo fragmento de su propio corazón?”²⁰⁶

ALEXANDER SOLZHENITSYN

“Pero nada de Psicología, porque esta desviación podría conducir al conocimiento de sí mismo. Entonces mejor guerras, de las que siempre el otro es el responsable, sin ver que todos están obsesionados por hacer lo que temen y lo que rehuyen.”²⁰⁷

CARL G. JUNG

²⁰⁶ En **Connie Zweig** y Jeremiah Abrams, *Encuentro con la sombra* (Meeting the shadow), Tr. David González y Fernando Mora, 1991, p. 1.

²⁰⁷ **Carl G. Jung**, *Simbología del Espíritu. Estudios sobre la fenomenología psíquica* (*Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*, 1951), FCE, México, Tr. Matilde Rodríguez Cabo, 2003, p. 54

Las expresiones de la exclusión.

En el primer capítulo se da muestra de cómo lo que actualmente requiere de análisis rigurosos sobre el discurso político y que generalmente se deja pasar sin mayor atención por parte de la opinión corriente, se expone claramente en el discurso religioso. Sin afirmar una génesis de las estructuras interpretativas del universo en la religión, o que la religión misma sea el origen de los comportamientos del individuo, se reconoce la facilidad que presenta para ubicar sus perspectivas universales esenciales. El *individualismo*, la *colectividad*, el *pesimismo antropológico*, la *libertad negativa* y la *democracia propietaria*, son constantes que permiten una mayor profundización una vez que se les ha dado seguimiento no sólo histórico, sino de los trazos psicológicos, de las motivaciones y de los rasgos compartidos para la interpretación existencial.

La constante es un comportamiento práctico, el *individualismo* como constitución imaginaria del Yo, que se mueve entre relaciones cuantitativas representadas en la *imagen*. El prejuicio ampara la mecanicidad de la respuesta y evita la reflexión. Desde el *protestantismo*, se visualiza un trayecto en el que el individuo se corre al centro de su mapa universal. Aún con la simbolización necesaria para presentar una normatividad que agrupaba como *sistema de vida*, el *protestantismo* da legitimidad a un pensamiento unificado, a un *Sentido* y a una *Verdad* que aunque viva, se iba extinguiendo para sumergirse en la *práctica* que encumbró.

Como por ejemplo, tras el discurso de Winthrop mencionado en el tercer apartado del primer capítulo, está presente el *referente*. En una enunciación clara habla de *la sujeción a la autoridad* que hace posible la *libertad moral*, donde *el tercero que asume la unaridad* —o la indefinición— es Dios, y donde la autoridad y el arquetipo se proyectaba aún dando significado y sentido. Ahora bien, que junto a la articulación del sentido religioso que lo torna fragmentario, al sujetarse y someterse crecientemente a la práctica del mercado y a la estructura y las aproximaciones políticas, se recibe la apreciación de Jung cuando habla de la pobreza simbólica que manifiesta el protestantismo.

Traslación corporativa desde la divinidad única de Dios al reconocimiento de *élite*, que se delineaba en torno a líderes —corporativos— de fundamentos religiosos, que como en el caso de Winthrop, “bosqueja firmemente los lineamientos mayores tanto del elitismo corporativo como del modelismo bíblico-negocial de la política norteamericana”. Y he ahí que “la misma naturaleza orgánica de la corporación implica un orden social cuya sanción, a diferencia de la cientificista posterior, procede simplemente de Dios”,²⁰⁸ pero que ante su agotamiento de reconocimiento social incuestionado, presentaba la forma de una nueva palabra, ahora encarnada por quienes se sostenían instrumentalmente de la palabra de Dios en un

²⁰⁸ José Luis Orozco, *La Revolución Corporativa*, Hispánicas, 1era edición, México, 1987, pp. 39-40.

estrato superior dentro de la jerarquía a la que posteriormente se le dará carta de científicidad a través de diversidad de argumentos, como por ejemplo el evolucionista, el liberal y el pragmático.

La libertad tenía un referente, sus significantes tenían contenido aun en el protestantismo. Más si la simbolización iba en decaída, también la vigencia de dicho *referente*, que ante la práctica que presionaba todos los aspectos de la vida tendería a disolverse poco a poco. No es en vano que Weber haga mención de *las terribles luchas que fueron extinguiendo las raíces dogmáticas*, pues las huellas que quedaron en la *ética no dogmática*, como él la califica, no serán suficientes para mantener la *Verdad* y el *Sentido* de la religión, tras las consideraciones políticas de la conformación como nación independiente, pero si los aspectos tácitos de la relación universal; el individualismo, el elitismo y la libertad y satisfacción individuales.²⁰⁹

El carácter de la colectividad en el protestantismo, sin un lugar más que como *medio* en la concepción protestante, permanece en dicha sentencia a lo largo del desarrollo del *liberalismo económico*. Pesimismo y competitividad que permea la vida entera en el capitalismo y que no encuentra resistencia si no hay una *Verdad* y un *Sentido* con correlación práctica capaz no sólo de oponerse sino de comprender lo que instiga dicho sistema de dependencia material y autorreferencia. Asimismo, en la colectividad se da inicio a la depuración y asimilación de los elementos disfuncionales o exentos del alcance del *Sentido* en todo su esplendor. La salvación era sólo para los *elegidos*, los *réprobos* tenían únicamente que dar transparencia social para la salvación de los menos.

La *tolerancia* toma su parte para disgregar y desconocer, muy a la manera en que se hace hoy en los intentos de multiculturalismo por parte del Estado. La diferencia se toma como condición elemental y dualismo exteriorizado, el *otro* aparece para dar cuenta de aquel que lo conoce sólo como aquello que él pretende *no ser*. Sociedad que al interior establece una identidad frente a dicho *otro*, pues dentro de ella hay a su vez un grupo pequeño de *elegidos* que conforman en tanto tales, su *identidad*.

Noción que no cambiará en el cálculo político de la estructura de Estados Unidos; entre la visión *refinada* de las *élites* y la del resto, lo que también exhibe el manejo político y la *unión nacional* pragmática. La aspiración política a establecer la ruptura de la organización de mayorías, como expresa Madison en el Federalista, y la renuncia a la finalidad moral de la política como formadora y corresponsable de la superación del individuo, como señala Martin Diamond, manifiestan la auténtica caducidad de la *Ley*, que lejos de ser la ley jurídica reconocida a nivel estatal y nacional, ha perdido su *Verdad* y su *Sentido*, capaces de integrar los comportamientos en observación general de vida, y por el contrario sólo los articula para el interés político y económico reducido.

²⁰⁹ Ver *supra.*, p. 7.

El *excepcionalismo religioso* que comenzaba a perder su numinosidad como experiencia vivida por todos los integrantes de la sociedad, y que sólo reconocía la salvación a un grupo minoritario, o dicho grupo minoritario se reconocía como *élite* y se diferenciaba del resto, se traslada al orgullo *nacional* y a su *excepcionalismo*. De una *Historia* compartida como reducto²¹⁰ de la salvación individual del elegido al grueso del grupo de la sociedad puritana y su satisfacción como pueblo elegido. De manera semejante la superioridad de la *élite* articula a toda la población nacional en un destino compartido como *nación*. Si bien este destino no tiene *Sentido y Verdad*, más que la explotación que dichas élites realizan de la emotividad y necesidad de un sentido compartido, por somero que pueda ser, y que encontraron en el excepcionalismo como *Nación*, ya no como pueblo elegido bajo la plena disposición y seguimiento de la palabra y *Verdad* de Dios, sino únicamente en relaciones complejas de diversidad de intereses, verdades y sentidos mercantiles.

Lo anterior sirve también para ajustar y matizar algunas definiciones, como la de *ética del trabajo*, de la que suele hacerse uso para argumentar el *excepcionalismo* que se presume superioridad, por ejemplo, sobre el catolicismo. La ética protestante, se puede entender como un punto de ruptura simbólica, no sólo por la concepción de universo útil y de satisfacción unilateral —*omnia in majorem gloriam Dei*— sino por el descrédito de los valores que el catolicismo aún tomaba en cuenta y que no justificaban diversas ocupaciones, como por el contrario si lo hizo el protestantismo. Como afirma Ortega y Medina, “esta revolucionaria doctrina reformista, fue la que contribuyó junto con otros elementos, a la crisis del mundo inglés católico medieval”, y como se señaló, “a la liquidación de los obstáculos éticos tradicionales (aceptación solapada de la usura; debilitamiento, primero y eliminación, después, de la teoría y práctica medievales del precio y salario justos) y, por consiguiente, a la entronización, como estima Weber, de la modernidad y pues del capitalismo”.²¹¹ La ética del trabajo que se dice exclusiva, es la contextualización en un universo que se desentramaba cada vez más del *tercero* y dejaba abierta la *libertad negativa* para superar cualquier obstáculo a la satisfacción individual.

La ausencia del *referente* desnuda la apropiación y la reviste de un interés superficial y de una lógica de contingencias en la proyección material. La *propiedad* revela las carencias del alma humana que recurre crecientemente al *objeto*, como necesidad y única satisfacción en un complejo de relaciones imaginarias y reconocimientos sociales basados en un *Yo empírico* y extensivo a los *objetos* de *apropiación* (imágenes). Lo que se reconoce expresión de los elementos mencionados, del carácter y actitud del hombre ante los referentes y ante su universo, es el *individualismo* en la revaloración y sobrevaloración del *Yo*.

²¹⁰ Reducto porque la mayoría, aún dentro del pueblo elegido, queda fuera de la salvación.

²¹¹ Ortega y Medina, *Destino manifiesto...* Op. cit., p. 90.

Diferenciación social, elitismo, interés individual, apropiación e identidades diferenciadas al interior del grupo que en otras naciones artificialmente construidas, no hará sino mostrar su exacerbación. Grupos reducidos que exclaman el nacionalismo mientras desconocen el destino común de la distribución de recursos y de reconocimientos sociales. ¿Qué Ley abarca la totalidad de la sociedad? Ninguna, pues la identidad recorre caminos diferenciados. Sin embargo la diferencia probablemente deba de ser anotada en la consideración del proceso comparado entre Estados Unidos y los lugares a donde llegó el capitalismo por medio de la coerción y la presión del afán de dominación característico también de la *modernidad* y su proyecto de *civilización*.

El desenvolvimiento de las condiciones sociales en Estados Unidos es un proceso endógeno —por decirlo de alguna manera—, ya que no sufrieron de los intentos directos de dominación y descrédito de otras cosmovisiones, sino por el contrario, tenían una *Ley* y palabra que fomentó el que, aun en su ausencia determinante de los contenidos prácticos (ya perdida la numinosidad y pleno reconocimiento de la religión como *sistema de vida*) y a usanza de la práctica imperante, ellos pujaran por la dominación y destrucción de los *otros*, lo que posteriormente se reflejará en la progresiva desintegración de su perspectiva individual, colectivo y universal. Una sociedad minada por su propio acuerdo de desconocerse mutuamente y de discriminar y eliminar lo que no comprende. Por otro lado, los lugares a los que llega la *modernidad* con el mismo interés de dominación y de superioridad, tendrán que hacer frente a una *razón* que ilumina al *individuo* y a su *Yo*, como eje del desarrollo y de la modernidad que se deshace por gusto, en la medida de lo posible, de las cargas metafísicas y de cualquier elemento que pudiera recordar al hombre su insuficiencia o su restricción para ser *Creador* del mundo.

En Estados Unidos se reserva un lugar de sustento externo a la religión, se le resguarda como instrumento político e individual para sortear los encuentros difíciles ante la ausencia de bienestar. En la *modernidad* y su *razón* absoluta, la religión se pretende sinónimo de ignorancia, se le desacredita y se le restringe a menos que sea la compartida en un modelo de satisfacción individual (como lo fue durante tanto tiempo el monoteísmo para diferenciar al hombre racional del bárbaro pagano). Sin determinar aquí ninguno de los dos procesos en todo su detalle, en Estados Unidos y en el proyecto de modernización, se comparte el *Yo* como centro de determinación del mundo, como sujeto activo y única constante que puede hacer uso arbitrario de lo que le rodea, reduciéndolo a la utilidad que pueda brindar para satisfacer la ansiedad y la angustia, quizás a través del miedo y de la destrucción.

El desconocimiento y la imagen fragmentaria recorren los vértices y estructuras del universo individual, con relaciones de *objeto* que diferencian tajantemente y que se apropian de lo *necesario*, mientras descartan el complejo relacional de su universo. La vida en el fragmento y la fragmentación universal que no permite establecer marcos éticos *teleológicos* ni *deontológicos*, pues la finalidad de los comportamientos se rompe en satisfacciones momentáneas y una autorreferencia que confunde,

mientras la *Ley* no encuentra ni *Verdad* ni *Sentido* de la cuál ser correlato práctico y vivido para fundar el *dogma*.

El afán de apropiación y el deseo de dominación no son exclusivos del protestantismo ni se hace una completa adjudicación de los agravios que conlleva el capitalismo. El desconocimiento y superposición también los pretende la *modernidad* y su proyecto de *civilización* en la expansión del capitalismo por las naciones europeas. Tanto el protestantismo como la modernidad reajustan por igual la importancia del *individualismo*. La constante del análisis es el *Yo*, la consciencia que se erige en la ignorancia de sus propias limitaciones, como *racionalidad* o *razonabilidad* enajenante, pues la psique esta constituida también de aquello que intelectualmente no se ha podido explicar del todo sino sólo intuir.

Se impone la contradicción de la secularización del Estado y del discurso capitalista y liberal —con la reconocida carga de valoraciones religiosas— en una identidad nacional que atenta contra los referentes culturales y simbólicos de otros grupos sociales, debilitando su posibilidad de establecer alternativas efectivas ante el modelo capitalista, que ya en su tendencia liberal de frente a los totalitarismos ideológicos, impone una relativización anclada en el *individualismo* y en la pasividad, que rompe todas las demás verdades y absolutismos, excepto los del *capital*, su *libertad*, su *individuo* y su *democracia*.

Lo descrito en el primer capítulo en referencia a la sociedad estadounidense se llevó a cabo desde un referente simbólico, escaso, pero aun presente. Lo que se da en la mayor parte del resto del mundo donde se impone el Estado Nación y el capitalismo, lo hace por medio de la introducción de prácticas atomizadas y fragmentarias en un contexto carente de totalidad, donde la *identidad nacional* es en realidad instrumental y superficial, pero que consolida el *individualismo* característico del capitalismo por medio de la *práctica* de comportamientos aprendidos, primero para la supervivencia (física) y después para la *imitación* o con una mayor profundidad para determinar —o minar— su cultura. Los comportamientos no poseen el sustento de lineamientos o de un código ético que exprese por sí y en sí la identidad de grupo, como lo hubo en los Estados Unidos, sin hacer por eso apología alguna. Si en dicho país hubo una ética compartida y devino en hedonismo y libertinaje y redujo a la religión a sustento externo para perderse en la *imagen*, donde no hubo nunca una identidad o referencias simbólicas compartidas y relativas a la práctica capitalista, menos aún habrá lineamientos compartidos en un código ético general. Sin sustento simbólico, sin identidad compartida, no habrá estabilidad social ni política a través de lineamientos legítimos.

Cosmovisiones agredidas y degradadas por la ilusión de superioridad y civilización, perspectiva que sigue viva de manera tácita y que agota los asideros para la significación y referencia hasta el presente. Como lo es un discurso político estadounidense que corre por la política internacional, por la *Industria cultural* y por la *imagen* —que sanciona y sentencia los comportamientos individuales a través del consumo—, reflejando el maniqueísmo; en la dinámica del bueno y del malo, del ganador y del perdedor, del *Yo* y del

otro, como división tajante exteriorizada. No sorprende el éxito de las identidades en torno a *cualidades fantasmales* como las llamó Guy Debord, destinadas a *presentar como apasionante la trivialidad de lo cuantitativo*.²¹²

Cuando se habla del Eje del Mal en política, cuando se habla del *héroe* de las películas de acción que logra asesinar a todos los criminales y malvados, cuando se habla del campeón mundial, no se figura la jerarquía y desconocimiento; *del fragmento que se toma como todo*. Por el contrario, cuando se visualiza la agrupación de individuos con intereses afines que salen de los esquemas manifestados dentro de la normalidad, no se repara en hacer el cuestionamiento o en identificarlo con la misma jerarquización y diferencia presente en la cotidianidad y en todos los aspectos de la vida que se juega en la *imagen* del consumo y el capital, sino que mejor aún, se vierte la angustia constante de no ser el modelo impuesto, el elegido, en el *otro* que ha de cargar con toda la proyección de la insatisfacción e incapacidad propia.

Notable es el papel del *otro*, que ha dejado de ser *Otro*, como *referente*, como aquél del que deriva la *Ley* y con el que se establece la identificación, para relegarlo a *otro* como recipiente de la proyección de los contenidos reprimidos y que aparenta ser elemento de ontogénesis a través de una identidad —por decirlo— negativa, por quedar estancada en la diferencia y pendiente de integración. Lo que permanece en la diferenciación y nunca es integrado como parte constituyente del universo a discernir. Una *normalidad* establecida que descarta de entrada a una parte consistente de su universo.

Al igual que la *libertad* negativa, la *democracia liberal* carece de *referente*. Carece de significación compartida que en el discurso académico y político pueda afirmar su posibilidad de viajar a cualquier parte del mundo y de ser *universal* y *universalizable*. ¿Si no hay una definición, si no se puede saber que es lo que significa la *democracia* más allá de su repetición ilusoria e imaginaria, como se puede afirmar que sea capaz de viajar a todas partes del mundo? Lo más probable, y esperanzadamente se deja abierta la posibilidad de lo contrario, lo que se afirma puede viajar a todas partes del mundo, y que ya lo está haciendo, es el *capital*, su *práctica* y su *individuo espectacular*, junto a sentidos fragmentarios de *apropiación* y dominación. Un liberalismo cuya inspiración en el caso de Smith, para configurar un orden naturalizado, provenía de la religión y se reconocía la ventaja de ésta sobre la filosofía para establecer normas morales, hoy pretende por sí y basado en un imaginario de *Mercado*, dar las pautas para el establecimiento de las relaciones internacionales (globalización capitalista), de la organización nacional (liberalización del mercado mundial con sus excepciones), de la relación social (mercantil e imaginaria) y de la relación con el universo (explotación y distribución de los recursos). Liberalismo que toma en cuenta todos los elementos que aquí se intentaron esclarecer o interpretar, los cuales son manifestación de un universo de *exclusión* del *otro* y disociación al interior de cada individuo y grupo social. ¿Porqué no mejor intentar reconocer lo *universal* y después intentar expandir la *Verdad* para *educar* al *otro*? Ya que los

²¹² Guy Debord, *Op. cit.*, p. 56.

intentos de re-educar, de destruir hasta los cimientos otras cosmovisiones, velan hipócritamente, y en otros casos inconscientemente, una *Verdad* que ni ellos son capaces de discernir entre sus actividades y sentidos adoptados como imitación y resguardo de la responsabilidad de hacerse cargo de un universo tan complejo. El pragmatismo ha ampliado su manejo e influencia sobre todas las ciencias, reduciendo la perspectiva a su aplicación mercantil y de sanción del estado de las cosas, haciendo extensivo el descrédito por la búsqueda de la *Verdad* como *intolerancia* e imposición. Lo que se obtiene es la falta de formulación teórica y reflexiva de los comportamientos bajo la denominación de *tolerancia* y entendimiento. Se abandona la búsqueda de la coherencia en una práctica con significantes prefabricados y puestos fuera del alcance de la reflexión. Por esta razón, cabe recordar lo enunciado anteriormente, cuando en comparación con Walter Lippmann, Jung afirma que el estar “convencidos de saber la verdad definitiva sobre cosas metafísicas no significa sino que unas imágenes arquetípicas se han adueñado de nuestra facultad de pensar y sentir, que pierden así su carácter de funciones disponibles” lo que “se manifiesta en que el objeto de la percepción se vuelve absoluto e indiscutible y se rodea hasta tal punto de un tabú sentimental que todo aquel que se atreve a reflexionar sobre él se convierte automáticamente en hereje y blasfemo”. Lo que contrasta con Lippmann es que Jung reconoce los límites de la razón, ya que en “todos los demás campos se considera racional que la imagen subjetiva que uno tiene de un objeto se exponga a la crítica objetiva. La razón se acaba cuando el arquetipo numinoso nos posee, pues él es el más fuerte, ya que puede apelar a una necesidad vital. Esto suele suceder cuando compensa una situación de necesidad que la razón no puede eliminar”.²¹³

Lo que antes era incuestionable era la *verdad metafísica*, con sus imágenes arquetípicas y su tabú sentimental. Hoy que la metafísica y la *Verdad* caen en descrédito, lo incuestionable se expande a toda la práctica diaria, a las imágenes fragmentarias que la componen. Lo que posee ahora no es un arquetipo sino una imagen que difícilmente puede soportar la carga de la simbolización. Pues bien, lo que debe sorprender es que ahora la restricción reflexiva rodea a las imágenes aleatorias carentes de simbolización y funcionales en grados decrecientes. Quedan imágenes apenas funcionales y que sin embargo, no se reflexionan. Todos las demás imágenes que antes se consideraba racional exponerles a la crítica objetiva, hoy no entran en el terreno de la metafísica ¿o sí? Si se puede afirmar eso, significaría que el hombre en lugar de acercarse a esas cuestiones y desentrañarlas racionalmente, ha expandido su campo de acción inconsciente a todos los ámbitos de su práctica, dejando que sus apetitos inconscientes se apoderen de toda su vida. Irónicamente el Yo habrá sido la puerta abierta a lo inconsciente y su mejor realización como centro rector. La razón se limitaba ante la metafísica, ¿Hoy se limita ante nuestra propia imagen?

Pero ¿cómo se ha dado ese camino? Del referente de la libertad, de su democracia, y su propiedad, a el intento de autorreferencia. De la misma manera en que Calvino sorteó la predestinación, James sortea el

²¹³ Carl G. Jung, “Mysterium Coniunctionis...”, *Op. cit.*, p. 527.

apego al instinto de apropiación y el interés enmarcados en una realidad sensible, y Lippmann hace también lo suyo al presentar al político y a los administradores de la información (*intelligence*), como aquellos que aseguran la posible libertad de los individuos, que —valga la redundancia— ya liberados de cargas pesadas para elegir la forma en que persiguen su interés, dan rienda suelta a sus energías creativas. Se sostiene la *libertad* a pesar de sus significantes predisuestos y ahora velados. Se preocuparon por ensalzarla frente a los ojos hambrientos del instinto humano, pero no prestaron atención al referente que le daba suelo. La perspectiva sensible del mundo y la Voluntad divina transgredida y secularmente adaptada del *liberalismo* de Smith y su mano invisible, llega al *neoliberalismo* ya vulgarizada por el endiosamiento individual. Todo en lo que parece ser una insistencia basada en la contradicción velada, en el desinterés e indiferencia creciente de individuos acaecidos que difícilmente integran un universo relacional y consistente.

Múltiples contradicciones por la ausencia de *referente* compartido se hacen presentes, como en el caso de Estados Unidos, en el cual la *Seguridad Nacional* se plantea ante las amenazas a la *libertad* como persecución del *interés individual* ya proyectado en el *interés nacional*, que asigna como referente su *hegemonía mundial*. El *interés*, se ha valido de la *imagen* para articular su satisfacción recurrente en las dimensiones señaladas y sin poder plantear un sentido compartido, sino por el contrario, comparte un *tercero vacío* y una sociedad encerrada en la angustia y en el temor al *otro*. Toda amenaza, desde lo nacional, se traslada al discurso de dicha seguridad, que socialmente, retomando el puritanismo²¹⁴, se concentra en la élite en el poder desconociendo a la población en general e impulsando los intereses corporativos de mayor imbricación con las estructuras institucionales del Estado. La libertad se juega en la expansión y obtención por medios coercitivos y con sus argumentos a medias (imágenes), del mercado y los recursos explotables a nivel mundial, respaldada por la fuerza del Estado y de un miedo nacional que se traduce en la búsqueda ciega de la seguridad, que irónicamente termina por atentar contra la libertad más elemental de la mayoría de la población. Como en el Acta Patriótica, la vida privada se pone en entredicho y es susceptible de vigilancia y valoración por parte del Estado. El miedo que la imagen potencializa a través del desconocimiento y el prejuicio, es una constante de la cual se obtiene el provecho para legitimar acciones extremas en miras de la obtención de intereses reducidos y la seguridad aparece como la prioridad para garantizar el orden libre, aunque éste último pase por su ocaso en contradicción con lo perseguido. La emotividad es fácilmente explotable, en un momento ventajoso para lograr un capitalismo de entrada, como lo fue en un pasado de especificidad y acuerdo, como lo fue a través de miedos que cohesionaron las deficiencias simbólicas de dicha emotividad, y como lo será siempre que se de como constante la operación generalizada de los comportamientos a través de imágenes fragmentadas y de visiones individualistas de la existencia.

²¹⁴ En el puritanismo la preocupación era por la transparencia que dicha sociedad hacía de los actos como evidencia de salvación del individuo, no por la búsqueda de la salvación colectiva y mucho menos humana. Los elegidos eran predestinados, elegidos, lo que se buscaba era la certeza de los elegidos, el que dicha salvación pasara por un pacto social con Dios no sugería la salvación colectiva, la mayoría ya había sido predestinada a la perdición.

La verdad relativa del pragmatismo ha permeado a través de la práctica, del poder fáctico que obtiene la imagen y el consumo, en la mayor parte de la población. Que retomando la identidad de grupos separados dentro de la misma sociedad -élites y muchedumbre-, cuando por ejemplo, los *neoconservadores* recuperan las nociones religiosas, pese a tener un determinado contenido de valoración compartida “nacional” o *metapolítica* —con sus claras limitaciones y crecientes decepciones por estar basada en la imagen—, ya no representa sino la visión de un grupo reducido, que puede seducir, pero no vincular de manera efectiva en una identidad compartida sino sólo entre instantes de angustia o de miedo.

El capitalismo no posee riqueza simbólica ni expresiones de *referente* o tercero del cual pueda devenir una *ética* o un cuerpo coherente de normas con *Verdad* y *Sentido* que orienten la vida diaria sin caer en las contradicciones visibles dentro del discurso particular de cada individuo y su expresión en la inestabilidad social y política (junto a la concentración económica). El capital es imagen y enajenación continua. Respecto al protestantismo y su relación complementaria, se puede interpretar como el entrecruce de las condiciones suficientes de un fundamento simbólico a la medida para intersectarse operativamente con el capitalismo, lo potencializó y le dio su mejor expresión, sin embargo el protestantismo ya era por sí mismo un cuerpo en creciente pérdida de símbolos y de referencias universales inclusivas. Ahora bien, si el principal expositor del capitalismo necesitó de la religión en su punto de mayor correlación respecto a una creciente proyección material y deficiencia simbólica en acento del *individualismo*, la religión pasa a segundo término en la tradición secular de la modernidad.

Con todo, si el individualismo y la autorreferencia posibilitaron el discurso capitalista y su creciente aparente autonomía de los individuos, el mercado es el marco que a su vez prácticamente necesitó un reconocimiento para desenvolver el individualismo. Sin establecer relación causal directa, el liberalismo es posible en el mercado y el mercado se objetiva por el liberalismo y el individualismo. El énfasis debe recaer en la posibilidad de concebir en un marco general y referente de totalidad donde ocupó un lugar el mercado y de ahí se encumbró, el del puritanismo (mención de prácticas racionalistas de producción en la visión judeo-cristiana), para ubicar el punto de referencia con Dios. Desde ahí se puede situar la presencia del *imaginario de Mercado* como correlato de la práctica individualista. Corren juntos, se desenvuelven juntos. El individuo creciente en su autorreferencia se relaciona con la perspectiva enajenada de utilización práctica de la ciencia y el discurso moderno en el afán capitalista con tonalidades liberales, ambos relacionados con las huellas de un discurso teológico. Autorreferencia que se puede ubicar desde el creciente empobrecimiento simbólico del protestantismo al encuadrar la relación existencial en una relación privada individuo-Dios, para pasar mediante dicha pobreza al intento de concentración en el proceso de producción y su única representación de operatividad; la imagen (desde el fetichismo de las mercancías al manejo de la imagen para encaminar a patrones de consumo). El individuo ha caído en una práctica que lo obliga a buscarse a sí mismo en la imagen y el consumo, en

lo fenoménico de su existencia, que encuadra perfectamente en el discurso capitalista liberal y lo legaliza de una forma o de otra. La autonomía del individuo se realiza en una fragmentación simbólica y su búsqueda autorreferente, la autonomía del mercado se da objetivamente a través de la autonomía del individuo. *El Mercado es referencia de la autorreferencia. Es expresión del lugar donde queda estancado su intento de autoconstituirse.* No se percata uno de su acción mas que al cuestionamiento de la compulsividad y al intento de legitimar acciones estatales o corporativas integradas en una cosmovisión liberal capitalista que articulada, contó con un significante como lo evidenciaría el caso del puritanismo y del judaísmo, o del sentimiento de elección aunque sea de grupos deliberadamente superiores por su manifestación económica.

La autorreferencia del individualismo es la condición de posibilidad de una interpretación naturalista del *imaginario de Mercado* (no puedo superar esto mismo que demarca mi *libertad*, que le da sentido, por somero que sea y por contradictorio que resulte, aunque no sea el *Mercado*, sino la autorreferencia y su proyección) ahora secularizada y asimilada indiferentemente por el individuo enajenado. El *Mercado* requiere del individuo para poder articularse en el discurso político y objetivarse a su lado como jerarquía manipuladora del consentimiento, para lograr el usufructo de la fragmentación y la desolación individual incapaz de integrar una colectividad (universalidad) simbólica como interrelación y conjunción de los elementos individuales y colectivos, que armonizan tanto la *práctica* cómo el *sentido*; vinculando dentro de su concepción universal.

La autorreferencia fragmenta la constitución del universo al abandonarlo a la contingencia de la experiencia por la experiencia y al atraparla dentro de la detención de la cadena significativa a través del estancamiento en la imagen. El individuo desolado no se constituye en referencia a *Otro*, sino que cae en el intento de conformarse tras la forma unaria que lo abandona a la indefinición, la cual se reflejaría en la constante proyección a través de lo único que la *práctica* y el discurso liberal manifiesto en política y en la *industria cultural* proponen: el consumo. Consumo que corre en busca de satisfacciones siempre inmediatas y fugaces. Lo asimilado es la intención de satisfacción en lo contingente, que se propuso como espacio de consolidación ontológica en tanto individuo, desde el primer liberalismo y que se deja ver con claridad “científica” en los planteamientos de William James. La *singularidad* se inscribe en la contingencia de la experiencia individual y de su sentido intrascendente, la posibilidad es proyección en la materia y la articulación de imágenes como soportes menos que ortopédicos por su incapacidad de consolidar un contenido significativo. Pues el vínculo existencial con Dios o ha desaparecido conscientemente o se ha relegado a ajuste de cuentas personal en una relación cerrada individuo (sólo) – Dios, donde la percepción social presiona un imaginario despojado de referente de totalidad y expone una autonomía en sus relaciones, limitadas al aspecto comercial y privado.

Sin dar por concluidas las reflexiones en torno al *imaginario de Mercado*, es de primordial importancia señalar la consideración que queda pendiente acerca de la posible profundidad en la elaboración

discursiva desde la política y el pragmatismo, pues presentan la necesidad de un análisis detallado sobre sus referentes simbólicos. Lo que tendría que poner a discusión el caso específico de los elementos de cohesión en las élites, que presumiblemente comparten cierto carácter religioso o manifestaciones intelectuales no de la superficialidad con que se interpreta la respuesta de la población en general. Un aspecto particular, sería la relación tanto de grupos protestantes como de grupos judíos y la importancia y vivencia simbólica en cada uno de ellos y en su discurso —quizás— compartido. Donde el énfasis de referente numinoso como *Sentido* al capitalismo y su *práctica*, pudiera manifestarse como alguna vez lo hizo en la fundación de los Estados Unidos o en el liberalismo con sus consideraciones religiosas, por no dejar de lado, sino lo contrario, a la continua interpretación y estudio de la Torah por parte de los judíos. Lo que no descarta la aplicación de la interpretación de la relación unilateral de satisfacción y del esquema universal esbozado, sino simplemente sugiere una futura aproximación a las especificidades actuales de dichos grupos y su presente *referente*, de haber tal.

¿Inclusión? ¿Cómo?

El concepto vacío; la imagen como promesa de infinidad

No es la búsqueda de normas deontológicas, que por sí mismas como *Ley* o *dogma* se impongan como Verdad absoluta dentro del marco de la política y descendan a los segmentos alienados de participación alguna. Como se mencionó con Jung, no es el conocimiento científico y “racional” limitado por la soberbia del Yo, el que aporta la vivencia, y menos ahora que el avance del pragmatismo en la vida intelectual ha reducido tajantemente la carga de verdad de la que gozaba la Ciencia en contraste con el sentido. No se busca encasillar las opciones de comportamiento de los individuos dentro de conceptos vacíos y sin referente ni contenido compartido, lo que sería el intento somero de revestir con nuevas palabras lo que en estructura es lo mismo.

Lo que se ve actualmente es la indiferencia agudizada que nulifica los cuerpos doctrinales dentro del discurso del pragmatismo. Disolución de la *resistencia* efectiva en términos de comunicación y de vehiculización de respuestas compartidas que superen la definición limitada en tanto otredad. No hay mejor forma de destruir los obstáculos que ignorándolos. No se le da importancia, no se le difiere y menos se le integra, y es así que se imposibilita tanto su existencia y difusión social como su contraposición y amenaza efectiva en los marcos preestablecidos de lo imaginario, permitiendo sólo su asimilación inerte. La *práctica* establece el consenso obligado que no se busca desentrañar intelectualmente porque no es necesario ante la masa desorganizada. Cada acción es un fragmento

perdido, pero que en tanto perdido, establece lo característico de la cotidianidad. Promesa de infinidad de contenidos para una experiencia constantemente limitada a la expectativa.

El discurso político desperdiga sus conceptos, o mejor dicho, las formas de los conceptos, los límites de su contenido. Democracia, libertad, igualdad y tantos otros, se dejan abiertos a la interpretación descontextualizada, asimilables únicamente como imágenes, como los fragmentos prejuiciosos de los que habló Lippmann y de los que se hace cargo Jung al profundizar en la constitución arquetípica y sus proyecciones, las cuales sólo puede retirar la consciencia.

Donde no hay límite y definición simbólica, hay los mismos cascarones pero no el mismo universo compartido, ni *Verdad*, ni *Sentido*. Pese a que los conceptos tienen la misma forma, tienen diferentes significados. Pierden su versión unívoca y compartida, de *referente*. Las palabras quizás siempre han sido insuficientes para describir la emotividad y vivencia del hombre; sus sentimientos más profundos. Pero hoy, se exhibe su imposibilidad para lograr el acuerdo y comunicación entre individuos y grupos. El solipsismo creciente no es por falta de formas, de palabras, de imágenes, sino por ausencia de contenido y entendido. No es por falta de instituciones prefabricadas bajo el modelo perverso de superposición del conocimiento excluyente, ni bajo una ingeniería constitucional que reacomode los bloques del laberinto para obtener el resultado esperado. No se trata de encauzar ciegamente el comportamiento de los individuos para alcanzar lo definido y perseguido por un grupo limitado. Si los conceptos no tienen significado, menos aún las instituciones que no han surgido como expresión y representación de una identidad compartida. Porque no se puede paternalizar el entorno social con instituciones que brinden satisfacciones someras, que atiendan descarada y superficialmente a lo que estructuralmente sostiene del todo. Con dádivas y acarreo sólo se encuentra un interés momentáneo pero no estabilidad ni constancia, a lo sumo, exigencia y capricho.

Sin referente, siempre hay forma de transgredir por medio de lo *unario*. El paso de una valoración a su contrario a través de la exacerbación ilimitada. Si no se reconoce el marco que le da sentido, y que le delimita por tanto, se puede caer en su más bella contradicción velada, que se juega en los deslizamientos de una paradoja sin sujeto. La mayor expresión de la *libertad* llega a ser la dominación y el control sobre lo que le rodea, la mayor expresión de la *igualdad* es la permanente exclusión inherente a la igual diferencia natural de capacidades y de resultados. No menos, el miedo obliga a la paranoia y a la búsqueda de seguridad bajo cualquier costo, incluso cualquier vida, a la cual se despoja de cualquier libertad o seguridad. El concepto está vacío y da abrigo a cualquier imagen que se le proponga, pudiendo acarrear una emotividad igual de volátil. Porque ninguno de estos conceptos vacíos reconocen a nadie más que al Yo que los enuncia en su momento.

La pérdida de referentes reduce al *otro* a amenaza sin cuestionamiento alguno, como enemigo constante que se articula en el discurso político a través de una *imagen*. La amenaza se vuelve paranoia y de lo

que antes era identidad de grupo y diferencia entre *unos* y *otros*, se repliega con el individualismo a un *Yo* y el *otro*, al *Yo* como *centro* y al *Mundo* como *otredad*. Ningún concepto por sí mismo en tanto fragmento es capaz de relacionar un individuo, también en tanto fragmento, como colectivo. Lo que relaciona es una práctica imaginaria en tanto recordatorio del ineficaz intento de constituirse a sí mismo.

Toda relación mercantil conformada dentro de los límites del capitalismo y el pragmatismo actual, se sustenta en la imagen. Las *naciones* son imágenes reducidas a teorías asimilables fuera del contexto y de las relaciones de referencia constitutivas de las cosmovisiones involucradas. La imagen del *terrorismo* es manejada ampliamente y sus acepciones son tan variadas como deberían de ser las consideraciones del fenómeno con su dialéctica histórica y sus condiciones estructurantes en los términos manejados a lo largo de este trabajo.

Las Relaciones Internacionales, dentro de la dinámica del capitalismo y del pragmatismo y su influencia académica y práctica, se pretenden sustentar en imágenes construidas de manera aislada y bajo consideraciones siempre fragmentadas de las variables que se juegan en su configuración. Con realidades dadas por hecho, se toman los fragmentos como el todo y sus relaciones lógicas resultan carentes de contenido. Se escucha el canto al unísono de los mismos fonemas y las mismas palabras, Democracia, Estado, Nación, Capital, Libertad, Igualdad, Justicia, Pobreza, Exclusión, Marginación, Reivindicación, Cultura y tantos otros, sin poder saldar la brecha existente entre un *Sentido* al estudio de dichos problemas que sólo lo son en tanto imágenes fugaces de ocupación pasajera, y una *Práctica* que dé potencia a su conjunción y expresión efectiva. En una misma institución académica se escuchan los mismos tonos y nunca las mismas acciones. Se cierran las consideraciones como se cierra el discurso al momento de terminar de trabajar con una imagen determinada que no conlleva a mayor relación o vinculación con nuestra práctica diaria.

Las limitaciones de la educación se enfrentan de lleno con la relatividad y la tolerancia, que hacen de la indiferencia el valor tácito del descrédito y de la idolatría de la autorreferencia, para encumbrar los esfuerzos del advenimiento de la *Educación* reconocida por unos cuantos, que se asimilan en las mismas imágenes y sin embargo no tienen un significado, un sentido ni una verdad que compartir. La educación aparece como una tarea civilizatoria y una bondad filantrópica de descendencia de la *Verdad*. Tristemente una verdad parcial e indiferente, radicalmente relativa de no ser por su totalitarismo práctico, el del *Mercado*. El Mercado no es *referente*, es *referencia* de la forma de relación universal sustentada en la operatividad mínima de la *imagen*, que sin *Sentido* se encuentra incapaz de satisfacer una identidad que trascienda lo irrisorio, pero sí con la promesa constante de una infinidad de ocupaciones imaginarias.

Lo imaginario se establece como condición política, social y económica en una filosofía superflua y un espiritual —que no religioso— que se corren sin dificultad alguna o limitación simbólica. No es de extrañar que las principales bases de *resistencia* a la expansión hegemónica la representen grupos con

fuertes vínculos religiosos o al menos colectivos. El ejemplo musulmán permite observar una *resistencia* intrincada más allá de la vida del individuo y del temor a su muerte personalizada, y los ejemplos de resistencia indígena frecuentemente exponen relaciones sociales y expresiones culturales de referencia colectiva e incluso universal. Pero no se trata únicamente de *resistencia*, no se trata de definir una identidad tanto individual, como colectiva con base en la diferencia que conlleva al temor y al odio, sino se trata de integrar incluso aquello que ha funcionado a través de la superposición, de aquello que me ha descartado previamente, para a su vez diferenciarlo e integrarlo. Se trata de comprender y establecer la relación universal que pueda dar explicación sin prejuicio y en un ejercicio constante de reflexión. Se trata de lograr establecer una *Historia* propia en tanto continuo presente efectivo desde la validación que corre por el reconocimiento individual, colectivo y universal. Dando su justo valor imaginario a lo que ha insistido en denigrar lo propio, pero retomando su discurso para no descartarlo y, por el contrario, comprenderlo para no hundir la reflexión en una imagen más. *Historia* que no se reduce a una expectativa y su proyección constante en espera de ser algo que se cree no se es ahora, ni recordando lo que se fue y se cree también ya no se es ahora. Sino *Historia* como entendido desenvolvimiento de las expresiones en tanto universales. *Historia* como vida, vida como poder, poder como posibilidad y posibilidad como existencia que insiste y subsiste.

Una breve propuesta teórica y práctica.

Ante la consecución de la estabilidad política, se presentan al menos dos escenarios posibles, al que se le ha apostado y el primero, como la expansión de la imagen en su posibilidad de autorreferencia y demarcación dentro de los límites operativos del capital, y el segundo: una revivificación del Sentido mediante la simbolización.

Ya mencionada la dificultad de establecer una consciencia generalizada, colectiva, en reconocimiento de las estructuras psíquicas universales y de las conformaciones que ponen de manifiesto el apego del Yo a lo *inconsciente*, el reconocimiento colectivo de la autoridad debe de ser a través de un referente cultural, sin hablar de la creación de identidades culturales, sino más bien de la búsqueda comprometida de expresiones de un conocimiento verdadero. Sólo mediante el compromiso con la *Verdad* se recuperará el *Sentido*. Es aquí donde finalmente podrán aparecer como contribuciones los ejercicios de la deconstrucción y el relativismo, en la consideración de la mayor profundidad posible de lo que el conocimiento debe de tomar en cuenta para superar sus prejuicios.

La deconstrucción y la reflexión deben basarse en la desarticulación de las proyecciones, para comprender las manifestaciones universales en el individuo. Lo que denota la diferencia que subyace determinante de la cosmovisión, el evitar la proyección evita el trasladar los acontecimientos discernibles

dentro del propio discurso, de lo *inconsciente personal y colectivo* del individuo, hacia un *universo objetivo* de proyecciones y extrapolaciones maniqueas. La perspectiva de James, de Lippmann y de las aspiraciones modernas, son las de dominar un *mundo exterior* del que no se comprende su valoración intuitiva. *Mundo* que se pretende manejar de acuerdo a los deseos y a las proyecciones que toman sus comportamientos y ocupan sus verdaderas capacidades de conciencia. La ruptura de los juicios en torno a una *Verdad*, desarticulan la certeza de la acción y la abandonan a la incertidumbre valorativa dependiente de la satisfacción inmediata, inhabilitando un cuerpo ético consistente en la vida cotidiana. El ejercicio de ruptura de la *Ley* y de la identidad colectiva, no alcanza para evitar que la *valoración* se de dentro de un mismo individuo, encontrando el conocimiento de *sí-mismo* y, de sí mismo, su valoración de verdad y de totalidad.

Esto significa que cuando se argumenta que uno no puede juzgar a otras personas o imponer su perspectiva —como ha seguido la crítica presente— uno *no* se encuentra sin un suelo o *referente*, a menos que el individuo caiga en el discurso *unario*, algo común ahora, y que descarte al *otro*, de quien proviene el intento de conocimiento, como imagen excluida. *Lo que subyace es la posibilidad de establecer un juicio en relación al discurso del individuo dentro de su propia cosmovisión e interpretación. No se trata de imponer la verdad propia sobre alguien más, sino de discernir la Verdad propia en relación al autoconocimiento que pasa por las estructuras de lo inconsciente colectivo.* No se puede juzgar desde puntos de valoración ajenos, por lo cual debe de conocerse al otro para entrar en sus términos discursivos y de ahí extraer y analizar su verdad. Y si no basta lo *inconsciente colectivo* para dar nociones de universalidad, de integración y elemento común desde el cual se establece la diferencia y se integra, siempre se puede recurrir al lenguaje, al tiempo, al espacio, a la vida, a la muerte, al instinto, al sueño o a tantos más, como referentes de la percepción universal presente de una manera o de otra en todos los individuos. *No hay verdades absolutas en lo cuantitativo y fenoménico, en lo fugaz del momento y sus infinitas interrelaciones, pero siempre hay significantes que enmarcan el contenido, aunque este último pueda disfrazar para el ojo pasajero, su verdad evidente.*

Simplificando, los lazos comunicativos son los que no se deben de perder, la *Verdad* jamás estará muerta, como no puede morir Dios, lo que se pierde es el reconocimiento y la sanción colectiva y consciente de dichas estructuras. Todo individuo —tomándolo ahora como consciente e inconsciente— ofrece una valoración de verdad y se plantea el sentido o los sentidos por fragmentados que se encuentren, para establecer sus expresiones prácticas. A partir del autoconocimiento de la *Verdad* en cada individuo, se debe establecer la comunicación y concatenación con otros individuos, rompiendo la dinámica de la autorreferencia para establecer el reconocimiento de la diferenciación de la psique individual, de sus proyecciones y del posible ejercicio conjunto de un grupo social por discernir conscientemente lo que los une en la práctica.

La *democracia* no es una fórmula mágica, no es el receptáculo de las aspiraciones políticas como ideales de resolución inmediata. Como figura fantasmagórica, la democracia se vulgariza como la participación de todos los individuos en la toma de decisiones, pero no se toma en cuenta que sólo tras el individualismo se realiza la forzosa valoración de cada ente como actor autónomo y que la posibilidad de representación se va perdiendo por la obligada consideración del grupo social como atomizado. Sin caer en la representación planteada por Hobbes en el cual el soberano representaba y poseía la voluntad de los gobernados por su inicial elección, si se debe de dar lugar a la representación. Pero representación en los términos no de una institucionalidad o estructura política deliberadamente conformada para excluir a una gran parte del grupo social, como en Estados Unidos, sino representación como el reconocimiento que se hace en la inclusión universal del *otro* en el *Sentido* compartido. No se pugna por la borrada de cualquier distinción, de cualquier jerarquía, sino se propone la inclusión primera que no vuelve las jerarquías permanentes, ni plasma la diferencia como ontogénesis. La representación precisa de un reconocimiento individual, social y universal. Aquél a quien se reconoce como *Autoridad*, no tiene porque sustentarse en el miedo o la angustia, sino que puede hacerlo, en la capacidad de representación del universo compartido, como aquel que contiene las características que lo hacen diferente de mí, pero lo unen a mí por compartir los significantes y su propuesta reconocida de contenido.

Existen grandes brechas entre distintos grupos, existen esfuerzos de acercamiento entre diversos grupos. La cuestión es cómo se da dicho acercamiento, ya que la brecha sólo se puede reducir si hay una verdadera voluntad reflexiva y que sea capaz de contener y hacer conscientes las posibles proyecciones. Voluntad diferente de aquella que siente lástima o se visualiza capaz de brindar ayuda al desvalido, que sin verlo, quizás sólo busca asegurarse de su propia imagen como salvador y filántropo. El sinuoso camino establece como condición una constante reflexión de todos y cada uno de los actos, sin descartar uno sólo como alienado del carácter individual. Si no existe una ética como cuerpo normativo y sistema de vida, con referente, que de Sentido al conjunto de nuestras acciones, la consciencia no puede hacer menos que tender a la observación y reflexión de cada una de las expresiones de vida, como actos propios, para integrar aquello que ha dejado de lado. El individualismo ha dispuesto un camino y ese camino recorre la reivindicación comunicativa entre cada simple acto, entre cada simple individuo y entre cada grupo, para reconfigurar sus lazos y reestablecer la búsqueda de su equilibrio que se expresa en todo su universo. No es la búsqueda de la democracia, ni de otras tantas categorías que operan como conceptos vacíos, sino el compromiso con la *Verdad*.

En breve consideración a la competencia mundial como aportación teórica

Frente a la afirmación de la relación entre protestantismo y capitalismo, y tomando en cuenta la pretendida *ventaja* que representó, surgen alusiones al levantamiento de China como potencia económica. Por lo tanto, una ligera aproximación al caso, como comentario, no está de más.

En la línea de una revalorización y retomando una valiosa exposición sobre el Yijing (I-Ching)²¹⁵ y en relación, o como un elemento más de confirmación de la perspectiva colectivo-universal planteada, en lugar de la pregunta por el *qué* se puede plantear el *cómo*, de la manera en que lo hace el Yijing. Lo que dentro de una relación de referencias universales o simbólicas no requiere de preguntar por el *qué* como *causa creadora* o como génesis causal, en el *cómo* se plantea la forma de relación que se tiene con lo comprendido del universo.

Algo que ha de ser tomado en cuenta es que sin *qué* no hay *cómo*. En el caso de China, las referencias simbólicas presentes tanto en la filosofía, como en la escritura, dan cuenta de la relación universal que ocupa su manifestación ideográfica. Lo señalado por Liljana Arsovska sobre *la simbología en el Yijing* es la permanencia de los aspectos o elementos de interpretación del universo en su cuestión relacional, desde los símbolos contenidos en el Yijing, al chino antiguo y al chino moderno. Los símbolos chinos dan su contenido e idea dependiendo del tipo de relación establecida dentro de un conjunto universal —por decirlo de alguna manera— en la oración. No son palabras con significado establecido sino se relacionan en conjunto. De aquí debe partir un análisis de los soportes simbólicos y de la totalidad a la que dan funcionalidad y que resulta capaz de reflejarse en la práctica. Sin embargo, queda siempre un ingrediente pendiente, la consciencia en una época donde el símbolo es agredido —o presionado— por una práctica imaginaria, por un refuerzo de las actitudes prácticas con su peso determinado por los modos de proyección. La enunciación sería la que sigue: *La práctica capitalista siempre tiene su precio y éste se las cobra más allá de su misma práctica*. Pese a gozar de un mayor soporte simbólico (en comparación con muchos otros países en la actualidad) y la posibilidad que éste otorga al explotar su énfasis colectivo y su *sentido* para desempeñar la práctica capitalista, se va a contra corriente de lo que se refuerza por lo cotidiano. No es de extrañar entonces que se comprenda mejor la lógica de operatividad del capitalismo, cayendo en el *pragmatismo*, pues el *soporte simbólico permite funcionalizar la práctica* sin exponer sus detrimentos de manera inmediata. A lo que hay que agregar que los símbolos no se dan directamente en un dogma religioso sino en el conjunto filosófico, lo que permitiría hasta cierto punto, una mayor elaboración de la consciencia y una mayor presencia realizada. Ahora bien, retomando la contracorriente,

²¹⁵ Liljana Arsovska, "LA SIMBOLOGIA EN EL YIJING", conferencia del miércoles 28 de mayo, Sala Jesús Silva Herzog, Anexo de la Facultad de Economía, Ciudad Universitaria UNAM.

la *imagen* plantea la vivencia fragmentada. Con mayor fuerza se repiten los patrones característicos de la influencia de la imagen. Un creciente *individualismo* también ejerce presión sobre la colectividad china y lo que antes se realizaba como práctica colectiva —que comprendía al extranjero—, ahora se realiza como medio de capitalización (como ejemplo antes se realizaba la enseñanza a extranjeros, sin afán de lucro, de la escritura en los parques, lo que ya ha fijado un costo).

Sin conocer lo suficiente las relaciones que se dan en China, ni en sus individuos, lo mencionado no sobrepasa una consideración y un esbozo de respuesta y análisis de lo que se presenta en la actualidad. Lo que no significa que no se pueda retomar la exposición del Yijing para elaborar unas cuantas propuestas más o, mejor dicho, darle mayor forma a las ya expuestas.

Por tanto, el *cómo* ofrece la oportunidad de restablecer el sentido o por lo menos de hacer consciente su escasez como referencia dentro del conjunto, tras el reconocimiento de lo inconsciente o de la no centralidad de la consciencia, probablemente, de la ausencia de omnipotencia del hombre y su Yo.

¿Qué es necesario para que la democracia liberal se consolide en todo el mundo?, se podría plantear: ¿Cómo es necesario que la democracia liberal se consolide en todo el mundo? Y que esclareciendo el *cómo* en aspecto relacional, se expresaría: ¿Cómo la democracia liberal se relaciona en todo el mundo? Donde yace una pregunta cualitativa y de múltiples relaciones y que alude directamente a las deficiencias de la democracia. ¿Qué es necesario para la democracia? es una pregunta por aquel elemento o elementos que la den por sentada de un momento a otro, para satisfacer el deseo inmediato. ¿Cómo la democracia liberal se relaciona en todo el mundo? deja en claro la incapacidad de la democracia para relacionar individuos, grupos y menos al mundo, por ser un concepto vacío para la humanidad. Por ser una imagen entre tantas y que se persiguen entre ellas en un pragmatismo de oportunidad.

Precisamente el *cómo* fue lo planteado en este trabajo o al menos ése fue el intento. Poniendo de relieve la estructura psíquica o la necesaria consideración de la relación de la consciencia. Lo planteado no fue una causalidad inconsciente, *no se dijo: el qué de la problemática es lo inconsciente*, ni tampoco: *lo inconsciente es de dónde procede la problemática*, y menos aún: *la respuesta está en lo inconsciente*. Lo que se diría en el caso concreto es: *tomemos en cuenta la relación con lo inconsciente. Tomemos las relaciones en referencia.*

FUENTES

Libros

- **Abbagnano, Nicola.** *Diccionario de Filosofía*, actualizado y aumentado por Giovanni Fornero, FCE, 4ª ed. en español, México, 2004.
- **Adonon Djogbénu, Fabien.** *Estudios africanos Vol. 2, Colonización y en busca de Estado, nación y democracia*, UNAM, México, 2003.
- **Baldwin, James.** *If Black English Isn't a Language, Then Tell Me, What Is?*, New York Times, July 29, 1979, en **Gogol, Eugene.** *El concepto del otro en la liberación latinoamericana; La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, Casa Juan Pablos, México, 2006.
- **Bell, Daniel.** *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, Tr. Néstor A. Míguez, 1977.
- **Cassirer, Ernst.** *Filosofía de las formas simbólicas (Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil, Die Sprache, 1964)*, FCE, México, Tr. de Armando Morones, 2ª edición, 1998.
- **Chorné, Diana** y Mario Goldenberg comp. *La creencia y el psicoanálisis*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- **Debord, Guy.** *La Sociedad del Espectáculo (La Société du spectacle)*, Pre-textos, España, Tr. José Luis Pardo, 2003.
- **de Lucas, Javier.** *Globalización e identidades*, Icaria, Barcelona, 2003.
- **Dewey, John.** *Libertad y cultura (Freedom and Cultura, 1939)*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, Tr. Rafael Castillo Dibildox, 1ª edición, 1965.
- **Dorfman, Ariel.** *Imperialismo y medios masivos de comunicación*. México. Ediciones Quinto Sol, 1975
- **Dufour, Dany-Robert.** *Locura y Democracia. Ensayo sobre la forma unaria (Folie et démocratie. Essai sur la forme unaire, 1996)*, FCE, México, Tr. Juan Carlos Rodríguez Aguilar, 1ª edición, 2002.
- **Fraire, Isabel.** *Pensadores norteamericanos del siglo XIX; Una antología general*. SEP/ UNAM, México, 1983.
- **Freud, Sigmund.** "Tres ensayos de teoría sexual" (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905), en *Obras Completas*, Vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.
- **Friedman, Jonathan.** *Identidad, cultura y proceso global*, Amorrortu, Argentina, 2001
- **Hamilton, Alexander,** James Madison y John Jay, *El Federalista (The Federalist; a Commentary on the Constitution of the United States)*, FCE, México, Tr. Gustavo R. Velasco, 2ª ed., 2001.

- **Heidegger, Martin.** *El Ser y El Tiempo (Sein und Zeit, 1927)*, FCE, México, Tr. José Gaos, 2ª edición, 1971.
- **Ianni, Octavio.** *La Sociedad Global, Siglo XXI*, México, 2004.
- **James, William.** *El significado de la verdad (The Meaning of Truth, 1909)*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, Argentina, Tr. Luis Rodríguez Aranda, 4ª edición, 1974.
- _____ . *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana*, Planeta-Agostini, Barcelona, Tr. de José Francisco Yvars, 1994.
- _____ . *Pragmatismo; un nombre nuevo para viejas formas de pensar (Pragmatism. A new name for to old ways to think, 1907)*, , Ed. Aguilar, Buenos Aires, Argentina, Tr. Luis Rodríguez Aranda, 6ª edición, 1975.
- _____ . *Principios de Psicología (The Principles of Psychology, 1890)*, FCE, México, Tr. Agustín Bárcena, 1ª edición, 1989.
- **Jung, Carl G.** *El hombre y sus símbolos (Man and his Symbols, 1964)*, Biblioteca Universal Contemporánea, Caralt, Barcelona, España, Tr. Luis Escobar Bareño, 7ª edición, 2002.
- _____ . “Los Arquetipos y lo Inconsciente Colectivo”, en *Obras Completas Vol. 9/I*, Ed. Trotta, Madrid, Tr. Carmen Gauger, 2002.
- _____ . “Mysterium Coniunctionis” (1956), en *Obras Completas Vol. 14*, Ed. Trotta, Madrid, Tr. Jacinto Rivera de Rosales et. al. 2002.
- _____ . *Simbología del Espíritu. Estudios sobre la fenomenología psíquica (Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie, 1951)*, FCE, México, Tr. Matilde Rodríguez Cabo, 2003.
- **Lacan, Jacques.** *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964” (Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI: Les quatre principes fondamentaux de la psychanalyse, 1964)*, texto establecido por Jacques Alain Miller, Ed. Paidós, Argentina, Tr. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, única edición, 1987.
- _____ . *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17, “El reverso del psicoanálisis 1969-1970” (Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII L’envers de la psychanalyse, 1969- 1970)*, Buenos Aires, Paidós, Tr. Eric Berenger y Miquel Bassols, 1992.
- **Lippmann, Walter.** *Public Opinion*, The Macmillan Company, New York, 1956.
- **Nietzsche, Friedrich.** *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie (Also sprach Zarathustra. Ein buch für Alle und Keinen)*, Alianza Editorial, Madrid, España, Andrés Sanchez Pascual (edición, traducción y notas), 2002.
- **Orozco, José Luis.** *De teólogos, pragmáticos y geopolíticos; Aproximación al globalismo norteamericano*, Ed. Gedisa-UNAM, FCPyS, Barcelona, 2001.
- _____ . *La Revolución Corporativa*, Hispánicas, México, 1987.
- _____ . *Razón de Estado y razón de mercado*, FCE, México, 1992.

- _____ . *William James y la filosofía del Siglo Americano*, Gedisa-UNAM, México, 2003.
- **Ortega y Medina, Juan A.** *Destino Manifiesto; sus raíces históricas y su raíz teológica*. Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.
- _____ . *La Evangelización puritana en Norteamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- **Petras, James.** *Un sistema en crisis: la dinámica del capitalismo*. Lumen, Argentina, 2003.
- **Schiller, Herbert** *Los manipuladores de cerebros; mitos técnicos y mecanismos para el control de la mente (The mind managers)*, Gedisa, Barcelona, Tr. Eduardo Goligorsky, 2ª edición, 1987.
- **Schopenhauer, Arthur**, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, Tr. Leopoldo Eulogio Palacios 1981.
- _____ . *Sobre la Libertad de la Voluntad (Ueber die Freiheit des Willens, 1836)*, Alianza Editorial, Madrid, Tr. Eugenio Ímaz, 2004.
- **Smith, Adam.** *The Theory of Moral Sentiments (1759)*, Compilada por D.D. Rápale y A.L. Macfie, Liberty Classics, Indianápolis, 1982.
- **Steiner, George.** *Después de Babel; aspectos del lenguaje y la traducción (Alter Babel. Aspects of Language and Translation, 1975)*, FCE, México, Tr. Adolfo Castañón y Aurelio Major, 3ª edición, 2001.
- **Toynbee, Arnold J.** *Estudios de história contemporânea (A civilização posta à prova. Omundo e o Occidente)*, trad. al portugués de Brenno Silveira y Luiz de Senna, 4a. ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- **Wallerstein, Immanuel.** *El futuro de la civilización capitalista*, BC, Icaria, 1999
- **Weber, Max.** *La ética protestante y el <<espíritu>> del capitalismo (Die protestantische Ethik und der <<Geist>> des Kapitalismus, 1904-1905)*. Alianza Editorial, Madrid, Tr. Joaquín Abellán, 1ª edición, 2001.

Artículos de libro

- **Adorno,Theodoro W.** “La Industria Cultural”, en **Ariel Dorfman**, *Imperialismo y medios masivos de comunicación*. México. Ediciones Quinto Sol, 1975.
- **Arroyo Belmonte, Rocío.** “La diversidad cultural y las crisis en el mundo del siglo XXI: ¿la antesala de la revolución?”, en **Arroyo Pichardo, Graciela** coord., *La dinámica mundial del siglo XXI, revoluciones, procesos, agentes y transformaciones*, Grupo ed. Cenzontle, México, 2006.
- **Berns, Walter.** “La Religión y el principio fundacional”, en **Robert H. Horwitz** comp., *Los fundamentos morales de la República Norteamericana.*, 3ª edición, Ed. REI, Argentina 1993.

- **Cangabo Kagabo, Massimango.** “Etnicidad y pluralismo político en el África negra”, en *Estudios africanos Vol. 2, Colonización y en busca de Estado, nación y democracia*, antología de **Fabien Adonon** Djogbénu, UNAM, México, 2003.
- **Cerutti Guldberg, Horacio.** “Identidad y dependencia culturales”. En **David Sobrebilla.** *Filosofía de la cultura*, Madrid, Editorial Trotta, 1998
- **Diamond, Martin.** “Ética y política; el modo norteamericano”, en **Robert H. Horwitz** comp., *Los fundamentos morales de la República Norteamericana.*, 3ª edición, Ed. REI, Argentina 1993.
- **Miller, Jacques-Alain.** “Religión, Psicoanálisis”, en **Diana Chorné** y Mario Goldenberg comps., *La creencia y el psicoanálisis*, FCE, Buenos Aires, 2006
- **Orozco, José Luis.** “Globalización”, *Breviario Político de la Globalización*, **José Luis Orozco** y Consuelo Dávila comp., Fontamara-FCPyS, 1997.
- _____ . “Metapolítica”, *Breviario Político de la Globalización*, **José Luis Orozco** y Consuelo Dávila comp., Fontamara-FCPyS, 1997.
- **Patricio Álvarez,** “Dos versiones del Padre”, en **Diana Chorné** y Mario Goldenberg comps., *La creencia y el psicoanálisis*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- **Winthrop, John.** *Liberty is the proper end and object of authority*, en “A Treasury of great american speeches”, selected by **Charles Hurd**, new and revised edition, Hawthorn Books, Inc. New York, 1970.

Periódico

- **García Canclini, Nestor.** “Si las políticas culturales se ocuparan de la globalización”. *El Financiero.* 27 de enero, 2000.

Revista especializada

- **Lagos, Martha.** “Las razones de la ingobernabilidad; Unas palabras en defensa de los pueblos”, en *Foreign Affairs en español*, volumen 5 número 4, octubre- diciembre 2005.
- **Lechner, Norbert.** “¿Cómo reconstruimos un nosotros?”, en *Metapolítica*, vol. 7, núm. 29, mayo— junio 2003.
- **Ramírez Ocampo, Augusto.** “Democracia electoral, gobernabilidad y su impacto económico en América Latina”, en *Foreign Affairs en español*, volumen 5 número 4, octubre-diciembre 2005.

Otros

- **Informe PNUD 2006**

“Consejos a un joven comerciante”

“Recuerda que el TIEMPO es DINERO. Quien puede ganar diez chelines al día con su trabajo, y sale a pasear a la calle o se sienta sin hacer nada la mitad de ese día, aunque sólo gaste seis peniques durante su diversión y holganza, no debe considerar que ése ha sido su único gasto; en realidad ha gastado o más bien ha tirado a la basura otros cinco chelines.

Recuerda que el CRÉDITO es dinero. Si un hombre deja en mis manos su dinero después de la fecha en que debo pagárselo, me da el interés, o tanto como yo pueda obtener con él durante ese tiempo. Esto significa una suma considerable en donde un hombre tiene buen y abundante crédito, y hace buen uso de él.

Recuerda que el dinero es de una naturaleza prolífica y generatriz. El dinero puede procrear dinero, y su descendencia puede procrear más, y así sucesivamente. Cinco chelines invertidos con provecho una vez, se convierten en seis; dándoles otra vuelta, se convierten en siete y medio; y así sucesivamente hasta convertirse en cien libras. Mientras más dinero hay, más produce en cada vuelta que se le da, de manera que las ganancias aumentan cada vez más rápidamente. Quien mata a una marrana preñada destruye a todos sus hijos hasta la milésima generación. Quien asesina una moneda, destruye todo lo que hubiera podido producir, hasta sumar veintenas de libras.

Recuerda que seis libras al año no son más que cuatro peniques diarios. Con esta suma tan pequeña (que puede desperdiciarse diariamente, ya sea en tiempo o en gastos inadvertidos) un hombre que tenga crédito puede, sobre su propia palabra, tener la posesión y uso continuo de cien libras. Tal cantidad, invertida en mercancías diligentemente vendidas y repuestas por un hombre trabajador, produce grandes ganancias.

Recuerda este proverbio popular: ‘El buen pagador es amo y señor de la bolsa de su amigo’; quien tiene fama de pagar puntualmente en la fecha prometida, puede en cualquier momento, y con cualquier motivo, reunir todo el dinero del que dispongan sus amigos. Esto es a veces de gran utilidad, por lo tanto nunca conserves dinero prestado una hora más tarde de aquella en que prometiste devolverlo, de lo contrario la decepción puede cerrarte la bolsa de tus amigos para siempre.

Deben tomarse en cuenta las acciones más triviales que puedan afectar el crédito de un hombre. El sonido de tu martillo a las cinco de la mañana o a las nueve de la noche, escuchado por un acreedor, lo

tranquiliza otros seis meses. Pero si te ve en los billares o escucha tu voz en la taberna cuando deberías estar trabajando, al día siguiente manda pedir su dinero. El uso de ropa más fina de la que usan él o su esposa, o gastos mayores en cualquier detalle de lo que se permite él mismo, insulta su orgullo, y te cobra para humillarte. Los acreedores son la clase de personas que tienen los ojos y los oídos más agudos, y las mejores memorias del mundo.

Los acreedores amables (y con esos elegiría uno tratar siempre, si pudiera) sienten dolor cuando se ven obligados a pedir su dinero. Ahórrales ese dolor y te amarán. Cuando recibas una suma de dinero, divídela entre ellos en proporción a tus deudas. No te avergüence pagar una suma pequeña porque debes una mayor. El dinero sea más o sea menos, es siempre bienvenido, y tu acreedor preferiría la molestia de recibir diez libras que voluntariamente se le llevan, aunque sea en diez pagos distintos, a verse obligado a cobrarte diez veces antes de recibirlo todo junto. Esto demuestra, además, que recuerdas lo que debes; te hace aparecer como un hombre no sólo honrado sino cuidadoso; y eso aumenta aún más tu crédito.

Ten cuidado y evita pensar que es tuyo todo lo que tienes en tus manos y vivir de acuerdo con semejante suposición. Este es un error en el que caen muchas personas que tienen crédito. Para evitar esto, lleva durante un tiempo la cuenta exacta, tanto de tus gastos como de tus ingresos. Si al principio tienes cuidado de mencionar los detalles, tendrás este buen resultado: que descubrirán cuán maravillosamente se van sumando los gastos pequeños y triviales hasta convertirse en grandes sumas, y discernirás lo que habrían podido ser, ahorrados, y lo que podría en el futuro ahorrarse sin gran incomodidad.

En breve, que el camino de la riqueza, si la deseas, es tan claro y visible como el camino al mercado. Depende principalmente de so palabras, TRABAJO y FRUGALIDAD, verbigracia: no desperdices ni el tiempo ni el dinero, sino utilízalos de la mejor manera posible. Quien obtiene todo lo que tiene honradamente, y ahorra todo lo que recibe (exceptuando todos los gastos indispensables) se volverá con toda seguridad RICO, si el Ser que gobierna al mundo, a quien todos deberían volverse en busca de bendición para sus esfuerzos honrados, no ha determinado otra cosa de acuerdo con su sabia providencia.