



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Sujeto y comunicación: bases de la transformación social

Ensayo

para obtener el título de
Licenciado en Ciencias de la Comunicación

Manuel Hernández Borbolla

Asesor

Mtro. Fermín Edgardo Rivas Prats



México, Distrito Federal. Marzo de 2012



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.

*A Beto y Yola, por su incondicional apoyo durante
seis años para la realización de este sueño.*

*A la UNAM, que me abrió siempre sus puertas
cuando el mundo entero parecía cerrado.*

Índice

Introducción	4
1.- El sujeto	
1.1 ¿Qué es un sujeto?	8
1.2 Del individuo al sujeto: reproducción y creación	10
1.3 La conciencia: el rudimento psicológico	13
1.4 La subjetividad del lenguaje	16
1.5 La relación sujeto-Dios en el pensamiento antiguo	19
1.6 El logos griego como fundamento del sujeto moderno	28
1.7 El sujeto colectivo	42
2.- El mundo	
2.1 La noción de realidad y mundo	45
2.2 El sentido de lo social	48
2.3 El poder como técnica de control	51
2.4 Estado y ciudadanía	60
3.- La comunicación	
3.1 Comunicación: vínculo entre sujeto y mundo	70
3.2 Las tecnologías de la información	74
3.3 Comunicación en red	81
3.4 La comunidad de la comunicación	84
4.- La transformación	
4.1 La ética como forma de autogobierno	91
4.2 Consumo social y economía solidaria	98
4.3 Acción y prospectiva	105
Conclusiones	
El sujeto: profeta de la transformación social	110
Ciberespacio y emergencia del Estado-red	111
El simulacro democrático	114
6.- Bibliografía y fuentes	117

Introducción

En una entrevista concedida a la televisión española en 1976, el escritor argentino Jorge Luis Borges señaló que la democracia no era sino “un lamentable abuso de la estadística”. Borges, cuyas ideas políticas siempre fueron objeto de fuertes críticas por parte de la intelectualidad latinoamericana, consideraba que dicho sistema de gobierno resulta terriblemente ineficaz ante la incapacidad de la masa para saber lo que más le conviene. ¿Con qué bases puede determinar la mayoría quién es el mejor biólogo o el mejor gobernante?

Esta postura resume un problema fundamental de los sistemas políticos autodenominados como democráticos. Aunque para Borges esta cuestión evidencia la ignorancia de las mayorías, el planteamiento de algunos de los más notables sociólogos de la segunda mitad del siglo XX parece ir más allá, pues el principal problema relacionado con el ejercicio democrático radica en la manera como se desarrollan las relaciones de poder impide a los ciudadanos tomar decisiones propias, debido a la dinámica con la que operan los aparatos de dominación que, a través de la repetición de un discurso hegemónico, generan individuos condicionados para la obediencia en lugar de sujetos con el poder de desarrollar un pensamiento crítico.

La psicosis de los sistemas políticos emanados de la modernidad queda evidenciada, pues son los individuos y no los sujetos los que practican y ejercen la democracia al reproducir determinados patrones de conducta en función de los intereses de los grupos dominantes. Desde el modo en que se emplea el lenguaje hasta algunas de las prácticas culturales más comunes, los sistemas de control político utilizados por las elites están orientados a convertir a las personas en objetos, en individuos incapaces de darse cuenta que son manipulados por fuerzas ajenas a ellos mismos.

El sistema de dominación más efectivo es hacerle creer al oprimido que no existe represión alguna, esa *hiperrealidad* descrita por Baudrillard para explicar la manera en que los grupos hegemónicos del siglo XX han mantenido su poder a través del bombardeo mediático.

Los individuos gozan de una libertad ilusoria que les impide actuar por cuenta propia para transformar la realidad en la que viven. Los sistemas educativos y los medios de comunicación de masas, son un claro ejemplo de cómo funcionan estos complejos sistemas de dominación, los cuales coexisten de forma sutil dentro de la vida cotidiana de individuos que reproducen ciertos patrones de conducta. Esa es la razón por la que los instrumentos de control están orientados a la generación de individuos incapaces de diferenciar entre sí mismos y el sistema en que se encuentran inmersos.

Por ello, el objetivo primordial de este ensayo consiste en explorar al sujeto y la comunicación como fuerzas transformadoras de la sociedad a partir del autoconocimiento y la interacción social. A partir de esta idea, se buscará hacer un recuento histórico de la idea de sujeto a través de distintas culturas para luego resaltar cómo la comunicación humana y el encuentro con los otros, con los diferentes, son una condición básica para que el sujeto pueda construirse a sí mismo y sea capaz de transformar la realidad social que comparte con otros.

Además, se pretende contribuir a la construcción de una teoría social del sujeto con base en la *teoría de la acción*, iniciada con Max Weber, y continuada por sociólogos

como Habermas y Touraine, la cual permita entender que la transformación del mundo es imposible si no se empieza por cambiar el pensamiento, las actitudes, los hábitos y las acciones de los individuos que a su vez deriven en la construcción de nuevas estructuras sociales a través de las instituciones.

En este texto se explora la forma en que las élites en el poder se han constituido como un freno a la proliferación de sujetos, dando pie a una sociedad de individuos hechos a medida para reproducir un *status quo* previamente establecido en función de los intereses de las élites y expresado a través del discurso, situación que en la actualidad es altamente visible en la manera como trabajan las instituciones educativas, los medios de comunicación y los sistemas de representación política.

La diferencia categórica entre sujeto e individuo tiene que ver con el desarrollo de los niveles de conciencia que cada uno ejerce en el plano social. El sujeto crea y el individuo reproduce.

Esta noción del sujeto, comúnmente aceptada por buena parte de la filosofía contemporánea, ha estado presente en diversas culturas a lo largo de la historia misma de la humanidad. En la Grecia clásica, pensadores como Platón o Aristóteles empezaron a desarrollar algunas ideas en torno al sujeto, un tema sumamente abordado por la ontología moderna y cuyas repercusiones son aún más evidentes con la irrupción de Nietzsche y su profética revelación sobre el advenimiento del “superhombre”, uno de los tantos nombres con los que se ha intentado denominar este estado de conciencia presente en el pensamiento humano desde tiempos más remotos a los orígenes de la civilización.

Sin embargo, el sujeto no está exento de controversias. ¿Es posible demostrar su existencia a través del pensamiento científico? ¿El sujeto es acaso un invento derivado de la modernidad, como suele señalarse? ¿Existen límites éticos en la acción del sujeto? Algunos indicios parecen señalar que es posible delimitar ciertas características del sujeto como un ser capaz de transformar su entorno a través del conocimiento de sí mismo y los límites del sistema en el que se desenvuelve.

El problema no queda ahí, ya que incluso aceptando de antemano la existencia del sujeto, todavía quedan muchas preguntas sin responder. ¿De dónde surge el sujeto? ¿Cómo se desarrolla? ¿Bajo qué condiciones? Son sólo algunas de las preguntas básicas que se abordan en este ensayo, así como sus repercusiones en la esfera de la comunicación como medio para la construcción de la realidad social.

La tarea no es nada sencilla, considerando la enorme complejidad que gira en torno a la noción del sujeto. Para ello, es necesario adentrarse en los confines de la conciencia humana, su desarrollo biológico, evolutivo y social, así como adentrarse en su inminente deseo de traspasar las barreras de la muerte a través del sentido de trascendencia del que emana la fe. Asimismo, este ensayo pretende explorar la relación entre el sujeto y los sistemas de control social, una relación difícil y hostil debido a lo incómodo que le resulta el sujeto para las élites que buscan mantener el poder político a través de la construcción de una realidad ficticia utilizada como un instrumento de control.

Entender al sujeto como un agente de transformación social ha sido una de las tareas inconclusas de la sociología y las ciencias de la comunicación. Por eso buscaré aportar

algunos elementos que permitan construir y redimensionar el problema del sujeto en la esfera social a través de una óptica estructural que nos permita entender algunos fenómenos derivados de la interacción entre el sujeto y su entorno.

En el primer capítulo, a partir de las aportaciones de Dussel y Touraine, se ofrece una definición de sujeto y una diferenciación respecto al individuo, así como un bosquejo histórico referente a la noción del sujeto filosófico, desde el mundo antiguo hasta la posmodernidad, con el fin de demostrar que la idea del sujeto aparece desde épocas anteriores al origen de la civilización y no como un invento de la modernidad, tal como sostienen algunos autores.

En el segundo apartado se hará una descripción del concepto de mundo, el cual surge en oposición al sujeto, con el fin de entender la manera en que el sujeto es capaz de incidir significativamente en su entorno. Para ello, partiré de algunas definiciones del concepto de realidad de Wittgenstein, Berger y Luckmann, para luego hacer una breve arqueología del sentido de lo social, siguiendo principalmente los postulados de Weber. Estas definiciones servirán como bases para explicar la manera en que la construcción de un sujeto histórico ha permitido a las élites adueñarse de este concepto para legitimar su poder político (sujeto sometido), tal como refieren las tesis de pensadores marxistas como Marcuse, Gramsci o Althusser. Para analizar este apartado se tomará como punto de referencia la noción de poder desarrollada por Michel Foucault para explicar el proceso de apropiación del discurso mediante la construcción de las nociones del saber y poder. Esto con el fin de entender a fondo la manera en que operan los sistemas de control y de qué forma interactúan estos con los sujetos autónomos.

Además, se abordará la manera en que el sujeto es capaz de modificar su entorno social a través de la construcción de nuevas instituciones, para lo cual, nos serviremos de la teoría de estructuración social propuesta por Anthony Giddens, misma que explica la manera en que las instituciones se construyen a partir de los hábitos. Con ello, se pretende explorar la manera en que las transformaciones institucionales necesariamente implican cambios profundos en la relación autoridad- ciudadano, ya que la noción de ciudadanía, al ser un concepto dinámico, requiere una constante renovación que permita una integración continua a las necesidades de la población.

En el tercer capítulo, se expondrá a la comunicación humana como eje del aparato social, siendo este un factor común en el pensamiento sociológico de autores antagónicos como Habermas y Luhmann. Se busca establecer la manera en que el sujeto se construye a partir de relaciones sociales con otras personas, generando una conciencia colectiva que se expresa en prácticas culturales capaces de generar identidad en los individuos que conforman un determinado grupo social. De esta forma, se pretende establecer que los conceptos de sujeto y comunicación están estrechamente vinculados entre sí, toda vez que la comunicación se presenta como una condición necesaria para el desarrollo de sujetos autónomos. También se revisarán algunos conceptos relacionados con la conformación de la identidad cultural como un mecanismo de cohesión social.

Una vez que haya quedado claro el vínculo entre los conceptos de sujeto y comunicación, se ampliará esta idea al analizar la forma en que las redes de

comunicación son capaces de construir una inteligencia y una conciencia colectiva capaz de generar una aceleración en la manera en que se desarrollan los cambios sociales. Para este punto, se abordarán algunas nociones desarrolladas a partir del pensamiento de autores como Manuel Castells o Galindo Cáceres, con el fin de demostrar que estas redes comunicativas tienen el poder de fomentar la aparición de sujetos autónomos que planteen nuevas formas de pensar a la sociedad humana, poniendo sobre la mesa de debate una nueva agenda que vaya acorde a las preocupaciones de la ciudadanía en lugar de responder a los intereses de las élites. Además, se abordarán algunos puntos relacionados con las nuevas aportaciones de la comunicación en red y la aparición de las nuevas tecnologías con el fin de entender los estrechos vínculos entre comunicación y sujeto como bases de la transformación social, en específico, a partir de las investigaciones de Christakis, Fowler, Milgram y Dunbar, entre otros.

En el cuarto y último capítulo, se exploran algunas consecuencias derivadas de la aparición del sujeto autónomo y ejemplos concretos de cómo se está gestando un profundo cambio social a partir de la reconstrucción de un nuevo sentido de lo social posterior a la modernidad. En este punto se hará una revisión a la ética propuesta por Nietzsche con el fin de entender cómo la construcción de una conciencia propia necesariamente deriva en la generación de un nuevo código moral y una nueva responsabilidad social que permitan que las acciones desarrolladas por el sujeto estén en estrecha sintonía con su propia noción del mundo. Para ello, también haremos uso de algunos conceptos emanados de pensadores como Krishnamurti, para entender cómo la norma ética que surge del autoconocimiento del sujeto puede transformar al mundo. En este apartado se expondrá cómo la apropiación subjetiva de la realidad es una condición necesaria para la liberación del ser humano, en el mismo sentido que el propuesto por Paulo Freire, además de retomar algunos planteamientos de Nietzsche en torno a la importancia del acto creativo como agente transformador de la realidad.

Asimismo, exploraremos el inminente derrumbe del sistema social emanado de la modernidad y la manera en que la participación del sujeto será un factor determinante dentro de la construcción de un nuevo paradigma social en el que la ciencia y la razón no sean las únicas tablas de verdad a través de las cuales puede entenderse el mundo.

El capítulo cuatro es una breve reflexión que pretende abordar al periodo de transición en el que se encuentra la sociedad contemporánea hacia la construcción de un nuevo modelo de organización social, algo que cada vez es más visible a partir de las modificaciones estructurales de la economía, la crisis ambiental, el creciente impulso de las tecnologías de la comunicación y los nuevos esquemas de cooperación comunitaria que se han desarrollado a partir de la creación de un nuevo sujeto histórico emanado de algunos de los movimientos más representativos de la contracultura del siglo XX.

Capítulo 1. El sujeto

*"Dentro de nosotros hay algo que no tiene nombre,
esa cosa es lo que somos".*

José Saramago

"Afuera tu no existes, sólo adentro".

Saúl Hernández

1.1 ¿Qué es un sujeto?

Desde tiempos que van más allá de toda memoria, el camino del ser humano ha sido una continua búsqueda de sí mismo. ¿Quién soy yo? Una añeja pregunta que ha marcado nuestra existencia y que ha tratado de ser respondida a través de diversas filosofías, expresiones culturales y mitos presentes en cada rincón del planeta tocado por la mano del hombre. Alma, espíritu, mente o conciencia, son todos nombres de esa misma esencia indivisible que habita dentro de nosotros y que nos permite crear una nueva relación con el entorno. Comprenderse mejor a uno mismo implica necesariamente comprender mejor el mundo en el que uno vive, y por ello, el encuentro de sí mismo siempre ha sido el eje rector de cualquier disciplina encaminada hacia el desarrollo humano o la búsqueda espiritual. El autoconocimiento es la base para encontrar nuestro lugar en el mundo y transformarlo por medio de nuestras acciones, pues cobrar conciencia de quienes somos realmente implica un cambio en nuestra relación con el mundo y su inminente transmutación. Un complejo proceso que es posible sólo gracias a la intervención del sujeto autónomo creador de realidad.

Un sujeto es aquella persona que decide emprender un viaje introspectivo para reconocerse a sí mismo y diferenciarse de las estructuras que conforman al mundo objetivo en el que vive, alguien que busca construirse como un ser autónomo, capaz de crear sentido al tomar sus propias decisiones. Un ser con sentido crítico, que piensa por sí mismo y se define por encima de las convenciones sociales, que se enfrenta al orden establecido en el mundo con el único propósito de reinventar su realidad.

Para la filosofía contemporánea, el sujeto puede definirse como un ente cognoscente considerado en oposición al mundo externo¹, un ser capaz de aprehender aquello que está fuera de sí mismo, capaz de conocer y modificar el mundo. Por eso José Enrique Ema López lo define como un ser "transparente, autónomo y racional, que sería origen y fuente del conocimiento de la transformación del mundo"². De ahí se deriva la capacidad del sujeto para establecer una primer distinción entre las nociones de

¹ *Nuevo diccionario de filosofía*. Océano Grupo Editorial. Barcelona, España. 2001.

² José Enrique Ema López, "Del sujeto a la agencia (a través de lo político)". *Athenea Digital*, número 5, 2004, pág. 2.

afuera-adentro, con la cual, el sujeto comprende que la transformación de su entorno sólo puede efectuarse a partir de un autoconocimiento interior.

Por ello otros autores conciben al sujeto como un centro unificado de conciencia, representaciones y voliciones, tal como sugiere Tomás Calvo Martínez, quien considera que la noción actual de sujeto se despliega alrededor de tres ámbitos específicos del estudio filosófico: el ámbito de las representaciones (teoría del conocimiento), el ámbito de la autoconciencia (psicología) y el ámbito de la acción moral (ética y política)³. Y es precisamente en estos tres campos donde se manifiesta concretamente la presencia del sujeto que parte de su propia corporalidad y temporalidad para reconocerse a sí mismo en oposición al mundo en el que vive y asumir su papel frente a la historia.

En el mismo sentido apunta Enrique Dussel, quien sostiene que el *yo* es el epicentro subjetivo donde acontecen vivencias, pulsiones, cogniciones y acciones, originadas en una noción de corporalidad que le permite a los seres vivos poder desarrollar un principio de identidad con el que se puede establecer una diferencia entre el adentro y el afuera, es decir, establecer límites concretos entre sí mismo y el mundo exterior. Dussel entiende a la subjetividad como un momento de la corporalidad humana⁴, donde el sujeto figura como, “un modo de ser consciente o en vigilia, que naciendo de la subjetividad (y la corporalidad), se sitúa en una posición en la cual los acontecimientos aparecen fenoménicamente”⁵. Sin embargo, Dussel apunta que existen dos momentos del sujeto, uno inconsciente dominado por la pulsión (afecto, apetito, deseo) y otro consciente (entendimiento, razón, interpretación, comprensión), toda vez que “la subjetividad es mucho más que el estar despierto teniendo conciencia de lo que acontece”⁶.

³ Tomás Calvo Martínez en Vicente Sanfélix Vidarte, *et al. Las identidades del sujeto*. España. Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. 1997, pág. 64.

⁴ Una opinión compartida por investigadores como Antonio Millan Puelles, quien señala que el cuerpo es una condición *a priori* de la subjetividad, y por ello, “la subjetividad es, y se vive, en el cuerpo”. De ahí que la construcción de la conciencia, y por ende de la subjetividad, se produce a través de la experiencia. [Antonio Millan Puelles. *La estructura de la subjetividad*, Madrid, España. Ediciones Rialp. 1967, pág. 385].

⁵ Dussel argumenta que dentro del concepto de subjetividad pueden establecerse siete niveles: corporalidad, subjetividad, sujeto, conciencia, autoconciencia, conciencia moral y conciencia crítica [Enrique Dussel. “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”. *Pasos*, número 84, Segunda Época. San José, Costa Rica. Departamento Ecueménico de Investigaciones. Julio-agosto. 1999, págs. 2-15]. Algo similar ocurre con algunas interpretaciones en torno a la teoría del “yo mismo” desarrollada por el psicoanalista Milton Erickson, quien consideraba que existían seis perspectivas diferentes para abordar al sujeto, tal como el yo-mismo que garantiza la identidad, el yo-mismo como sujeto y objeto de historias, el yo-mismo como descubridor e iniciador de opciones de supervivencia, el yo-mismo entendido como parlamento interior, el yo-mismo de los recursos y el yo-mismo de la comunidad [Helm Stierlin. *El individuo en el sistema*. Barcelona, España. Herder, 1994].

⁶ *Ibidem*.

El sujeto se presenta como un estado de conciencia autónomo que nace del entendimiento de su propio cuerpo, capaz de reconocerse y diferenciarse frente al mundo, por medio de un sentido crítico que le permite construir un proyecto de futuro con el poder de transformar la realidad. El sujeto representa una búsqueda profunda de sí mismo, que a su vez, permite una interpretación más profunda del mundo en el que vive; un ser que trasciende el mundo por medio de sus acciones, capaz de pensar la totalidad de lo real y establecer sus propios límites morales y éticos, estableciendo así una diferencia marcada entre propia subjetividad y el sistema social (objeto) con el que interactúa⁷.

Entender el mundo en el que vivimos implica un entendimiento profundo de nuestras pasiones que nos construyen como seres humanos y también la relación que establecemos con nuestro entorno, tal como apunta Alain Touraine al señalar que “si se quiere comprender mejor el mundo, es necesario comprenderse mejor a sí mismo”⁸.

Para Touraine, esta conciencia desarrollada en el origen, cuna y cumbre del sujeto, resulta clave para poder entender la forma en que toma sus propias decisiones, las cuales se fundamentan en la adquisición de un conocimiento propio que le permite encontrar su lugar en el mundo⁹. Un proceso en el cual la voluntad de vivir su propia vida juega un papel determinante para que el sujeto pueda construirse a sí mismo como tal a partir de la noción de individuo, un ser que precede a la idea de sujeto no puede establecer diferencia alguna entre sí mismo y el entorno.

1.2 Del individuo al sujeto: reproducción y creación

El individuo puede definirse como un ser consciente de su propia indivisibilidad pero incapaz de establecer un límite preciso entre sí mismo y el mundo, es decir, una persona sin el autoconocimiento suficiente para definirse como un ser autónomo, capaz de pensar y decidir por iniciativa propia.

De ahí puede establecerse una distinción fundamental entre las nociones de sujeto e individuo: el sujeto crea y el individuo reproduce. Mientras el primero toma sus propias decisiones, el individuo actúa por inercia, con base en los requerimientos de un sistema social previamente establecido que simplemente repite. De ahí que el

⁷ En este sentido lo entiende Adorno, quien define al sujeto como un paradigma de la mediación, ya que “es el cómo y nunca el qué”. [Theodor Wiesengrund Adorno. *Consignas*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores, 1973, pág. 148].

⁸ Alain Touraine y Farhad Khosrokhavar. *A la búsqueda de sí mismo: Diálogo sobre el sujeto*. España. Editorial Paidós. 2002, pág. 9.

⁹ Touraine entiende al sujeto como un estado de conciencia, es decir, como “la capacidad de mirarse a sí mismo” [Ibidem, pág. 89]. De esta forma, el sujeto se define como “la construcción del individuo (o grupo) como actor, por la asociación de su libertad afirmada y su experiencia vivida, asumida y reinterpretada” [Alain Touraine. *¿Qué es la democracia?* México. Fondo de Cultura Económica. 1995, pág. 22].

sujeto y no el individuo sea la clave para entender la manera en que opera cualquier transformación social.

El sujeto es capaz de crear sentido de realidad mientras el individuo sólo reproduce un sentido previamente establecido, lo cual significa que mientras el sujeto crea su propia tabla de valores con la cual interpreta al mundo y lo transforma, el individuo se limita a recrear patrones de conducta preexistentes dentro de los parámetros que marca el sistema social en el que vive. La diferencia exacta entre hacer historia o reproducirla.

El sujeto se construye a sí mismo a través de un discurso propio; el individuo, en cambio, es hablado por el sistema social mediante la repetición de un discurso hegemónico. De esta forma, el sujeto es capaz de definir conceptos como el bien y el mal con base en su propia experiencia y parámetros de interpretación, mientras aquello que el individuo concibe como bueno y malo, es en realidad un acuerdo social previamente establecido que no conlleva ningún tipo de cuestionamiento y que se acepta como verdad absoluta, debido a que su imposibilidad de asumir un análisis crítico sobre la realidad lo obliga a ser conducido por otros.

De ahí el hecho que las masas de individuos dependan de un líder que los gobierne, alguien que de dirección y sentido a las acciones de la masa, tal como señala Elías Canetti, situación que lo deja vulnerable a la manipulación por parte de los grupos de poder que buscan apoderarse de la subjetividad de las personas como un medio de control político¹⁰.

El individuo no puede cuestionar el sistema social porque no es capaz de pensarlo como algo ajeno con lo que pueda establecer cierta distancia. Es incapaz de criticar al sistema social porque no puede verlo, pues lo asume como parte de sí mismo. El individuo concibe el *afuera* como si se tratara del *adentro*, y por ello asume como propio algo que le es impuesto desde el exterior, desde el sistema social. Por ello no puede ir más allá de los límites que plantea el mundo del sentido común, pues todo aquello que no funciona en base a los parámetros preestablecidos socialmente le resulta inconcebible, fuera de toda realidad posible.

No se conoce a sí mismo, no sabe quién es, y por lo tanto no puede tomar sus propias decisiones, no es libre de actuar por sí mismo, sino sólo un autómatas que opera por reflejo¹¹. Esto se debe a que el individuo no está dispuesto a enfrentar las dificultades y obstáculos que naturalmente conlleva la búsqueda de uno mismo, prefiere evitar el enfrentamiento directo con sus miedos más profundos antes que verse desnudo y vulnerable ante los otros, ante sí mismo. No está preparado para enfrentar los embates del sistema, el cual se valdrá de todos los medios a su alcance para seguir manteniendo el control sobre su persona, despojándolo de su propia subjetividad para dotarlo así, de una realidad artificial orientada a satisfacer intereses de ciertos grupos,

¹⁰ Elías Canetti. *Masa y poder*. México. Random House Mondadori. 2008. Primera reimpresión.

¹¹ Al respecto señala Badiou: "Aquí deberíamos hacer una diferencia entre individuo y sujeto. Yo defino al sujeto como la realización por medio del individuo de un punto real de libertad. Es la posibilidad de realizar, por el individuo, una libertad fuera del control. El sujeto al que yo me refiero es libre y creador". [Marina Acosta. *Alain Badiou, un intelectual orgánico*, (en línea). México. Universidad Iberoamericana. 2006, pág. 19]. En este sentido, Badiou deja entrever que el individuo es todo lo contrario al sujeto que describe.

que no son suyos y sin embargo asume como propios sin percatarse de que está siendo manipulado.

El individuo prefiere que otros piensen por él para no complicarse la existencia, para que no le duela reconocerse en su verdadera naturaleza, tal como es, con los defectos y virtudes de cualquier ser humano. Deja que el sistema actúe por él para no complicarse, para evadirse de aquello que le produce dolor. Huye de los miedos que le impiden crecer y desarrollarse como un ser autónomo capaz de destruir el mundo y reinventar uno nuevo a través de pensar, sentir y vivir por sí mismo.

Prefiere ser manejado desde el exterior a través del ego, un mecanismo de la psique humana que actúa como un escudo, una coraza que nos protege de los golpes del exterior, una herramienta diseñada por nuestro proceso evolutivo para impedir que seamos heridos. El individuo no puede establecer diferencia alguna entre el sí mismo (su esencia elemental) y su ego; por lo tanto, se asume como si fuera una herramienta, una cosa, un simple objeto que reproduce el mundo en el que vive con el único fin de evitar el dolor de reconocerse a sí mismo, desnudo y sin máscaras. El individuo no ha nacido aún como un ser autónomo, pues su 'existencia' es condicionada y depende por completo del sistema¹². El individuo es pensado por el sistema y dominado a través del miedo, y por ello, el miedo siempre será el más efectivo instrumento de control político.

Por ello, sólo quien ha perdido el miedo de reconocerse a sí mismo como es puede romper las cadenas de la opresión y empezar a construir un mundo nuevo a partir de su transformación en sujeto autónomo. De ahí que mientras el sujeto se afirma como autor de su propio destino, el individuo siempre será víctima de sus circunstancias.

Otra posible explicación respecto al por qué muchos individuos no logran convertirse en sujetos se debe a que la experiencia del mundo en el que viven les resulta satisfactoria, pues no existe ningún factor lo suficientemente poderoso como para generar en el individuo la necesidad de un cambio social, tal como sugieren Berger y Luckmann al afirmar que "sólo en el caso en que mis máximas no rindan provecho en el mundo al cual se quiere aplicarlas es probable que me lleguen a resultar problemas en serio"¹³.

Es decir, que los métodos de conocimiento utilizados por el individuo no le representan un obstáculo para resolver los problemas que plantea la vida cotidiana, y por ello no encuentra ningún argumento de suficiente peso como para establecer un pensamiento crítico en relación con su entorno. Si la vida le resulta gratificante, entonces no hay necesidad de cambiar las cosas. Sólo cuando existe malestar en el

¹² Para Touraine, este es el lugar a partir del cual puede iniciarse la búsqueda de sí mismo: "El sujeto no es un 'alma' presente en el cuerpo o el espíritu de los individuos, sino la búsqueda, emprendida por el individuo mismo, de las condiciones que le permitan ser actor de su propia historia. Y lo que motiva esa búsqueda es el sufrimiento provocado por el desgarramiento y la pérdida de identidad e individuación. Para el individuo no se trata de consagrarse a una gran causa sino, ante todo, de reivindicar su derecho a la existencia" [Alain Touraine. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México. Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 65].

¹³ Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores. 2008, pág. 61.

individuo y logra desarrollar una conciencia crítica de su situación es que puede transformar su realidad al convertirse en un ser autónomo.

El sujeto concibe al mundo como un objeto susceptible de ser modificado por medio de la acción, mientras el individuo es reducido a un simple objeto a través del cual se manifiestan determinadas estructuras que conforman una determinada idea de mundo. Desde esta perspectiva, el sujeto construye su propio futuro al establecer condiciones propias de valor que representan las bases fundamentales de sus propósitos, y en contraparte, el individuo es arrastrado por la inercia de un destino dictado por fuerzas que lo rebasan, que están por encima de él y que no se pueden cambiar. El sujeto es capaz de construir sentido dentro del mundo, mientras el individuo se mueve en función de un sentido previamente establecido por los grupos de poder. Por ello, la transformación de un individuo en sujeto implica la construcción de sentido, emanado de la búsqueda interna, de tener la certeza de quién soy yo y qué es el mundo en el que vivo, tal como sostiene Touraine:

“El sujeto es el sentido encontrado en el individuo y que permite a éste ser actor. El sujeto es la conciencia del deseo, del esfuerzo del individuo por ser un actor, por vivir su vida”¹⁴.

Ser sujeto requiere un esfuerzo permanente al afirmarse por medio de las acciones y las decisiones que toma a diario. Sin embargo, tanto el sujeto como el individuo son nociones dinámicas que se encuentran susceptibles de ser transformadas en todo momento. Un individuo puede convertirse en sujeto al tomar las riendas de su propio destino y buscarse a sí mismo, pero también es posible que un sujeto autónomo pueda terminar convertido en un individuo que se limite a reproducir los esquemas del sistema social¹⁵.

Todo sujeto necesita ser congruente entre la razón-acción, entre los propósitos que se ha planteado en su proyecto de futuro, entre sus límites corporales y éticos, haciendo de esto una práctica permanente para definir su responsabilidad frente a la historia y sus semejantes a través de la construcción de su propia conciencia. En otras palabras, el sujeto debe actuar como tal y no puede entenderse de otra forma.

1.3 La conciencia: el rudimento psicológico

Sólo cuando el sujeto cobra conciencia de sí mismo y logra diferenciarse del sistema-mundo en el que vive puede transformar los límites de lo posible, los límites de lo real, pues construirse como sujeto implica reconstruir su relación con el mundo. Yo no puedo evitar la muerte, ni tampoco puedo hacer que las cosas del mundo exterior ocurran como yo quiero, pero lo que sí puedo hacer es cambiar mi percepción con

¹⁴ Alain Touraine y Farhad Khosrokhavar, *Op. cit.*, pág. 104.

¹⁵ Defino al *antisujeto* como aquel sujeto que por medio de sus acciones termina por convertirse en individuo. El antisujeto es un sujeto autónomo que luego de tener en la mano las riendas de su destino termina siendo arrastrado por la inercia del sistema social, convirtiéndose en ‘víctima de sus circunstancias’ mediante un proceso de ‘desubjetivación’.

respecto a la muerte, asumiéndola como parte de un proceso natural en lugar de una fatalidad del destino.

Esta nueva relación entre la persona y el mundo se traduce en la conformación de una nueva realidad, tal como lo establecen algunos postulados sobre los que se sustenta buena parte de la fenomenología y la teoría epistemológica de Piaget sobre cómo el vínculo entre sujeto-objeto involucra al saber y la experiencia como bases del conocimiento: el saber objetivo del mundo y la experiencia como fenómeno propio de la subjetividad¹⁶.

La existencia humana sólo puede darse a partir de la conciencia, y no puede existir conciencia sin sujeto. Por lo tanto, la conciencia es un fenómeno basado en el conocimiento, percepción, valoración y construcción de sentido, condiciones fundamentales de la subjetividad, tal como apunta Daniel Dennet al sostener que “siempre que hay una mente consciente hay un punto de vista”¹⁷. Es decir, que la conciencia sólo es posible dentro de la subjetividad.

Así es como el sujeto transforma el entorno a partir de su percepción, esa transmutación de la realidad de la que hablaban los alquimistas de la Edad Media y muchas otras disciplinas esotéricas basadas en la metafísica, incluyendo algunas corrientes de la filosofía moderna como Nietzsche, quien habla de la valoración como un supuesto básico para la transformación. La realidad es mi representación del mundo, tal como afirmara Schopenhauer, misma que se construye a partir de la relación mutua entre sujeto-objeto. Si en esta ecuación el sujeto sufre una transformación, también cambiará su relación con el mundo, lo cual implica a su vez una modificación profunda de la realidad.

En este contexto el sujeto es potencia, es creación, generador de lo posible, tal como afirma Holloway, quien considera que la subjetividad “se refiere a una proyección consciente más allá de lo que existe”, que va más allá del mundo. La fuerza del sujeto se finca en el “poder-hacer”, en su capacidad de desafiar los límites que le son impuestos y que pretenden convertirlo en un simple objeto que opera bajo parámetros previamente establecidos¹⁸.

Si bien es cierto que el contexto histórico-social en el que se desenvuelve una persona puede definir gran parte de su comportamiento, también es cierto que el desarrollo de la autoconciencia es capaz de crear un nuevo patrón de acciones que puedan transgredir al mundo en su totalidad. ¿A qué se debe que ciertas personas en un contexto social específico puedan salir adelante en la vida mientras otras no pueden escapar del círculo vicioso que los consume? Muy probablemente a las decisiones que cada uno tomó a lo largo de su vida, pues contrario a lo que afirmara Ortega y Gasset con su famosa frase “yo soy yo y mis circunstancias”, lo cierto es que “yo soy yo y mis decisiones”. Y en todo este proceso el sujeto vuelve a figurar como un actor central,

¹⁶ Luis Radford. “Sujeto, objeto, cultura y la formación del conocimiento”. *Educación Matemática*, número 12 (en línea). 2000, págs. 51-69.

¹⁷ Daniel Dennet. *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. España. Ediciones Paidós Ibérica. 1995, pág. 115.

¹⁸ John Holloway. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México. Bajo Tierra Ediciones. 2010, pág. 48.

pues sólo alguien que ha decidido construirse como sujeto autónomo es capaz de tomar decisiones que puedan desafiar el orden establecido en el mundo.

Por ello, no es de extrañar que los grandes genios de la historia hayan tenido que ir en contra de las normas establecidas en su época, pues son las decisiones y no las circunstancias las que paulatinamente van construyendo sentido dentro de la vida de las personas. Algo que a su vez, puede resultar determinante para alcanzar la anhelada conquista de la felicidad a la que se refería el filósofo Bertrand Russell¹⁹. Una relación que parece ser evidente según estudios recientes.

De acuerdo con un estudio del neuropsicólogo británico David Weeks, existe evidencia para creer que las personas que presentan un comportamiento excéntrico, es decir, fuera de las convenciones sociales, tienen una tendencia mayor para vivir una vida más plena que el resto de la gente, tal como aparece documentado en el libro *Eccentrics: a Study of Sanity and Strangeness*²⁰. Luego de entrevistar a más de mil personas en Gran Bretaña y Estados Unidos a lo largo de diez años, Weeks encontró que sólo uno de cada diez mil individuos presentan características que los definen como excéntricos: son inconformistas sociales, creativos desmesurados, fuertemente motivados por la curiosidad, idealistas, felices con sus manías y obsesiones, conscientes de su rareza, inteligentes, malos conversadores y convencidos de que tienen la razón, poco competitivos, raros en sus hábitos alimenticios y en su forma de vida, escaso interés por el punto de vista de los demás y poseedores de un malicioso sentido del humor. Lo relevante del caso, es que el excéntrico descrito por Weeks parece ajustarse en buena medida a nuestra definición de sujeto, entendido como un ser que se afirma a sí mismo por encima de las convenciones sociales.

Esto parece concordar con algunos estudios realizados por el psicólogo Daniel Gilbert, quien señala que la felicidad se presenta no por los acontecimientos que ocurren en la vida de las personas, sino la interpretación que las personas realizan de dichos acontecimientos gracias a la manera en que trabaja nuestro “sistema inmunológico psicológico”, el cual nos ayuda a sentirnos felices a pesar de que las cosas no siempre ocurran como las planeamos²¹. Desde esta perspectiva, la felicidad se construye a partir de nuestra interpretación de los acontecimientos que suceden en el mundo y las decisiones que tomamos, o sea, una cuestión meramente subjetiva.

¹⁹ Para Russell es evidente que la desgracia humana está atada a la pérdida de conciencia: “Las razones de las distintas clases se hallan, en parte, en el sistema social, y, en parte, en la psicología individual –que es naturalmente, en una proporción considerable, un producto del sistema social–”. De esta forma, la felicidad como la entiende Russell sólo puede darse cuando existe una integración entre sujeto y mundo: “El que se siente ciudadano del universo y goza libremente del espectáculo que le ofrece y las alegrías que le brinda, impávido ante la muerte, porque no se cree separado de los que vienen en pos de él. En una unión profunda e instintiva con la corriente de la vida se halla la dicha verdadera”. [Bertrand Russell. *La conquista de la felicidad*. México. Grupo Editorial Tomo. 2000, págs. 13 y 219].

²⁰ Yolanda Ruíz. “Son locos pero no lo están”. *Quo*, número 143. México. Editorial Expansión. Septiembre de 2009, págs. 68-71.

²¹ “Dan Gilbert asks, Why are we happy?”. Ted. Febrero, 2004. Dirección URL: http://www.ted.com/talks/lang/eng/dan_gilbert_asks_why_are_we_happy.html

Construirse uno mismo como sujeto implica cobrar conciencia de quienes somos, en dónde estamos parados, un cambio de hábitos que a su vez implica una transformación en las estructuras sociales mediante las que se construye la noción de realidad. El sujeto es la clave para trascender a ese hombre unidimensional y fragmentado del que habla Marcuse, para que uno mismo pueda asumirse como un ser que vaya más allá de lo individual, un ser con responsabilidad social que sabe que su bienestar depende del bienestar de los otros, siendo ésta la razón que lo motiva a transformar su mundo en un lugar mejor. El sujeto concibe al mundo como una extensión de sí mismo, y por ello, el cuidado del mundo resulta vital para su propio beneficio. La verdadera transformación social sólo puede ocurrir desde las profundidades más remotas de la conciencia, tal como refiere el filósofo indio Jiddu Krishnamurti haciendo gala de una notable claridad:

*“Sin comprender todo el complejo ser del hombre, las meras reformas producirán sólo la confusa exigencia de más reformas (...) Las revoluciones políticas, económicas o sociales tampoco son la respuesta, porque han producido tiranías espantosas o la mera transferencia del poder y autoridad a manos de un grupo diferente. Tales revoluciones jamás son la salida para nuestra confusión y para el conflicto en que vivimos. Pero hay una revolución que es por completo diferente y tiene que ocurrir si hemos de emerger de la inacabable serie de ansiedades, conflictos y frustraciones en que estamos atrapados. Esta revolución tiene que comenzar no con teorías e ideaciones que, a la larga, demuestran ser inútiles, sino con una transformación radical en la mente misma”.*²²

De este modo, el desarrollo de la conciencia está ligado a un pensamiento crítico capaz de establecer una diferencia puntual entre el sujeto autónomo y su entorno. Por ello el autoconocimiento representa el punto de partida de la verdadera transformación social.

1.4 La subjetividad del lenguaje

Aunque resulta difícil determinarlo con exactitud, el sujeto no surge en la historia por generación espontánea, sino a través de un complejo proceso de miles de años en los que se desarrolló paulatinamente la noción de subjetividad. Edgar Morín señala que fueron los seres vivos más primitivos que aparecieron sobre el planeta los que experimentaron las primeras manifestaciones de subjetividad, luego de establecer un cómputo de datos suficiente para establecer una diferencia entre sí mismo y el mundo exterior²³, aunque es sólo hasta la aparición del ser humano que dicha subjetividad se

²² Jiddu Krishnamurti. *El arte de vivir*. España, Editorial Kairós. 2008. Octava edición, págs. 7 y 8.

²³ Una idea también presente en autores como Humberto Maturana, quien sostiene que “nada existe antes de ser delimitado por una diferenciación”. [Norbert Bolz. *Comunicación mundial*. Argentina. Editorial Katz. 2006, pág. 19].

manifestaría a través de la conciencia, marcando así, la aparición formal del sujeto consciente de sí mismo²⁴.

En este sentido, el lenguaje jugaría un papel fundamental durante el proceso de subjetivación, pues la adquisición de lenguaje articulado en el ser humano se originó a partir de un proceso paralelo al de otras capacidades cognitivas y sociales²⁵, incluyendo el desarrollo de la conciencia subjetiva²⁶. Por ello, es a partir del lenguaje donde aparecen los primeros sujetos conscientes.

Para autores como Michael Tomasello y Jay Gould, esto se debe a que el origen de la conciencia en los seres humanos está claramente vinculado a un proceso de identificación y entendimiento con otros miembros de la especie, algo que resulta determinante para entender el rápido crecimiento de la masa cerebral que se dio entre el *homo erectus* y el *homo sapiens* en un breve periodo de tiempo en el que la variabilidad genética pareciera ser un factor incapaz de explicar por sí sólo el acelerado desarrollo de la psique en un grupo determinado de homínidos. Esto parece darle contundencia a la hipótesis de que la capacidad de lenguaje fue el elemento clave en el desarrollo de la conciencia humana²⁷, pues el universo simbólico en el que se articula el lenguaje es en realidad una extensión de la mente.

Por ello, el lenguaje es una plataforma a través de la cual el sujeto puede reconocerse a sí mismo. Al objetivar su propia interpretación de la realidad (subjetiva), permitiéndole aprehender el mundo e interiorizarlo, hacerlo parte de sí mismo, tal como sostiene Benveniste al afirmar que el acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla en su habla, un factor determinante para poder constituirse

²⁴ Apunta Morín: “La idea de sujeto se origina pues, en el ser viviente más arcaico, pero no se reduce a él. Se desarrolla con la animalidad, afectividad y, en el hombre, aparece esta novedad extraordinaria: el sujeto consciente. Pero incluso en el hombre existe una realidad ‘sujeto’ inconsciente, orgánica, que se manifiesta en y por la distinción inmunológica que hace nuestro organismo entre el sí y el no-sí” [Edgar Morín, *Ciencia con conciencia*. España. Anthropos Editorial. 1984, pág. 271]. En otra parte refiere: “Aquí es donde aparece el sujeto con el cómputo y con el egocentrismo, donde la noción de sujeto está indisolublemente unida a ese acto en el que no sólo se es la propia finalidad de sí mismo, sino que también se es autoconstitutivo de la propia identidad” [Edgar Morín. *La noción de sujeto*, (en línea) en Dora Fried Schnitman e Ilya Prigogine, et al. *Nuevos paradigmas, cultura y sociedad*. Editorial Paidós. España. 1992].

²⁵ En este sentido, Robin Dunbar considera que el lenguaje humano no se desarrolló con el fin de intercambiar información, sino para mantener la cohesión social del grupo [Nicholas Christakis y James Fowler. *Conectados: el sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*. México. Santillana Ediciones. 2010, pág. 259].

²⁶ Delacroix sostiene que el desarrollo de la inteligencia y el cerebro humano fueron factores determinantes para la existencia del lenguaje, ya que “la adquisición del lenguaje reposa sobre una serie de operaciones mentales más complejas que las que regulan la comprensión de las situaciones elementales y la manipulación de los objetos”. [José Manuel Briceño Guerrero. *El origen del lenguaje*, (en línea) pág. 19].

²⁷ Roger Bartra. *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. México. Fondo de Cultura Económica. 2007, pág. 30.

como sujeto²⁸. Una idea también presente en Greimas, quien sostiene que es a través del lenguaje y el discurso que el sujeto construye el mundo como objeto y de manera simultánea se construye a sí mismo²⁹. El sujeto cobra conciencia a partir del lenguaje, mismo que le permite objetivar su 'sí mismo' mediante un sistema de signos que intervienen de manera decisiva en la construcción de significados.

No en balde, Berger y Luckmann afirman que "el lenguaje hace más real mi subjetividad, no sólo para mi interlocutor sino para mí mismo (...) los hombres necesitan hablar de sí mismos para conocerse a sí mismos (...) debido a su capacidad de trascender el aquí y ahora, el lenguaje tiende puentes entre diferentes zonas dentro de la realidad".³⁰

El lenguaje será entonces, una manera de objetivar la realidad subjetiva por medio de un sistema de signos, una construcción de sentido que sólo puede expresarse a través del discurso. De ahí que autores como Paulo Freire sostienen que la apropiación del lenguaje representa un acto de liberación frente a la dominación impuesta por los sistemas políticos³¹. Apropiarse del lenguaje representa apropiarse de la realidad, y sólo en este contexto puede emerger un sujeto autónomo capaz de crear sentido y definir las pautas sobre las que habrá de construirse el edificio social.

Si los primeros sujetos surgieron a partir de la aparición del lenguaje y la construcción de los primeros discursos, esto nos lleva a pensar que el sujeto consciente de sí mismo pudo aparecer por vez primera dentro de las sociedades tribales que se desarrollaron durante el paleolítico³², periodo en el que la necesidad de entender a los otros genera los primeros intentos por darle sentido a la existencia humana y explicar el mundo en base al conocimiento práctico de la época, dando origen a la cultura³³. Algo que sin duda, permitió redefinir los procesos de interacción al interior del grupo partiendo de un sistema simbólico capaz de acelerar el desarrollo de las facultades cognitivas del

²⁸ Dice Benveniste: "Es en y por el lenguaje como el hombre se construye como sujeto". [Emile Benveniste. *Problemas de lingüística general*. México. Siglo XXI. 1985. Decimosegunda edición, págs. 180-181].

²⁹ Algirdas Julien Greimas. *La semiótica del texto: ejercicios prácticos*. España. Editorial Paidós. 1993. Segunda edición, págs. 58-60.

³⁰ Berger y Luckmann, *Op. cit.*, págs. 54-56.

³¹ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*. México. Siglo XXI. 2005. Segunda edición.

³² Marshall D. Sahlins. *Las sociedades tribales*. España. Editorial Labor. 1972, págs. 11-14.

³³ Sobre este punto, Bartra trabaja con una interesante hipótesis, en la cual sostiene que la cultura funciona como una especie de prótesis neuronal que permite que el cerebro se adapte y reconstruya a partir en áreas donde los circuitos funcionan con deficiencias. Por ello, considera que además del sistema reptiliano, límbico y neocórtex que caracterizan al cerebro humano de acuerdo con la medicina moderna, existe un cuarto nivel del cerebro que se encuentra fuera del organismo: el exocerebro. Dice textualmente: "Mi hipótesis supone que ciertas regiones del cerebro humano adquieren genéticamente una dependencia neurofisiológica del sistema simbólico de sustitución. Este sistema, obviamente, se transmite por mecanismos culturales y sociales. Es como si el cerebro necesitase la energía de circuitos externos para sintetizar y degradar sustancias simbólicas o imaginarias, en un peculiar proceso anabólico y catabólico". [Roger Bartra. *Op. cit.*, pág. 26].

ser humano, mismas que generaron una transformación social sin precedentes para la evolución de la especie³⁴.

Si los límites del mundo son los límites del lenguaje esto significa entonces a través de la palabra puedo explorarme introspectivamente de la misma forma en que puedo problematizar de forma objetiva lo que ocurre en el mundo exterior. Por ello, la transformación del mundo está íntimamente ligada al uso del lenguaje y su poder de replantear los límites de lo real, los límites de lo posible.

1.5 La relación sujeto-Dios en el pensamiento antiguo

Con el surgimiento de la tribu y el fortalecimiento de los vínculos sociales a través del lenguaje articulado que dieron origen a la cultura aparecen también los mitos, una de las más primigenias expresiones del discurso, en el cual, el ser humano empieza a construirse como un ser capaz de explicar su propio origen, dándole un sentido filosófico a su vida y su entorno, el mundo que inventa para sí mismo al darle significado. Explicar el mundo, después de todo, representa crear el mundo.

Con la mitología, el ser humano se reconoce y define a sí mismo al encontrar su lugar en un entorno regido por las fuerzas de la naturaleza, la magia, los espíritus, los dioses.

A partir de entonces, la sociedad humana finalmente encuentra diversos caminos para pensarse y construirse a sí misma, y esto se debe a que los mitos más antiguos sobre la creación del mundo evidencian la construcción de un discurso colectivo que trasciende los límites de un espacio y tiempo específicos. Algo que propició la aparición de las primeras civilizaciones que florecieron en la antigua Mesopotamia y que marcaron el inicio formal de la historia con la invención de la escritura, una extensión del lenguaje³⁵. Por ello, no es casual que la noción de sujeto haya estado presente en los

³⁴ Señala Olarrea: "Para muchos autores, esta revolución se puede caracterizar como una explosión simbólica: los patrones culturales extremadamente complejos, enormemente estructurados, repletos de símbolos visuales, artísticamente creativos que caracterizan los restos arqueológicos del paleolítico superior son inconcebibles sin la existencia de un lenguaje esencialmente moderno, altamente complejo y estructurado". [Antxon Olarrea. *Orígenes del lenguaje y selección natural*. España. Equipo Sirius. Colección Milenium. 2005, pág. 22].

³⁵ La evolución de la escritura fue un proceso originado por la práctica económica y la necesidad en el Antiguo Oriente Próximo. De acuerdo con algunos estudios de la arqueóloga Denise Schmandt-Besserat existe una conexión entre las "fichas" de arcilla sin categorizar previamente y la primera escritura conocida: el protocuneiforme. Las fichas de arcilla se utilizaban para representar bienes e incluso puede que unidades de tiempo empleado en el trabajo, haciéndose su número y tipos cada vez más complejos según avanzaba la civilización. El sistema de escritura mesopotámica original (3500 a.C.) deriva de este método de conservar operaciones. Para finales del IV milenio a.C. ya se había transformado en el uso de un estilete de forma triangular que se presionaba sobre arcilla flexible ("escritura cuneiforme"). Así, la invención de los primeros sistemas de escritura es más o menos contemporánea con el principio de la Edad de Bronce en la última mitad del IV milenio a.C. en Sumeria. [Denise Schmandt-Besserat. "Signs of life". *Archaeology Odyssey*. Estados Unidos. Enero- febrero.

orígenes mismos de la humanidad, tal como queda de manifiesto a través de diversas expresiones culturales, generalmente de corte religioso, que explican el carácter metafísico del sujeto de la antigüedad.

Culturas remotas como la sumeria, arcadia y babilonia, creían en la existencia de dioses antropomorfos que representaban fuerzas o presencias en el mundo. A pesar de las diferentes interpretaciones religiosas, emanadas de la diversidad cultural de los pueblos de Mesopotamia, la autoafirmación del hombre como un ser que actúa dentro del mundo se hace presente en prácticamente todos los mitos originales sobre la creación. El simple hecho de que las culturas mesopotámicas hayan creado a sus dioses a imagen y semejanza del ser humano es un indicio de cómo el hombre logró encontrar su lugar en el mundo a través del relato de su origen, pensándose a sí mismo para luego plasmarse dentro de su propio discurso, pues a final de cuentas, las narraciones religiosas al igual que cualquier manifestación cultural son una interpretación subjetiva sobre el sentido de la existencia humana y su papel como actor del mundo. Al inventar a Dios, el hombre se inventa a sí mismo. Dios no es sino metáfora de la subjetividad absoluta, y por ello, en prácticamente todas las culturas la imagen de Dios tiene rasgos antropomorfos. La aparición de Dios es el reflejo del hombre inventándose a sí mismo, o como escribiera Durkheim, “Dios es sinónimo de sociedad”.

De acuerdo con la cosmovisión del pueblo sumerio, una de las primeras civilizaciones de la que se tenga registro, el universo apareció por vez primera cuando Nammu, un abismo sin forma, se abrió a sí mismo y en un acto de auto-procreación, dio nacimiento a An (dios del cielo) y a Ki (diosa de la Tierra), referidos comúnmente como Ninhursag. A través del relato, el pueblo sumerio le otorga sentido al universo; el infinito tiene ahora un orden, una dirección. El sujeto inventa a Dios y se inventa a sí mismo, tal como queda expresado en el mito, pues la auto-procreación de Nammu es un referente del poder creador que los dioses comparten con los hombres, así como una representación simbólica de las fuerzas duales sobre las que se construye la existencia humana, situación que influye en la construcción de las nociones del bien y el mal sobre las cuales se construyen las normas de conducta de cualquier cultura.

Por ello no es casualidad que en la antigüedad estas nociones tuvieran una estrecha relación con la idea de Dios, quien al recompensar y castigar las acciones de los hombres define las nociones del bien y el mal, y con ello, establece las reglas del juego sobre las que deberá desplegarse la existencia social del ser humano.

Así ocurre, por ejemplo, con la historia de Ziusudra³⁶, personaje equivalente al Noé bíblico y representante moral de la humanidad, quien decide construir un barco para sobrevivir al castigo que los dioses le han impuesto a los hombres debido a sus ‘malas acciones’. La definición del bien y el mal construye las bases sobre las que se sostiene cualquier código moral, y dicho código a su vez determina la manera en que han de desarrollarse las relaciones de poder, siguiendo a Foucault. Por ello, la sola idea de Dios como regulador de la conducta humana constituye por sí misma un acto político.

2002, págs. 6-7, 63 y Richard Rudgley. *The Lost Civilizations of the Stone Age*, Nueva York, Estados Unidos. Editorial Simon & Schuster. 2000, págs. 48-57].

³⁶ También conocido como Utnapishtim por los babilonios y como Atrahasis para los acadios.

Al inventar a Dios, el ser humano define las reglas del juego sobre las que debe desplegarse la existencia humana en el seno de lo social. Dios se construye entonces como una institución reguladora de la conducta humana a partir de la administración del bien y el mal. Y sin embargo, la idea de Dios sólo puede ser posible a través de un sujeto que inventa, que produce realidad.

El sujeto crea a Dios y lo convierte en una institución con el poder de legitimar a las élites de los sistemas sociales del mundo antiguo; esto hizo necesario que los nuevos sujetos cuestionaran a los dioses vigentes como un medio para liberarse de los aparatos de control. El sujeto es un agente de transformación social, un grito de libertad que surge del reconocimiento y afirmación de sí mismo por encima del yugo opresor que trata de esclavizarlo en un molde para luego cosificarlo. Por ello, la idea de Dios se nos presenta simultáneamente como referente de liberación (cuando surge de las profundidades más remotas de nosotros mismos) o como referente de dominación (cuando se impone desde el exterior).

Esto es justo lo que ocurre con el relato de Gilgamesh, rey de Uruk, quien en contra de la voluntad divina decide emprender su propio camino hacia la gloria y la inmortalidad. Aunque Gilgamesh fracasa en su intento, al final de su viaje encuentra el sentido de su propia existencia al construir una enorme muralla a las afueras de su ciudad, acto que de algún modo, le permitió trascender la ineludible frontera de la muerte por medio de sus acciones³⁷.

En una época donde las creencias religiosas situaban al ser humano como una simple creación de los dioses destinada a servirlo y adorarlo, Gilgamesh decide emprender su camino en contra de la inercia establecida dentro de su sociedad, convirtiéndose así, en el amo de su propio destino, actor de sus propios actos. Es por ello que este relato representa uno de los primeros testimonios documentales de este peculiar estado de conciencia dentro de la psique humana, toda vez que durante su travesía, el héroe logra autoafirmarse como un sujeto autónomo que actúa por encima de las convenciones sociales orientadas hacia la complacencia absoluta de los dioses.

Los mitos mesopotámicos tuvieron una enorme influencia en otras culturas de Medio Oriente, tal como ocurrió con los pueblos de origen semita como el hebreo, cuya mitología está llena de referencias similares a la noción de sujeto como un ente capaz de conectar al hombre con la divinidad oculta que habita dentro de nosotros mismos. Uno de los proverbios más conocidos del Talmud, por ejemplo, afirma que “no vemos

³⁷ Lara Peinado sugiere que: “Hablando desde planteamientos mesopotámicos, el hombre no podía alcanzar la inmortalidad, pero sí podía alcanzar la gloria, si sabía acordar sus posibilidades a hechos lógicos, a obras totalmente perfectas, bien realizadas, tomando la escala humana como módulo orientativo. Aquel fue el único mérito de Gilgamesh, héroe que al final del relato se halla totalmente resignado (...) Gilgamesh así, con aquella construcción de perfecto acabado, había alcanzado la “inmortalidad” de un nombre eterno y de sobrevivirse consecuentemente a sí mismo, y no la posibilidad de ser un hombre eterno. La buena fama del nombre era la única inmortalidad, el único resquicio de supervivencia reservado a los hombres. Y ese fue, creemos, el mensaje último del Poema de Gilgamesh”. [Fernando Lara Peinado. “Poema de Gilgamesh: un viaje fallido a la inmortalidad”. *Bitarte: revista cuatrimestral de humanidades*, año 15, número 45. España. Universidad Complutense de Madrid. 2008, págs. 35- 36].

las cosas como son, vemos las cosas como somos”, lo cual habla por sí solo acerca del carácter subjetivo de la realidad³⁸. En el mismo tono, otro relato también presente en el Talmud y recogido por el erudito Gershom Scholem narra la historia de un hombre que salió en busca de Dios y terminó encontrándose a sí mismo³⁹.

Esta idea de sujeto como un ser intermedio entre Dios y el hombre común es recurrente en el mundo antiguo y particularmente dentro de la cosmovisión hebrea, tal como podemos constatar con algunas interpretaciones en torno al mito de Enoc, uno de los primeros patriarcas judíos y descendiente directo de Adán⁴⁰. Según se cuenta en el libro del Génesis, Enoc estuvo constantemente en presencia de Dios, razón por la cual, el creador decide ascenderlo a los cielos sin haber conocido la muerte⁴¹.

Los contrastes entre Adán y Enoc son notorios, ya que de acuerdo a muchas interpretaciones del mito, Adán representa al hombre común que se arrastra a las tentaciones del mundo, mientras la figura de Enoc es símbolo de una elevada conciencia capaz de comunicarse con Dios, es decir, una representación de la divinidad oculta dentro de los seres humanos⁴². La etimología del nombre parece ofrecer pruebas de ello, ya que mientras el nombre de Adán significa ‘*sacado de la tierra*’, Enoc quiere decir ‘*hombre divino*’.

Por ello, el ocultista francés Eliphas Lévi considera que “ese Enoc no es un personaje sino más bien una personificación de humanidad, elevada por la religión y la ciencia al sentimiento de inmortalidad”, es decir, un hombre que accede a la divinidad por medio del conocimiento de sí mismo⁴³. A pesar de que el contexto es otro muy distinto, resulta curioso la manera en que pueden establecerse ciertos paralelismos entre la imagen de Enoc y nuestra noción de sujeto, al igual que ocurre con Adán y el concepto de individuo. Esta referencia no es la única, pues incluso Dios aparece en algunos relatos como el referente mismo de la subjetividad. En un encuentro entre el creador y Moisés, el profeta le pregunta “¿quién eres tú?”, a lo cual Dios responde: “yo

³⁸ Libro sagrado que recoge la tradición oral del pueblo judío. Es el complemento de la Torah, es decir, la tradición escrita.

³⁹ Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero. *El libro de los seres imaginarios*. España. Alianza Editorial. 2005, pág. 85.

⁴⁰ Edgar Royston Pike. *Diccionario de religiones*. México. Fondo de Cultura Económica. 2005. Segunda edición, pág. 170.

⁴¹ Libro del Génesis 5:24.

⁴² Al respecto refiere Dussel: “Adam no es un hombre, es simplemente el hombre. Su falta de pecado es el pecado del hombre. Se trata de un mito etiológico donde se describe simbólicamente la condición humana pero tal como la veían los hebreos (muy distinta que como la veían los griegos). El hombre, en su libertad, y no Dios, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal o obra el hombre, no es un factum divino inevitable”. [Enrique Dussel. *Lecciones de Introducción a la filosofía*, (en línea). Mendoza, Argentina. Inédito e inconcluso. 1968, págs. 106-107. Dirección URL: <http://www.enriquedussel.org/libro52.html>].

⁴³ El comentario de Eliphas Lévi viene incluido dentro de su obra *Los elementos de la Cábala en diez lecciones*. [José Felipe Alonso Fernanda-Checa. *Diccionario Espasa de Ciencias ocultas*. España. Editorial Espasa Calpe. 1999, pág. 601].

soy quien soy". Dios sabe quién es, se conoce a sí mismo, es su propio punto de partida y por ello representa a la subjetividad absoluta⁴⁴.

Algunas interpretaciones dentro de la kabbalah⁴⁵ parecen ir en el mismo sentido, ya que los iniciados en esta disciplina creen que sólo aquel que decide trabajar espiritualmente sobre sí mismo será capaz de descifrar el mensaje oculto que Dios otorgó a los hombres dentro de las sagradas escrituras. Para algunos, la kabbalah no es sino la consideración del hombre como resultado de cuatro elementos: *heshamah* (espíritu), *ruah* (alma mortal que permite elegir entre el bien y el mal), *nefesh* (los instintos) y por último, el cuerpo físico.

El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y por ello mantiene sus atributos, incluyendo su poder creador, capaz de inventar la realidad misma⁴⁶. Sin embargo, alcanzar este estado de conciencia fuertemente ligado a la divinidad requiere de trabajo y sacrificio, pues no cualquiera es capaz de acceder a él ante las complicaciones inherentes al largo y difícil recorrido que encierra la búsqueda y el dominio de sí mismo. Por ello, quien desee acceder al conocimiento de Dios primero deberá trabajar espiritualmente en el dominio de sí.

La mitología del pueblo hebreo es un ejemplo tangible de cómo la sociedad puede pensarse a sí misma y construir el mundo a través de un sujeto colectivo creador de su propia tabla de valores y normas de conducta, tal como sostiene Sergio Bagú, quien considera que "*son particularmente los profetas judíos de los siglos VIII a VI a.C. quienes transforman la norma ética, que se deriva de la posición de Moisés, en objetivo de creación social*"⁴⁷. Un aspecto interesante para el análisis, ya que el ejemplo del pueblo judío nos presenta una prueba fehaciente de cómo es posible transformar el sistema social desde una conciencia intersubjetiva capaz de pensar nuevas formas de organización, tal como ocurre con los hebreos, quienes construyeron su sociedad en torno a una ética religiosa basada en una interpretación del mundo en el que la idea del libre albedrío juega un papel fundamental⁴⁸.

Dicho con otras palabras, esta idea plantea que la sociedad humana no es sino una interpretación susceptible de ser transformada a través del pensamiento, la conciencia y las acciones de diversos sujetos autónomos capaces de producir socialmente un sujeto colectivo capaz de redefinir la idea de ser humano sobre la que opera la cultura.

Otras referencias al sujeto dentro de la mitología de Medio Oriente, nos llevan hasta Hermes Trimegisto (el tres veces grande), habitualmente ubicado como un sabio del antiguo Egipto, creador de la alquimia y fundador de la filosofía hermética, cuya figura

⁴⁴ Edgar Morín. *La noción de sujeto*, (en línea) en Dora Fried Schnitman e Ilya Prigogine, *et al. Nuevos paradigmas, cultura y sociedad*. Editorial Paidós. España. 1992.

⁴⁵ Una de las principales corrientes de la mística judía. Se le considera como un saber de carácter esotérico que Dios habría revelado primero a Adán, después a Abraham y luego a Moisés.

⁴⁶ Edgar Morín. *Ciencia con conciencia*. España. Anthropos Editorial. 1984, pág. 359.

⁴⁷ Sergio Bagú. *La idea de dios en la sociedad de los hombres*. México. Siglo XXI. 1989, pág. 93.

⁴⁸ Un concepto similar sobre el papel de la ética en la sociedad lo encontramos en la moral zoroastriana se resume en la frase "*buenos pensamientos, buenas palabras, buenos actos*".

terminó por dar origen al sincretismo religioso del dios Dyehuty (mejor conocido por los griegos como Tot), dios de la sabiduría, las artes y el conocimiento, patrono de los magos⁴⁹. Si bien la naturaleza de este enigmático personaje sigue envuelta en el misterio, su figura parece haber sido un referente importante dentro del pensamiento egipcio, el cual considera al hombre como un ser capaz de acceder a un estado divino de existencia a través del conocimiento de sí mismo, tal como señala Royston:

“Los neoplatónicos de los siglos III y IV d.C. dieron este nombre a Tot-Hermes, al que consideraban como revelador de la sabiduría divina por la cual los hombres pueden alcanzar la divinidad”⁵⁰.

Dentro de esta filosofía encontramos algunos principios básicos para transformar la realidad, pues tal como sostiene el primer principio hermético, “el Todo es mente; el universo es mental”. Las bases del pensamiento mágico se basan en que la realidad puede modificarse a la entera voluntad del sujeto que construye el mundo a partir del poder de la mente. Si Dios creó el universo por medio del pensamiento, el sujeto también es capaz de crear su propio universo, modificándolo a su entera voluntad por medio de la conciencia, gracias a su carácter divino que lo asemeja a Dios, parecido que se manifiesta en el acto creativo.

Este proceso, conocido como ‘transmutación mental’ dentro de la alquimia y otras disciplinas de carácter esotérico, es la base para que el iniciado sea capaz de conocer y entender el mundo a través de los demás principios herméticos⁵¹, toda vez que “el pensamiento ve todas las cosas, mientras los ojos sólo las corpóreas”⁵², según consta

⁴⁹ Algunos estudios sugieren que la figura de Hermes Trimegisto podría referirse a un mítico rey de Egipto del siglo XX a.C, inventor de todas las ciencias y autor de numerosos libros de magia, astrología y alquimia. Algunas tradiciones esotéricas que lo ubican como contemporáneo del profeta Abraham, a pesar de que otro grupo de estudiosos considera que la figura de Hermes representa una mezcla de ideas desarrolladas por pensadores egipcios de diferentes épocas que finalmente fueron sintetizadas en las bases del pensamiento hermético.

⁵⁰ Edgar Royston Pike. *Op. cit.*, pág. 214.

⁵¹ De acuerdo con el pensamiento hermético resumidas en el Kybalion, existen siete principios fundamentales: 1) *Mentalismo* (el Todo es mente; el universo es mental); 2) *Correspondencia* (como es arriba, es abajo; como es abajo, es arriba); 3) *Vibración* (nada está inmóvil; todo se mueve; todo vibra); 4) *Polaridad* (todo es doble, todo tiene dos polos; todo, su par de opuestos: los semejantes y los antagónicos son lo mismo; los opuestos son idénticos en naturaleza, pero diferentes en grado; los extremos se tocan; todas las verdades son medias verdades, todas las paradojas pueden reconciliarse); 5) *Ritmo* (todo fluye y refluye; todo tiene sus períodos de avance y retroceso, todo asciende y desciende; todo se mueve como un péndulo; la medida de su movimiento hacia la derecha, es la misma que la de su movimiento hacia la izquierda; el ritmo es la compensación); 6) *Causa y efecto* (toda causa tiene su efecto; todo efecto tiene su causa; todo sucede de acuerdo a la ley; la suerte o azar no es más que el nombre que se le da a la ley no reconocida; hay muchos planos de causalidad, pero nada escapa a la Ley); 7) *Generación* (la generación existe por doquier; todo tiene su principio masculino y femenino; la generación se manifiesta en todos los planos. En el plano físico es la sexualidad).

⁵² Dentro del tratado DH V1.

en el *Corpus Hermeticum*, una colección de 24 escritos que contienen algunos de los principales axiomas de las pensamiento hermético.

Esta filosofía parece haber sido plasmada en la cosmovisión egipcia, siendo Horus, hijo de Osiris e Isis, la representación simbólica del conocimiento de sí mismo. De ahí que Horus, 'el elevado', esté vinculado al sol y sea el fruto que surge de la conjunción del conocimiento divino (Osiris) y la mente que recibe dicho conocimiento (Isis)⁵³. Horus es el símbolo del dominio de sí mismo, un ser iluminado capaz de vencer sus propias pasiones (representadas por su tío Seth), un estado de conciencia superior con el poder de elevar al hombre hasta lo más alto. Por esa razón, la iconografía de Horus lo representa con cabeza de halcón (un paralelismo en referencia a la representación de Ra, deidad solar) y con *anj* en una mano, jeroglífico similar a una cruz que representa la vida eterna.

Esta idea acerca de un estado de la psique capaz de conectar al hombre con la totalidad universal también está fuertemente arraigada en otras expresiones culturales del lejano oriente. La esencia del hinduismo, por ejemplo, se fundamenta en lo que se conoce como *moksha*, es decir, la experiencia de la liberación que le permite al ser humano acceder a la verdadera naturaleza del mundo, ya que para los hindúes, la vida cotidiana es sólo una ilusión. Y es precisamente al disolver el velo de *māyā*, que el hombre puede reconocerse como parte de una totalidad universal en la que todo lo existente está interconectado, y por lo tanto, todas sus acciones, por pequeñas que estas sean, tienen repercusión en el mundo⁵⁴.

De ahí el origen de la palabra *ātma*, un término sanscrito utilizado para referirse al alma o la esencia espiritual. El *ātma* es la parte de *Brahmā*⁵⁵, el dios creador, que está dentro del hombre, y por lo cual, el conocimiento del *ātma* propio conduce a la

⁵³ El mito puede arrojar cierta luz sobre estas cuestiones. Según la mitología heliopolitana (Heliópolis), Geb (la tierra de Egipto) y su esposa y hermana Nut (el cielo), dan vida a dos varones, Osiris y Seth, y dos mujeres: Isis y Neftis. Osiris se casa con Isis, y Seth con Neftis. La leyenda cuenta los innumerables enfrentamientos entre Osiris y su hermano Seth. Gracias a un engaño, Seth logra asesinar a Osiris, lo descuartiza y oculta sus restos para evitar que encuentren su cuerpo, desperdigándolos por todo Egipto. Su mujer, Isis, enterada de lo sucedido, busca cada pedazo, día y noche, por todos los rincones de Egipto. Finalmente, Isis logra recuperar todos los restos de su difunto marido Osiris, pero hubo una parte que jamás pudo encontrar: el pene. Isis utilizó sus poderes mágicos para resucitar a su marido Osiris, que a partir de entonces se encargaría de gobernar en el país de los muertos, la Duat. Utilizando su magia, Isis pudo concebir a Horus, hijo del resucitado Osiris. Al poco tiempo de nacer, Horus fue escondido por su madre y lo dejó al cuidado de Tot, dios de la sabiduría, que lo instruyó y crió hasta convertirse en un excepcional guerrero capaz de vencer a Seth (quien representa las pasiones del ser humano) y reinar sobre Egipto.

⁵⁴ En el hinduismo, el *karma* es una energía metafísica (invisible e inmensurable) que se deriva de los actos de las personas. De acuerdo con las leyes del karma, cada una de las sucesivas reencarnaciones quedaría condicionada por los actos realizados en vidas anteriores.

⁵⁵ En el marco del hinduismo, *Brahmā* (literalmente 'evolución' o 'desarrollo' en idioma sánscrito) es la deidad creadora del universo y miembro de la Tri-murti ('tres formas'), la tríada conformada por *Brahmā* (dios creador), *Vishnú* (dios preservador) y *Shivá* (dios destructor).

perfección, revelando así la realidad eterna que subyace detrás de *māyā*⁵⁶. De esta forma es como los hindúes interpretan la conexión entre el hombre y lo divino, ya que, tal como viene contenido dentro de los *Upanisad*, la salvación consiste en comprender que la realidad eterna es igual al alma de cada individuo.

Este particular estado de conciencia fue plasmado simbólicamente en la mitología hindú en el concepto del avatar⁵⁷, ser considerado como la reencarnación del dios Vishnú, el preservador, el bondadoso. De ahí que personajes como Rama y Krishna (héroes de la mitología hindú considerados como el séptimo y octavo avatar, respectivamente) constituyen un arquetipo del carácter divino del ser humano, una representación de lo más elevado del hombre, un patrón de conducta que a lo largo de varios siglos y múltiples procesos culturales permitió legitimar el sistema de castas que aún permanece vigente en la India.

La presencia de este sujeto ideal también se encuentra presente en otras manifestaciones del pensamiento oriental como el budismo, principalmente en la representación del Buda, término que hace referencia al estado de conciencia de quienes han alcanzado un despertar espiritual⁵⁸. El Buda en sí, no es el nombre propio de un personaje histórico, tal como apunta Alan Watts, sino “el hombre que despertó y descubrió su verdadera identidad”⁵⁹. El Buda es aquel que ha logrado librarse del sufrimiento y de todo apego, aquel capaz de comprender el funcionamiento del mundo tras haberse encontrado a sí mismo.

En el taoísmo, dicho estado de conciencia se refleja en la figura del ‘hombre sabio’, aquel que vive en armonía con el orden universal, aquel que está más allá del bien y del mal, el que fluye como el agua, aquel que escucha el llamado de su propio corazón, pues tal como escribió Lao Tse, “el retorno al sí mismo es el movimiento del Tao”⁶⁰.

Del otro lado del planeta y separados por contextos socioculturales completamente diferentes, algunos pueblos mesoamericanos llegaron a conclusiones similares acerca de un estado de conciencia que rebasa al hombre común y le permite establecer un vínculo próximo con lo divino. Dentro de la cosmovisión náhuatl, el mito de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, se erige como otro ejemplo de la conexión

⁵⁶ Una idea similar a la planteada por Platón en su famosa parábola de la caverna.

⁵⁷ Avatar es un término sanscrito proveniente de la palabra *avatāra* que significa ‘el que desciende’.

⁵⁸ Cabe aclarar que aunque la noción de Buda nos permite establecer ciertos paralelismos con nuestra definición de sujeto ideal, en sentido estricto, esta idea no tiene cabida dentro de la doctrina budista, ya que de acuerdo a ella, sólo es posible conocerse a sí mismo una vez que el hombre ha dejado de aferrarse a toda idea preconcebida acerca de sí mismo, incluyendo la idea del Buda, puesto que la verdadera identidad no tiene nombre y es imposible aprehenderla en su totalidad por medio de simples palabras.

⁵⁹ Alan Watts. *Budismo*. España. Editorial Kairós. 2008. Tercera edición, pág. 18.

⁶⁰ Para los taoístas, el Tao representa la totalidad universal, “el más profundo misterio, la puerta por donde entran todas las maravillas”, según reza el primer poema del Tao Te King. En este sentido, el sabio es el que fluye con la fuerza cósmica, aquel que por medio del autoconocimiento se ve reflejado en el infinito. [Lao Tse. *Tao Te King*. México. Grupo Editorial Tomo. 2006. Tercera edición, pág. 65].

entre el hombre y lo sagrado. De acuerdo con el trabajo de especialistas como Laurette Séjourné, la simbología de Quetzalcóatl representa la unión del mundo material y el mundo de los dioses. La serpiente, siempre en contacto con la tierra sobre la que se desliza, representa lo terrenal, lo concreto, lo tangible, la materia. El ave representa lo elevado del espíritu humano, el cielo, el sol, las estrellas, una evocación de lo sagrado, ese mundo que se encuentra más allá de la percepción común de la vida cotidiana.

Quetzalcóatl es entonces, el arquetipo de un sistema filosófico de enorme profundidad desarrollado por el pueblo tolteca (famosos humanistas del México prehispánico) donde el ser humano tiene ante sí la posibilidad de trascender su condición humana para convertirse en deidad. Por ello, resulta de gran importancia el hecho de que el mito de Quetzalcóatl está precedido por un personaje histórico conocido como Quetzalcóatl Cé Ácatl, gobernante de Tula, quien encontró la manera de transformarse en un ser inmortal, tal como acertadamente refiere Séjourné:

“No se trata, entonces, de una divinidad dispensadora de gracia, sino de un mortal que descubre una nueva dimensión humana de la que hace partícipe a sus semejantes. Estrictamente personal, su transfiguración no actúa sobre el creyente en virtud de fluidos sobrenaturales; es una certidumbre hacia la cual cada individuo orienta su existencia (...) El hombre no podía erigirse en instrumento del devenir universal más que forjando primero su propio destino. La potente dinámica que el pensamiento náhuatl asigna al acto intencional sería una prueba suficiente, puesto que la certidumbre de un posible cambio del mundo se basa sobre la experiencia de Quetzalcóatl. Es decir, que se entendía que la gran obra cósmica debía comenzar con el trabajo de cada individuo sobre sí mismo”⁶¹.

La opinión de Séjourné parece estar reforzada por otras interpretaciones del mito, incluyendo la relación entre Quetzalcóatl y Moyocoyatzin, “el que se inventa a sí mismo, el que se transforma a sí mismo”⁶², una entidad que de acuerdo con la tradición oral del pueblo mexicana, representa a la fuerza totalizadora de la cual emana Ometéotl, evocación de la dualidad que sostiene el universo. Una interpretación muy similar a la de los mitos creacionistas de los mesopotámicos.

Esta idea desarrollada en torno a la figura de Quetzalcóatl como un ser capaz de conectar la materia con lo divino ha sido aceptada por otros autores como José Luis Díaz, quien incluso esboza ciertos paralelismos entre el poético lenguaje simbólico que

⁶¹ Laurette Séjourné. *El universo de Quetzalcóatl*. México. Fondo de Cultura Económica. 2003. Séptima reimpresión, págs. 133 y 140.

⁶² Tal como refiere Miguel León Portilla, el vínculo entre Quetzalcóatl y Moyocoyatzin fue recogido por el historiador del siglo XVI, Fray Gerónimo de Mendieta, quien explica: “Y también le decían *Moyucoyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó, sino que él solo, por su autoridad y su voluntad lo hace todo”. Así mismo el propio León Portilla sostiene en su tesis *La filosofía náhuatl: “Mo-yocuya-tzin* es palabra compuesta del verbo ya conocido *yucuya* (inventar, forjar con el pensamiento); del sufijo referencial *tzin*, que se acerca a nuestro ‘señor mío’; y del prefijo reflexivo *mo* (a sí mismo). Reuniendo estos elementos, encontramos que la palabra *Moyocoyatzin* significa “señor que a sí mismo se piensa o se inventa”. [Ibidem, pág. 140].

se desprende de la serpiente emplumada y algunas interpretaciones gnósticas en torno a la condición del Cristo, otro arquetipo de la divinidad oculta en el ser humano.

De acuerdo con el análisis hecho por Elaine Page sobre el Evangelio de Tomás, queda claro que algunas corrientes dentro del cristianismo, como los gnósticos, creían en un vínculo entre el hombre y lo divino, y por ello, consideraban que el autoconocimiento es en realidad conocimiento de Dios, pues el yo y lo divino son idénticos⁶³. De esta forma, el Cristo (que en hebreo significa literalmente ‘el mesías’⁶⁴) sería un estado de conciencia alcanzado por la figura histórica de Jesús de Nazareth, quien por medio de su pensamiento y acciones lograría salvar a la humanidad entera.

Como podemos observar, las referencias al hombre como un ser capaz de encontrarse a sí mismo y conectarse con la divinidad, son una constante dentro del pensamiento antiguo. Si bien un estudio más a fondo del sujeto dentro de los mitos rebasa los fines de este ensayo, los ejemplos expuestos anteriormente permiten establecer la manera en que diversas culturas del mundo antiguo incluyeron dentro de sus sistemas de pensamiento esta noción acerca de un estado que va más allá de los límites del hombre común y que inevitablemente nos direcciona hacia nuestra definición de sujeto.

Sin embargo, esta visión del sujeto como ser divino cambió drásticamente de acuerdo a la forma en que se desarrollaron las relaciones de poder a lo largo de los siglos siguientes y que culminarían con el comienzo de la modernidad europea. Al crear realidad, el sujeto impone su visión del mundo, construyendo así nuevos esquemas sobre los que se despliega el poder político. Cuando lo divino se convirtió en un instrumento de dominación, fue necesario que algunos sujetos redefinieran los límites de lo posible y construyeran nuevas formas de ejercer el poder, y esto fue lo que sucedió con la modernidad y las revoluciones burguesas que se extendieron desde Europa hasta el resto del mundo. Si bien estos acontecimientos marcaron un nuevo principio en el transcurso de la historia, sus antecedentes se remontan varios siglos atrás.

1.6 El *logos* griego como fundamento del sujeto moderno

Fue a partir del florecimiento de la antigua Grecia y el nacimiento de la cultura occidental europea, que aparecen los primeros intentos de construir una noción de sujeto basado en la razón y capaz de sustituir la idea de un sujeto vinculado a Dios que

⁶³ Roger Bartra. “Quetzalcóatl sigue volando”. *Revista de la Universidad de México*, número 39. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Mayo de 2007. Nueva época, págs. 22-25.

⁶⁴ El término de ‘mesías’ proviene de la raíz verbal hebrea למשוח (*masjáj*), que significa “untar” y, por lo tanto, “ungir”. Mesías, en hebreo משיח (*maschíaj*), significa “Ungido”. El equivalente griego es χριστός (*Kjristós*), o Cristo. En el ámbito religioso, Mesías (o Ungido) es aquel hombre lleno del espíritu de Dios. A lo largo de la historia existieron muchas personas a las que se les consideró mesías, en diversas ramas religiosas. Generalmente, se entiende que este título en particular se asigna al enviado escogido por Dios, que traerá la paz a la humanidad restaurando el Reino de Dios en la Tierra.

terminó siendo secuestrado por los intereses de las élites que buscaban mantener el poder político del mundo feudal administrado por la monarquía.

En el marco del pensamiento griego y el desarrollo del *logos*, la racionalidad empieza a construirse como la única manera de acceder a ese mundo ideal que va más allá de los límites de la realidad cotidiana, ese mundo de las formas perfectas al que se refiere Platón en su famosa parábola de la cueva.

La noción de sujeto fue una constante dentro del pensamiento griego clásico, tal como queda de manifiesto en el famoso mandato “cuídate a ti mismo” escrita en la entrada del Oráculo de Delfos y también presente en la obra de diversos pensadores helénicos⁶⁵. De acuerdo con autores como Mondolfo, resulta evidente que para algunos filósofos griegos toda actividad espiritual y cognoscitiva debía ser unitaria, algo que sólo puede ser posible gracias al reconocimiento del sujeto, dándole un peso específico en todo lo relacionado con la ética y el conocimiento humano⁶⁶.

Así ocurre con Parménides, por ejemplo, quien considera que el ser y el pensar son uno y lo mismo⁶⁷, una idea que se aproxima bastante a la concepción del sujeto cartesiano desarrollada siglos más tarde y que denota el carácter subjetivo de la realidad. Otros autores incluso parecen haber encontrado referencias al sujeto dentro de los relatos de Homero, ya que de acuerdo con Bruno Snell, en las narraciones

⁶⁵ Para Foucault existe una diferencia clara entre las nociones del ‘cuidado de sí’ presente en el pensamiento helénico y el ‘conocimiento de sí’ desarrollado en la modernidad como una reinterpretación de dicha inscripción presente en el Oráculo de Delfos. Al respecto sostiene Fernández Agis citando a Foucault en su libro *Tecnología del yo*: “De cualquier forma, el funcionamiento de los procesos de subjetivación quedará más esclarecido al poner de relieve la profundidad de la cesura que existe entre el planteamiento y resultados de ese entramado de tecnologías en el mundo moderno, en relación a lo que, a juicio de Foucault, sucedía en el mundo griego clásico. En tal sentido, señala que “el precepto ‘ocuparse de sí mismo’ era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto ahora más bien oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es ‘Cuidarse de sí mismo’, sino el principio délfico *gnoti sauton* (conócete a ti mismo)” (...) No se refiere, por tanto, al conocimiento de sí derivado del propio cuidado y del que el individuo haría depender, en última instancia, la construcción de una subjetividad no determinada por las prácticas de ese poder que intenta imponerse desde el exterior”. [Domingo Fernández Agis. “Foucault, identidad y sexualidad”. *A parte rei, revista de filosofía*, número 45. Mayo de 2006. Dirección URL: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/agis45.pdf>].

⁶⁶ “En otras palabras, toda actividad espiritual y cognoscitiva para Platón, Aristóteles y Plotino debe ser unitaria; pero la unidad no procede de los objetos, que son múltiples y divisibles, sino del sujeto, de la unidad sintética de la conciencia. De ésta, que para Plotino es prueba de la indivisibilidad e inmortalidad del alma, procede la función prominente del sujeto en el conocimiento, cuya posibilidad depende de la unidad subjetiva que se sobrepone a la multiplicidad y divisibilidad de los objetos”. [Rodolfo Mondolfo. *El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua*. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949), Tomo III. Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de Córdoba. 1950, pág. 1999].

⁶⁷ Diego Sánchez Meca. *Teoría del conocimiento*. Madrid, España. Editorial Dykinson. 2001, pág. 18.

homéricas prevalece la idea de que aquello que construye el espíritu humano es el reconocimiento de sí mismo y la adquisición de conciencia⁶⁸.

Sin embargo, es hasta Aristóteles (inspirado por el pensamiento de Sócrates y Platón) que el concepto de sujeto se construye formalmente dentro de la filosofía griega como aquella esencia presente en las más remotas profundidades del alma humana, tal como sostiene González Gallego:

“Para Aristóteles el concepto de sujeto está unido al concepto de sustancia. El subjectum es lo que está debajo (...) es principio y fundamento. En él reside la identidad individual y lo que podemos llamar el punto cero de su realismo. No será la participación en el mundo de las ideas la que dé peso ontológico al mundo de los concretos individuales, sino su propia sustancialidad. El sujeto como sustancia, se convierte en principio legal, principio desde el cual se podrá explicar el orden de la naturaleza”⁶⁹.

Aunque en la Grecia clásica la metafísica sigue constituyendo un rasgo característico del sujeto, es en este periodo en donde encontramos los primeros intentos por explicar al sujeto desde una postura racional que privilegiara a la precisión de la lógica por encima de lo divino. La Grecia antigua representa el inicio de la objetividad como fundamento de la verdad, y a partir de entonces, lo verdadero está condicionado por lo material, lo palpable, los datos duros que sólo pueden aprenderse por medio de la razón y donde el alma empieza a jugar un papel secundario.

Esta transformación se hace evidente en la Europa renacentista del siglo XVI, donde el objetivismo emanado de la matemática y la lógica serán el fundamento esencial que defina al sujeto de la modernidad, sustituyendo la noción de un sujeto íntimamente ligado con la totalidad universal que prevaleció en la antigüedad. Fue así como se construyó al sujeto sin Dios, algo que desencadenaría una serie de procesos políticos y sociales vitales para entender el nuevo mundo de la razón instrumental que empezaba a gestarse con mayor velocidad.

Es por ello que la separación sujeto-objeto efectuada por Descartes es para muchos el acontecimiento que marca el inicio formal de la modernidad. Descartes considera que la única certeza que tiene el ser humano sobre su propia existencia se fundamenta en el pensar, y por lo tanto, el pensamiento precede a la existencia, tal como sintetizaría en su famoso *“cogito, ergo sum”* (pienso, luego existo). Esto significa que la realidad es condicionada por el pensamiento, de forma similar a lo que establece el primer postulado de la filosofía hermética.

La existencia de la realidad hace necesario que dicha realidad sea previamente pensada por algo o alguien, y por ello, la mente no puede ser más que sinónimo de la verdad absoluta. En este sentido, el sujeto es el ser pensante y el objeto aquello que es pensado. Por lo tanto, pueden establecerse dos tipos de realidad: una subjetiva (que depende de la percepción del sujeto) y otra objetiva (ajena a toda voluntad del sujeto).

⁶⁸ Joan B. Linares. *¿Son verdaderos sujetos los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas sobre la interpretación de la antropología homérica*, en Vicente Sanfélix Vidarte. *Op. cit.*, págs. 23-57.

⁶⁹ Agustín González Gallego. *Antropología filosófica: del subjectum al Sujeto*. España. Montesinos Editor. 1988, pág. 20.

Un mundo para la intuición, los sentimientos, el espíritu y la filosofía y otro mundo para los hechos concretos, materiales y tangibles propios de la matemática, la lógica y la ciencia moderna⁷⁰.

Esta separación entre sujeto y objeto (inconcebible en muchas filosofías del mundo antiguo) sería una influencia determinante para las generaciones posteriores de pensadores occidentales, sentando las bases del proyecto de modernidad y el desarrollo de una ciencia orientada en el conocimiento objetivo del mundo a través de la razón y los datos comprobables. Una idea vigente hasta nuestros días, donde la noción de la subjetividad como referente de la verdad parece borrarse de la historia en un mundo regido por el método científico, tal como refiere Morín:

“En muchas filosofías y metafísicas, el sujeto se confunde con el alma, con la parte divina o, al menos, con lo que en nosotros es superior, ya que en él radica el juicio, la libertad, la voluntad moral, etcétera. No obstante, si lo consideramos desde otro lado, por ejemplo desde la ciencia, sólo observamos determinismos físicos, biológicos, sociológicos o culturales y, en esa óptica, el sujeto se disuelve”⁷¹.

La modernidad buscó romper completamente con cualquier mandato divino para situar al hombre y la razón en el centro del mundo, debido a que el proyecto de modernidad comenzó a gestarse en un contexto histórico marcado por la disputa del poder político, en el que la floreciente burguesía europea buscaba acceder al poder perteneciente a una monarquía cuya legitimación se basaba en el mandato divino del mismo Dios. El discurso de modernidad emerge entonces de un contexto social, histórico, político y económico específico en el que los siervos no eran nadie ante los ojos del soberano y por eso anhelaban ser alguien, ser dueños de su propio destino y capaces de generar sus propias acciones.

De esta forma, la modernidad se convertirá en la plataforma filosófica que nutrirá de contenido ideológico a las revoluciones burguesas que comenzarán en Francia y se extenderán a diversos rincones del planeta. El sujeto de la antigüedad queda desterrado del proyecto moderno y por ello es necesario reconstruirlo a través de la razón, tal como haría Kant con su sujeto trascendental, influenciado lo mismo por el empirismo de Locke y Hume que el racionalismo de Descartes, Spinoza y Leibniz, haciendo del sujeto condición de todo conocimiento y de toda experiencia posible. El sujeto de Kant es un ser activo, pues necesita moldear e interpretar el objeto a su manera para poder acceder al conocimiento del objeto. Para Kant, todo conocimiento parte de la experiencia pero no se reduce a ella, pues el sujeto le da forma al objeto por medio de su interpretación, a través de la materialidad del espacio, el tiempo y las categorías del entendimiento. Por ello, Kant argumentaba que el objeto sólo podía existir para el sujeto que conoce. Es decir, que el sujeto kantiano sólo puede conocer aquello que construye.

Esta noción de sujeto desarrollada por Kant permanecería prácticamente intacta hasta la aparición de Hegel y el historicismo, quien retoma la idea de la totalidad desde una perspectiva puramente racionalista al afirmar que todo lo real es racional y todo lo

⁷⁰ Edgar Morín. *La noción de sujeto*, pág. 1.

⁷¹ Ibidem.

racional es real. En el pensamiento hegeliano, la realidad es la realización de la historia humana, es decir, el desenvolvimiento dialéctico del hombre que se construye con sus acciones, y por ello, el sujeto aparece como la sustancia capaz de darle sentido a la historia por medio de su capacidad para pensar la totalidad de lo real. Para Hegel, la historia y el hombre que la crea, son una misma cosa. El sujeto y la materia están unidos a través de la historia, en la cual, el sujeto se construye a sí mismo.

Dentro del pensamiento hegeliano, el sujeto se da cuenta de que abarca toda la realidad mediante el uso de la razón objetiva⁷². El sujeto hegeliano es absoluto, debido al sentido totalizador del ser humano y la historia, los cuales forman parte de una sola realidad, una misma sustancia, pues a diferencia de Descartes, Hegel no concibe una separación real entre sujeto y objeto⁷³.

Para Hegel la conciencia se manifiesta en el deseo, y es a partir de esta noción que desarrolla su dialéctica del amo y el esclavo, idea con la cual, pretende explicar el origen de la historia al entender la forma en que operan las relaciones de poder. Hegel representa el triunfo de la burguesía y es a partir de él que se configura un nuevo sujeto histórico que acaba con el idealismo de Descartes y Kant, para dar paso al materialismo. Es aquí donde el proyecto de modernidad da un giro radical, pues el sujeto moderno pierde su identidad de proyecto para afirmarse como un sujeto legitimador del discurso burgués.

El pensamiento hegeliano influyó de forma significativa en el desarrollo del materialismo histórico de Marx, quien intenta explicar la historia de la sociedad mediante hechos concretos y objetivos que se reducen a las relaciones económicas. Sin embargo, las diferencias entre Marx y Hegel son notorias, pues cuando la historia y lo real están determinados por cosas materiales, la subjetividad simplemente no puede existir como un ser individual, sino sólo en términos colectivos, tal como refiere el propio Marx al afirmar que *“no es la conciencia de los hombres la que determina la existencia de éstos, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”*⁷⁴. De esta forma, el marxismo concibe al ser humano como un ser colectivo, lo cual hace posible desarrollar una conciencia de clase de la cual se desprenden las antagónicas figuras del *burgués* y *trabajador* como referentes obligados del sujeto colectivo de la burguesía y el proletariado.

⁷² José Pablo Feinmann, en el capítulo *Hegel, el sujeto absoluto y la consolidación de la burguesía europea*, dentro del programa de televisión *Filosofía aquí y ahora*. Argentina. Producido por el Ministerio de Cultura de Argentina y transmitido por el canal Encuentro. [Dirección URL: <http://www.encuentro.gov.ar/MiniSite.aspx?id=100>].

⁷³ Dice Dussel: “Aparece Hegel y hace de esa subjetividad o ‘yo’ el horizonte desde el cual todo lo demás cobra sentido en la filosofía abstracta (lógica), en la filosofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu. Se cumple así una subjetividad absolutizada que, para Hegel, es también dios. Esta es la historia de la divinización del ‘yo’ europeo como ‘uno y lo mismo’. El ‘yo’ europeo divinizado se coloca como punto de apoyo de todo juicio posible. Hegel piensa entonces que esa subjetividad absoluta es todo”. [Enrique Dussel. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México. Editorial Extemporáneos. 1977, pág. 111].

⁷⁴ Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. México. Fondo de Cultura Económica. México, 2006. Segunda reimpresión, pág. 84.

Valiéndose de la dialéctica de Hegel, Marx considera que el feudalismo es negado por la burguesía, engendrando así una nueva clase, el proletariado, misma que habrá de acabar con la burguesía, dando pie a un mundo sin clases sociales que se materializa con el surgimiento del comunismo. Esto sólo puede suceder, según Marx, cuando el proletariado toma conciencia de su propia explotación negando a la burguesía.

La historia del hombre es la historia del capital, la historia de las cosas en las que se materializa el espíritu humano a través del trabajo y los procesos de producción donde se plasma una determinada conciencia social. Esto se debe principalmente, a que los procesos de producción son el reflejo de un sujeto histórico que otorga legitimidad a un sistema social en el cual convergen las relaciones económicas y los aparatos de poder⁷⁵.

El materialismo histórico surge como una crítica al sujeto burgués y representa también un ejemplo claro de cómo los principios que dieron origen a la modernidad fueron cambiando su sentido con el paso del tiempo. En un principio, la razón constituía una manera de liberar al hombre de las ataduras de lo divino, pero paradójicamente, el hombre de la modernidad materialista que parte de Hegel termina siendo atrapado por una razón instrumental que lo ha despojado de las riendas de su propio destino. La modernidad cambia dramáticamente de acuerdo con la forma en que se van gestando nuevas relaciones de poder, y por ello, algo que comenzó “liberando” al sujeto del control de las instituciones religiosas, terminó por encarcelarlo en las nuevas instituciones creadas por la burguesía y la racionalización del mundo, esa “jaula de hierro” a la que hacía referencia Max Weber para explicar su teoría de la burocratización.

La aparición del marxismo representa el primer intento por criticar el proyecto del capitalismo burgués, pero al final del día, termina formando parte de un mismo proceso histórico, toda vez que su fundamento teórico se mantiene anclado a los mismos principios de racionalidad con los que opera todo el proyecto de modernidad, el cual en un principio buscaba liberarse del control de la monarquía, pero una vez en el poder, utiliza los mismos esquemas de dominación con el fin de reproducir su propio *status quo*. Por eso la modernidad pasa de un idealismo utópico del sujeto a un materialismo histórico que le otorga mayor importancia a los objetos, convirtiendo al capital en el nuevo Dios del que surge la historia, y a través del cual, se legitima el poder político.

A partir de este momento, el ser humano ya no determina el curso de su destino, en sentido estricto, sino que son la historia, la economía, la ciencia, los grupos de poder o la sociedad en general los factores que determinan el comportamiento y la identidad de las personas, tal como se manifiesta en muchos postulados de la posmodernidad, movimiento que, más allá de una ruptura con el proyecto de modernidad representa una fase tardía de éste último. La posmodernidad no es sino la modernidad agonizando. Tanto el marxismo como la posmodernidad representan al sistema social

⁷⁵ Al respecto sostiene Weber que existe cierta ingenuidad dentro del materialismo histórico al considerar que las ideas no forman parte de las superestructuras de la vida económica, algo que resulta incorrecto toda vez que el espíritu del capitalismo como tal existió antes que el “desarrollo formal del capitalismo”. [Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. España. Ediciones Península. 2008, págs. 44-45].

haciéndose una autocrítica, pero a pesar de ello, ambos movimientos terminan formando parte de un mismo sistema que privilegia la objetividad por encima de la subjetividad, situación que dificulta la aparición de sujeto autónomos creadores de realidad⁷⁶.

Al comienzo de la modernidad se buscó reconstruir al sujeto a través de la razón, pero ahora, el sujeto ha sido desterrado del mundo objetivo, debido a la manera en que se construyó una nueva noción de saber basada en los parámetros de la ciencia moderna y el fortalecimiento del capitalismo burgués que rediseñaría las relaciones de poder en el seno de lo social. De ahí el hecho de que Touraine defina a la modernidad como “la creciente separación entre racionalización y subjetividad”⁷⁷. Así, la modernidad y la razón se bastan a sí mismas, sin necesidad de que exista un sujeto, algo que en realidad, representa una técnica de control político.

A pesar a la enorme aceptación que para entonces tenía el arrebató totalizador del espíritu absoluto hegeliano en el pensamiento occidental, algunos filósofos decidieron reconstruir la noción de sujeto desde una perspectiva que fuera más allá de los límites del racionalismo europeo, retomando ideas del mundo antiguo para ponerlas en un nuevo contexto.

Tal es el caso de Arthur Schopenhauer, quien influido por el pensamiento védico y la lectura de los *Upanisad*, situó al sujeto en el centro de su filosofía. En las primeras páginas de su célebre obra *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer afirma que el conocimiento sólo es posible a través de la representación, es decir, aquella sustancia capaz de construir sentido comunicando al sujeto con el objeto, dos entidades que se crean mutuamente a partir de su oposición, de su mutua diferencia.

Schopenhauer sostiene que el mundo es una representación subjetiva emanada de la voluntad, y que para encontrar la esencia de las cosas hay que centrarse en la experiencia del propio yo; es decir, que la introspección es indispensable para acceder al fondo del mundo. Esto significa que todo lo que se constituye a partir del mundo, tiene forzosamente por condición un sujeto, ya que nada puede existir más que a través de él. Por eso, Schopenhauer afirma que “el sujeto es aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido. Es la base del mundo, la condición supuesta de antemano de todo objeto perceptible”⁷⁸, pues para el filósofo alemán, los pensamientos propios son los únicos que tienen verdad y vida, al ser los únicos que pueden comprenderse completamente. La realidad no es sino la voluntad y representación que el sujeto ejerce sobre el mundo⁷⁹, una idea que sería retomada más tarde por Wittgenstein y la

⁷⁶ De ahí que Bauman prefiera utilizar los términos de modernidad sólida-líquida para renombrar al periodo de modernidad-posmodernidad como parte de un mismo proceso histórico dividido en dos fases.

⁷⁷ Alain Touraine. *Crítica a la modernidad*, pág. 88.

⁷⁸ Arthur Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. México. Editorial Porrúa. 1997, pág. 20.

⁷⁹ Schopenhauer afirma que mediante la introspección es posible acceder al conocimiento esencial del yo, al cual identificó con un principio metafísico al que denominó "voluntad" o "voluntad de vivir". Esta idea se fundamenta en que los seres vivos se encuentran motivados por la sustentación y desarrollo de sus propias vidas. Por otra parte, el concepto de

epistemología de Piaget para explicar la manera en que el sujeto y objeto se construyen mutuamente⁸⁰.

El pensamiento de Schopenhauer no sólo fue una respuesta al historicismo de Hegel, sino también una influencia determinante para Nietzsche, quien reconstruiría la noción de sujeto dentro de la filosofía occidental a través del soplo liberador del superhombre, aquel que sigue su propio camino por encima de cualquier norma preestablecida. Un concepto al cual da forma tomando como referencia elementos metafísicos propios del pensamiento antiguo, algo que resulta evidente en su mítica recreación sobre la vida de Zaratustra, el profeta persa fundador del mazdeísmo⁸¹, quien luego de pasar un largo periodo de aislamiento y reflexión en las montañas, decide que ha llegado la hora de anunciar la muerte de Dios y el eventual advenimiento del superhombre.

Si bien la complejidad del pensamiento de Nietzsche suele prestarse a múltiples interpretaciones (muchas veces contradictorias), existen elementos que nos llevan a pensar que la idea del superhombre se encuentra estrechamente ligada a la concepción del sujeto desarrollada en el mundo antiguo, aquella que le confería al ser humano la capacidad de conectarse con la totalidad universal por medio de la acción. Para Nietzsche, la muerte de Dios no representa el triunfo de la razón y la ciencia moderna sobre la fe, como suelen creer los próceres del ateísmo, sino que por el contrario, representa el nacimiento de una nueva espiritualidad que sólo es posible por medio de un sujeto que sale en busca de sí mismo, en busca del superhombre, aquel ser capaz de reconfigurar el mundo a partir de su propia definición del bien y del mal.

De esta forma, el superhombre nietzscheano sería el modelo de ser humano al que aspira convertirse Zaratustra, quien al decir “yo soy lo que siempre ha de superarse a sí mismo”, evidencia su intento de convertirse en sujeto⁸². Por eso, la muerte de Dios no representa una afrenta en contra de la fe, sino por el contrario, el comienzo de la fe en uno mismo, emanada del sujeto que se autoafirma como un ser capaz de traspasar las

representación se refiere al elemento capaz de unir al sujeto con el objeto, dos entes opuestos que “se limitan recíprocamente”, pues donde termina el objeto es precisamente donde empieza el sujeto”. De esta forma, la voluntad de Schopenhauer sería equivalente a “la cosa en sí” de Kant.

⁸⁰ “Si la interacción entre sujeto y objeto modifica a ambos, es *a fortiori* evidente que toda interacción entre sujetos individuales modifica mutuamente a éstos. Toda relación social es pues, una totalidad en sí que crea nuevas propiedades al transformar al individuo en su estructura mental” [Jean Piaget citado por Jürgen Habermas en *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalidad social*. México. Editorial Taurus. 2008, págs. 102-103].

⁸¹ También conocido como zoroastrismo, es el nombre de la religión y filosofía basada en las enseñanzas del profeta y reformador iraní Zaratustra (Zoroastro), que reconocen como divinidad a Ahura Mazda, quien es al mismo tiempo, todo lo bueno y malo que hay en el mundo. De acuerdo con algunos investigadores, esta doctrina posee una importancia única en la historia de las religiones a causa de sus enlaces con las tradiciones occidental abrahámica y oriental dhármica.

⁸² Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. México. Grupo Editorial Tomo. 2002, pág. 121.

barreras del hombre común para iniciar su transformación en un superhombre con una moral propia que esté por encima de las convenciones sociales⁸³. Para Nietzsche, la fe es algo que sólo puede construirse a partir del sujeto, algo que queda manifiesto cuando Zaratustra les advierte a sus seguidores acerca de lo inútil y peligroso que resulta querer encontrar respuestas fáciles en los ídolos y falsos dioses a los que rinden tributo, ya que por el contrario, las verdaderas respuestas acerca de la existencia humana sólo pueden encontrarse en lo profundo de nuestra propia conciencia:

“Ya sé que ustedes me veneran, pero no pueden estar seguros de si un día se vendrá abajo su veneración. ¡Tengan cuidado, no vaya a ser que si me levantan una estatua ésta se caiga y los aplaste! Ustedes afirman que creen en Zaratustra; pero, ¿qué le importa eso a Zaratustra? Ya sé que ustedes son mis creyentes, pero ¿qué importancia tienen los creyentes? Ustedes me han encontrado a mí antes de haberse buscado a sí mismos; eso es lo que les pasa a muchos creyentes; de ahí que su fe tenga tan poco valor”⁸⁴.

El factor Zaratustra no niega la existencia de Dios, en un sentido estricto, sino la de los falsos dioses impuestos por la religión, la cultura o el poder hegemónico, dioses emanados desde el exterior, desde el sistema social, las estructuras de dominación y los grupos de poder. La muerte de Dios representa una oportunidad para que el sujeto pueda conectarse con la totalidad universal y pueda también inventar un Dios verdadero que emane de sus adentros y de una fuerza creadora capaz de trascender las fronteras de la muerte⁸⁵.

Por ello Nietzsche piensa que todo acto creativo representa un pacto con la eternidad, pues sólo mediante dicho acto, el hombre puede trascenderse a sí mismo más allá de los límites de la materia, ya sea a través de la procreación de un hijo o la generación de una idea propia. La creación es la clave de la inmortalidad. De ahí la enorme importancia que tiene el arte dentro de la filosofía de Nietzsche, actividad que representa una evocación de lo más elevado de la esencia humana, capaz de transformar el mundo luego de reconfigurar los significados que dan forma a la realidad⁸⁶.

De esta forma, el acto creativo está íntimamente ligado al concepto de voluntad de poder, el cual hace referencia a la manifestación de una fuerza que está en lo profundo

⁸³ Al respecto dice Nietzsche: “Que el amor que manifiestan por la vida sea realmente amor a la esperanza más alta, y que la esperanza más alta sea la más alta idea de la vida que ustedes tengan. Habrá que recibir la idea más alta como un supremo mandato que es éste: el hombre es algo que debe ser superado”. [Ibidem, pág. 53].

⁸⁴ Ibidem, pág. 85.

⁸⁵ Esta idea también está presente en otros textos de Nietzsche: “En nuestros días, quienes se aproximan a la verdad tienden a creer que en ellos encarna un dios transformado en animal” [Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Argentina. Ediciones Libertador. 2003, pág. 69].

⁸⁶ Dice Martínez Cristena que “la concepción nietzscheana del arte tiene que ver con una vuelta hacia el estado donde el pensamiento no se encontraba encapsulado en el logos griego. El arte devuelve al sujeto a un estado creativo y vital”. [Gerardo Martínez Cristena, *Los oídos de Nietzsche*. México. Universidad Autónoma de Aguascalientes. 2008, pág. 79].

de nuestro ser⁸⁷, una característica que sólo puede expresarse en un espíritu libre, capaz de producir aquello que había sido prohibido por el discurso dominante⁸⁸. La voluntad de poder no es sino la afirmación del yo por encima de las convenciones sociales, algo que Nietzsche resume de forma genial al señalar que “la independencia es el privilegio de los fuertes, de la reducida minoría que tiene el valor de autoafirmarse”⁸⁹. La voluntad es aquella fuerza capaz de darle sentido al mundo y ponerle fin a esta “terrible dominación del absurdo y el azar que ha llevado hasta ahora el nombre de historia”⁹⁰. La voluntad de poder podría interpretarse entonces, como la capacidad de reinventar el mundo en su totalidad por encima de los aparatos de control.

De ahí que la trascendencia de las acciones humanas juega un papel fundamental para Nietzsche, tal como puede apreciarse dentro de su idea sobre el ‘eterno retorno’. En este concepto, Nietzsche concibe la temporalidad de la existencia humana como un ciclo continuo que se repite infinitamente, donde todo termina por hacerse siempre presente⁹¹. El eterno retorno, es esencialmente, un proceso cíclico a través del cual se manifiesta el carácter dual de la existencia humana, pues todo acto positivo implica necesariamente un acto negativo y viceversa, con lo cual, el bien y el mal estarán siempre presentes en la vida de todo ser humano⁹².

De esta manera, el aprendizaje y el conocimiento del mundo es un proceso dialéctico a través del cual el ser humano es capaz de manipular su realidad por medio de su voluntad y las decisiones que toma al ejercer el libre albedrío⁹³, pues tal como afirman diversas disciplinas esotéricas, la transformación del mundo depende de la percepción

⁸⁷ De acuerdo con Echegoyen Olleta, la voluntad de poder se identifica con “cualquier fuerza, inorgánica, orgánica, psicológica, y tiende a su autoafirmación: no se trata de voluntad de existir, sino de ser más. Es el fondo primordial de la existencia y de la vida”. [Javier Echegoyen Olleta. *Historia de la Filosofía* (en línea). Volumen 3: Filosofía Contemporánea. Editorial Edinumen. Dirección URL: <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Nietzsche/Nietzsche-VoluntadPoder.htm>].

⁸⁸ Gerardo Martínez Cristerna. *Op. cit.*, pág. 79.

⁸⁹ Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*, pág. 38.

⁹⁰ *Ibidem*, pág. 94.

⁹¹ “Lo que hay de eterno en ese castigo que es el existir consiste en el hecho de que la existencia misma tiene que volver a ser eternamente acción y culpa, a no ser que la voluntad termine redimiéndose a sí misma y el querer se convierta en no querer”. [Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 149].

⁹² Esta idea es recurrente en el discurso de Zaratustra, pues por ejemplo, considera que “quien quiera ser un creador, ha de ser antes un destructor y un quebrantador de valores” [*Ibidem*, pág. 122] y que “lo más alto ha de alcanzar su altura partiendo de lo más profundo” [*Ibidem*, pág. 159]. Esta concepción acerca de la naturaleza dual del mundo parece guardar similitud con el pensamiento taoísta y la noción del *ying-yang*, dos fuerzas opuestas que se complementan, pues en realidad, forman una sola entidad.

⁹³ “Creo que la redención debe consistir en transformar las culpas pasadas, cambiando las palabras ‘así lo fue’, por ‘así lo quise yo’. Ese liberador que ha de traernos alegría se llama voluntad”. [*Ibidem*, pág. 147]

que formamos acerca de él. “No existen hechos concretos, solo interpretaciones”, tal como escribiera Nietzsche.

Es aquí donde reside la liberación espiritual del hombre, ese camino hacia la realización plena, la anhelada conquista de la felicidad que sólo puede materializarse al recorrer un sendero donde cada ser humano pueda construir su propia moral y su propia tabla de valores que lo liberen de las ataduras de un sistema social opresor⁹⁴, pues sólo “el que llega a decirse ‘este es mi bien y éste es mi mal’ es quien realmente se ha descubierto a sí mismo”⁹⁵.

El pensamiento de Nietzsche se orienta hacia la construcción de una moral coherente con los deseos individuales, que a su vez, conduce hacia la autorrealización de un sujeto cuyas acciones se manifiestan en lo social, convirtiendo a la ética en el regulador primordial de la conducta humana. Nietzsche sostiene que la transformación social sólo es posible mediante la aparición de sujetos capaces de construir su propia interpretación del mundo, sustituyendo ‘el deber’ (proveniente del exterior) por ‘el querer’ (proveniente del sí mismo).

Esto nos conduce a pensar que la única forma posible de transformar los valores sociales es mediante el cambio interno de cada individuo, pues a final de cuentas, “si los valores cambian y se transforman es porque también cambian los hombres que los crean”⁹⁶, algo que resulta de gran importancia para entender la manera en que se construyen las instituciones sociales que dan forma al sistema social.

Las ideas de Nietzsche tendrían una fuerte resonancia en algunos pensadores de su tiempo, tal como resulta evidente en el caso de Freud, quien retoma el concepto de *voluntad de poder* para construir su noción en torno a las *pulsiones de vida y muerte* que le permitirían tratar de explicar algunos huecos de su teoría psicoanalítica. A grandes rasgos, el psicoanálisis establece que existen ciertas estructuras sobre las que se construye la psique humana, donde el ser humano toma forma a partir del *ello* (el instinto biológico), el *yo* (la conciencia de sí) y el *superyó* (las estructuras sociales que determinan la identidad)⁹⁷.

Para Freud, el ser humano es el producto de un deseo insatisfecho por las estructuras sociales, tal como expone en *El malestar en la cultura*, libro en el cual parece negar la existencia del sujeto, pues desde esta lógica, no es la conciencia de sí mismo la que determina al ser humano, sino las pulsiones propias del subconsciente y las estructuras psíquicas que se construyen desde lo social. Mientras Nietzsche concibe la voluntad de poder como algo emanado de la conciencia (entendida como una condición para que el sujeto pueda trascenderse a sí mismo), Freud considera que esencialmente es el

⁹⁴ Dice Nietzsche que “cada pueblo tiene su propia tabla de valores, pero en realidad, esa tabla no revela otra cosa que la voluntad de poder” [Ibidem, pág. 64].

⁹⁵ Ibidem, pág. 202.

⁹⁶ Ibidem, pág. 65.

⁹⁷ Estos conceptos guardan una estrecha relación con los tres niveles de conciencia planteados por Freud: preconscious, consciente y subconsciente.

deseo (sexual) aquello que determina el quehacer del hombre por encima de la conciencia⁹⁸.

Aunque Freud nunca desarrolló formalmente una crítica en torno a la noción de sujeto, fue uno de sus discípulos quien construyó un marco teórico anclado en las estructuras lingüísticas del subconsciente para permitirle al psicoanálisis borrar la noción de sujeto. Para Lacan, el sujeto sólo puede existir bajo la condición de aceptar las leyes de lo simbólico, lo cual significa que el sujeto surge a partir de ciertas estructuras presentes en la psique procedentes del inconsciente. Lacan concibe al sujeto como un ser que se construye a partir del lenguaje, es decir, a partir de estructuras sociales que inciden en el desarrollo psíquico de las personas. Desde esta perspectiva, la idea de un sujeto que se construye a sí mismo desaparece, ya que la definición lacaniana de sujeto como un ser construido desde fuera, parece estar más cerca de la noción de individuo que de sujeto⁹⁹, tal como lo deja entrever Néstor Braunstein, uno de los más destacados discípulos de Lacan:

“La conciencia determinada por el ser social supone la existencia de un sistema de signos sin los cuales, no podría haber fenómenos conscientes humanos (...) El sujeto no llega a serlo por experiencias singulares, ni por su desarrollo autónomo, ni por la maduración neurológica, ni por el despliegue de una libertad esencial, sino que está constituido como tal, a partir de requerimientos emitidos por la estructura social y ejecutados por las instituciones, por los aparatos ideológicos del Estado, siendo los fundamentos en el modo capitalista de producción la familia, la educación, la religión y los medios de difusión de masas”¹⁰⁰.

El sujeto es entonces, de acuerdo con Lacan, un producto del lenguaje y no al revés, pues las estructuras previamente existentes dentro de la psique humana y reforzados

⁹⁸ Al respecto dice Escobar Sotomayor: “La teoría del inconsciente propone que, en el ser humano, existe un dominio desconocido para nosotros, el cual determina en gran parte nuestro actuar. En consiguiente (...) la principal característica del descubrimiento de Freud, consiste en la separación radical entre el sujeto del inconsciente y el Yo (...) La obra de Freud permite romper la falsa unión sujeto-conciencia, mostrando la excentricidad que existe entre estos dos términos: que el Yo es excéntrico al sujeto. La propuesta freudiana rompe la idea de este Yo como dominio de la razón y la ubica como un mero espejismo que el ser humano necesita para afirmarse en su pretensión de la conciencia como garante de sí mismo, lo cual lleva a la ocultación del elemento fundamental que determina lo humano, el deseo”. [Héctor Escobar Sotomayor. *Sujeto y psicoanálisis: hacia una arqueología de los discursos psicológicos*. México. Centro de Estudios Universitarios Londres. 1999, pág. 19].

⁹⁹ Dice Lacan: “Todo está ligado al orden simbólico, desde que hay hombres en el mundo y ellos hablan. Y eso que se transmite y tiende a constituirse es un inmenso mensaje donde todo lo real es poco a poco retransportado, recreado, rehecho. La simbolización de lo real tiende a ser equivalente al universo y los sujetos no son ahí más que relevos, soportes” [Néstor Braunstein. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México. Siglo XXI. 1992. Octava edición, pág. 80]. De esta forma, “el sujeto sólo es abordable a partir del lenguaje, o más concretamente, del discurso” [Ibidem, pág. 92], y por lo tanto, “el yo sólo puede ser producido y ratificado a través del otro (...) La identidad depende del reconocimiento del otro” [Ibidem, pág. 114].

¹⁰⁰ Ibidem, págs. 72-74.

a través del aparato social son aquello que construye y condiciona el comportamiento humano¹⁰¹.

Con la llegada de la posmodernidad, Gilles Deleuze y Félix Guattari revisarían varias ideas desprendidas del psicoanálisis lacaniano para elaborar una nueva interpretación del deseo y su estrecha relación con la 'máquina social'. Para ambos pensadores, el deseo es un poder capaz de trastocar los aparatos de dominación, pues al afirmarse como tal, el deseo libera procesos desestructurantes que van más allá de cualquier jerarquía o cualquier organización social. Esto nos lleva a pensar que el deseo de Deleuze está íntimamente ligado a la fuerza transformadora del acto creativo de la que habla Nietzsche, pues el deseo (que es producción y radica en el inconsciente) es infinito, no tiene límites, al igual que el acto creativo. Desear es producir, producir realidad. Para Deleuze y Guattari el deseo es potencia productiva de vida¹⁰², y por lo tanto, una condición básica para la construcción de seres autónomos, a pesar de las reservas que siempre guardaron los autores frente a la existencia real del sujeto.

Asimismo, la idea de sujeto fue del todo recurrente en otros sistemas filosóficos de gran repercusión en los movimientos de contracultura a mediados del siglo XX, tal como ocurrió con el existencialismo construido a partir de la fenomenología de Husserl y desarrollada por Heidegger, cuya postura pretende acabar con el sujeto idealista construido por Descartes y Kant. Para Heidegger, el *Dasein* es el ser capaz de darle sentido al mundo estableciendo una relación causal de las cosas que existen en el plano físico.

Por ello, no parece del todo descabellado afirmar que en el sujeto reside la esencia misma del *Dasein*, el 'ser-ahí' que conduce a un 'ser-en-el-mundo'¹⁰³. Desde la visión

¹⁰¹ Una idea que se complementa en el comentario de Stravakakis: 'Se nos ha dicho que el hombre es la medida para todas las cosas ¿Pero dónde está su propia medida? ¿Tiene que hallarla en sí mismo?' pregunta (Lacan) en su Primer Seminario. Y la respuesta es no. Si hay una 'esencia' en el hombre no hay que encontrarla en el nivel de la representación, en su representación de sí mismo. El sujeto no es algún tipo de *substratum* psicológico que puede ser reducido a su propia representación. Una vez que esto se ha reconocido, el camino para desarrollar una definición alternativa de la subjetividad está abierto. Si hay una esencia en el sujeto lacaniano, es precisamente 'la falta de esencia'" [Yannis Stavrakakis, *The Lacanian subject: The impossibility of identity and the centrality of identification*, (en línea) en Lacan and the Political. Inglaterra, 1999].

¹⁰² "Deleuze y Guattari cambian radicalmente el concepto de deseo que había sido mantenido casi siempre -con excepción de Spinoza y Nietzsche- como simple carencia de algo. Por el contrario, el deseo es producción, voluntad de poder; afecto activo diría Spinoza. El deseo como carencia es un concepto idealista, en realidad de raigambre platónica. Kant, en cambio, logró ver que el deseo produce realidad. La producción de deseos es inconsciente, como bien vio Freud. Pero en lugar de la producción de deseos Freud instauró un teatro burgués, porque instauró en el inconsciente la mera representación. En cambio, el deseo tiene poder para engendrar su objeto. Las necesidades derivan del deseo, y no al revés. Desear es producir, y producir realidad. El deseo como potencia productiva de la vida". [Carlos Rojas Osorio. "Gilles Deleuze: la maquina social". *Revista digital Antroposmoderno*. 2 de julio de 2003.]

¹⁰³ *Dasein* es un término que en alemán combina las palabras 'ser' (*sein*) y 'ahí' (*da*), cuyo significado hace referencia a la "existencia". Es usado por varios filósofos alemanes, como Hegel o Jaspers, pero sobre todo por Martin Heidegger para indicar el modo de existir propio

de Heidegger, las cosas por sí solas no tienen sentido y por ello necesitan que exista una relación sujeto-objeto para la configuración de un orden que sólo puede ser posible a partir del *Dasein*, un ser arrojado sobre el mundo, consciente de sus acciones, un ser que por medio del sentido de sus actos incide en el mundo y lo transforma al dotarlo de sentido, pues como apuntaba Husserl, la conciencia siempre es intencional, apunta hacia una dirección específica. Si bien esta idea parte de un extremo contrario al sujeto del idealismo, ambas nociones guardan un vínculo común en cuanto a la creación de sentido. El *Dasein* y el sujeto se tocan.

En contraparte, el individuo carente de conciencia crítica vive en lo que Heidegger llama 'existencia inauténtica', es decir, "vivir en exterioridad, en estado de interpretado"¹⁰⁴, una realidad artificial mediante la cual, los aparatos de poder determinan un orden preestablecido que es obedecido de forma inconsciente por personas que reproducen cual verdaderos autómatas. Heidegger considera que las personas se han olvidado del ser para consagrarse al dominio de los entes (cosas), y esta postura es justo lo que alimenta el control de los aparatos de poder, confiriéndole al sistema la potestad de crear sentido a través de la manipulación de las cosas.

Si bien esta doctrina no está exenta de férreas discusiones y polémicas, existen elementos para creer que el existencialismo no está tan lejos como se creía del idealismo kantiano, y una prueba de ello es que existencialistas icónicos como Jean Paul Sartre reconocen la importancia de la subjetividad en el desarrollo de la conciencia crítica al señalar que "no hay otro universo que este universo humano, el de la subjetividad humana".¹⁰⁵ Para el filósofo francés, no existe otra realidad posible más que aquella que se construye a partir de la acción, o sea, a partir del hombre que se define a sí mismo por medio de sus actos.

Éste es un punto central en la filosofía de Sartre que alimentaría a los movimientos de contracultura surgidos de la década de los sesenta, donde la acción juega un papel determinante, y esto se debe a que una persona responsable de sus actos es también responsable de la humanidad en su conjunto. "Elijiéndome, elijo al hombre"¹⁰⁶, como escribiera Sartre, pues el ser humano tiene siempre la posibilidad de decidir su propio

del ser humano. El sentido literal de la palabra *Da-sein* es 'ser-ahí'. El término es usado para identificar categóricamente la relación entre el ser humano y cualquier acción enfocada hacia el alcance de un propósito; entonces, el propósito es conocido, razonable y procesado intelectualmente, pero la acción no goza de las mismas condiciones, porque de alguna manera es una acción preconsciente, no procesada, no cuestionada, sencillamente se hace. Eso es *Dasein*, la combinación entre el sentido y acción que da sustento a la existencia. En la filosofía china y en el budismo existe un término similar, *ichinen*, que proviene de la raíz *i* de sujeto, *chi* de energía y *nen* de fusión; es decir, el sujeto que se fusiona con la energía cósmica. [<http://es.wikipedia.org/wiki/Dasein>].

¹⁰⁴ O mejor dicho, "un sujeto sujetado por el poder". [José Pablo Feinmann en el capítulo *Sacar la filosofía a la calle*, del programa de televisión Filosofía aquí y ahora, producido por el Ministerio de Cultura de Argentina y transmitido por el canal Encuentro. Dirección URL: <http://www.encuentro.gov.ar/MiniSite.aspx?id=100>].

¹⁰⁵ Jean Paul Sartre. *El existencialismo es un humanismo*. México. Editorial Tomo. 2010, pág. 36.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pág. 13.

futuro, estrechamente ligado al destino entero de la humanidad. La capacidad de elección es lo que determina y define al hombre libre que va en contra del sistema opresor, y por ello, Sartre concluye de forma contundente que “cada hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”. Una frase que arrebató el poder al sistema para entregárselo al hombre como creador de sentido, creador de realidad y transformador del mundo.

1.7 El sujeto colectivo

Este recorrido a través de la historia del sujeto nos sirve para entender la manera en que los sujetos autónomos son capaces de crear en conjunto la idea de un *sujeto colectivo* que funcione como referente de conducta social en un tiempo y lugar determinado. El *sujeto colectivo* será entonces un ser construido socialmente a través de un proceso de comunicación intersubjetiva que permita redefinir las reglas del mundo y ensanchar los límites de la realidad.

El sujeto que surge del plano individual será aquel ser que ha cobrado conciencia sobre su contexto histórico-social, alguien que ha logrado diferenciarse a sí mismo del sistema en el que se desarrolla, un ser capaz de actuar en otras dimensiones de la existencia humana que vayan más allá de lo individual. Por otro lado, el *sujeto colectivo* refleja una conciencia social construida a partir del acto comunicativo entre diversos sujetos autónomos que deciden utilizar la historia como plataforma para construir futuro. La historia será entonces el lienzo sobre el cual el sujeto podrá plasmar, por medio del lenguaje, aquella necesidad de trascender más allá de los límites de un mundo previamente constituido.

Si el sujeto es ante todo una búsqueda de sí mismo, la sociedad también debe buscarse a sí misma y esto sólo puede darse a partir de una conciencia colectiva en la que el sujeto sea un actor central, tal como afirma Touraine:

*“La sociedad es un conjunto de prácticas definidas por su utilidad colectiva, por el interés personal o por reglas transhistóricas de división del trabajo o de diferenciación social. Toda sociedad es, además de una práctica, una construcción de sí misma a partir de una imagen de su capacidad de acción histórica. Lo que llamamos la vida social es en muy amplia medida el producto de una autorrepresentación del ser humano, que la mayoría de las veces choca con un sistema de poder. Nuestra sociedad es producto de sí misma; es hija de sus técnicas, así como de la conciencia de sí misma. El elemento esencial en la vida social es su imagen del sujeto, que está más o menos objetivada en el mundo externo pero que se puede reintroducir en la acción humana”.*¹⁰⁷

Esto nos lleva a creer que este ideal de ser humano representado en el *sujeto colectivo* podría ayudar a entender las bases mismas de lo social. En la antigüedad, por ejemplo, la imagen prevaleciente del sujeto como un ser divino hecho a imagen y semejanza de Dios y conectado con la totalidad universal, estableció las pautas para construir el mundo, mismo que fue reinventado a partir del proyecto de modernidad y la

¹⁰⁷ Alain Touraine y Farhad Khosrokhavar. *Op. cit.*, pág. 111.

reconfiguración de un *sujeto colectivo* basado en convergencias de acción, estrategias comunes y la construcción de consensos con el poder suficiente para dar forma a un determinado proyecto social.

Construirse como sujeto autónomo, capaz de crear un discurso y una filosofía propia, representa el inicio de un largo proceso de conformación de un *sujeto colectivo* con un peso específico en el ámbito social, que acelere y logre concretar la transformación del mundo al convertirse en un patrón de conducta que más tarde o más temprano será reproducido por individuos carentes de conciencia crítica.

El *sujeto colectivo* es reflejo de la inquietud de un pequeño grupo de personas con el poder suficiente para reinventar la realidad por encima de los efectos reproductores del *status quo* que busca mantener intactas las estructuras sobre las que se sostiene el poder político.

El *sujeto colectivo* se presenta entonces como una metáfora ideal del comportamiento humano en una época específica, un ente diseñado intersubjetivamente con el fin de rediseñar un nuevo marco de referencia para el sentido común. El *sujeto colectivo*, producto de un largo proceso de intersubjetivación, es un sujeto autónomo que deja atrás su individualidad para convertirse en actor social al ser el referente simbólico de un determinado patrón de conducta.

Todo lo anterior nos permite identificar ciertos rasgos característicos en torno a la idea de sujeto. En primer lugar, que se trata de una noción dinámica que necesita reinventarse continuamente, pues la construcción del sujeto colectivo es un proceso cíclico capaz de impulsar la transformación de los sistemas sociales.

El sujeto es un agente de cambio, capaz de hacer girar la rueda de la vida en ese 'eterno retorno' del que hablaba Nietzsche, algo que sólo puede ocurrir a partir de la creación de un nuevo ser humano que permita generar una conciencia común que pueda crear un nuevo orden social y otorgarle un significado diferente a la historia.

Por ello, Castells considera que la conformación de la 'identidad colectiva' guarda un estrecho vínculo con la idea del poder transformador del sujeto que surge de su capacidad de producir realidad¹⁰⁸.

De este modo, existen tres tipos de identidad, según Castells: *a) identidad legitimadora* (introducida por las instituciones dominantes para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales); *b) identidad de resistencia* (generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de dominación); *c) identidad proyecto* (cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad, y al hacerlo, buscan la transformación de toda la

¹⁰⁸ Dice textualmente: "Propongo como hipótesis que en términos generales, quién construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella" [Manuel Castells. *La era de la información: economía sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*. España. Alianza Editorial. 2003. Segunda edición, pág. 35].

estructura social). El primer tipo de identidad genera a la sociedad civil, el segundo a la comunidad y la tercera produce *sujetos colectivos*.

Esto explica la manera en que la construcción social del *sujeto colectivo* puede generar modificaciones profundas del sentido con el paso del tiempo, debido en gran parte, a la forma en que operan los aparatos de poder. En otras palabras, los tres tipos de identidad propuestos por Castells describen las diversas fases de lo que denominaré 'ciclo del sujeto colectivo'. Este proceso permite entender cómo es que la construcción de una idea de ser humano puede ser sinónimo de oposición al sistema en un momento dado y en otro, la representación misma del sistema.

El sujeto moderno, por ejemplo, surge de una identidad de resistencia a partir de las ideas emanadas de la Ilustración, para luego consolidarse como una identidad proyecto que tomaría forma con el inicio de las revoluciones burguesas iniciadas en Francia y finalmente, esta noción terminaría convirtiéndose en una identidad legitimadora que sostiene al sistema de las democracias capitalistas que logró extenderse por todo el planeta hasta nuestros días. Este es el 'ciclo del sujeto moderno', cuyos tres tiempos evidencian la manera en que la significación del sujeto colectivo va cambiando de acuerdo con la dinámica que siguen los grupos de poder que buscan ejercer el control político y la consolidación del nuevo sistema. Algo que sólo puede suceder cuando determinados sectores sociales logran apropiarse del *sujeto colectivo*.

El sujeto inventa la realidad y define las reglas de lo social, pero cuando éste termina siendo secuestrado por los intereses de ciertos grupos enfocados en la conquista de poder político, es necesario que aparezcan nuevos sujetos con la fuerza suficiente para replantear el mundo en su totalidad, desde las profundidades del orden social. El *sujeto colectivo* es una gesta de libertad frente a los embates del sistema, y al mismo tiempo, el ente que da forma y fundamento a todo sistema social. Lo que empezó como una verdad en busca de libertad, terminó convirtiéndose en una mentira que controla. Por ello, el sujeto debe construirse como un ser crítico, innovador, autónomo, capaz de apropiarse del mundo para luego poder modificarlo.

Si el sujeto es ante todo una búsqueda de sí mismo, construir sentido de lo social requiere que la sociedad se busque a sí misma, que las personas puedan ir más allá de su individualidad para asumirse como actores del mundo, seres cuyas acciones repercutan de manera significativa en la construcción de una realidad común que compartimos con otros. La transformación social comienza en uno mismo para luego influir en la vida de los demás.

Capítulo 2. El mundo

*“El pájaro rompe el huevo. El huevo es el mundo.
El que quiera nacer tendrá que romper el mundo”.*
Herman Hesse

*“El mundo es como yo pienso que es; podemos comenzar
a cambiar el mundo cambiando nuestros pensamientos”.*
Alejandro Jodorowsky.

2.1 La noción de realidad y mundo

Pese a las diferentes interpretaciones filosóficas para definir el término “realidad”, todas las escuelas y corrientes de pensamiento, desde el principio de los tiempos, parecen guardar un factor común: la subjetividad como condición de realidad, a partir de la cual, se construye la idea de mundo.

Wittgenstein define la realidad como todo aquello que es posible; el mundo, en cambio, lo define como una relación causal de hechos basados en un conjunto de ‘entidades’ que conforman la condición de posibilidad del mundo: la estructura lógica, los valores morales-estéticos y el sujeto metafísico¹⁰⁹.

Mientras la realidad absoluta es infinita, el mundo es una delimitación de lo real¹¹⁰, efectuada a partir de una estructura racional que funciona como marco de referencia para la construcción del mundo a partir de un sujeto que piensa¹¹¹. Para Wittgenstein, el sujeto es el límite del mundo, porque es él quien impone los límites de la realidad por medio de proposiciones lógicas que tengan significado y sean capaces de darle un orden y sentido determinados a la realidad absoluta, cuyas posibilidades son infinitas.

El sujeto es entonces, condición del mundo, pero no forma parte de éste. De ahí que Wittgenstein ilustre esta situación comparando al sujeto con el ojo que, como órgano diseñado para la visión, no pertenece al campo visual, pese a ser condición necesaria para la existencia de este. La realidad es el universo de lo posible; el mundo es el lugar de los hechos concretos delimitados por un sujeto. De ahí que Wittgenstein afirme contundente: “yo soy mi mundo”.

¹⁰⁹ Nociones que retoma de Kant y su concepto de lo ‘trascendental’.

¹¹⁰ Al respecto refiere Aranzueque: “Es este ámbito de posibilidades está lo que Wittgenstein entenderá por *Wirklichkeit*, por *realidad*. El mundo determina ‘qué estados de cosas no se dan efectivamente’; determina, pues, el ámbito de lo real, mas no incluye en su dominio la realidad misma”. [Gabriel Aranzueque. “Realidad y mundo en el Tractatus de Wittgenstein: notas para una ontología integral”. *Revista de Filosofía*, número 14, 3a época, volumen VIII. España. Universidad Complutense de Madrid, págs. 47 y 48].

¹¹¹ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus lógico-philosophicus*. España. Alianza Editorial. Tercera reimpresión. 2002, 5.632 y 5.633.

El sujeto no está atado al mundo porque tiene acceso a las infinitas posibilidades que ofrece la realidad absoluta mediante el acto creativo, dado que la creación implica necesariamente un desafío al marco de referencia que delimita una determinada noción de mundo¹¹². Todo lo anterior se podría resumir de la siguiente manera: el sujeto construye el mundo al establecer los límites de lo real, los límites de lo posible.

Algo similar propone Lacan a partir de la diferenciación entre los términos de 'realidad' y 'lo real'. Para Lacan, la 'realidad' es el mundo al que se refiere Wittgenstein, el cual sólo puede ser posible a partir del universo simbólico que parte de la significación, aquello que puede ser aprehendido mediante la conciencia, y por ello suele expresarse a través del sentido común. En contraparte, 'lo real' es todo aquello que resulta imposible de entender debido a que carece de un significado concreto, tal como ejemplifica con la muerte, algo que va más allá de toda explicación posible, algo que carece de significación y que no puede ser simbolizado¹¹³.

Si el sujeto da forma a la realidad, ésta tiene entonces dos dimensiones: una subjetiva y otra objetiva, las cuales se retroalimentan entre sí a partir de la oposición sujeto-mundo. La realidad subjetiva depende de la interpretación que el sujeto hace de los hechos concretos que dan origen al mundo y la realidad objetiva se construye socialmente a partir de un proceso intersubjetivo en el que diversos sujetos construyen una "realidad común" para todos aquellos los integrantes de un grupo, tal como sostienen Berger y Luckmann al afirmar que la realidad (entendida como 'mundo' de acuerdo a la perspectiva de Wittgenstein) es una construcción social:

*"La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy solo en el mundo de los sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí (...) sé que vivo con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia continua entre mis significados y sus significados en este mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de éste. La actitud natural es la actitud del sentido común, precisamente porque se refiere a un mundo que nos es común a muchos hombres (...) El mundo de la vida cotidiana se impone por sí solo y cuando quiero desafiar esa imposición debo hacer un esfuerzo deliberado y nada fácil"*¹¹⁴.

Realidad subjetiva y objetiva interactúan entre sí de forma continua modificándose mutuamente en la construcción de un sujeto que conoce hacia adentro y transforma hacia afuera. Así como las creencias y las acciones de una persona pueden verse influenciadas o afectadas por las condiciones de su entorno, dicho entorno puede modificarse a partir de las creencias y acciones de una persona. Sujeto y objeto dependen el uno del otro de manera recíproca. El mundo necesita del sujeto autónomo para poder existir y el sujeto autónomo necesita del mundo para poder

¹¹² Cabe resaltar que para Wittgenstein, el mundo y la vida son una y la misma cosa.

¹¹³ Yannis Stavrakakis. *Op. cit.*

¹¹⁴ Berger y Luckmann. *Op. cit.*, págs. 38 y 39.

generar conciencia de sí mismo, pues ambas nociones se construyen a partir de su mutua diferencia.

Al nacer, nos encontramos inmersos dentro de una realidad objetiva que nos es común con respecto a las otras personas que conforman nuestro entorno social. La realidad objetiva, que se manifiesta en una determinada idea de mundo, representa nuestro primer contacto con la realidad, pues nacemos dentro de un orden social determinado, una serie de normas previamente establecidas que aprendemos a reproducir por medio de patrones de conducta regulados por la cultura y nuestro entorno familiar. Nacemos como individuos que dependen de un orden previamente establecido, y sólo entonces, cuando los límites impuestos desde el exterior nos oprimen, empezamos a cobrar conciencia de nosotros mismos, a construirnos como sujetos autónomos¹¹⁵.

La existencia del mundo objetivo depende de la construcción de sentido creado a partir de un proceso de intersubjetivación capaz de generar un sentido común, una delimitación de lo posible que proporcionará un marco de referencia para la construcción de lo social. El sentido común es entonces una noción dinámica, susceptible al cambio y la transformación.

En la Europa medieval, por ejemplo, el sentido común se sostenía en la idea de que la Tierra era plana, creencia que gozó de enorme aceptación en el mundo de la época hasta que la teoría heliocéntrica desarrollada por hombres como Nicolás Copérnico redefinió los estándares sobre los que se construiría una nueva noción de sentido común. Lo mismo ocurrió con las aportaciones de gente como Darwin, Einstein o Gandhi, por mencionar a algunos, quienes redibujaron los límites de lo posible al salir de las fronteras impuestas por el mundo en un momento específico. Por ello, salirse de los parámetros del sentido común implica hacer la historia, en lugar de sólo reproducirla.

En síntesis, la idea de mundo representa una construcción social de la realidad objetiva, algo que sólo puede ser posible a partir de un proceso de comunicación intersubjetiva capaz de darle un sentido determinado al curso de la historia y el entorno social en el que se desarrolla la vida de los seres humanos.

¹¹⁵ Cobramos conciencia de nosotros mismos debido a que la conciencia “es siempre intencional, siempre apunta o se dirige a objetos” (Ibidem, pág. 36). El sujeto se construye a sí mismo al verse reflejado en el objeto. Al respecto apunta Nava Flores: “Para que exista sujeto, el ámbito de lo social tiene que ir construyendo al individuo y de acuerdo a lo que vaya internalizando va ir construyendo su subjetividad de acuerdo a la mirada de los otros que lo rodean, todos los seres humanos vamos estructurando nuestro pensamiento según las relaciones, experiencias y argumentaciones que tengamos en la interacción con la sociedad” [Cristina Masiel Nava Flores. “La interrelación individuo-sociedad en la constitución del sujeto como ser social”. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. España. Universidad de Málaga. Agosto. 2009].

2.2 El sentido de lo social

El sentido emanado del sujeto representa el fundamento de lo social, y por ende, la clave para su transformación. De esta manera, los conceptos de sujeto y orden social se encuentran íntimamente ligados, según sostiene Weber, debido a que el concepto de acción, eje central de su teoría social, sólo es posible gracias a un sujeto capaz de crear sentido, tal como el sociólogo alemán al inicio de su monumental obra *Economía y sociedad*:

*“Por acción debe entenderse una conducta humana (bien consista en hacer un uso externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La acción social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo”.*¹¹⁶

La acción constituye el núcleo de lo social, y por ello, sólo podemos hablar de sociedad partiendo de la acción del sujeto y su capacidad para vivir tanto en la realidad subjetiva como objetiva, situación que le permite construir significado a partir de la diferencia entre sujeto-objeto, desarrollándose simultáneamente en el plano individual y social¹¹⁷.

Para Weber, la acción no depende solamente del sentido que le otorga el sujeto para sí mismo, sino también depende del significado que le asigna a dicha acción en relación con los demás integrantes de un determinado grupo¹¹⁸. Es decir, que la acción social debe partir de la subjetividad, pero con la intención de tener injerencia en el mundo objetivo que el sujeto comparte con otros.

El sentido sólo puede emanar del sujeto autónomo, capaz de construir un orden social por medio de acciones con rumbo y dirección bien definidos, entendiendo por orden

¹¹⁶ Max Weber. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México. Fondo de Cultura Económica. 1996. Décima reimpresión, pág. 5.

¹¹⁷ Esto parece concordar con uno de los postulados fundamentales de la teoría de la estructuración propuesta por Giddens: “En la teoría de la estructuración, se reconceptualiza como dualidades una serie de dualismos o de oposiciones que son fundamentales en otras escuelas del pensamiento social. En particular, el dualismo de ‘individuo’ y ‘sociedad’ se reconceptualiza como la dualidad entre obrar y estructura”. [Anthony Giddens. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortou Editores. 1995, pág. 193].

¹¹⁸ Al respecto señala Nocera: “La formulación weberiana se inicia con la noción de sujeto, noción a la que enlaza un elemento distintivo. Nos referimos al concepto alemán ‘Sinn’. El concepto es traducido en la edición española como ‘sentido’. Si bien la traducción es correcta, otra acepción con una riqueza semántica mayor nos permite evaluar las implicancias de esta enunciación basal de aparato conceptual weberiano. Consideramos más pertinente traducir ‘Sinn’ por ‘significado’ en lugar de ‘sentido’, lo cual permite enriquecer considerablemente el análisis”. [Pablo Nocera. “Mediaciones conceptuales en la sociología de Max Weber: a cien años de la ‘Ética protestante y el espíritu del capitalismo’”. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, número 13. España. Universidad Complutense de Madrid. Enero de 2006].

social el “contenido de sentido” implícito en una relación social¹¹⁹; y para que exista dicho orden, éste tiene que ser producido de forma continua por un proceso de intersubjetivación¹²⁰.

De esta forma, el sujeto puede desarrollarse en las dos dimensiones que conforma la realidad, tanto la subjetiva como la objetiva, y también por ello, Weber establece una distinción entre las nociones de acción social (realizada por sujetos autónomos) y los patrones de conducta (realizados por una inercia de repetición por parte de los individuos individuos). Al respecto señalan Berger y Luckmann:

*“El orden social es una creación humana en el curso de su continua externalización (y) toda actividad humana está sujeta a la habituación (...) Las acciones habitualizadas retienen, por supuesto, su carácter significativo para el individuo, aunque los significados que entrañan llegan a incrustarse como rutinas en su depósito general de conocimiento que da por establecido y que tiene a su alcance para sus proyectos futuros. La habituación comporta la gran ventaja psicológica de restringir las opciones (...) las restringe a una sola, lo que libera al individuo de la carga de todas esas decisiones, proporcionando un alivio psicológico basado en la estructura de los instintos no dirigidos del hombre”.*¹²¹

Desde esta perspectiva, el orden social resulta clave para entender la manera en que se construyen las estructuras básicas que conforman la esfera de lo social: las instituciones. De acuerdo con los autores, el proceso de institucionalización se fundamenta en los hábitos de las personas. En principio, las acciones que originan los hábitos tienen sentido, es decir, una razón de ser para la persona que las realiza y tienen también cierta influencia social. Con el paso del tiempo, la repetición de estos hábitos le permite al individuo restringir las infinitas posibilidades de acción, situación que le ahorra una serie de decisiones que de otro modo tendría que tomar a diario. La habituación ahorra tiempo y esfuerzo al individuo, lo liberan de la enorme presión que implica tomar decisiones en cada momento de su vida, pero al mismo tiempo, limita su rango de acción.

Bajo este mismo principio, las instituciones aparecen como modos de organización que buscan simplificar el trabajo y la toma de decisiones por parte de los individuos que conforman las estructuras básicas de un determinado grupo social, delimitado por un tiempo y espacio específico¹²². De este modo, la institución condiciona la conducta a

¹¹⁹ Max Weber, *Op. cit.*, pág. 25.

¹²⁰ Un asunto clave para entender la manera en que se desarrollan las relaciones de poder, tal como veremos más adelante.

¹²¹ Berger y Luckmann, *Op. cit.*, págs. 71-73.

¹²² En este sentido, Giddens define el término estructura como “reglas y recursos que recursivamente intervienen en la reproducción de los sistemas sociales” [Anthony Giddens. *Op. cit.*, pág. 396]. De esta forma, “todas las propiedades estructurales de los sistemas sociales –para repetir un tema rector de la estructuración– son el elemento y el resultado de las actividades consumadas de manera contingente por actores situados” [Anthony Giddens. *Sociología*. España. Alianza Universidad Textos. 1996. Segunda edición. Segunda reimpresión, pág. 221].

cambio de algunos beneficios, al mismo tiempo que ofrece la ventaja de simplificar la toma de decisiones tras delimitar y orientar la conducta de los individuos, situación de la cual, éstos no son conscientes.

El sujeto establece el sentido que debe seguir la institución, dándole forma a un orden social. El individuo por su parte, es el encargado de darle solidez y permanencia a las instituciones en el espacio-tiempo por medio de la repetición de hábitos y pautas de comportamiento comunes para todos los integrantes del grupo que dan origen a la cultura-mundo¹²³.

Tomando como referencia la definición de Levi Strauss, la cultura puede entenderse como un conjunto de signos y prácticas que comparten los individuos que integran un determinado grupo, mismos que se construyen a partir de un proceso de intersubjetivación. La cultura será entonces, la construcción de significados comunes que logran establecerse en un espacio y tiempo específico a través de la repetición, siendo este el punto de partida sobre el que se construyen las estructuras que dan forma y sustento a los sistemas sociales, tal como apunta Giddens:

“Los sistemas sociales se constituyen de acciones y relaciones humanas: lo que les confiere a éstas su pauta es su repetición a través de periodos de tiempo y distancias en el espacio. Así en el análisis sociológico las ideas de reproducción social y de estructura social están íntimamente ligadas. Hemos de entender las sociedades humanas como edificios que en todo momento son reconstruidos por los mismos ladrillos que las componen. Las acciones de todos nosotros están influidas por las características estructurales de las sociedades en las que crecemos y vivimos; al mismo tiempo, recreamos (y también hasta cierto punto, alteramos) esas características estructurales con nuestras acciones”¹²⁴.

La sociedad como la conocemos es un producto de la invención humana donde la reproducción de hábitos construye las bases fundamentales del edificio social del que habla Giddens. De este modo, son los usos, hábitos y costumbres del grupo lo que fija y rige las estructuras sobre las que operan las relaciones sociales al condicionar ciertos patrones de conducta al mismo tiempo que construye un marco de referencia para el sentido común que funciona como punto de partida de todo sistema social. De ahí que las instituciones pueden ser de dos tipos: normadas y no normadas.

Las primeras, son aquellas instituciones que se sustentan en una serie de reglas y normas establecidas al interior del grupo, generalmente a través de un marco jurídico que fija determinados parámetros de validez capaces de fomentar cierto tipo de conductas, siendo el Estado el referente por excelencia de este tipo de instituciones de corte burocrático cuyo principal objetivo es administrar un orden social previamente establecido. De ahí que, tal como afirma Duverger, toda institución es una

¹²³ Para Wallerstein, los conceptos de sistema y mundo tienen una interdependencia mutua. Esto permite entender la manera en que un determinado sistema social está siempre vinculado a una noción de mundo específica, ya que ambos términos se retroalimentan entre sí, pues en realidad, constituyen dos caras de un mismo proceso. [Immanuel Wallerstein. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México. Siglo XXI. 2006. Segunda reimpresión].

¹²⁴ Anthony Giddens. *Sociología*, pág. 52.

representación colectiva capaz de asignar valor a las relaciones que establecen los individuos en el seno de lo social:

*“Una institución es un conjunto de normas jurídicas relativas a un mismo objeto y a las mismas funciones que construyen un todo coordinado (...) Esto corresponde a la definición del Dictionnaire de Robert: Instituciones: el conjunto de las formas o estructuras fundamentales de la organización social, tal como son establecidas por la ley o la costumbre de un grupo humano (...) Las instituciones no son solamente ‘formas o estructuras’ de organización social; son también representaciones colectivas que siempre se valoran en alguna medida, y esa valoración constituye el elemento esencial de su eficacia”.*¹²⁵

En contraparte, las instituciones no normadas son todas aquellas que se ejercen dentro del grupo por medio de prácticas, usos y costumbres que no requieren reglas específicas para poder operar en la sociedad, siendo la familia el ejemplo paradigmático de este tipo de organizaciones sociales que están por encima de toda norma.

Las instituciones son el esqueleto sobre el que se sustenta todo el aparato social creado por los hombres a través de un imaginario colectivo que logra materializarse en la realidad objetiva mediante la acción y la repetición. Es decir, que las instituciones son las estructuras fundamentales de todo sistema social y, al mismo tiempo, el elemento clave para entender la manera en que una determinada idea de mundo tiende a reproducirse sistemáticamente, generando resistencia al cambio. Las instituciones representan la esencia misma del aparato social y son al mismo tiempo, un ejercicio de poder.

2.3 El poder como técnica de control

La esencia del sujeto como un ser autónomo capaz de afirmarse a sí mismo por encima de las convenciones sociales ha estado presente en prácticamente todas las culturas, sin importar que dicha noción se fundamente en la naturaleza divina del ser humano o en su capacidad de razonamiento a través de la idea de un ‘mundo constituido’, en términos de Berger y Luckmann¹²⁶.

La sustancia que conforma al sujeto es la misma, pero su forma cambia dependiendo de un espacio-tiempo específico, sobre el cual se edifican los *sujetos colectivos*. Una vez que esta construcción histórica del sujeto logra arraigarse en el seno de lo social a través de diversos procesos culturales, fijándose en el inconsciente colectivo de la población mediante un complejo proceso comunicativo. La disputa por el poder político provoca que distintos grupos busquen apropiarse del *sujeto colectivo* con el fin de legitimar la conquista del poder, término que se define generalmente dentro de la ciencia política como la capacidad de un individuo para cumplir o ejercer su voluntad a pesar de la resistencia de los otros, siguiendo a Weber, quien define el término

¹²⁵ Maurice Duverger. *Instituciones políticas y derecho constitucional*. España. Editorial Ariel. 1982. Sexta edición. Segunda reimpresión, pág. 32.

¹²⁶ Berger y Luckmann. *Op. cit.*, págs. 64- 161.

‘dominación’ como “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos”¹²⁷. En otras palabras, se puede afirmar que la toma del poder político tiene que ver con la apropiación de los *sujetos colectivos*.

Pongamos algunos ejemplos que nos ayuden a clarificar esta idea. El *sujeto colectivo* construido por el cristianismo se basa en la idea de Cristo, un ser mitad mortal y mitad Dios, capaz de enlazar el mundo material con el reino de los cielos. Las enseñanzas de Jesús de Nazareth terminaron por convertirse en una doctrina filosófica que ganó aceptación rápidamente entre diversos sectores de la población que habitó la región del Oriente Medio y el Mediterráneo a principios de nuestra era, lo cual significó que el cristianismo se esparciera rápidamente por diversos rincones del viejo mundo. Una vez que la noción del Cristo logró consolidarse como una idea aceptada por el grueso de la población, las élites terminaron apropiándose de este *sujeto colectivo* con el fin de legitimar su poder.

Así ocurrió con los primeros monarcas cristianos, a partir de Constantino el grande¹²⁸, quienes al igual que la Iglesia católica de la actualidad, lograron posicionarse como los “legítimos” representantes de Dios en la Tierra. A partir de entonces, las élites tomaron el control de la figura de Cristo, manipulándola y dirigiéndola con una racionalidad de intereses. La figura de Cristo, que comenzó como una manera de liberar al ser humano de las ataduras del sistema social de su propio tiempo, terminó aprisionada en un mundo dogmático regido por los intereses de los grupos de poder que lograron administrar el ‘mundo constituido’ de la Edad Media. Es decir, que el sujeto se presenta como un ente liberador de la opresión del sistema social, pero al mismo tiempo, constituye la base de un *sujeto colectivo* sobre el cual se construirá un nuevo sistema de control político que buscará ejercer el control social a toda costa.

Otro ejemplo se da con la aparición de la modernidad en Europa. En principio, el proyecto de modernidad construyó un ‘sujeto histórico’ a partir de la razón con el fin de liberar al hombre de un supuesto control de Dios, o mejor dicho, de las élites que administraron la idea de Dios.¹²⁹

¹²⁷ Max Weber. *Op. cit.*, pág. 170.

¹²⁸ El emperador Constantino I fue, como los emperadores antes que él, el sacerdote superior de la religión mitraica, pero es más conocido por ser el primer emperador romano que permitió el libre culto a los cristianos. De acuerdo con algunos especialistas, el objetivo de Constantino era mantener unido el Imperio romano, en grave riesgo de división, unificando a las diversas facciones religiosas que en ese momento se enfrentaban por distintas creencias, por lo cual, convocó al Primer Concilio de Nicea con el fin de limar asperezas y facilitar su gobierno. A pesar de las dudas sobre las convicciones cristianas de Constantino, en la Iglesia Ortodoxa Oriental se le considera uno de sus principales santos.

¹²⁹ Al respecto señala Touraine: “La imagen universalista del sujeto humano, definido en derecho y por lo tanto separado de toda experiencia particular, sujeto ni hombre ni mujer, ni amo ni esclavo, fue reemplazada en primer lugar por la idea de realización a través de la historia, como estado republicano o como déspota ilustrado, luego como clase particular, pero encargada de una misión universalista de liberación. En cada oportunidad, esta apelación al sujeto fundó un poder absoluto, y cuanto más concreto, cargado de realidades y relaciones sociales se volvía aquél, más totalitario se hacía también ese poder que hablaba en su nombre

Durante la Ilustración, la razón representó un soplo revitalizante capaz de reinventar nuevas formas de existencia humana, donde la separación cartesiana del sujeto-objeto representaría la base con la que se daría fundamento filosófico a un ser racional ajeno a toda voluntad divina, y para lograr esto, había que definir los términos con que la razón se convertiría en la nueva medida de todas las cosas. Matar a Dios implicaba matar el fundamento de poder que sostenía a la monarquía.

Estas ideas ganaron una creciente aceptación en toda Europa durante la Ilustración, al mismo tiempo que la burguesía europea adquiría un poder cada vez mayor dentro del terreno político. Con la reforma protestante primero y la Revolución Francesa después, la burguesía logra dar el golpe definitivo a la monarquía absolutista, situación que marcaría el inicio formal de un nuevo sistema social que sólo pudo ser posible gracias a la construcción previa de un sujeto racional que diera sustento filosófico a un discurso político que facilitaría el proceso de legitimación del nuevo régimen burgués.¹³⁰

Nuevamente, la idea de sujeto como un ente liberador, termina siendo secuestrada por las élites, quienes diseñaron un nuevo sistema social que pudiera mantener a la burguesía en el poder mediante diversos instrumentos de dominación que buscaban ante todo, apoderarse de la noción de subjetividad de las personas, convirtiéndolos en simples objetos al servicio del poder en turno.

Dichos mecanismos de dominación han sido un tema ampliamente tratado en los textos de algunos de los marxistas más notables del siglo XX, tal como expone Althusser respecto a los aparatos ideológicos del Estado o Gramsci con su concepto de hegemonía. Conocido en algunos espacios como el "marxista de las superestructuras", Gramsci atribuyó un papel central a la apropiación de los medios de producción y la ideología dentro de los esquemas de dominación, a partir del concepto de "bloque hegemónico"¹³¹.

Según esta idea, el poder de las clases dominantes sobre las clases sometidas en el modo de producción capitalista no está dado simplemente por el control de los aparatos represivos del Estado, sino por la "hegemonía" cultural que las clases dominantes logran ejercer sobre las clases sometidas, a través del control del sistema educativo, las instituciones religiosas y los medios de comunicación, instrumentos con los que las clases dominantes "educan" a los dominados para que estos vivan su sometimiento de forma inconsciente, como si se tratara de una situación normal. Un

y penetraba en todas las células de la vida social, como lo demostró Michel Foucault". [Alain Touraine. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, pág. 78].

¹³⁰ De acuerdo con Wallerstein, el sistema-mundo moderno tiene tres puntos de inflexión: a) el largo siglo XVI durante el cual el sistema-mundo se origina como economía-mundo-capitalista; b) la Revolución francesa de 1789 como acontecimiento que daría lugar a una geocultura de dominación basada en un liberalismo centrista; c) la revolución mundial de 1968 que presagió la larga fase terminal del sistema-mundo moderno. [Immanuel Wallerstein. *Op. cit.*, pág. 10].

¹³¹ La noción de bloque hegemónico opera gracias a factores de tipo material y simbólico, los cuales se plasman en las nociones de estructura y superestructura social. El primer concepto, comprende las fuerzas y relaciones que intervienen en los procesos de producción. En contraparte, el término de superestructura enmarca las creencias, doctrinas y sistemas de ideas presentes en la sociedad y construidas desde las instituciones.

acondicionamiento del sistema político diseñado para generar seres humanos sin poder de crítica, aptos únicamente para reproducir el *status quo*.¹³²

El éxito de este proceso de dominación se basa en un hecho simple: la apropiación de la realidad, la cual permite a los grupos legitimar su poder mediante el proceso de institucionalización, algo que sólo es posible con la construcción de un *sujeto colectivo* que surge a partir del lenguaje.¹³³

Apoderarse de la idea de sujeto implica apoderarse de la realidad, construir un discurso propio a través de la apropiación de la palabra, y por eso, todo intento por institucionalizar la realidad objetiva en que vivimos conlleva forzosamente un ejercicio de poder político.

Este método de control opera de manera tan sutil, que en la gran mayoría de los casos los individuos ni siquiera logran percatarse de la manipulación a la que están siendo sometidos a través de un discurso diseñado por las élites y reproducido a través de las instituciones sociales. Al perder su autonomía, el ser humano pierde también su libertad, pues tal como sostiene Marcuse, “*la reproducción espontánea de necesidades superimpuestas no establece la autonomía de los individuos, sino que sólo prueba la eficacia de los controles*”¹³⁴. De esta forma, el ser humano es convertido a un simple objeto manipulado en función de los intereses de las élites.

De esta forma, el poder político se sostiene en el proceso de legitimación del orden social. Esto quiere decir que el poder que ostentan los gobernantes se basa en el convencimiento pleno un determinado orden social por parte de los gobernados. Por ello los grupos que buscan mantener el poder político necesitan mantener intacta una idea determinada de orden social. De lo contrario, todo el edificio político se viene abajo.

La legitimación se da cuando los integrantes de un grupo otorgan validez al orden social propuesto por un líder al que se reconoce cierta superioridad¹³⁵. Según Weber,

¹³² Así es como se construyen las “servidumbres voluntarias” a las que hace referencia Étienne de La Boétie.

¹³³ Para Lyotard, el ejercicio de poder de las instituciones está íntimamente ligado a las fronteras del lenguaje impuestas por ciertos grupos: “Esas limitaciones operan como filtros sobre la autoridad del discurso, interrumpen conexiones posibles en las redes de comunicación: hay cosas que no se pueden decir. Y privilegian, además, determinadas clases de enunciados, a veces uno solo, de ahí que el predominio caracterice el discurso de la institución: hay cosas que se pueden decir y maneras de decirlas” [Jean François Lyotard. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Argentina. Ediciones Cátedra. 1991. Segunda edición, pág. 18].

¹³⁴ Herbert Marcuse. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México. Editorial Planeta, 1993, pág. 38.

¹³⁵ Este punto es ampliamente abordado por Elías Canetti en su obra *Masa y poder*, libro en el que describe desde una perspectiva de la antropología filosófica algunas características esenciales que comparten los líderes, quienes por definición, perciben como inferiores a los integrantes de la masa. El líder tiene que odiar a los gobernados, tiene que reconocerse como un ser superior. Dice Canetti: “Quien quiera dominar seres humanos intentará rebajarlos, privarlos arteramente de su resistencia y sus derechos hasta tenerlos impotentes a sus pies,

esta validez puede ser de dos tipos: como un acto íntimo y personal o como algo impuesto desde fuera, desde lo social. La legitimación personal puede darse por condiciones puramente afectivas (por entrega sentimental), por un argumento racional con arreglo en valores (los cuales pueden ser considerados como legítimos por la creencia de una validez absoluta en cuanto expresión de valores supremos generadores de deberes morales, estéticos o de cualquier otra suerte) o por una idea arraigada en doctrinas de corte religioso (generalmente basadas en la creencia de que de su observancia depende la existencia de un bien de salvación)¹³⁶.

Por el otro lado, la legitimación desde lo social puede darse en méritos de la tradición (validez de lo que siempre existió), en virtud de una creencia afectiva (validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar), en virtud de una creencia racional con arreglo a valores (vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso) o en méritos de lo estatuido positivamente, en cuya legalidad se cree¹³⁷.

Todo lo anterior permite ilustrar la manera en que la reproducción social y la generación de individuos controlados juega un papel clave para entender el estrecho vínculo que existe entre el proceso de legitimación y el ejercicio del poder, mismo que se articula a partir de la apropiación del lenguaje.¹³⁸

De ahí que la enorme importancia que ofrece la obra de Michel Foucault para entender la forma en que los grupos de poder logran adueñarse de la subjetividad de las personas mediante distintas técnicas, evidenciando así la relación causal existente entre sujeto y poder, conceptos que se han convertido en el eje fundamental de su filosofía para explicar el funcionamiento de lo que llamó 'sociedades disciplinarias'¹³⁹.

Sin embargo, antes de abordar de lleno el tema es necesario realizar algunas observaciones, pues la noción de sujeto en Foucault representa un asunto sumamente complejo que hace necesario aclarar algunos puntos.

como animales (...) Su objetivo será siempre succionarlos y digerirlos. Le es indiferente lo que de ellos quede" [Elías Canetti. *Op. cit.*, pág. 326]. Asimismo, describe algunos elementos del poder utilizados por estos personajes: la administración de la fuerza, la velocidad de reacción, la formulación de juicios, el uso de la sorpresa como arma o incluso la capacidad para conceder el perdón a los otros como un acto de gracia. Para Canetti, el poder puede definirse como la capacidad de ejercer la voluntad de uno sobre la de otro, de manera directa o indirecta. Este asunto es también abordado por Hegel dentro de su dialéctica del amo y el esclavo.

¹³⁶ Max Weber. *Op. cit.*, pág. 26.

¹³⁷ Ibidem, pág. 29.

¹³⁸ Tal como refiere Lyotard al señalar que "la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional". [Jean François Lyotard. *Op.cit.*, pág. 35].

¹³⁹ No en balde, el mismo Foucault posicionó al sujeto como el centro de su trabajo filosófico: "Quisiera decir en primer lugar, cual ha sido el objeto de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos de poder, ni en sentar las bases de un análisis semejante. Más bien, he procurado componer una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura, he tratado desde esta óptica tres modos de subjetivación que transforma a los seres humanos en sujetos". [Rosario García del Pozo. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*. España. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 1988, págs. 175-176].

La principal dificultad de abordar el concepto de sujeto en Foucault se debe a que dicho término no establece de forma explícita una diferencia entre los sujetos creadores de realidad y los individuos reproductores del discurso hegemónico. Aunque Foucault utiliza indistintamente el término 'sujeto', sí logra percibir una distinción formal entre sujeto autónomo y los sujetos 'sujetados' por el poder político (individuos), tal como refiere el propio filósofo francés en un breve comentario contenido dentro de su ensayo *El sujeto y el poder*:

*“Hay dos significados de la palabra sujeto: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y dependencia y otro ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento”*¹⁴⁰.

Para Foucault, el sujeto no es una esencia en el sentido kantiano, sino una forma susceptible de ser transformada a lo largo de la historia, pues el sujeto es movimiento, una transformación paralela a la manera en que se desarrollan las nociones de saber y poder delimitados por la cultura dentro de un espacio-tiempo específico¹⁴¹. De ahí que los modos de subjetivación propuestos por Foucault expliquen la manera en que las personas se construyen como individuos y sujetos a partir de tres modos de subjetivación que se originan a partir de la construcción del saber, el ejercicio del poder y el reconocimiento de sí mismo.¹⁴²

Aunque Foucault no lo señala de manera explícita, existe una diferencia clara entre los modos de subjetivación que propone. Los dos primeros modos, relacionados con la forma en que se construyen las nociones de saber y poder, son procesos mediante los cuales el sistema genera individuos que repiten el discurso hegemónico a partir del establecimiento de criterios y normas que establecen una diferencia entre lo normal y

¹⁴⁰ En este sentido, el primer significado hace referencia a los “sujetos individuales” que reproducen el discurso dominante, mientras que el segundo, se refiere a los sujetos autónomos que se construyen como tales a partir del reconocimiento de sí mismos. [Michel Foucault. *El sujeto y el poder*, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Argentina. Ediciones Nueva Visión. 2001, pág. 245].

¹⁴¹ Al respecto señala Rojas Osorio: “El sujeto de la modernidad que Foucault criticaba era un sujeto ya constituido, un sujeto estático, pero ahora de lo que se trata es del dinamismo por el cual el sujeto se constituye a sí mismo, es decir, de un proceso de subjetivación”. [Carlos Rojas Osorio. *Foucault: la ética como subjetivación* (en línea). Puerto Rico. Universidad de Puerto Rico en Humacao. 11 de febrero de 1999. Dirección URL: <http://www.uprh.edu/humanidades/libromania/foucault/>].

¹⁴² Los modos de subjetivación propuestos por Foucault son tres: a) *Modos de investigación que pretenden acceder al estatuto de ciencias* (explica la manera en que las disciplinas orientadas a la producción del conocimiento pueden construir al sujeto luego de objetivarlo dentro de su propia metodología, por ejemplo, mediante la objetivación del sujeto hablante dentro del estudio de la lingüística o el sujeto productivo dentro de la economía política); b) *Modos de subjetivación que se llevan a cabo en lo que Foucault denomina prácticas que dividen* (es el sujeto dividido en sí mismo o dividido respecto a los otros, tal como se establece con el desarrollo del concepto normal/ anormal); c) *La manera en que el ser humano se reconoce a sí mismo como sujeto* (por ejemplo, reconociéndose como sujeto de su propia sexualidad). [Edgardo Castro. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Argentina. Universidad Nacional de Quilmes. 2004, pág. 333].

anormal a través de las instituciones sociales, definiendo así, ciertos patrones de conducta orientados a preservar los intereses de las élites.¹⁴³

En otras palabras, los pensamientos y acciones que los individuos asumen como propios, en realidad son impuestos desde el exterior, desde el aparato social, desde las instituciones que generan una noción de subjetividad artificial en los individuos, un mero simulacro.

De esta forma, los dos primeros modos de 'subjetivación' propuestos por Foucault constituyen en realidad una técnica para mantener el poder al condicionar la conducta de los individuos a las necesidades de las élites. Esto significa que la apropiación de la subjetividad de las personas es un método diseñado para ejercer un control sobre las personas. Dice Foucault:

“Para resumir, el principal objetivo de estas luchas es atacar no tanto ‘esta o aquella’ institución del poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de ejercer el poder. Esta forma de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, le ata a su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales”¹⁴⁴.

De esta forma, podemos concluir que en realidad, la manera en que se construyen las nociones de saber y poder funcionan como modos de 'desubjetivación', es decir, una apropiación de la noción de subjetividad por parte de los grupos de poder a partir de un razonamiento que se acepta como verdadero. De ahí el por qué los individuos posean una subjetividad artificial que les dificulta reconocerse a sí mismos como sujetos autónomos capaces de diferenciarse del sistema social. Y si los aparatos de control buscan apropiarse de la subjetividad, esto se debe a que el sujeto es donde se fundamenta y reside la esencia misma del verdadero poder político.

Para explicar cómo opera este control de la realidad, Foucault toma como ejemplo el panóptico de Bentham, ese punto central en el diseño de una prisión ideal desde donde los guardias pueden ver a los prisioneros desde todos los ángulos posibles sin ser vistos, ajenos a toda posibilidad de ser reconocidos por los reclusos.¹⁴⁵

Esta idea de panóptico explica, según Foucault, la manera cómo operan los aparatos de poder, desde las escuelas hasta las fábricas, pues las instituciones funcionan como el ojo que todo lo ve, que controla, que domina y ejerce su poderío a través de los procesos de normalización con los que se imponen ciertas pautas de conducta. Algo que sólo puede ocurrir desde el resguardo del anonimato, de la invisibilidad en la que se esconde el poder que ve, juzga y castiga, pero que no puede ser visto. Si esto llegara

¹⁴³ Para Foucault, lo que definimos como normal y anormal tiene correlación con todo un conjunto de instituciones de control, mecanismos de vigilancia y distribución del poder. Lo normal sirve para establecer lineamientos de conducta aceptables por la sociedad, y por ello, los anormales deben ser separados del grupo.

¹⁴⁴ Michel Foucault. *El sujeto y el poder*, pág. 245.

¹⁴⁵ Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Argentina. Siglo XXI. 2002. Primera reimpresión.

a ocurrir, todo el sistema de poder corre peligro, pues al ser visto e identificado el aparato de dominación se vuelve vulnerable. El sujeto es el ojo capaz de ver más allá de la tiniebla, más allá del oscuro vacío que simulan los aparatos de control, y por ello, representa una amenaza constante para los sistemas de dominación.

El tercer modo de subjetivación del que habla Foucault, en el que el ser humano se reconoce a sí mismo, representa la única vía posible para la formación de sujetos autónomos, cuya libertad se origina a partir del autoconocimiento y la creación de una moral propia que haga frente al control político que busca ejercer el sistema, lo cual representa un regreso a la filosofía de Nietzsche, quien siempre rechazó todo intento normativo que pretendiera limitar al sujeto.¹⁴⁶

Por ello, Foucault hace una diferencia entre la moral como código social (utilizado por las élites de poder para mantener el control) y la moral que tiende hacia la ética personal, misma que sólo es posible a través de un dominio de sí mismo, aquello capaz de darle sustento y sentido a la filosofía, a la propia existencia.¹⁴⁷ Si los individuos son determinados por las nociones de saber y poder emanadas del sistema, tal como afirma Foucault, esto nos lleva a preguntarnos cómo es que se originan dichas nociones.

Al indagar sobre este problema, nos encontramos con que el sistema social se origina a partir de un *sujeto colectivo* capaz de legitimar el poder político de las élites que operan mediante las nociones de saber y poder que se construyen institucionalmente. El sujeto autónomo y creador se revela entonces como el fundamento de cualquier sistema político, que sólo puede existir a partir de un *sujeto colectivo* capaz de darle sentido a la estructura sobre la que se edificarán los sistemas de dominación, y es al mismo tiempo, aquello que puede derribar las estructuras de control obsoletas.

La sociedad y las relaciones de poder no son entonces las causas fundamentales de las acciones del sujeto (como ocurre en el caso de los individuos y como afirman los estructuralistas), sino que por el contrario, es el sujeto quien determina la forma en que se establecen las relaciones de poder dentro de la sociedad. Mientras el sistema

¹⁴⁶ Dice Foucault en *Historia de la sexualidad*: “la acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí mismo que no son menos diferentes, de una moral a otra, que el sistema de los valores, de las reglas y las prohibiciones”. [Rosario García del Pozo. *Op. cit.*, págs. 175-176].

¹⁴⁷ Señala Rojas Osorio: “Es de notar que la casi totalidad de lo escrito por Foucault acerca de la ética de la subjetivación es un estudio histórico, especialmente dedicado a los griegos y a los romanos. Lo que el mismo Foucault nos dice acerca de la ética se reduce a unos pocas proposiciones, fundamentales sin duda, pero que difícilmente son suficientes para un tratado de ética como quieren algunos. Estas proposiciones son las siguientes: 1. La filosofía tiene como núcleo central la ética. 2. La libertad es el fundamento de la ética. 3. La ética gira en torno a las técnicas de subjetivación, es decir, al cuidado de sí mismo. 4. La ética como cuidado de sí se constituye como una estética de la existencia, como una obra de arte, justo la obra de arte que yo mismo puede crear con respecto a mi propia existencia. 5. El cuidado de sí me hace fuerte para la resistencia política. 6. El cuidado de sí implica también una disposición al cuidado por el otro ser humano. 7. Las técnicas de subjetivación se da en cada cultura y no están separadas de los juegos de verdad y de los juegos de poder. 8. Se puede construir una técnica de sí, un cuidado de uno, en un ámbito de libertad”. [Carlos Rojas Osorio, *Op. cit.*]

social es capaz de manipular y producir individuos, el sujeto es capaz de reconstruir el sistema en su totalidad, al igual que cualquier otro artificio creado por el hombre. La sociedad como forma de organización es, por lo tanto, un invento sumamente complejo emanado de la creatividad de los seres humanos y por ello es susceptible de ser modificada.

Quien quiera cambiar el sistema social, tendrá que convertirse a sí mismo en sujeto y conocer las reglas con las que opera el sistema para entonces iniciar la construcción de un nuevo *sujeto colectivo* que establezca normas de conducta social y los criterios con que se construirán nuevas instituciones y relaciones de poder, pues la transformación del mundo a partir del sujeto implica necesariamente replantear las reglas del juego social.

Aunque tarde o temprano esta noción de *sujeto colectivo* terminará siendo secuestrada por los grupos de dominación con el fin de controlar a los otros, es preciso entender que la sociedad no es un ente fijo o estático, sino una estructura dinámica que se transforma y se renueva continuamente, dentro de ese eterno retorno del que habla Nietzsche, y por lo tanto, la sociedad debe reinventarse a sí misma de manera continua.

Esta transformación sólo puede darse cuando aquello que comenzó como algo liberador termina convirtiéndose en un instrumento de opresión, lo cual hace necesario la aparición de nuevos sujetos transformadores de la realidad social, ese factor determinante para que la rueda de la historia siga en movimiento.

En el mismo sentido, la liberación del ser humano debe entenderse como un proceso continuo basado en la construcción de sujetos autónomos que cuenten con la capacidad de hacer frente al poder político inventando un nuevo orden social que legitime otros modos de organización social. Cuando éste sea corrompido por los intereses de las élites, será necesario reinventar y adaptar dicho sistema a su propio tiempo y a las nuevas necesidades de la población.

Cuestionar el sentido de lo social es la clave para derribar los aparatos de poder. El rol del sujeto como agente transformador de la realidad se centra en su oposición frente al sistema social impuesto desde el exterior. El poder del sujeto reside en su capacidad de darle sentido al mundo por medio del acto creativo y un pensamiento crítico que le permite entender las reglas del juego social para luego modificarlas a su entera voluntad.

El modo más efectivo de acabar con el control de los opresores, es cuestionar el principio de realidad sobre el que se construye el orden social. Si la legitimación es el fundamento del poder político, es ahí donde puede desarticularse dicho poder. Si los gobernados no reconocen la validez del orden social, este terminará por derrumbarse, sin que los gobernantes puedan hacer algo más allá de tratar de proteger el principio de verdad sobre el que se construyen las instituciones con las que afirman su poder.

Poner en duda el fundamento de lo real, representa la amenaza más seria para cualquier sistema político. De ahí el que, a lo largo de la historia, las élites hayan enfocado sus esfuerzos en impedir el surgimiento de sujetos autónomos capaces de ir más allá de los límites del mundo impuestos por el sentido común. Cuestionar el orden

social implica cuestionar las bases sobre las que se sostiene el edificio de lo político, y por ello, el sujeto es la personificación misma del verdadero poder.

2.4 Estado y ciudadanía

Toda institución representa una serie de prácticas y significados que logran prevalecer en el tiempo a través de la repetición de pautas y mecanismos de organización social sobre los cuales opera el poder político. El sujeto crea las instituciones a través de sus hábitos, produciendo un conjunto de significados que determinan las reglas del juego social sobre el que se construyen los sistemas políticos, y por ello, el ejercicio del poder está íntimamente ligado al proceso con el que se desarrollan las instituciones. Toda institución es en esencia un ejercicio de poder. Algo que resulta particularmente visible al estudiar el fundamento sobre el que se construyó el concepto de Estado, institución sobre la que se articulan las sociedades contemporáneas.

La principal característica del Estado moderno se basa en el monopolio legítimo de la fuerza como medio para preservar un determinado orden social¹⁴⁸. De este modo, el poder del Estado se basa en su propia soberanía, lo cual significa que ninguna fuerza está por encima de sí mismo, ejerciendo una influencia sobre un territorio y población específicos en base a un marco normativo (sistema jurídico) que constituye el espíritu mismo del Estado moderno¹⁴⁹.

Si bien es cierto que dentro de la ciencia política no existe un consenso sobre el momento exacto en que surge como tal este modo de organización social, sus primeros antecedentes pueden rastrearse al origen mismo de la civilización que logró asentarse por vez primera en la antigua Mesopotamia, lugar en donde surgirían las primeras ciudades-Estado y los primeros marcos normativos de conducta que

¹⁴⁸ Según la definición de Weber, quizá la más aceptada hoy en día: “El Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio (...) reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima”. [Max Weber. *Op. cit.*, pág. 1,056]. Para Weber, el Estado es ante todo una relación de dominación entre gobernantes y gobernados que evidencia la manera en que las instituciones ejercen el poder político. [María Eugenia Valdés Vega. *Estado*, en Gustavo Emmerich, Víctor Alarcón Olguín, et al. *Tratado de ciencia política*. Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. España, 2007, pág. 43].

¹⁴⁹ Para Bobbio, el concepto de soberanía guarda una relación estrecha con el uso de la fuerza: “Quien tiene el derecho exclusivo de usar la fuerza sobre un determinado territorio es el soberano. Como la fuerza es el medio más resolutivo para ejercer el dominio del hombre sobre el hombre, quien detenta el uso de este medio excluyendo a todos los demás dentro de ciertos confines es quien tiene la soberanía, entendida como *summa potestas*, como poder supremo (...) en el sentido que no reconoce superior alguno (y) no tiene ningún poder por encima de sí misma”. [Norberto Bobbio. *Estado, gobierno y sociedad*. México. Fondo de Cultura Económica. 2010. Decimocuarta reimpresión, pág. 108].

buscaban garantizar la paz social, tal como ocurrió en la antigua Babilonia con el famoso código de Hammurabi¹⁵⁰.

Aunque estos sistemas sociales parecen adherirse a la definición de Estado generalmente aceptada, algunos autores consideran que el primer antecedente 'formal' del Estado moderno surge de la *polis*, concepto acuñado en la Grecia antigua para definir un modo de organización social basado en una racionalidad política que va más allá de cualquier mandato divino, en el que la participación de los ciudadanos dentro del espacio público juega un papel fundamental. De ahí el que algunos investigadores señalen una estrecha relación entre el surgimiento del Estado y la aparición de una sociedad civil capaz de participar de forma activa en el proceso de toma de decisiones.

El concepto de ciudadanía surge entonces en relación con el surgimiento de la *polis*, antecedente directo del Estado, como bien señala Duverger¹⁵¹. Es decir que ambas nociones surgen simultáneamente y por ello, una comprensión profunda del concepto de ciudadanía implica entender primero la manera en que opera el Estado.

En una concepción moderna del término Estado, que aparece por primera vez dentro de la literatura política gracias a Maquiavelo, este modo de organización social surge como un acuerdo basado en el consenso de diversos grupos que buscan establecer condiciones mínimas de paz social que garanticen cierto nivel de bienestar para la población. En este sentido, Hobbes y los contractualistas señalan que el Estado surge de un pacto social en el que los ciudadanos ceden al Estado su legítimo derecho para ejercer la coacción física para defender sus intereses a cambio de que el Estado garantice el mantenimiento del orden social, lo cual significa en términos generales, hacer valer el derecho a la propiedad privada¹⁵².

¹⁵⁰ Creado en el año 1760 a. C. (según la cronología media), es uno de los conjuntos de leyes más antiguos que se han encontrado y uno de los documentos mejor conservados de la antigua Mesopotamia, basado en la aplicación de la ley del Talión. Estas leyes, al igual que sucede con casi todos los códigos en la antigüedad, son consideradas de origen divino, como representa la imagen tallada en lo alto de la estela, donde el dios Shamash, deidad de la justicia, entrega las leyes al rey Hammurabi. De hecho, anteriormente la administración de justicia recaía en los sacerdotes, quienes a partir de Hammurabi pierden este poder, permitiendo además unificar criterios en cuanto a la impartición de justicia se refiere. A menudo se lo señala como el primer ejemplo del concepto jurídico de que algunas leyes son tan fundamentales que ni un rey tiene la capacidad de cambiarlas. Las leyes, escritas en piedra, eran inmutables. [es.wikipedia.org].

¹⁵¹ Para autores como Duverger, la democracia surge en la Grecia clásica, con el nacimiento de la política y el concepto de ciudadano, algo que es evidente al estudiar algunos conceptos clave: "Los griegos llamaron *polis* a sus ciudades Estado, *polites* a sus ciudadanos (hombres libres, iguales ante la ley y con el deber de participar en asuntos públicos) y politiké a la actividad de estos últimos". [Maurice Duverger. *Op. cit.*].

¹⁵² En concordancia con Hobbes, autores clásicos de la teoría política como Locke y Rousseau conciben al Estado como el momento en el que el ser humano abandona la barbarie y el caos característico de la naturaleza, en el que prevalece la ley del más fuerte, para dar paso a una sociedad civil en la que se establezcan y respeten determinadas pautas de convivencia social que garanticen cierto nivel de bienestar para la población.

El Estado moderno surge entonces a partir de las relaciones de producción que se fueron desarrollando a lo largo de varios siglos, y por ello existen argumentos suficientes para pensar, como bien apuntó Marx, que desde su origen el Estado está condicionado por la economía¹⁵³. Pensar al Estado implica pensar en términos de propiedad, y esto representa uno de los problemas fundamentales de la teoría política contemporánea a la hora de conceptualizar la noción de Estado. De ahí que Bobbio considere que todo intento por definir al Estado tenga que partir forzosamente de una dicotomía entre lo público y lo privado¹⁵⁴.

El Estado moderno está condicionado por la propiedad, y esto a su vez repercute significativamente en el concepto de ciudadanía, término con el cual suele referirse a la relación existente entre individuo y Estado¹⁵⁵. Dicho de otro modo, las instituciones económicas proporcionan las bases para la construcción del aparato político, y esto tiene un efecto en la forma en que la población participa en la toma de decisiones. De acuerdo con Bobbio, esto es algo que resulta evidente al analizar al Estado moderno, donde la dicotomía entre lo público y lo privado genera dos tipos diferentes de sujeto colectivo: el ciudadano y el burgués.¹⁵⁶

Esta diferencia en la propiedad genera una relación de intereses contradictoria que refleja la psicosis del sistema social moderno, ya que mientras el burgués buscará mantener intacto su derecho a la propiedad privada, el ciudadano ideado por Bobbio tendrá una tendencia más inclinada hacia la defensa de la propiedad pública. Dicha dicotomía en términos de propiedad es también visible en la distinción conceptual que plantea Bobbio en referencia a las figuras de 'ley' y 'contrato', las cuales establecen una distinción clara entre los límites de lo político y lo económico¹⁵⁷. Esto ha provocado que durante varios siglos, las ciencias sociales hayan pensado a la economía y la política como dos entes separados, cada una de estas disciplinas con un marco de acción bien acotado, cosa que en términos pragmáticos no sucede.

¹⁵³ Al respecto señala Marx: "La vida material de los individuos, que no depende efectivamente de su pura "voluntad", su modo de producción y la forma de relaciones que se condicionan mutuamente, son la base real del Estado y continúan siéndolo en todos los estados en que son todavía necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, completamente independiente de la voluntad de los individuos. Estas relaciones reales no son, en efecto, creadas por el poder del Estado; son más bien el poder que crea a aquél". [Norberto Bobbio. *Ni con Marx ni contra Marx*. México. Fondo de Cultura Económica. 1999, págs. 132-147].

¹⁵⁴ Norberto Bobbio. *Estado, gobierno y sociedad*, págs. 11-14.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pág. 39.

¹⁵⁶ Al respecto explica Bobbio: "La dicotomía público/privado aparece bajo la forma de distinción entre sociedad política (o de desiguales) y sociedad económica (de iguales). O desde el punto de vista del sujeto característico de ambas, entre la sociedad del *citoyen* (ciudadano) que mira el interés público y la del *bourgeois* (burgués) que contempla los intereses privados en competencia o colaboración con otros individuos". [*Ibidem*, pág. 17].

¹⁵⁷ Bobbio define al contrato como la forma típica bajo la cual los individuos regulan sus relaciones en el estado de la naturaleza, donde todavía no existe un poder público. Por otra parte, la ley constituye la expresión más alta del poder soberano mediante la cual se regulan las relaciones entre el Estado y los súbditos a través de la condición civil, es decir, la sociedad que se mantiene unida por una autoridad superior a los individuos. [*Ibidem*, págs. 18 y 19].

El problema de fondo sobre esta cuestión radica en que la dicotomía entre lo público y lo privado concibe a la sociedad de formas muy distintas entre sí, lo cual se ha visto reflejado en la conformación de las instituciones sociales que estructuran al Estado moderno, provocando vacíos conceptuales dentro de los marcos normativos interpretados por las élites con el único objetivo de mantener el control sobre la población, tal como ocurre con el concepto de ciudadanía.¹⁵⁸

Lo mismo sucede al tratar de definir conceptos como el de 'igualdad'. Desde el punto de vista político, el término puede entenderse como la igualdad de todos los individuos frente a la ley, una concepción que sin embargo no contempla las desigualdades existentes en cuanto a la distribución de la riqueza, situación que en la vida cotidiana genera que las relaciones entre propietario y trabajador sean desiguales en la práctica. Algo que ocurre gracias a que el Estado moderno fue confeccionado específicamente para satisfacer los intereses de la burguesía, es decir, los dueños del capital. Esto explica el por qué los poseedores del capital suelen recibir un trato preferencial de los aparatos encargados de administrar la justicia.

En términos pragmáticos, podemos decir que la 'igualdad' frente a la ley, dentro del Estado, moderno está condicionada por la concentración del capital y, sin embargo, esta condicionante no está reconocida en términos jurídicos¹⁵⁹. De ahí que en prácticamente cualquier Estado, la desigualdad social no tenga límites bien establecidos dentro de la ley, situación que permitiría por ejemplo, garantizar ciertas condiciones de equidad social para hacer valer una verdadera igualdad de todos los individuos frente a la ley, en congruencia con el discurso que defiende el Estado moderno, lo cual no suele aplicarse en el mundo real. Por ello, los países en donde existe mayor desigualdad en términos económicos, la impartición de justicia suele establecer diferencias notorias en cuanto a la aplicación de la ley.

¹⁵⁸ Poster señala que el término ciudadano fue creado para defender los derechos del hombre y al mismo tiempo restringirlos. Señala textualmente: "La complejidad, las dificultades e ironías de ese cambio histórico son bien captadas por Balibar en su expresión 'sujeto ciudadano'. Al fin y al cabo, ese sujeto fue una transformación del antiguo 'sujeto' de la monarquía, un ser relativo y subordinado, en un agente universal, independiente y activo. El argumento para una redefinición tan radical de la expresión fue acompañado, sin embargo, por la necesidad histórica de excluir a las mujeres, los niños, los esclavos y los no blancos, en términos generales. El sujeto ciudadano, pues, era por necesidad un tanto indeterminada, una categoría entre lo universal y lo empírico, al mismo tiempo real y lo bastante efectiva como para promover la formación de una revolución, pero también un signo suficientemente contingente y vacío como para permanecer como posibilidad de realización en el futuro". [Denis de Moraes, *et al. Por otra comunicación: los media, globalización cultural y poder*. España. Icaria Editorial. 2005, pág. 257].

¹⁵⁹ Para Bobbio, el término de 'libertad' debe entenderse como una condición propia de un individuo para ejercer su voluntad, de acuerdo a sus propios límites éticos. En cambio, la idea de 'igualdad' sólo puede entenderse como un asunto de relación frente a los otros. Bobbio considera la tensión entre los conceptos de 'igualdad' y 'libertad' es un problema ligado a los valores sobre los que se construyó el Estado moderno. Esto deja entrever que la actual crisis de legitimidad por la que atraviesa el Estado moderno en varios rincones del planeta sea al mismo tiempo una crisis de los valores que rigen al sistema capitalista. [Norberto Bobbio. *Igualdad y libertad*. España. Ediciones Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1993, págs. 53-56].

El problema con el concepto de igualdad dentro de las democracias liberales se entiende únicamente en términos de mercado y no necesariamente en términos de equidad social, lo cual ha sido puesto en evidencia frente a la incapacidad del Estado para 'hacer valer la igualdad de los ciudadanos ante la ley'. Por ello algunos autores consideran que el Estado moderno fue diseñado para fomentar una relación desigual entre propietario y trabajador, al mismo tiempo que se intentaba ocultar esta situación a través de una supuesta igualdad frente a la ley que simplemente no existe.¹⁶⁰

Esto nos lleva a pensar que Marx tenía razón al señalar que la construcción del Estado moderno está condicionada a la manera en que se desarrollan las relaciones económicas, y esto explica el por qué en el mundo moderno de la actualidad los intereses de las grandes corporaciones pueden estar por encima de los derechos civiles sin que la autoridad del Estado aplique sus propias leyes, tal como ha quedado más que evidenciado con la puesta en marcha del proyecto neoliberal. De ahí que el Estado moderno busque imponer un modo de vida burgués basado en la explotación laboral de los trabajadores, situación que implica la confección de un marco institucional que permita garantizar el control político.

Sin embargo, esto tiene un doble efecto, ya que mientras las diferencias económicas se agudizan cada vez más, también ha empezado a gestarse una crisis de gobernabilidad dentro de las democracias liberales de principios de siglo XXI, y por ende, un desencanto generalizado que empieza a traducirse en una crisis de legitimidad que cuestiona cada vez con mayor fuerza el papel del Estado como ente administrador del orden social. Esto se debe principalmente a que el Estado se ha visto incapaz de garantizar que las condiciones de bienestar puedan distribuirse de forma equitativa.

La crisis del Estado moderno está ligada a la creciente desigualdad de oportunidades que fomenta el sistema económico. Los flujos del capital han rebasado por completo la capacidad del Estado como administrador del bienestar social, al perder su soberanía con respecto al mercado, y por ello, ningún país del planeta es capaz de resistir por sí mismo los embates de una crisis económica generada fuera de sus fronteras. Es como si la dinámica del capitalismo se hubiera convertido en un vendaval muy por encima de los alcances del Estado moderno, algo que resulta cada vez más visible en los procesos de descomposición social que enfrentan países como México y el resto de América Latina, la crisis económica en Estados Unidos y Europa o las revoluciones del mundo árabe.

Un síntoma evidente de dicha situación es el poder que el mercado le ha otorgado al narcotráfico ha rebasado por mucho la capacidad del Estado para hacer valer la ley a través del legítimo uso de la fuerza. De ahí que en los últimos años se haya manejado

¹⁶⁰ Este doble sentido de la igualdad en términos políticos y económicos es un tema abordado por Tamayo, quien sostiene que el Estado representa un intento por ocultar el poder real de los grupos económicos, ejerciendo así un doble dominio sobre la población en su conjunto: "El Estado-nación soberano es en realidad una máscara de león, una ideología política que envuelve las verdaderas relaciones económicas de dependencia. De la misma manera, al interior de las naciones, la ciudadanía es una máscara de león que iguala ideológicamente a las poblaciones, cubriendo con ello las jerarquías sociales y las desigualdades basadas en clase, etnia, raza y género". [Sergio Tamayo. *Crítica a la ciudadanía*. México. Siglo XXI. 2010, pág. 30].

la hipótesis de México como Estado fallido, es decir, un Estado incapaz de garantizar las condiciones mínimas de paz social para la cual fue creado. El narcotráfico es entonces, un reflejo de descomposición social que surge de una lógica capitalista basada en la concentración del capital en pocas manos, pues a final de cuentas, actúa en función de las leyes de oferta y demanda con las que opera el libre mercado.

El problema de fondo con esta cuestión se debe a que por un lado, los ejes del poder moderno han impuesto la idea de que el desarrollo se fundamenta en los parámetros impuestos por la burguesía, y por ello, la gente que vive dentro de esta dinámica cree que la única forma de alcanzar el 'éxito' o la realización personal sólo puede efectuarse a través de la acumulación del capital, una idea que ha sido bien utilizada por las élites como un eficaz instrumento de control político mediante la imposición de un determinado modo de vida promovida desde los aparatos ideológicos del Estado.

En contraparte, las élites no están dispuestas a compartir el poder político con la mayoría, y por esa razón han construido un complejo sistema jurídico que les garantice mantener sus propios intereses a través de lo que Gramsci denomina 'bloque hegemónico'. Es decir que en todo sistema social las estructuras del mundo están construidas para beneficiar a sus creadores (la burguesía, en el caso de la modernidad), algo que resulta del todo evidente en la manera en que la dominación puede ejercerse, por ejemplo, a través del marco jurídico que fundamenta al Estado. Aquí reside la enorme paradoja de la modernidad: busca imponer un ideal burgués entre la gente, pero al mismo tiempo, excluye al grueso de la población con el fin de garantizar las condiciones de explotación sobre las que se sostiene el modo de vida burgués.

Si en cualquier Estado moderno alguien aspira convertirse en presidente, la ley establece que para ello deberá contar con una carrera universitaria, a la cual sólo puede acceder una minoría social, predominantemente burguesa, que inconscientemente tiende a preservar intactas las estructuras de poder. El narcotráfico está basado en este problema, pues la gente que participa en esta industria busca acceder a un estándar de vida promovido por los mismos grupos de poder que le han negado toda posibilidad de alcanzar dicho ideal.

De ahí que el comportamiento de los narcotraficantes sea más parecido al de un hombre de negocios que al de un delincuente común, tal como apuntan las autoridades gubernamentales¹⁶¹, pues lo que en realidad buscan es acceder al mundo moderno a través de una acumulación de riqueza basada en un modelo burgués de desarrollo. Desde esta perspectiva, cuando la ley se convierte en un obstáculo no hay razón alguna para obedecerla. Esto permite explicar a grandes rasgos la dinámica de violencia que existe en México actualmente, síntomas de una crisis de valores al interior de un mundo capitalista y burgués que intenta reproducirse en todo el orbe generando un contraste cada vez mayor entre ricos y pobres.

Al ser desterrados del mundo, la única forma de salir de la pobreza es adoptar como propio el molde burgués impuesto primero por la reforma protestante y posteriormente por las revoluciones burguesas que iniciaron en Francia a fines del

¹⁶¹ "Cárteles son como empresas: Sarukhán", periódico El Universal. Miércoles 13 de abril de 2011. Dirección URL: <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/184730.html>

siglo XVIII, pues constituye la única posibilidad de acceder a los privilegios del mundo moderno. De ahí que la idea de progreso en la modernidad esté íntimamente ligada a los cánones impuestos por Occidente. Si la sociedad moderna se construyó a partir de la idea de ‘tanto tienes tanto vales’ esto genera que los oprimidos busquen acumular capital como un medio para pertenecer al mundo del cual han sido desterrados. Participar activamente en el mundo moderno implica convertirse en burgués, y por ello, los marginados han tenido que ser reubicados en los confines del ‘Tercer mundo’, aquel espacio reservado para desechar todo lo que no se ajuste al prototipo moderno construido desde los centros de poder.

Sin embargo, esto ha propiciado un efecto en sentido contrario que empieza a preocupar cada día más a los dueños del mundo, tal como ocurre con el fenómeno de la migración global. El discurso de las potencias económicas insiste en imponer a escala planetaria una cultura homogénea y apegada a los valores burgueses del capitalismo moderno con el único fin de crear mercado para que los países hegemónicos puedan acumular riqueza.

Al verse despojada de dicha riqueza, y por lo tanto ser excluidos del mundo, la gente de los países en vías de desarrollo han iniciado un enorme proceso de migración hacia los llamados países desarrollados, fenómeno que ha empezado a trastocar significativamente la cohesión social sobre las que se sostenía la idea de Estado-nación¹⁶². Los países son cada vez más multiculturales, más heterogéneos, y esto provocará un inminente derrumbe del Estado-nación como paradigma de organización social, dando paso al Estado-red del que habla Castells, “caracterizado por compartir la autoridad (es decir, en último término, la capacidad de imponer violencia legitimada) a lo largo de una red”¹⁶³.

Lo que ocurre hoy en día con los migrantes africanos y asiáticos en Europa occidental, o los migrantes latinoamericanos que buscan un nuevo modo de vida en Estados Unidos, no es ninguna casualidad, y por más que las potencias busquen mayores restricciones legales o construyan muros más altos en sus fronteras, los flujos migratorios seguirán creciendo a un ritmo similar al que crece la desigualdad entre países ricos y pobres. Una evidencia más, de que la economía sigue ejerciendo un poder mayor a los alcances del Estado, pues este fenómeno social es hoy un factor crucial para que la identidad nacional ya no pueda definirse de forma homogénea¹⁶⁴.

¹⁶² El análisis de Kymlicka sobre Marshall ilustra a la perfección esta cuestión: “Marshall creía que las clases obreras en Inglaterra fueron privadas de la ‘cultura común’ y que se les negó el acceso a una ‘civilización común’ que constituía ‘un patrimonio y una herencia común’. Inglaterra estaba profundamente dividida en clases, con poca interacción entre los miembros de las mismas, y esto, combinado con la carencia de recursos materiales, hizo que para los trabajadores fuese muy difícil participar en la vida cultural general del país. Naturalmente, tenían sus propias subculturas, a menudo altamente desarrolladas, pero no podían acceder a la cultura nacional” [Will Kymlicka. *Ciudadanía multicultural*. España. Ediciones Paidós. 2002, pág. 247].

¹⁶³ Manuel Castells. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen III: Fin del milenio*. México. Siglo XXI. 2001. Tercera edición, pág. 400.

¹⁶⁴ “A la ciudadanía moderna se le ha vinculado con la formación del Estado-nación, pero con la irrupción de la globalización y las nuevas políticas liberales –la intensidad de los flujos

La crisis del Estado moderno es entonces una crisis de los valores sobre los que se sostiene el sistema económico capitalista, lo cual guarda una estrecha relación con la pérdida de credibilidad en los sistemas de gobierno impuestos por las democracias liberales ante la incapacidad del Estado para satisfacer las demandas de la sociedad civil. Esto se traduce en una pérdida gradual de legitimidad que terminará por transformar radicalmente la estructura del Estado moderno con el único fin de que éste pueda cumplir con las demandas sociales para las cuales fue creado, al menos en el discurso.

¿Qué papel juega entonces la ciudadanía en todo este proceso? Si retomamos el concepto clásico de ciudadanía, emanado de la antigua Grecia, encontramos que el término hace referencia a la relación existente entre un individuo (ciudadano) o grupo (sociedad civil) frente al Estado, una relación que sólo puede expresarse mediante la participación del ciudadano dentro del espacio público, pues como bien explica Tamayo, ser ciudadano implica participar en la creación, preservación y transformación del orden social.¹⁶⁵

El ciudadano se presenta entonces como un sujeto capaz de construir sentido de lo social a través de la acción, aquella fuerza que le permite modificar a su voluntad el mundo que le rodea y con el cual interactúa permanentemente. De este modo, el concepto de ciudadanía hace referencia a un pacto entre la autoridad del Estado y al individuo que se construye como sujeto ciudadano gracias a su capacidad para concebirse como un ser social que participa activamente en cuestiones que resultan de un interés para los demás miembros de un determinado grupo con el que comparte ciertos rasgos culturales que definen una identidad común.¹⁶⁶

En términos generales, el concepto de ciudadanía puede entenderse de esta forma, pero el problema reside en que tradicionalmente se ha reconocido de manera explícita a la participación ciudadana únicamente dentro del ámbito político, pero no en el económico. Esto resulta de gran importancia, pues al igual que el Estado moderno no establece derechos ni obligaciones en el plano económico, la idea de ciudadanía tampoco suele tomar en cuenta este punto. Por ello, la participación ciudadana se ha entendido dentro de las democracias liberales como sinónimo del voto, lo cual implica una visión reduccionista que oculta y al mismo tiempo busca controlar los verdaderos

financieros, productivos y de consumo, el fortalecimiento de las corporaciones transnacionales, el adelgazamiento del Estado como rector de la economía nacional, la intensificación de las migraciones internacionales y el reacomodo regional y mundial entre países- se ha reforzado paradójicamente las funciones de la ciudad global como escenario preferente del intercambio comercial y financiero, constituyéndose así en el centro de las decisiones políticas nacionales e internacionales". [Sergio Tamayo. *Op. cit.*, págs. 24 y 25].

¹⁶⁵ Ibidem, pág. 9.

¹⁶⁶ Si bien en términos generales la noción de ciudadanía puede definirse con estas pautas, algunos autores sugieren que es necesario diferenciar a la 'ciudadanía formal' (aquella que se establece en base a una serie de normas que le confieren un carácter jurídico con derechos y obligaciones), de la 'ciudadanía sustantiva' (aquella que incluye las dinámicas sociales que buscan transformar su entorno pensando en un bien común). [Ibidem, pág. 22].

alcances de la acción social. Las elecciones posibles se limitan así, a ciertas pautas que en realidad sólo promueven la reproducción del *status quo*.

Si la economía ha rebasado al Estado, esto significa que las decisiones de los ciudadanos en esta materia tienen el poder suficiente para modificar la estructura misma del Estado moderno a través de las decisiones de consumo que se toman a diario y no solamente por medio del voto. Lo que ha hecho esta distinción es limitar el rango de acción ciudadano a un solo ámbito, garantizando así el control de las élites político-económicas sobre la población convertida en una masa de electores supuestamente autónomos que en realidad continúan presos de la inercia del mercado, tal como puede constatarse irónicamente, en las prácticas de marketing político que se utilizan en cualquier proceso electoral. El espacio político está condicionado al mercado electoral.

Esta limitante en el poder de decisión de los ciudadanos hace pensar que resolver la crisis del Estado moderno implica redefinir el concepto de ciudadanía desde una perspectiva más amplia que incluya un rango de participación mucho más amplio y que al mismo tiempo avale la posibilidad de construir un proyecto común a partir del reconocimiento de las diferentes expresiones culturales que puedan ir más allá de nacionalismos absurdos que impidan la construcción de una verdadera comunidad política en la que sean las acciones las que definan la identidad del ciudadano y no su adhesión a valores preestablecidos¹⁶⁷. El ciudadano necesita reconocerse en el espejo de los otros, y sólo a través de dicho vínculo será posible conformar un proyecto social propio en el que la participación de los otros juega un rol clave¹⁶⁸.

En este sentido, la ciudadanía implica también la construcción de una identidad capaz de darle cohesión al tejido social por medio de la acción colectiva, y debido a que los flujos migratorios motivados por la creciente desigualdad económica han empezado a resquebrajar la homogeneidad cultural sobre la que se sostienen los Estados-nación, esto parece ser un indicativo de que la noción de ciudadanía debe abarcar espacios más amplios de representación dentro del espacio público, ya no a través de una supuesta igualdad que aplica solamente en función a los intereses de las élites, sino a

¹⁶⁷ Al respecto apunta Tassin: “La cuestión política es aquella del actuar y no del ser, aquella de la actividad y no aquella de la identidad. De la acción (ciudadana) y no del ser (nacional) depende entonces la institución y el mantenimiento de un espacio público de deliberación y de reivindicación que permita el derecho de actualizarse”. [Hugo Quiroga, *et al. Filosofías de la ciudadanía: sujeto político y democracia*. Argentina. Homo Sapiens Ediciones. 2001. Segunda edición, pág. 58].

¹⁶⁸ Al respecto de la importancia de la convivencia con los otros, señala Favela Gavia: “La importancia de los términos de fraternidad y conciudadanía es sobremanera importante, pues ambos se refieren a una vida en común, es decir, a una comunidad de intereses que unen a esos ciudadanos para el logro de sus aspiraciones. El ciudadano es un sujeto individual, pero es también un sujeto social, pues esa ciudadanía no tiene ningún sentido si no es en referencia a la libertad y la igualdad que tiene frente a otro igual, es decir, frente a otro ciudadano y frente a un gobierno constituido que garantiza la libertad y la igualdad de cada uno de los ciudadanos”. [Gustavo Emmerich y Víctor Alarcón Olguín. *Tratado de ciencia política*. España. Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pág. 93].

través del reconocimiento de la diferencia, dando pie a lo que algunos autores han denominado como 'ciudadanía diferenciada'.¹⁶⁹

Esto es justo lo que planteó en un principio el Ejército Zapatista de Liberación Nacional al defender el derecho de autodeterminación de las comunidades indígenas, acontecimiento que sentó todo un antecedente en la historia de las revoluciones latinoamericanas, pues a diferencia de sus antecesoras, el neozapatismo no planteaba un intento separatista, sino por el contrario, la adhesión a una nación ya establecida a través del reconocimiento de las diferentes formas de organización que pueden coexistir armónicamente, en beneficio mutuo. Algo parecido parece empezar a gestarse en algunas revoluciones de América del Sur, principalmente en Bolivia, país que ha emprendido un profundo cambio de su marco jurídico con el fin de convertirse en una sociedad más incluyente con los pueblos indígenas y otros grupos sociales tradicionalmente marginados por los sistemas políticos emanados de la modernidad.

Aunque los liberales se resisten a que el estatus de ciudadano pueda adquirir diversos matices (acordes al grupo cultural al que pertenece cada individuo, por ejemplo) frente al temor de que la pérdida de igualdad ante la ley fracture al Estado-nación, esto es algo que de hecho está sucediendo en la actualidad debido a las desigualdades originadas por la manera en que el sistema económico vigente fomenta una distribución poco equitativa de la riqueza.

Por ello, es posible que la ciudadanía diferenciada represente una alternativa para reconocer las diferencias que ya existen dentro de las sociedades modernas con el fin de contrarrestar las diferencias generadas por el mercado, sustituyendo así la idea de una supuesta igualdad ante la ley que sólo ha servido para beneficiar los intereses de la burguesía, y que irónicamente, sigue fomentando la creciente desigualdad entre ricos y pobres.

De esta forma, redefinir el concepto de ciudadanía implica redefinir los términos y condiciones en que se sustenta la relación entre la sociedad civil y el Estado, algo que sin duda representará un mayor poder de participación en la toma de decisiones por parte de los individuos al poder incidir de forma significativa en un espectro mucho más amplio dentro del espacio público. Una ciudadanía con el poder de decidir libremente la forma de vivir su vida en el día a día, algo que va más allá de la participación periódica dentro de cualquier proceso electoral.

¹⁶⁹ Kymlicka define la ciudadanía diferenciada como "una sociedad que reconoce los derechos diferenciados en función del grupo, los miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte, de su propia pertenencia al grupo" [Will Kymlicka, *Op. cit.*, pág. 240].

Capítulo 3. La comunicación

“La buena disposición hacia otro ser humano es la única base que puede hacer vibrar en él esa cuerda de humanidad”.

Ryszard Kapuscinski

“Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo; el hombre se libera en comunión”.

Paulo Freire

3.1 Comunicación: vínculo entre sujeto y mundo

La comunicación es uno de los factores determinantes para entender la manera en que se construye la noción de mundo y, por ende, una de las claves para la transformación de los sistemas sociales. Tal como se expuso anteriormente, el mundo objetivo se constituye a partir de un proceso intersubjetivo, en el cual, cada uno de los sujetos autónomos participa en la creación de una realidad común para todos los integrantes del grupo. La comunicación se nos presenta entonces como un requisito indispensable para la conformación del mundo, pues como bien afirma Norbert Bolz, “el mundo es todo aquello que es comunicado”¹⁷⁰. Esto se debe a que la comunicación es el enlace que permite establecer una relación directa entre las nociones de sujeto y mundo, y por ende, aquella sustancia capaz de darle un orden a la realidad del día a día, la cual tiene dos caras en las que vivimos de forma simultánea: una subjetiva y otra objetiva.

A través de la comunicación puedo compartir con otros el mundo que yo mismo he creado de manera subjetiva, y al mismo tiempo, puedo acceder a otras esferas de la realidad al adentrarme en el mundo construido por otros. Al entender mejor a otras personas puedo entenderme mejor a mí mismo, gracias a que penetrar en el mundo de los otros me permite expandir mis propios límites de la realidad, algo que sería imposible alcanzar de forma individual. El mismo fenómeno se produce a la inversa. Al conocerme mejor a mí mismo puedo conocer mejor a los demás, pues esto me permite establecer una mayor empatía con los otros, darme cuenta que son seres humanos iguales a mí. Esto también nos ayuda a extender nuestra percepción de realidad, nuestros límites de lo posible y el significado de lo que representa ser humano.

La comunicación es como el *aleph* que describe Borges en uno de sus más memorables relatos, ese punto en el espacio a través del cual es posible ver todas las cosas desde todos los puntos de vista posibles, aquello que permite a un hombre ser todos los hombres y que todos los hombres sean uno, y esto sólo puede ser posible gracias al vínculo que el individuo establece con los otros a través de la comunicación.

¹⁷⁰ Norbert Bolz. *Op. cit.*, págs. 7-8.

Los conceptos de sujeto y mundo se retroalimentan mutuamente, y por lo tanto, modificar uno implica forzosamente modificar al otro, gracias a la relación que se establece entre ambos a partir del vínculo comunicativo. Para transformar al mundo debemos replantear la manera en que nos comunicamos con el mundo, es decir, la manera en que construimos los significados en los que se basa nuestra relación con el entorno, ese diálogo que se establece entre sujeto y mundo.

En otras palabras, si el mundo es una representación simbólica que se comparte con los otros miembros de un determinado grupo social, esto significa que la comunicación del sujeto con los otros incide de manera directa en la construcción del mundo objetivo. De esta forma, la realidad objetiva está condicionada por la manera en que nos comunicamos con otros.

Uno de los primeros estudiosos de esta cuestión fue Charles Horton Cooley, quien a principios del siglo XX sostuvo que “no existe una línea definida entre el significado de comunicación y el resto del mundo, ya que todos los objetos y acciones son símbolos de la mente, y por lo tanto, cualquier cosa puede ser usada como signo”¹⁷¹. El mundo objetivo sólo puede existir como una extensión de la mente humana mediante un proceso comunicativo, material y simbólico, a través del cual, el sujeto puede incidir sobre el mundo que comparte con otros.¹⁷²

Para Cooley, todo proceso comunicativo puede generar un cambio profundo en la mente y espíritu humanos, gracias a que el acercamiento con los otros produce un efecto notable dentro de los valores morales que sirven como sustento a la transformación de cualquier sistema social¹⁷³.

De ahí que la búsqueda de sentido a través de la comunicación haya sido uno de los temas más recurrentes del debate sostenido entre las dos escuelas más importantes de la sociología del siglo XX, la teoría de la acción social y la teoría general de los sistemas sociales, tal como queda de manifiesto con las discusiones entre Habermas y Luhmann, dos de los máximos exponentes de las respectivas corrientes. A pesar de sus marcadas diferencias metodológicas en cuanto a la concepción de lo social, ambos pensadores parecen conferirle un sitio fundamental a la comunicación dentro de los procesos de construcción del sentido social.

Siguiendo la teoría social de la acción fundada por Weber, Habermas parte de la idea del sujeto como punto de referencia para entender la manera en que las estructuras

¹⁷¹ Charles Horton Cooley. *Social Organization: a Study of the Larger Mind*. Estados Unidos. Transaction Publishers. 2005. Cuarta reimpresión, pág. 61.

¹⁷² Para Cooley la comunicación puede darse de dos formas: una material (la cual se refiere principalmente al transporte y a la constitución física de la sociedad) y otra psíquica (la cual comprende el uso de símbolos y otros elementos presentes en la organización social). [Armand Mattelart. *La comunicación-mundo: historia de las ideas y de las estrategias*. México. Siglo XXI. 1997, pág. 62].

¹⁷³ En este mismo sentido agrega Cooley: “El sistema de comunicación es una herramienta, una invención progresiva, cuyas mejoras provocarán la aparición de una nueva humanidad y la alteración de la vida de cada individuo e institución. El estudio de estas mejoras es uno de los mejores caminos para tener una aproximación al entendimiento de los cambios psíquicos y sociales asociados con dicho sistema” [Charles Horton Cooley. *Op. cit.*, pág. 64].

sociales surgen a partir de la relación que el sujeto establece con el mundo¹⁷⁴. A partir de esta idea, Habermas desarrolla el concepto de acción comunicativa, con el cual plantea que toda relación entre un actor y el mundo sólo puede darse a través de un medio lingüístico que funciona como signo¹⁷⁵. Es decir, que toda acción social genera sentido al comunicar algo.

Para Habermas la acción requiere una racionalidad que se construye a partir del acto comunicativo, y por ello, la acción social implica un “proceso cooperativo de interpretación” que sólo puede darse a través de un entendimiento común al interior del grupo¹⁷⁶. Para Habermas, el sentido de lo social sólo puede darse por medio de un proceso comunicativo que a su vez construye la idea de racionalidad, pues todo acto racional presupone un acto comunicativo para que pueda tener validez. Al respecto apunta Habermas:

“Las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones plenas de sentido e inteligibles en su contexto, con las que el actor se refiere a algo en el mundo objetivo. Las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de la comunicación”¹⁷⁷.

Esto significa que dentro de los parámetros de la teoría de la acción comunicativa, todo argumento racional está sostenido en una concepción de mundo previamente generada por sujetos productores de realidad. Lo racional es válido sólo en relación al mundo objetivo que comparto con otros, y esto sólo es posible a partir de la capacidad de lenguaje de la que se desprende todo acto comunicativo.

Es decir, que cualquier argumento racional sólo puede tener validez frente a los ojos de otro. De este modo, el sentido emanado del sujeto se manifiesta en el plano social a través de las relaciones de comunicación que establece con los integrantes del grupo. De ahí que toda argumentación racional sea una referencia directa de un mundo objetivo construido intersubjetivamente.

Desde un enfoque totalmente distinto, Niklas Luhmann y la teoría general de los sistemas sociales afirman que la comunicación es la base de la sociedad, pues al concebirla como un sistema en el cual los seres humanos son meros componentes de la máquina social, la comunicación representa la unidad fundamental necesaria para que dicho sistema pueda establecer una diferencia con respecto a su entorno, una condición necesaria para cualquier sistema autopoiético (es decir, que se genera a sí mismo), tal como señala Luhmann:

¹⁷⁴ “Cuanto más se diferencian las estructuras de un mundo de la vida, con tanta más claridad se ve cómo la creciente capacidad de autodeterminación del sujeto individuado va entretejida con una creciente integración en redes cada vez más densas de dependencias sociales (...) La persona sólo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas”. [Jürgen Habermas. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. España. Ediciones Paidós. 2003, pág. 106.

¹⁷⁵ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalidad social*, pág. 136.

¹⁷⁶ Ibidem, pág. 146.

¹⁷⁷ Ibidem, pág. 31.

*“La teoría general de los sistemas autopoieticos exige que se indique con exactitud la operación que lleva a cabo la autopoiesis del sistema, delimitándose así respecto a su entorno. En el caso de los sistemas sociales esto sucede mediante la comunicación. Para fraguar esta autopoiesis la comunicación tiene todas las propiedades necesarias: es una operación genuinamente social, la única genuinamente social”*¹⁷⁸.

Luhmann cree que las ideas que una persona genera en su interior no implican un hecho social en términos estrictos, ya que para ello sería necesario que el individuo externalizara su idea al plano de lo social a través de la comunicación. Por ello, el funcionalismo sostiene que la sociedad sólo puede existir en el mundo objetivo de la comunicación, y desde esta perspectiva, el sujeto no tiene cabida.

De ahí el que Luhmann considere que el sentido de lo social es parte de un proceso ‘natural’ que rebasa todo acto humano, pues la sociedad funciona por sí misma de forma mecánica, como si se tratara de una máquina que no requiere de la voluntad humana para poder operar. El sentido de los sistemas sociales surge de la comunicación, la unidad mínima de autorreferencia.

El ser humano es expulsado de todo intento por transformar el entorno social, pues para Luhmann esto es algo que va más allá de nuestra capacidad de acción. Las cosas son de cierto modo y hay que aceptarlas como son, ya que son parte de un proceso natural que rebasa nuestras posibilidades de incidir en el desarrollo de la sociedad. Y en este contexto, la comunicación aparece no como un medio de entendimiento entre personas, sino como un cómputo de datos y signos lingüísticos que establecen las reglas de lo social, y que en consecuencia, condicionan la conducta de los seres humanos¹⁷⁹. Para Luhmann, el hombre es determinado por una sociedad que se autogenera, y por ello, todo intento humano por modificar el aparato social resulta inútil.

Pese a las marcadas diferencias entre Habermas y Luhmann respecto a la idea de sujeto ambos coinciden en un punto medular: la importancia de la comunicación dentro del proceso de construcción de sentido¹⁸⁰. Desde esta perspectiva sostengo que, si bien el sentido surge del sujeto, es sólo por medio de la comunicación que dicho sentido adquiere una dimensión social y puede incidir directamente en la transformación del mundo objetivo.

¹⁷⁸ Niklas Luhmann. *La sociedad de la sociedad*. México. Herder. 2007, pág. 57.

¹⁷⁹ Ibidem, pág. 147.

¹⁸⁰ Al respecto dice Sánchez Flores: “Aunque ambos toman posiciones valorativas opuestas hacia el ser individual moderno, éste es un elemento esencial en las posturas de ambos pensadores: Habermas describe al sujeto individual como un ente lingüísticamente competente, racional y crítico; mientras que Luhmann rechaza esta concepción antropocéntrica por completo y contempla a la sociedad como un conjunto de sistemas orientados hacia su propia funcionalidad. Luhmann produce una perspectiva de enorme utilidad sociológica, pero rechaza retóricamente el aspecto sustantivo de la filosofía del sujeto sin reconocer que su perspectiva depende de la conciencia de ese sujeto que al mismo tiempo rechaza”. [Mónica Judith Sánchez Flores. “La filosofía del sujeto y la sociología del conocimiento en las teorías de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann”. *Confines* 3/5. Enero-mayo de 2007, pág. 87].

La comunicación es la palanca para lograr los cambios sociales, y por ello, en la medida en que la sociedad logre generar mayores vínculos de comunicación entre las personas que la conforman, existen mayores posibilidades de construir un nuevo conjunto de creencias comunes que den sustento a una nueva idea de mundo.

Ponerme en los zapatos del otro me ayuda a conocerlo mejor, a entender sus motivaciones, a indignarnos por las injusticias a las que es expuesto, acompañarnos mutuamente en los procesos de liberación frente a los sistemas opresores, tal como lo expone Wright Mills con su concepto de ‘imaginación sociológica’, aquella capacidad de entender el escenario histórico-social en el que se desarrolla la vida de los otros, lo cual conlleva un mayor entendimiento de nuestra propia vida.¹⁸¹

Al desarrollar una relación comunicativa con otras personas, esto me permite tener una visión más compleja y profunda en torno a la existencia humana y mi papel respecto a los otros. El mundo existe gracias a una serie de significados que se van entretejiendo como un todo a partir de la comunicación, y por ello, entender al otro me permite explorar a detalle el conjunto de significados que construyen el mundo objetivo en el que vivo.

De este modo, los conceptos de sujeto y comunicación se encuentran íntimamente ligados entre sí, ya que ambos conforman las bases del aparato social y en ellos reside la fuerza necesaria para reinventar la realidad objetiva. Ambos términos se complementan, pues la conciencia del sujeto sólo puede materializarse en el plano de lo social a través de la comunicación, y al mismo tiempo, desarrollar mayores redes de comunicación y entendimiento entre los seres humanos genera las condiciones propicias para el surgimiento de sujetos autónomos con el poder de expandir los límites del mundo.

3.2 Las tecnologías de la información

Las grandes transformaciones sociales siempre vienen precedidas de grandes cambios en los procesos de comunicación, debido a que la comunicación determina los diversos modos de organización social. Esto permite explicar la manera en que a lo largo de la historia el desarrollo de las tecnologías de la información ha sido un factor clave para explicar los procesos de transformación social.

El desarrollo del lenguaje permitió el surgimiento de la cultura, entendida como la relación de significados que determinan el sentido de lo social, pues la cultura es ante todo un reflejo simbólico de la mente humana, capaz de darle un orden y sentido al mundo a través de la comunicación y la interacción con otros, tal como lo sostienen distintas corrientes de la antropología.

¹⁸¹ Charles Wright Mills. *La imaginación sociológica*. México. Fondo de Cultura Económica. 1987. En este mismo sentido, Giddens define el término como “aplicación del pensamiento creativo a la formulación de preguntas y respuestas sobre cuestiones sociológicas. La imaginación sociológica implica que el individuo ‘piense por sí mismo’ al margen de las familiares rutinas de la vida cotidiana”. [Anthony Giddens. *Sociología*, pág. 796].

Para Levi-Strauss, principal representante de la teoría estructuralista, la cultura es un mensaje que puede ser decodificado tanto en sus contenidos, como en sus reglas. El mensaje de la cultura habla de la concepción del grupo social que la crea, habla de sus relaciones internas y externas. De ahí la estrecha relación que existe entre lenguaje y cultura, términos que operan bajo los mismos esquemas de significación¹⁸². En el mismo tono, Clifford Geertz sostiene que la función de la cultura es dotar de sentido al mundo, haciéndolo comprensible a través del lenguaje y las redes de significación que dan forma al aparato social¹⁸³. Por ello, es posible afirmar que el origen de la cultura está íntimamente ligado con el desarrollo de la comunicación humana, y por lo tanto, no parece del todo descabellado incluir a la cultura como una de las más arcaicas tecnologías de la comunicación.

El desarrollo del lenguaje y la eventual aparición de la cultura transformaron la interacción social de los grupos humanos, generando así nuevos esquemas de organización social, tal como ocurrió con la división del trabajo. A partir de entonces, los grupos humanos fueron capaces de concebir un mundo más complejo, en el cual, la interacción con los otros miembros del grupo cobró otra dimensión al quedar plasmada en la conformación de una identidad colectiva, capaz de extender los alcances del grupo social a través de redes de significación que dieron origen a los primeros clanes y tribus que utilizaron este conjunto de significados culturales como una herramienta eficaz para fortalecer la cohesión social del grupo. Es decir, que con la creación de la cultura, cada expresión oral del individuo tiene una conexión con las pautas de pensamiento y acción del grupo al que pertenece.¹⁸⁴

Durante este periodo de la prehistoria, el surgimiento de la cultura permitió la conformación de una inteligencia y memoria colectiva capaz de almacenar y transmitir información a las siguientes generaciones. De este modo, la estructuración del lenguaje a través de signos lingüísticos capaces de objetivar la realidad, se convirtió en una tecnología sumamente efectiva en la transmisión de información, lo cual tuvo un impacto directo en los modos de organización social que surgieron a partir del descubrimiento de la agricultura, con lo cual, el hombre pasó de ser nómada a sedentario con el establecimiento de las primeras aldeas. La cultura permitió un modo más efectivo en cuanto a la transmisión del conocimiento de una generación a otra, y

¹⁸² Dice Levi-Strauss: “Desde un punto de vista más teórico, el lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos, destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje”. [Claude Levi-Strauss. *Antropología estructural*. España. Ediciones Paidós. 1995. Segunda reimpresión, pág. 110].

¹⁸³ “La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”. [Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. España. Editorial Gedisa. 2003. Duodécima reimpresión, pág. 88].

¹⁸⁴ Blai Guarné Cabello. *Oralidad, escritura y tecnologías de la comunicación*, en Adriana Gil Juárez, et al. *Tecnologías sociales de la comunicación*. España. Editorial UOC. 2005, pág. 80.

sin duda, este fue un factor clave para entender la conformación de grupos sociales cada vez más complejos.

Tras la invención de la cultura como un subproducto del lenguaje, la siguiente gran transformación de la humanidad se efectuó gracias a la invención de la escritura, una tecnología de la comunicación que serviría como una extensión del lenguaje oral que permitiría el surgimiento de la civilización y el comienzo de la historia, ya que sólo una sociedad que posee escritura “puede ‘situarse a sí misma’ en el tiempo y el espacio”, como bien señala Giddens¹⁸⁵. De este modo, la escritura permitió una transmisión mucho más efectiva de información en comparación al lenguaje oral, y por ello, se convirtió en una pieza clave dentro de la conformación de grupos sociales cada vez más grandes.

Esta nueva tecnología fue el factor determinante en la aparición en la articulación de las primeras leyes y códigos de conducta sobre los que se construyó el concepto de ciudad-estado que surge en Mesopotamia y que se extendería a diversos rincones del planeta con el devenir de los siglos siguientes. Asimismo, la organización social basada en esta nueva tecnología provocó el surgimiento de la burocracia, una élite de letrados encargados de administrar el aparato social que se extendió de forma directamente proporcional a la manera en que la escritura expandía los límites espacio-temporales de la comunicación humana.

A partir de este momento, el contacto directo con otras personas ya no sería una limitación para establecer un vínculo comunicativo con los otros. Con la escritura, el pasado se convierte en presente, la información viaja a una velocidad nunca antes vista, y esto a su vez, tendrá fuertes repercusiones en los mecanismos con los que operarían las sociedades civilizadas.¹⁸⁶

Otro paso en la evolución de la comunicación se dio con la invención del alfabeto, una tecnología que aparece varios siglos después de la invención de la escritura y que permitió un grado mayor de abstracción simbólica a partir de la construcción de un sencillo sistema de signos con el que fue posible alcanzar una claridad conceptual sin precedentes¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Anthony Giddens. *Sociología.*, pág. 74.

¹⁸⁶ “La conciencia del pasado depende, pues, de una sensibilidad histórica que difícilmente puede darse en ausencia de registros escritos permanentes. La escritura introduce cambios similares en la transmisión de otros elementos del repertorio cultural. Pero el alcance de estos cambios varía según la índole y la distribución social del sistema de escritura en cuestión, es decir, varía en función de la eficacia intrínseca del sistema como medio de comunicación, y en función de las restricciones sociales que le son impuestas, o sea, del grado de difusión que tiene el uso del sistema en la sociedad” [Jack Goody. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. España. Editorial Gedisa. 2003. Primera reimpresión, pág. 46].

¹⁸⁷ Esta tecnología es el reflejo de la evolución de la escritura ideográfica a la fonética. A finales del IV milenio a.C., los sumerios comenzaron a escribir su idioma mediante ideogramas, que representaban palabras y objetos, pero no conceptos abstractos. Se cree que el alfabeto fonético, que sustituyó al silábico, pudo tener su origen en el *alfabeto semítico septentrional* o cananeo, datado entre el 1700 y el 1500 a.C., mismo que dio origen al alfabeto fenicio que se expandió rápidamente por todo el Oriente Medio y parte del Mediterráneo, del cual se desprenden otros alfabetos como el griego, cirílico, arameo, hebreo, árabe, etrusco y romano.

El alfabeto permitió al ser humano adquirir una concepción más profunda de su entorno y su propia existencia, además de ser un nuevo vehículo capaz de incrementar los alcances del lenguaje escrito como medio de difusión de la información, ya que esta tecnología permitió que la información fuera accesible a un mayor número de sectores sociales que hasta entonces permanecían marginados en cuanto a la construcción del conocimiento. Si bien el uso de esta tecnología seguía estando concentrado en pocas manos, pues en la antigüedad la gran mayoría de las personas no sabían leer ni escribir, los procesos de expansión territorial del comercio y el control político provocó que un número creciente de individuos tuviera acceso al uso de esta tecnología, algo que resultó fundamental en el eventual fortalecimiento de los aparatos burocráticos.

Por ello, algunos autores consideran que la invención del alfabeto fue un factor determinante para explicar la manera en que la Grecia antigua empieza a generar nuevas formas de pensar la realidad a través de un marco lógico-conceptual que pudiera hacer frente al marco epistemológico sobre el que se construyó el mundo antiguo, basado en el mito y la magia como medios para conocer el mundo, según sostienen Goody y Watt al afirmar que “el surgimiento de la civilización griega es, pues, el primer ejemplo histórico de la transición a una sociedad con verdadera cultura escrita”¹⁸⁸.

Si bien el acceso a esta tecnología seguía estando limitado para ciertos sectores sociales, el alfabeto permitió una expansión nunca antes vista de la palabra escrita y otras redes de significación, lo cual influyó de forma determinante para la constitución de una sociedad más equitativa en la que aparecen los primeros intentos por establecer un sistema de gobierno democrático que posicionara el bien común por encima de los intereses personales.

En este contexto fue que pensadores de la talla de Aristóteles y Platón, por mencionar a algunos, empezaron a confeccionar un nuevo mundo a través de diversos textos todavía vigentes, gracias a los alcances de una escritura capaz de reproducir el lenguaje oral y una precisión conceptual a niveles nunca antes vistos.

La Grecia clásica representa a una sociedad letrada capaz de ejercer un nuevo nivel de crítica hacia el *status quo*, establecido durante la antigüedad, a través de una plataforma de comunicación con la fuerza suficiente para potencializar a la razón como un medio para construir una nueva dimensión de la realidad¹⁸⁹. Esto debido a que la

¹⁸⁸ Jack Goody. *Op. cit.*, pág. 53.

¹⁸⁹ Otros autores parecen ir en un sentido similar, tal como señala Antonio Alegre Gorri al hacer una revisión del trabajo de Havelock: “El paso de la oralidad a la escritura alfabética —es decir, a un medio de expresión escrita accesible, al menos en potencia, a todo el mundo, y además capaz de acoger y reproducir toda la riqueza fonética del habla oral— es un momento decisivo para la transición de una sociedad regida por la tradición, que experimentaba el orden de las relaciones sociales como sagrado e inmutable, a una sociedad política que concibe su propio ordenamiento como objeto de decisión consciente de sus miembros y, por ende, de discusión racional. Sólo en este horizonte pueden emerger las nociones de razón, sujeto y moral (y con ello, la filosofía, la política, la retórica y el derecho); y sólo a partir de ahí, la indagación del orden de la naturaleza deja de ser privilegio de una casta sacerdotal y queda abierta a la especulación racional de cualquiera que esté capacitado para ello: he aquí lo que

aparición del alfabeto fonético propició nuevos esquemas de comunicación que tendrían un efecto decisivo en la conformación de una inteligencia colectiva con el poder necesario para detonar una transformación social que sólo sería posible gracias a nuevos esquemas de pensamiento, capaces de delimitar el poder de los gobernantes a través de disciplinas como la política, el derecho y la filosofía, situación que se aceleraría todavía más, con el surgimiento de la imprenta en Europa algunos siglos más tarde.

Con la aparición de Gutenberg y su imprenta de tipos móviles a mediados del siglo XV, la comunicación dio otro enorme salto en la historia de occidente¹⁹⁰ al permitir que la información contenida en los libros pudiera reproducirse de forma vertiginosa, lo cual trajo como consecuencias que en poco más de tres siglos, las ideas surgidas en la Ilustración lograran expandirse rápidamente por todo Europa hasta materializarse en las revoluciones burguesas que marcarían el comienzo de la modernidad. Una vez más, los procesos de comunicación serían determinantes en la construcción de un nuevo orden social, y esto se debe a que la letra impresa revolucionó la velocidad de los flujos de información, algo que se extendió por todo el planeta con el proceso de globalización que empieza a gestarse con el colonialismo europeo y que tomaría forma a partir de la Revolución Industrial.

Algo similar ocurre hoy en día con la llegada del internet, cuya aparición a finales del siglo XX ha detonado una transformación social a ritmo acelerado, pues los cambios que antes demoraban miles de años para tomar forma y consolidarse, ahora lo hacen en unas cuantas décadas. Un acontecimiento que de acuerdo con autores como Castells o Wellman, ha propiciado el surgimiento de un nuevo esquema de organización social: la sociedad en red¹⁹¹.

se ha designado, con cierto anacronismo, como el ‘nacimiento de la ciencia’’. [Erick A. Havelock. *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la antigüedad hasta el presente*. España. Ediciones Paidós. 2008, pág. 15].

¹⁹⁰ Se dice que entre 1041 y 1048, Bì Shēng inventó en China el primer sistema de imprenta de tipos móviles, donde ya existía un tipo de papel de arroz, a base de complejas piezas de porcelana en las que se tallaban los caracteres chinos; esto constituía un complejo procedimiento por la inmensa cantidad de caracteres que hacían falta para la escritura china. En 1234 artesanos del reino de Koryo (actual Corea), conocedores de los avances chinos con los tipos móviles, crearon un juego de tipos que se anticipó a la imprenta moderna. Sin embargo, la imprenta moderna no se creó hasta el año 1440 aproximadamente, de la mano de Johannes Gutenberg [es.wikipedia.org]. El éxito de la imprenta europea frente a su contraparte china sólo puede explicarse en virtud de las facilidades que ofrece esta tecnología al alfabeto occidental compuesto por alrededor de 30 caracteres, frente a la complejidad de la escritura china.

¹⁹¹ El término *sociedad red* fue acuñado en 1991 por Jan van Dijk en su obra *De Netwerkmaatschapágs.ij (La Sociedad Red)*. Sin embargo, es Manuel Castells quien ha contribuido a mayor desarrollo y popularización del término a partir del extenso análisis que desarrolla sobre los cambios sociales derivados de las tecnologías de la comunicación. Al respecto explica Castells: “Las redes son estructuras abiertas, capaces de expandirse sin límites, integrando nuevos nodos mientras puedan comunicarse entre sí, es decir, siempre que compartan los mismo códigos de comunicación (por ejemplo, valores o metas de actuación). Una estructura social que se base en las redes es un sistema muy dinámico y abierto, susceptible de innovarse sin amenazar su equilibrio”. [Manuel Castells. *La era de la*

El principal atributo del internet reside en su capacidad de generar conexiones múltiples entre personas de todo el mundo, sin que la geografía sea una limitante para entablar una relación directa de comunicación además del encuentro cara a cara. Esto ha generado que la gente con ideas afines pueda establecer vínculos sin necesidad de intermediarios, lo cual ha derivado en una conectividad sin precedentes en la historia humana.

De ahí que algunos teóricos de la comunicación consideren que el surgimiento de internet representa un parteaguas en la reconfiguración del aparato social. Las reglas del juego son otras, y esto tiene repercusiones directas en diferentes componentes estructurales del tejido social, desde cambios profundos en los procesos de producción y generación de la riqueza, hasta la manera en que se desarrollan las relaciones de poder. Un nuevo mundo se está gestando y esto se debe en gran parte, a las posibilidades que ofrece el ciberespacio para comunicarnos con otros y las facilidades que brinda esta herramienta para generar acciones colectivas. Acontecimiento que para algunos, representa el inicio de una nueva era, tal como bien señala Galindo Cáceres:

"La lógica de la comunicación, de la vida horizontal, del diálogo, de la interacción, del enriquecimiento mutuo, también está presente y gana espacio gracias a la red de relaciones, y no gracias a la concentración de la información en un solo lugar. La red es la respuesta a la paranoia de la sociedad de la información; entre más grande, entre más múltiple y diversa, menos posibilidades de control central autárquico: el monstruo se desvanece, aparece una nueva sociedad con una nueva cultura, la cibersociedad y la cibercultura"¹⁹².

La información ya no circula en un solo sentido, como ocurría anteriormente, sino que fluye en múltiples direcciones, distribuyendo así el conocimiento y el poder de forma cada vez más horizontal. En el ciberespacio la gente deja de ser un ente pasivo que simplemente recibe información para participar activamente en la toma de decisiones. La sociedad de masas se convierte entonces en multitudes inteligentes capaces de producir realidad social por medio de la acción colectiva.

Todo lo anterior nos permite establecer que existe una relación profunda entre el nivel de comunicación y la velocidad con la que se desarrollan las transformaciones sociales, y esto se debe principalmente a la manera en que las redes de comunicación

información: economía, sociedad y cultura. Volumen I: La sociedad red. México. Siglo XXI. 2005. Sexta edición, pág. 507]. Si bien este modo de organización no es nuevo, sí lo son sus alcances a partir de las nuevas tecnologías de la información: "Aunque la forma en red de la organización social ha existido en otros tiempos y espacios, el nuevo paradigma de la tecnología de la información proporciona la base material para que su expansión cale toda la estructura social" [Ibidem, pág. 505].

¹⁹² Jesús Galindo Cáceres. "Cibercultura, ciberciudad, cibersociedad: hacia la construcción de mundos posibles en nuevas metáforas conceptuales". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, volumen IV, número 7. México. Universidad de Colima. Junio de 1998, pág. 17.

amplifican el poder del sujeto como agente transformador de lo social¹⁹³. Una conectividad mayor de los sujetos dentro de una red de transmisión de información, genera un efecto multiplicador capaz de generar una nueva conciencia colectiva que sirva de base para la construcción del mundo.

Si la construcción del aparato social es ante todo un reflejo de la mente humana, eso quiere decir que al modificar el significado de los mensajes que utilizamos a diario para comunicarnos con los otros, esto tiene una repercusión directa en la construcción del mundo y su transformación. El medio es el mensaje, de acuerdo con McLuhan, y por ello, la manera en que nos relacionamos con los otros y la forma en que operan los procesos de comunicación en el seno de lo social tienen un efecto directo en la modificación de las estructuras simbólicas que sostienen la idea de mundo.

Modificar el sentido de nuestros mensajes modifica el sentido mismo del mundo, provocando una transformación radical en todas las estructuras del mundo objetivo que compartimos con otros. Cada acto de nuestra vida lleva implícito un mensaje, y por ello, nuestra manera de pensar, hablar, comer, vestir, trabajar, jugar o consumir tienen impacto directo sobre la representación simbólica del mundo. Por ello, al cambiar nuestros propios valores de significación es posible cambiar al mundo entero. Un efecto que puede acelerarse y amplificarse exponencialmente a través de la comunicación, tal como señala Castells:

*“Las nuevas tecnologías de la información no son sólo herramientas que aplicar, sino procesos que desarrollar. Los usuarios pueden tomar el control de la tecnología, como en el caso de internet. De esto se deduce una estrecha relación entre los procesos sociales de creación y manipulación de símbolos (la cultura de la sociedad) y la capacidad de producir y distribuir bienes y servicios (las fuerzas productivas). Por primera vez en la historia, la mente humana es una fuerza productiva directa, no sólo un elemento decisivo del sistema de producción. Así, los ordenadores, los sistemas de comunicación y la decodificación y programación genética son todos amplificadores y prolongaciones de la mente humana. Lo que pensamos y cómo pensamos queda expresado en bienes, servicios, producción material e intelectual, ya sea alimento, refugio, sistemas de transporte y comunicación, ordenadores, misiles, salud, educación o imágenes”.*¹⁹⁴

De este modo, los procesos de comunicación humana y las tecnologías de la información son un factor determinante para entender la manera en que el sujeto puede transformar su entorno por medio de las acciones que realiza, algo que ha quedado de manifiesto a través de investigaciones recientes orientadas en el papel de la comunicación en la manera como operan las redes sociales.

¹⁹³ Un tema ampliamente desarrollado por Castells, quien sostiene que “la relación histórica parece indicar que, en términos generales, cuanto más estrecha sea la relación entre los emplazamientos de la innovación, la producción y el uso de las nuevas tecnologías, más rápida será la transformación de las sociedades y mayor la retroalimentación positiva de las condiciones sociales sobre las condiciones generales necesarias para que haya más innovaciones”. [Manuel Castells. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I: La sociedad red*, pág. 64].

¹⁹⁴ Ibidem, pág. 58-59.

3.3 Comunicación en red

A grandes rasgos, una red social puede definirse como un conjunto organizado de personas formado por los vínculos comunicativos que se establecen entre ellas¹⁹⁵. De acuerdo con Christakis y Fowler, las redes sociales poseen dos características básicas: conexión (lo cual tiene que ver con determinar quién está conectado con quién) y contagio (la capacidad que algo que fluya a través de los vínculos que dan forma a la red).

Estos dos factores nos permiten entender a fondo la trascendencia del sujeto como agente transformador del mundo, pues tal como refieren Christakis y Fowler, es posible que las acciones de un solo individuo puedan propagarse libremente a través de las redes de comunicación que conforman las bases del aparato social. Es decir, que las posibilidades de transformación social se incrementan exponencialmente a medida que los sujetos productores de realidad cuentan con un índice mayor de conectividad. Esto sólo puede significar que dentro de los confines de una aldea global en la que todo está conectado entre sí, las acciones de una sola persona pueden provocar una reacción en cadena capaz de modificar el mundo entero, tal como ha podido constatarse con la famosa regla de los seis grados de separación¹⁹⁶.

Un sujeto con mayor conectividad en lo social, tendrá mayores posibilidades de influir sobre el mundo a una velocidad mucho mayor que un sujeto aislado en la periferia de la red de comunicación a través de la cual se construye la noción de mundo. A medida en que podamos establecer un vínculo comunicativo con un número mayor de personas, mayor será también nuestra participación dentro de la construcción de una nueva conciencia colectiva capaz de reconfigurar de raíz todo el sistema social.

La comunicación en red permite que las acciones de un solo sujeto puedan coordinarse con las acciones de otros sujetos para crear una sola acción colectiva cuya fuerza supera por mucho a la suma de sus partes, pues tal como mencionan Christakis y Fowler, la acción colectiva funciona como un gran cerebro capaz de lograr cosas que le

¹⁹⁵ Nicholas A. Christakis y James H. Fowler. *Op. cit.*, pág. 27.

¹⁹⁶ Una teoría que intenta probar el dicho de "el mundo es un pañuelo", es decir, que cualquiera en la Tierra puede estar conectado a cualquier otra persona del planeta a través de una cadena de conocidos que no tiene más de cinco intermediarios (conectando a ambas personas con sólo seis enlaces). La teoría se basa en la idea de que el número de conocidos crece exponencialmente con el número de enlaces en la cadena, y por ello, sólo basta un pequeño número de enlaces para que el conjunto de conocidos se convierta en la población humana entera. En la década de 1960, el sociólogo Stanley Milgram llevó a cabo un experimento en el cual se pidió a cien personas de Nebraska que hicieran llegar una carta a un hombre de negocios en Boston, entregando dicho sobre al conocido con mayores probabilidades de conocer a dicho hombre. Los resultados arrojaron que en promedio, existían seis grados de separación entre el hombre de negocios de Boston y las cien personas que participaron en la investigación, postulándose así la 'regla de los seis grados de separación'. Este experimento se replicó a una escala global en 2002, cuando el sociólogo Duncan Watts y su equipo pidieron a 98 mil personas contactar por correo electrónico a una serie de desconocidos en todo el planeta por medio de sus contactos sociales. Para sorpresa de los escépticos, los resultados fueron casi idénticos a los de Milgram, por lo cual, la regla de los seis grados de separación parece contar con pruebas suficientes de validez.

resultan imposibles a una sola neurona. Esto significa que la comunicación es un factor determinante para lograr transformaciones al interior de cualquier grupo, tal como señalan otras investigaciones.

De acuerdo con científicos de la Universidad de Princeton, comandados por la bióloga molecular Bonnie Bassler, se ha demostrado que las bacterias pueden comunicarse entre sí a partir de una serie de reacciones químicas, con lo cual, pueden ponerse de acuerdo para coordinar acciones grupales¹⁹⁷. Este descubrimiento fue posible gracias a las observaciones del comportamiento de la bacteria marina *Vibrio fischeri*, la cual posee la capacidad de emitir luminiscencia, gracias al trabajo en equipo.

Según el estudio, sólo cuando las bacterias alcanzan un número suficiente de individuos pueden fosforescer al mismo tiempo, debido a un proceso de comunicación que se establece mediante un código químico basado en la transferencia de proteínas y otros compuestos. Esto significa que las bacterias pueden hablar entre ellas para activar comportamientos de grupo que sólo son exitosos cuando todas las células participan al mismo tiempo, luego de llevar a cabo un proceso denominado “detección de quórum”. Es decir, que por medio de una compleja red de comunicación, estas bacterias son capaces de saber si existe un número suficiente de individuos para emitir su propia luz, coordinando así las acciones individuales en torno a un fin común.

Para Bassler y su equipo, este conocimiento podría tener aplicaciones importantes en el campo de la medicina, ya que inhibir la comunicación de las bacterias podría detener la patogenicidad de ciertas bacterias causantes de enfermedades. En contraparte, los científicos creen que ayudar a mejorar la comunicación entre bacterias benéficas para nuestro organismo podría contribuir a hacernos más saludables. Es decir, que la coordinación de la acción social de las bacterias depende de la manera en que se comunican.

Lo mismo ocurre con los seres humanos, ya que la capacidad de organización social está estrechamente ligada a los vínculos comunicativos existentes entre los diversos nodos que componen a una determinada red social, gracias a la construcción de una inteligencia colectiva que sirve como marco de referencia para coordinar la acción grupal. Entre mayor comunicación exista al interior de la red, existen mayores posibilidades de que la organización de la acción colectiva pueda generar un cambio social de gran escala.

De ahí el que las élites del poder político busquen cortar las comunicaciones al interior del grupo como un mecanismo para mantener el control, tal como quedó de manifiesto con la manera en que el gobierno de Egipto decidió suspender el servicio de internet como una forma de frenar las protestas sociales que terminaron por derrocar el régimen de Hosni Mubarak en uno de los capítulos más famosos de la llamada Primavera Árabe a comienzos de 2011.

El poder político puede hacer poco para contener la embestida de las redes de comunicación, pues como bien señala Castells “el poder de los flujos tiene prioridad

¹⁹⁷ “Bonnie Bassler on how bacteria ‘talk’”. TED. Febrero, 2009. Dirección URL: http://www.ted.com/talks/bonnie_bassler_on_how_bacteria_communicate.html

sobre los flujos de poder”¹⁹⁸. Un tema ampliamente tratado por pensadores como Lyotard, quien sostiene que la transformación del Estado está íntimamente ligada a un cambio profundo en los patrones de transmisión de la información y el conocimiento¹⁹⁹. La conformación de las redes sociales escapa a cualquier poder vertical, y por ello, el avance en los procesos comunicativos registrados a lo largo de la historia humana promueve esquemas cada vez más horizontales en cuanto a la distribución del poder político. El conocimiento es sinónimo de poder, como bien señala Foucault, y en este sentido la comunicación es un factor determinante para potencializar el poder del sujeto como transformador de lo social, a medida que la comunicación genere condiciones más propicias para la aparición de sujetos autónomos que puedan cuestionar la validez del sistema social en el que viven.

Un ejemplo de esta situación fue lo que ocurrió a finales de 2010 con el escándalo desatado por las filtraciones publicadas por Wikileaks en referencia a la política exterior estadounidense, un fenómeno social que redefinió los parámetros de vigilancia por parte de la sociedad civil hacia el gobierno. Aunque los aparatos de poder han hecho todo lo posible por cortarle la cabeza a Julian Assange, director de la organización, las estructuras legales del mundo actual no estaban preparadas para un evento de esta naturaleza, y por ello, pretenden ejercer su poder por otras esferas. Sin embargo, más allá de lo que ocurra en el caso específico de Wikileaks, este acontecimiento plantea una nueva relación entre el Estado y la ciudadanía a partir de la manera en que operan los flujos de información en el mundo globalizado y multidireccional de hoy.

Algo que simplemente resultaba imposible en el pasado, pues a diferencia de otros tiempos en los que hubiera sido necesario recabar hojas y hojas con información confidencial, los datos de Wikileaks podían ser almacenados en una pequeña memoria USB. Un ejemplo tangible de cómo el libre flujo de información está generando un doble efecto *Big Brother* en el que el gobierno es vigilado por el ojo omnipresente de la ciudadanía, situación que de seguir así, provocará un seguimiento cada vez más estricto de los asuntos de interés público y el desarrollo de complejos mecanismos de rendición de cuentas que limiten los alcances de los gobernantes, construyendo una sociedad cada vez más horizontal en cuanto al proceso de toma de decisiones.

¹⁹⁸ Manuel Castells. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I: La sociedad red*, pág. 505.

¹⁹⁹ Apunta Lyotard: “La mercantilización del saber no podrá dejar intacto el privilegio que los Estados-naciones modernos detentaban y detentan aún en lo que concierne a la producción y difusión de conocimientos. La idea de que éstos parten de ese “cerebro” o de esa ‘mente’ de la sociedad que es el Estado se volverá más y más caduca a medida que se vaya reforzando el principio inverso según el cual la sociedad no existe y no progresa más que si los mensajes que circulan son ricos en informaciones y fáciles de decodificar. El Estado empezará a aparecer como un factor de opacidad y de “ruido” para una ideología de la “transparencia” comunicacional, la cual va a la par con la comercialización de los saberes. Es desde este ángulo desde el que se corre el riesgo de plantear con una nueva intensidad el problema de las relaciones entre las exigencias económicas y las exigencias estatales”. [Jean François Lyotard. *Op. cit.*, pág. 16].

Aún cuando existe un temor creciente de que estos medios puedan ser objeto de restricciones y normativas cada vez más estrictas por parte de los grupos de poder como un mecanismo para seguir ejerciendo el control sobre la ciudadanía, tal como ocurre en países como China, parece que la dinámica con la que operan los flujos de información, de los cuales depende el funcionamiento del mercado, está muy por encima de cualquier intento normativo por parte de un poder centralizado.

De ahí que las tecnologías que participan activamente en los procesos de comunicación en red (incluyendo otras como el transporte, los sistemas de educación, el turismo o los medios de difusión masiva) están propiciando un ritmo cada vez más acelerado en la transformación del aparato social emanado de la modernidad. Lo que antes tomaba siglos para poder materializarse, ahora toma unas cuantas décadas, y esto se debe a que la comunicación permite que pueda gestarse con mayor rapidez una inteligencia colectiva capaz de romper los moldes preestablecidos por el poder en turno.

Las nuevas tecnologías de la comunicación se han convertido en el refugio ideal para que el sujeto pueda articular un mundo propio que haga frente al sistema, construyendo así un nuevo espacio para que pueda ejercer su individualidad más allá de los estándares de comportamiento promovidos desde los grupos de poder, pues como bien señala Touraine, no se trata de crear una sociedad conformada únicamente por sujetos, sino de crear espacios que permitan defenderse contra los procesos 'desubjetivadores' con los que opera el poder político²⁰⁰. Sujeto y comunicación, he ahí las bases de la transformación social.

3.4 La comunidad de la comunicación

Los conceptos de comunicación y comunidad tienen, por definición, una relación estrecha entre sí. La etimología de la palabra 'comunicación' proviene del latín *communicare*, término que significa "intercambiar, compartir, poner en común"²⁰¹. A su vez, la palabra 'comunidad' proviene del latín antiguo *comoinis* y éste del indoeuropeo *ko-moin-i*, 'común, público' que deriva de los vocablos *ko-* "juntamente" y *moi-n* "intercambio de servicios".

Desde este enfoque lingüístico, la comunidad puede entenderse como un grupo de personas vinculadas entre sí por el cumplimiento de obligaciones comunes y recíprocas, en el cual se comparte una concepción común del mundo construido a partir de las relaciones de comunicación que se establecen entre los integrantes del grupo social. El concepto de comunidad depende totalmente de los procesos comunicativos que surgen a partir de la interacción humana, y por ello, un mayor

²⁰⁰ Alain Touraine y Farhad Khosrokhavar. *Op. cit.*, pág. 129.

²⁰¹ Guido Gómez de Silva. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México. Fondo de Cultura Económica. 1998. Segunda edición.

grado de complejidad dentro de las estructuras sociales requerirá de mayores esfuerzos comunicativos para mantener la cohesión del grupo²⁰².

Uno de los primeros intentos por explorar los orígenes de la comunidad surge de Aristóteles, quien señalaba que toda *polis* era en sí una comunidad, es decir, un ente capaz de convertir un objeto cualquiera en algo único y común por medio del discurso, elemento fundamental para fortalecer la unidad del grupo, siendo la familia el más rudimentario ejemplo de comunidad²⁰³. De ahí que Aristóteles defina a la *polis* en relación al concepto de comunidad, a diferencia de lo que ocurre con el Estado moderno, el cual se define a sí mismo en relación con el territorio y la población a través de un marco normativo, noción en la cual, la comunidad pasa a segundo término²⁰⁴.

Siglos más tarde, el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies retomaría esta cuestión para explicar las diferencias entre los conceptos de ‘comunidad’ (*Gemeinschaft*) y ‘sociedad’ (*Gesellschaft*). Para Tönnies, la comunidad representa un tipo de asociación “real y orgánica” dentro de las relaciones humanas, mientras que por otro lado, la idea de sociedad implica la presencia de “estructuras mecánicas o imaginarias”²⁰⁵. Al respecto explica Bauman:

*“Ferdinand Tönnies sugería que lo que distinguía a la comunidad de otrora de la (moderna) sociedad (Gesellschaft) que estaba surgiendo y en cuyo nombre se lanzaba la cruzada era un entendimiento compartido por todos los miembros. No un consenso, tengámoslo presente: un consenso no es sino un acuerdo que alcanzan personas con formas de pensar esencialmente distintas, un producto de duras negociaciones y compromisos, de numerosos altercados, contrariedades y ocasionalmente puñetazos. El entendimiento de corte comunitario, que se da por descontado (o como diría Heidegger, *Zuhanden*) no precisa ser buscado (...) El tipo de entendimiento sobre el que se basa la comunidad precede a todos los acuerdos y desacuerdos”²⁰⁶.*

De esta forma, la comunidad surge a través de un proceso comunicativo cercano a través del cual se construye un ‘sentido común’ que se comparte con todos los miembros del grupo, mientras que la idea de sociedad implica un arreglo ‘racional de intereses’. Según Weber, la diferencia entre ambos conceptos estriba en que la sociedad se construye a partir de un acuerdo normativo capaz de salvaguardar los intereses (objetivos) del grupo, mientras la idea de comunidad se sostiene en un

²⁰² David Depew y John Durham Peters. *Community and Communication: the Conceptual Background*, en Gregory Shpeherd y Eric Rothenbuler, *Communication and Community*. Estados Unidos. Taylor & Francis e-Library. 2008, pág. 3.

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ Pedro López Barja de Quiroga. *Para la inmensa minoría: la política de Aristóteles*, contenido en Aristóteles. *Política*. Ediciones Akal, España, 2005, pág. 46.

²⁰⁵ Ferdinand Tönnies. *Community and Society*. Reino Unido. Dover Publications. 2002, pág. 33.

²⁰⁶ Zygmunt Bauman. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. España. Siglo XXI. 2008. Tercera edición, págs. 3 y 4.

‘sentimiento subjetivo’ en el que los miembros del grupo buscan constituirse como un todo²⁰⁷.

Al construirse la comunidad se construye también un sentido común que da origen al mundo como representación simbólica de la realidad colectiva, la cual crea identidad. Por otro lado, la idea de sociedad surge cuando los grupos deciden establecer un acuerdo de mayores alcances en los que pueden desarrollarse interacciones grupales que resuelvan necesidades objetivas sin que esto implique forzosamente una visión compartida del mundo. En la comunidad el bien común es prioridad, no así en la sociedad, donde el interés individual puede estar por encima del bienestar del grupo.²⁰⁸

Esto permite explicar por qué a partir del desarrollo histórico del Estado, la comunidad ha ido perdiendo importancia, situación que resulta del todo evidente con la consolidación del Estado moderno, tal como apunta Bauman, quien considera que por ello, la burguesía busca acabar con cualquier vestigio de la comunidad para afirmar su poder político sobre la clase trabajadora. Para Bauman, esto se debe a que la Revolución Industrial despojó al trabajo de su sentido comunitario, convirtiéndolo en una rutina carente de significado y, al mismo tiempo, en un efectivo instrumento de dominación²⁰⁹.

A diferencia del artesano que veía el fruto de su esfuerzo reflejado en un producto concreto, la especialización de las fábricas provocó que el trabajador dejara de sentirse útil y se percibiera a sí mismo como una simple máquina, situación que junto a la explotación de la clase obrera y el crecimiento de las ciudades, fue desgarrando poco a poco los vínculos comunicativos sobre los que se sostenía la comunidad, provocando un aislamiento creciente dentro del entramado social.

La fragmentación de las comunidades fue además un terreno fértil para que el sistema capitalista emprendiera un intento de homogenizar la cultura planetaria para generar

²⁰⁷ Omar Fernández, *et al.* *El sujeto de la comunidad y de la sociedad: un tratamiento desde la psicología política*. Argentina. Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, volumen XIV. 2006. Dirección URL: <http://www.scielo.org.ar/pdf/anuinv/v14/v14a11.pdf>

²⁰⁸ Al respecto apunta Tassin: “La comunidad se identifica como tal, en la asunción común de valores compartidos, y el individuo se identifica afirmando su pertenencia a la comunidad a través de la adhesión a sus valores, de la elección de sus símbolos, en asunción de una identidad colectiva en la cual dice reconocerse. La identidad resulta de la identificación realizada en un juego de reconocimientos y adhesiones”. [Etienne Tassin. *Op. cit.*, pág. 55].

²⁰⁹ “Para adaptarlos a su nueva indumentaria, era preciso convertir en una ‘masa’ a los futuros trabajadores: despojarles de sus antiguos hábitos apoyados por la comunidad”. [Zygmunt Bauman. *Op. cit.*, pág. 21]. De esta forma, el control de la burguesía moderna se sostiene en la cosificación de las personas a través de mecanismos institucionales como el Estado moderno, diseñado para satisfacer intereses de clase por encima del bien común: “La esencia del poder moderno no estriba en los títulos legales de propiedad y la rebatiña por lograr más posesiones. El poder moderno trata en primer lugar, y ante todo, sobre el derecho a gestionar personas, a ordenar, a establecer las normas de conducta y a imponer la obediencia de las normas” [Ibidem, pág. 34].

mercado, una tendencia globalizadora sobre la que se construyó el proyecto neoliberal a mediados de la década de los años 80.

Sin embargo, este proceso encontró una fuerte resistencia por parte de diversos movimientos sociales que además de protestar contra la desigualdad generada por el sistema capitalista, hicieron un llamado a recuperar el concepto de comunidad. En contraparte, la homogenización de la cultura como medio para generar mercado ha provocado el surgimiento de movimientos de resistencia que pretenden reconstruir el papel de las comunidades, fenómeno que resulta muy útil para entender la repentina aparición de diversas tribus urbanas que buscan construir una identidad propia para hacer frente a los embates del sistema.²¹⁰

De este modo, a finales del siglo XX y principios del XXI, la sociedad planetaria ha vivido un proceso de doble efecto. Por un lado, la construcción de una cultura global y cosmopolita promovida desde el consumo, y por el otro, el intento de regresar a lo local con el fin de liberarse de las presiones que conlleva pertenecer a la 'cultura mundo' impuesta desde los centros del poder global: Estados Unidos y Europa. Un proceso en el que las nuevas tecnologías de la información juegan un rol estelar.

La aparición del internet ha propiciado el surgimiento de comunidades que se construyen a partir de las posibilidades de elección que ofrece el ciberespacio frente a los sistemas de poder tradicionales que transitan en una sola dirección, de forma vertical. Las 'comunidades virtuales' ya no dependen del espacio físico, sino que se constituyen como tales a partir de los espacios de significación derivados de los nuevos procesos de comunicación, y por ello, no representan una sustitución de la realidad cotidiana, sino por el contrario, una extensión de la de la misma, capaz de redefinir ciertas pautas del aparato social. Esto se debe principalmente a que toda comunidad requiere un flujo de información similar al que ocurre en algunos rincones del ciberespacio, según explica Rheingold:

"La comunidad virtual es un grupo de personas que pueden o no encontrarse cara a cara, que intercambian palabras e ideas por medio de foros electrónicos y redes informáticas. A medida que empiezan a dar lugar a las amistades y rivalidades, como a los matrimonios, nacimientos y muertes que unen a las personas en cualquier tipo de comunidad, estas transacciones afectan las vidas

²¹⁰ Este proceso de fragmentación de la comunidad es un tema ampliamente tratado por el Sub Comandante Marcos al hacer un análisis de lo que denomina como '*La Cuarta Guerra Mundial*': "Si el tejido social está roto, las antiguas relaciones de solidaridad que hacían posible la convivencia en un Estado nacional también se rompen. De ahí que se alienten las campañas contra los homosexuales y las lesbianas, contra los migrantes, o las campañas de xenofobia (...) De manera paradójica, al destruirse los Estados nacionales, la dignidad, la resistencia y la solidaridad se construyen de nuevo. No hay lazos más fuertes, más sólidos que los que existen entre los grupos diferentes: entre los homosexuales, entre las lesbianas, entre los jóvenes, entre los migrantes. Entonces, esta guerra pasa también por el ataque a los diferentes. A eso se deben las campañas tan fuertes en Europa y en Estados Unidos en contra de los diferentes, porque son morenos, hablan otra lengua o tienen otra cultura. La forma de cultivar la xenofobia en lo que queda de los Estados nacionales, es hacer amenazas: "estos migrantes turcos te quieren quitar tu trabajo", "estos migrantes mexicanos vienen a violar, vienen a robar, vienen a meter malas costumbres". [Sub Comandante Marcos. *La Cuarta Guerra Mundial*].

*de sus participantes en el mundo real. La comunidad virtual, como cualquier otra, es una agrupación de personas que se adhieren a un contrato social (laxo) y comparten ciertos intereses (eclécticos)”.*²¹¹

Al expandir los límites del espacio simbólico sobre el que se despliega comunicación humana, las comunidades ya no están limitadas por la geografía, y esto ha permitido una mayor interacción entre personas con intereses afines, lo cual ofrece cierto tipo de ventajas en comparación a las comunidades tradicionales, ya que por ejemplo, factores como la apariencia física o el color de la piel no tienen la misma relevancia que en un proceso de interacción cara a cara, con lo cual, personas que tienen dificultades para establecer relaciones sociales de forma convencional pueden integrarse a una comunidad virtual sin mayores inconvenientes.

Sin embargo, esto no quiere decir que las comunidades virtuales vayan a sustituir a las comunidades tradicionales, ya que así como ofrecen ciertos beneficios también presentan algunas desventajas, pues por ejemplo, las posibilidades de ser engañado por otra persona en el ciberespacio aumentan drásticamente. Dicho de otro modo, las comunidades virtuales son una extensión de las comunidades tradicionales, debido a que ambas operan con las mismas reglas. Al mismo tiempo, representan un intento de escapar a la fragmentación comunitaria promovida por el sistema económico.

Por lo tanto, el objetivo no es que las comunidades virtuales sustituyan a las tradicionales, sino que por el contrario, ambos tipos de interacción puedan complementarse mutuamente, permitiendo que la gente que comparte ciertos intereses pueda comunicarse entre sí libremente y sin necesidad de intermediarios²¹². De este modo, las comunidades virtuales son tan sólo un paso necesario para la conformación de una comunidad global en la que cada uno de sus miembros está consciente de que sus acciones repercuten en la vida de los otros.

Las tecnologías de la información resultan determinantes para entender los nuevos esquemas a partir de los cuales se constituyen las diferentes formas de asociación que han ido modificándose con el paso del tiempo desde la aparición de los primeros grupos humanos. Por ello, los flujos de la información y la manera en que se desarrollan las relaciones comunicativas determinará la forma en que se organiza el grupo social. De ahí proviene la propuesta que hace Galindo Cáceres para establecer una tipología de los grupos humanos basada en los diferentes procesos de comunicación que ha seguido la humanidad a lo largo de su historia: a) la comunidad

²¹¹ Howard Rheingold. *Comunidades virtuales*, en Frances Hesselbein, Marshall Goldsmith, et al. *La comunidad del futuro*. España. Ediciones Gránica. 1999, pág. 148.

²¹² Al respecto sostiene Rheingold: “Las comunidades virtuales son instrumentos para conectar a las personas según la afinidad de intereses. En las comunidades tradicionales lo habitual es que dos personas sean presentadas por un tercero y después se conozcan mejor. En las comunidades virtuales, uno conoce al otro y después decide si quiere que se lo presenten”. [Ibidem, pág. 150].

de la información; b) la sociedad de información; c) la sociedad de comunicación; d) la comunidad de comunicación²¹³.

De acuerdo con el autor, cada una de estos cuatro tipos de colectividad tiene características propias que las definen. En la comunidad de información, por ejemplo, el espacio social se estructura por un sólo sistema de información, el cual será vigilado y coordinado por un pequeño sector del grupo especializado en ello. En este esquema de organización, cuya imagen corresponde a las sociedades antiguas conformadas a partir de la religión, donde todos los miembros de la sociedad poseen características similares al ser formados por un “mismo molde”.

La sociedad de la información se caracteriza por la interacción de personas de origen diverso conviviendo en un espacio homogéneo. El sistema de información sigue siendo vertical, pero ahora existe una apertura mayor para públicos más variados. Una representación de los grandes imperios que a pesar de extender su territorio de influencia siempre mantuvieron un orden único dentro del espacio social, tal como ocurre todavía en algunos rincones del planeta.

La sociedad de la comunicación aparece de la mano de los primeros sistemas democráticos emanados de la Grecia antigua y constituye el modo de organización que predomina en la actualidad, donde el diálogo entre los distintos se hace necesario para sostener los diversos procesos sobre los que se sostiene todo el aparato social. A partir de este modelo, se genera un sistema de información general que permite un nivel de comunicación suficiente al interior del grupo como para garantizar distintas formas de convivencia, de concertación, de acuerdo, de lectura e interpretación que permitan la inclusión de un sector más amplio de la población en la toma de decisiones.

Finalmente, la comunidad de comunicación surge de forma masiva a partir del desarrollo del internet, donde los sistemas de información son múltiples y cambian a cada instante, reforzando los hábitos de convivencia con los distintos, coordinando la acción social en torno de un bien común capaz de reconstruir el sentido perdido que se tuvo en algún momento en la comunidad. Un nuevo esquema de organización en donde “la comunicación no sólo es una necesidad emergente, como en el caso anterior, sino un estilo de vida, una cosmovisión, el corazón de la sociabilidad”, según palabras de Galindo Cáceres.

Si bien la comunidad de la comunicación aún no ha podido consolidarse como el esquema de organización predominante dentro de los grupos humanos, es muy posible que en un futuro no muy lejano este modelo se convierta en una realidad capaz de modificar diversas las estructuras sociales que cimentaron el desarrollo de la modernidad y el sistema capitalista, dando pie al surgimiento de un mundo nuevo, en el que el poder se reconfigure de manera horizontal, acorde a la dinámica con la que operan los flujos de información que circulan en el ciberespacio.

²¹³ Jesús Galindo Cáceres. “De la sociedad de información a la comunidad de comunicación”.

Razón y palabra, número 29. Dirección URL:

<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n29/jgalindo.html>

A medida que la comunicación al interior del grupo social se fortalezca, también lo hará la noción de comunidad, por lo cual, existen elementos para creer que no está lejos el día en que florezca una nueva forma de organización colectiva en donde el bien común esté por encima del interés individual, un mundo donde el bienestar de uno dependa del bienestar de los demás.

Todavía es demasiado prematuro como para saber con certeza qué tipo de organización podrá suceder a la comunidad de la comunicación, pero es muy posible que el avance de la comunicación terminará derribando ese muro opaco impuesto por las ideologías y los aparatos de poder, dando origen a una sociedad más transparente como aquella imaginada por Vattimo²¹⁴.

Al interior de una comunidad todos sus miembros se conocen entre sí, y a pesar de que resulta imposible que una sola persona pueda conocer a los cerca de siete mil millones de personas que componen el mundo de hoy, lo cierto es que los nuevos procesos comunicativos nos permiten entender que todos estamos conectados y que nuestras acciones inciden de forma significativa en la vida de los demás, que las decisiones que tomo a diario tienen repercusión en los otros. A medida que esta idea se fortalezca, la humanidad podrá constituirse en una verdadera comunidad global en la que las acciones individuales puedan estar orientadas a alcanzar objetivos comunes. Algo que representaría un cambio de enorme magnitud en las relaciones humanas, y por ende, en los modos de organización colectiva que de ellas emanen.

²¹⁴ Gianni Vattimo. *La sociedad transparente*. España. Editorial Paidós. 1998. Tercera reimpresión.

Capítulo 4. La transformación

“Dices que hay que cambiar la institución, pero bueno, tú sabes... sería mejor que liberaras tu mente”.
John Lennon en *Revolution*.

“Yo he preferido hablar de lo imposible, porque de lo posible se sabe demasiado”.
Silvio Rodríguez

4.1 La ética como forma de autogobierno

La ética como praxis sólo puede ser posible cuando las acciones de un individuo son congruentes con aquellos pensamientos que dan solidez ontológica a la moral, es decir, aquellos principios fundamentales que dan sentido y dirección a nuestra propia existencia. De acuerdo con algunos autores, la moral puede definirse como una serie de valores y prohibiciones que delimitan las acciones humanas a través de un “sistema de contenidos que refleja una determinada forma de vida”.²¹⁵ En otras palabras, la moral no es sino un conjunto de significados capaces de establecer límites bien definidos a los patrones de conducta, una serie de pautas con las que el individuo se mide a sí mismo y mide también al mundo, un punto de referencia a partir del cual se orienta el sentido de su acción sobre el mundo.

La ética, en cambio, surge como una rama de la filosofía que pretende darle sustento racional a dicho código moral, una explicación lógica de los valores morales que determinan nuestro comportamiento. De ahí que pueda considerarse a la ética como una metodología racional capaz de criticar la validez de un determinado código moral. De este modo, tanto la ética como la moral constituyen dos caras de un mismo proceso normativo del comportamiento humano con el poder de darle sentido a sus acciones, algo que sólo puede ser posible a través de la conciencia de sí mismo, único punto posible de autorreferencia.²¹⁶

Así, la figura del sujeto cobra un papel primordial para entender la forma en que operan las nociones de moral y ética, pues sólo aquel que se ha encontrado a sí mismo

²¹⁵ Adela Cortina y Emilio Martínez. *Ética*. España. Ediciones Akal. 2008. Cuarta edición, pág. 11.

²¹⁶ Al respecto, algunas distinciones etimológicas entre los términos de moral y ética pueden ayudar a dilucidar la cuestión. La palabra moral procede del latín ‘*mos, moris*’, que significa ‘costumbre’, pero que con el paso del tiempo pasó a significar ‘carácter’ o ‘modo de ser’. Por su parte, el término ética proviene del griego ‘*ethos*’ que significa ‘morada’ o ‘lugar en que vivimos’, pero pasó a utilizarse también para referirse a un ‘modo de ser’ que una persona va adquiriendo a lo largo de su vida. Por ello autores como Cortina y Martínez sostienen que etimológicamente los términos ‘ética’ y ‘moral’ guardan un significado casi idéntico que suele prestarse a confusiones. [Ibidem, pág. 21].

puede establecer su propia definición del bien y del mal, tal como escribiera Nietzsche, lo cual implica la construcción de una nueva tabla de valores sobre la que se sostiene todo código moral.

Esto permite entender por qué la conciencia actúa como un ente regulador de la conducta humana. Siento culpa cuando sé que mis acciones fueron en contra de mi propio código moral, de igual forma en que me siento bien conmigo mismo cuando realizo acciones congruentes con la tabla de valores que he adoptado como propia en mi vida cotidiana.

Aunque pueda mentirle a todo el mundo, sólo yo sé cuándo he hecho bien y cuando he hecho mal. No existe escapatoria alguna de la conciencia, y por ello el comportamiento ético y moral suele ponerse como ejemplo obligado de conducta social en prácticamente todas las culturas, (cada cual según sus propios parámetros) pues de alguna forma, representa la más precisa forma de autogobierno. De ahí que el dominio de sí tenga una estrecha relación con la ética y la moral, como bien explica Foucault en el segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad: el uso de los placeres*.

En este libro, Foucault establece una distinción entre la 'moral' como código de conducta y la 'moralidad' como forma de comportamiento, es decir, una distinción entre 'lo que debería ser' en el plano filosófico y 'lo que es' en los hechos concretos que se materializan en la acción.²¹⁷ Cuando un individuo toma conciencia de estos dos momentos de la moral y logra un dominio de sí por medio de un comportamiento ético, se construye lo que Foucault denomina como 'sujetos morales', o sea, alguien que ha hecho del comportamiento ético un 'modo de ser' capaz de definir su propia existencia.²¹⁸

Un estado de conciencia que además, tiene la fuerza suficiente como para redefinir por completo las relaciones de poder al interior del grupo social, pues es precisamente el comportamiento ético y moral lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro que se deja dominar por sus pasiones como si fuera un animal, un simple autómatas. En este sentido apunta Gauna:

²¹⁷ "Por 'moral' entendemos un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. (...) Pero por 'moral' entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión de los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos 'moralidad de los comportamientos'". [Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. México. Siglo XXI. 2005. Decimosexta edición, págs. 26 y 27].

²¹⁸ Foucault cree que todo sujeto moral sólo puede existir gracias a lo que define como "determinación de la sustancia ética", es decir, "la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral". [Ibidem].

*“Esta ascesis (Enkrateia) está dirigida contra la naturaleza excesiva de los placeres (aphodisia) (...) es el dominio sobre las fuerzas que el ciudadano tiene en sí, y que son fuerzas que le podrían asemejar al esclavo, al bárbaro. De esta manera, la teleología (Sòphrosynè), la finalidad a la cual se encamina la ascesis, es una construcción moral del ciudadano (Chrésis), dirigida a la dominación del hombre libre sobre las fuerzas de lo extraño a la comunidad. Podría decirse que en la Grecia clásica, por lo que respecta a la relación del individuo consigo mismo, el ethos se orientaba a exaltar la superioridad del ciudadano por medio del autogobierno: cualidad propia de los héroes”.*²¹⁹

De ahí que en la antigüedad el comportamiento ético y moral estuviera íntimamente ligado a superhombres vinculados a su vez con fuerzas divinas, fundamento filosófico del que se apoderó la monarquía para legitimar su gobierno frente al pueblo, algo que tuvo que reinventarse a partir de una moral moderna en la que Dios ya no formaba parte. Esto permite entender la razón fundamental por la cual, la ausencia de un comportamiento ético por parte de los gobernantes deriva forzosamente en una crisis de legitimidad, convirtiendo a la corrupción en antítesis de la ética.²²⁰ Por ello todo gobierno o régimen corrupto está destinado al colapso, más tarde o más temprano.

Foucault deja entrever que un sujeto moral sólo puede existir cuando existe congruencia entre su código moral y sus acciones. Sin embargo, el poder del sujeto autónomo va más allá, pues posee la capacidad de crear su propio código de moral cuando el código socialmente aceptado con el que opera ya no le resulta suficiente para justificar sus acciones desde el punto de vista ético. De este modo, el patrón moral con el que opera una persona puede ser: a) creado por sí mismo (en el caso de los sujetos autónomos); b) heredado a través de prácticas culturales (en el caso de los individuos).

Al igual que ocurre con la noción de mundo, una nueva moral sólo puede surgir a partir del malestar que un sistema de valores previamente establecido produce en un sujeto autónomo, pues una conciencia ética capaz de cuestionar la validez de un determinado código moral sólo puede partir una contradicción profunda entre las pulsiones vitales de las personas y las normas morales aceptadas socialmente. Algo similar a lo que ocurre con el concepto de ‘sentimiento de culpa’, que describe Freud puntualmente en su libro *El malestar en la cultura*²²¹. Por ello autores como Dussel sostienen que el

²¹⁹ Aníbal Gauna. *El proyecto político de Michel Foucault*. Venezuela. Universidad Católica Andrés Bello. 2001, pág. 192.

²²⁰ Esto coincide con la definición que algunos teóricos del derecho proponen en torno al concepto ‘corrupción’ como algo injusto que transgrede el código moral vigente en el espacio social. Dice Ciuro Caldani : “Para ‘construir’ la noción de corrupción en el ámbito jurídico conviene pensar, con diferentes alcances, por ejemplo, que quizás valga referirse a la *desviación* de algo que se considera valioso; a ese desvío en el marco social, que tal vez puede ser remitido a la injusticia”. [Miguel Ángel Ciuro Caldani. “Filosofía de la corrupción”. *Revista del Centro de Investigaciones de Filosofía Jurídica y Filosofía Social*, número 30. Argentina. Universidad Nacional de Rosario. 2007, pág. 28].

²²¹ Para Freud, el ‘sentimiento de culpa’ surge de la tensión entre el ‘yo’ y el ‘super-yo’ que se expresa en el entorno cultural, según explica: “El sentimiento de culpabilidad es la percepción que tiene el ‘yo’ de la vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus

primer paso para la construcción de un nuevo orden ético y moral se basa en la capacidad que tienen los sujetos autónomos de cuestionar el orden moral vigente en cualquier sociedad partiendo de su propia subjetividad.²²²

Esto significa que todo intento por redefinir los fundamentos éticos y morales sobre los que se construye un grupo social responde al desgaste de un determinado sistema de valores. Es decir, que una nueva moral sólo puede surgir cuando existe una crisis profunda en los valores que rigen todas las estructuras sociales, como bien explica la teoría social de Weber. De ahí que la actual crisis del Estado moderno esté íntimamente ligada a una profunda crisis de los valores morales sobre los que se construyó el sistema capitalista sobre el que se edificó el mundo moderno de la actualidad, y por ello, cambiar el mundo actual implica diseñar un nuevo código moral acorde con los tiempos. Al respecto dice Lipovetsky:

*“La ética de la responsabilidad surge como respuesta a la ruina de creencias en las leyes mecanicistas o dialécticas del devenir histórico, ilustra el regreso del ‘actor humano’ en la visión del cambio colectivo, la nueva importancia acordada a la iniciativa y a la implicación personal, la toma de conciencia del carácter indeterminado, creado, abierto a futuro. Si el cambio histórico ya no puede comprenderse como el desarrollo automático de leyes ‘objetivas’, si el progreso del saber y de las técnicas no protege del infierno, si no la regulación por el Estado ni la que ejerce el mercado puro son satisfactorias, el tema de los fines y de la responsabilidad humana, de las elecciones individuales y colectivas adquieren un nuevo relieve: el resurgimiento ético es el eco de la crisis de nuestra representación del futuro y del agotamiento de la fe en las promesas de la racionalidad tecnocrática y positivista”.*²²³

propias tendencias y las exigencias del ‘super-yo’”. Al respecto complementa Pifarré Calpés: “En su opinión, el sentimiento de culpabilidad se incuba progresivamente en la conciencia del ‘yo’ como estructura diferenciada del ‘ello’, cuando entran en conflicto sus imperiosas tendencias, con las impositivas y represoras exigencias del ‘super-ego’, como estructura diferenciada del ‘yo’ (...) Freud piensa que el ‘super-ego’ como garante de la racionalidad social, debería utilizar su poder, no para imponer coercitivamente sus normas morales, sino para despejar las trabas a la apetitividad orgánica y facilitar su satisfacción. De ahí su animadversión por la función del ‘super-ego’, cuya estructura social se opone a este despliegue y lo reprime”. [Lluís Pifarré Calpés. *El sentimiento de culpa en Nietzsche y Freud*. España. 2005, pág. 16. Dirección URL: <http://arvo.net/uploads/file/PIFARRE/NietzscheFreud-version3.pdf>].

²²² Explica Dussel: “La conciencia ética (Gewissen) se cumple desde las estructuras memorativas, confrontando la vivencia o acto presentes desde el orden jerárquico de los valores (“Super-yo” freudiano) ontogenético, filogenético-intersubjetivo, cultural. El recuerdo de lo ya codificado (por la sociedad e introducido en la subjetividad desde el nacimiento por la educación en todos los niveles) enjuicia las actuaciones del sujeto. La reproducción de la vida humana (humanidad, corporalidad) obliga desde la propia subjetividad: los valores son un momento de la subjetividad como facticidad, anterior al sujeto como actor” [Enrique Dussel. *Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales*, 1.09].

²²³ Gilles Lipovetsky. *El crepúsculo del deber*. España. Editorial Anagrama. 1996. Tercera edición, págs. 210 y 211.

Esto significa que un mundo al borde del colapso requiere de un nuevo código moral para poder reinventarse y seguir existiendo, pues redefinir la moral implica forzosamente replantear las reglas de operación de todo aparato social. En este sentido, el sujeto juega un papel determinante, pues sólo él tiene el poder suficiente para transformar el mundo modificando sus propias pautas de comportamiento.

Dicho de otro modo, los valores morales de todo grupo social son una institución susceptible de ser transformada a partir de los hábitos, y por ello, al redefinir nuestro comportamiento en base a nuevos principios éticos y morales estamos modificando los valores sobre los cuales se construyó una determinada idea de mundo.

Sin embargo, materializar esto requiere una voluntad inquebrantable, pues la transformación del mundo sólo puede efectuarse cuando existe congruencia entre el código moral del sujeto y sus acciones. Del mismo modo en que resulta éticamente cuestionable quejarme de la corrupción que existe en el gobierno cuando yo mismo soy partícipe de dicho fenómeno, no puedo esperar que el mundo cambie si yo no hago algo para que esto suceda. De ahí que pueda entenderse a la ética como la correlación de congruencia que existe entre lo que se piensa y lo que se hace.

Esta cuestión plantea un desafío enorme para aquellos irreverentes dispuestos a transformar su entorno, pues para materializar esto no basta con sólo imaginar un nuevo mundo, hay que vivirlo en carne propia, en el día a día, pues como escribió Lévinas, *“la moralidad no adviene como un estrato secundario por encima de una reflexión abstracta sobre la totalidad y sus peligros, sino que tiene un alcance independiente y preliminar. La filosofía primera ha de ser una ética”*.²²⁴ La filosofía requiere de la praxis para ser útil, y por ello, una verdadera filosofía de la ética debe consolidarse en el ámbito social como una práctica recurrente para aquellos seres preocupados por modificar los valores sobre los que se edificó un mundo al borde del colapso donde reina la barbarie.

¿Qué pasaría si cada persona asumiera su propia responsabilidad en el ámbito social? O mejor aún, ¿cómo podemos saber en qué consiste nuestra responsabilidad sin antes saber quiénes somos en realidad? Aquí radica la parte difícil del asunto, pues un comportamiento ético frente a la vida sólo puede existir a partir del reconocimiento que cada persona hace de sí mismo luego de verse reflejado en los otros. Saber quién somos en realidad para luego ocupar el lugar que nos corresponde en el mundo que anhelamos. Una verdadera ética y moral sólo puede existir a partir del conocimiento de sí mismo.

Cuando esto ocurre, las cadenas que continuamente tratan de imponer los aparatos de dominación se rompen, razón por la cual, los partidarios de la filosofía de la liberación coinciden en que la conformación de un nuevo orden moral implica replantear las relaciones de poder en el marco social, pues cuando una persona logra construir su propia escala de valores es capaz de modificar la relación amo-esclavo a la que intenta ser sometido por los grupos de poder. De esta forma es como el oprimido puede replantear una nueva relación con su antiguo opresor.

²²⁴ Aída Kogan. *El desafío moral*. Argentina. Editorial Biblos. 2001, pág. 79.

Un acto poderosamente revolucionario a decir de Freire, quien haciendo eco de la filosofía de Lévinas, sostiene que por ello es indispensable generar esquemas que faciliten a las personas apropiarse de la realidad a través de la palabra o a través de cualquier actividad creativa que logre reafirmar al 'sí mismo' por encima de cualquier control institucional.

El pensamiento de Freire considera que cuando un oprimido logra realmente escapar del control de su opresor, tiene el deber ético de ayudarlo a romper con esa inercia de dominación de la cual también es víctima. El oprimido asume así, un deber moral por liberar a su antiguo opresor. Una visión simplemente genial que podría ayudar a redefinir el rumbo de los movimientos ciudadanos que buscan un cambio significativo en su entorno social.

Pongamos dos escenarios para ilustrar los alcances de esta propuesta filosófica. En el primero, un grupo de personas salen a las calles para protestar contra el gobierno por una causa específica y piden que sus demandas sean escuchadas por algunos funcionarios, en el fondo están reconociendo que el gobierno es el ente con el poder de solucionar las cosas, algo que en realidad sólo reafirma una dinámica de dominación entre gobernantes y gobernados. Aunque la movilización puede lograr cierto nivel de respuesta por parte del gobierno, ante el temor de que el descontento social pueda traducirse en una revuelta social, la protesta por sí sola es incapaz de reafirmar el poder del gobierno en cuanto a la toma de decisiones. Sólo cuando la crítica madura y se convierte en un proyecto con propósitos bien definidos se puede pensar en una transformación profunda de cualquier cosa, incluyendo los sistemas sociales.

Ahora imaginemos un segundo escenario siguiendo algunos postulados de la filosofía de Freire, en el que un grupo de gente inconforme modifica su discurso y asume la responsabilidad de enfrentar el problema directamente tras considerar que los funcionarios públicos corruptos que manejan el gobierno son gente enferma de poder que necesita la ayuda de la sociedad civil para salir de la estúpida inercia de dominación con la que operan. Cuando la sociedad civil decide hacerse cargo de la situación reconoce la inoperancia del gobierno y la necesidad de realizar modificaciones profundas en el ámbito social, algo que desarticula por completo la absurda creencia de que el Estado y no el ciudadano constituye el máximo poder dentro de cualquier sistema social, un simple ejercicio de semiótica capaz de redefinir la relación entre gobierno y sociedad civil para impulsar una reforma social de un nivel profundo que no se encuentra al alcance de la simple protesta. Construir una alternativa de acción tiene repercusiones más amplias que simplemente asumir una postura crítica que se limite a hacer un análisis de la situación, sin proponer nada. No basta con saber que las cosas van mal; hay que saber que las cosas se pueden hacer de otro modo.

De ahí que un verdadero cambio sólo puede ocurrir cuando la ciudadanía asume su poder de transformar la realidad por encima de cualquier estructura social previamente establecida, generalmente secuestrada por los grupos que buscan mantener el poder político en beneficio de intereses particulares. Una vez que el ciudadano logra comprender que tiene el poder necesario para reinventar la realidad pueden empezar a gestarse cambios radicales en el espectro social.

Aunque suena utópico pensar que en algún futuro probable la humanidad pueda autogobernarse a sí misma a partir de la ética, sólo cuando nos atrevemos a imaginar esta posibilidad podemos empezar a construir un código moral que apunte en esa dirección. Quizá nunca lo logremos, pero eso no es lo realmente importante, sino caminar con rumbo fijo hacia una sociedad más equitativa en donde la gente pueda reconocerse a sí misma y verse reflejada en la responsabilidad que cada uno asume para con los otros.

¿Qué pasaría si en estos tiempos de individualismo excesivo optáramos por crear un nuevo sistema moral que tuviera un énfasis particular en la importancia del otro? ¿No podría acaso reconstruir la noción de comunidad que rompió la modernidad, y por ende, redefinir las perspectivas del sistema económico-político vigente en todo el planeta? Pareciera que sí, pues al modificar el sentido de cualquier sistema social de valores cambiamos los cimientos de todo el edificio social, el significado mismo del mundo en que vivimos con todo lo que esto conlleva, incluyendo la reinención de un sistema económico perverso que en complicidad con el Estado promueve una creciente desigualdad social que alimenta el odio de generaciones enteras, algo que tarde o temprano termina por manifestarse en el plano social, pues “la violencia no se crea ni se destruye, sólo se transforma”, como bien decía Bourdieu.

La transformación del mundo requiere de una modificación profunda en el código moral sobre el cual se sostiene todo el aparato social. La crisis del mundo es una crisis de valores, y por ello, un buen punto de partida para cambiar las cosas sería revalorar el mundo entero a partir de lo más profundo de nuestro ser.

Un tema que expone genialmente Jiddu Krishnamurti al explorar la problemática del mundo actual que ha convertido al “hombre en el lobo del hombre”, como alguna vez escribió Hobbes:

*“Entonces ¿qué es lo que está sucediendo verdaderamente en el mundo? Todos están luchando con alguien. Un hombre se siente inferior a otro, pugna por llegar bien arriba. No hay amor, no hay consideración, no hay un pensar profundo. Nuestra sociedad es una batalla constante del hombre contra el hombre. Esta lucha nace de la ambición de llegar a ser alguien, y los adultos alientan a los jóvenes para que sean ambiciosos. Quieren que lleguen a ser algo importante, que se casen con una mujer rica o un hombre rico, que tengan amigos influyentes. Estando atemorizados, tratan de hacerles iguales a ellos y los jóvenes a su vez, desean ser como ellos, porque todo eso les atrae. Cuando llega el gobernador, todos se inclinan hasta el suelo para recibirle, le ofrecen guirnaldas, elaboran discursos (...) Se sienten honrados si conocen al tío de él o a su secretario, y se calientan al sol de su ambición, de sus realizaciones. De ese modo quedan presos en la perversa telaraña de la generación más vieja, en el patrón de esta sociedad monstruosa. Solamente si están muy alerta, constantemente vigilantes y no temen ni aceptan sino que cuestionan todo el tiempo, sólo entonces no estarán presos sino que irán más allá de esto y crearán un mundo diferente”.*²²⁵

²²⁵ Jiddu Krishnamurti. *El arte de vivir*. España. Editorial Kairós. 2008. Octava edición, pág. 82.

El análisis de Krishnamurti resulta contundente debido a que cuestiona y pone en evidencia el problema que plantea el código moral sobre el que se construyó todo el proyecto de modernidad. La necesidad de ser más que los demás y vivir en un estado de competencia permanente con los otros ha provocado que al día de hoy, existan niveles de inequidad social nunca antes vistos en la historia de la humanidad al mismo tiempo que la riqueza de unos cuantos alcanza niveles estratosféricos.²²⁶

La raíz de la desigualdad sólo puede explicarse a partir de un código moral individualista que se manifiesta en las características fundamentales del liberalismo económico propuesto por Adam Smith en su célebre libro *La riqueza de las naciones*, publicado 13 años antes de que las Revoluciones Burguesas comenzaran su estallido en la Francia de 1789. De acuerdo con algunos autores, esta moral individualista del capitalismo moderno resulta más que evidente en cuatro de sus principales conceptos: a) propiedad privada; b) interés personal; c) individualismo económico; d) competencia de libre mercado.

Esta moral individualista sentó las bases de un sistema económico que a su vez serviría de fundamento para convertir al Estado Absolutista en un Estado moderno. De ahí que para desarticular el sistema capitalista sea necesario inventar una nueva moral capaz de revertir esta tendencia destructiva a la que nos ha conducido un individualismo vicioso que promueve el bienestar de unos pocos a costa de la desgracia de muchos. Por ello, crear las bases morales para el mundo del mañana representa también el fundamento de cualquier sistema social del futuro.

Y en tiempos donde el consumo se ha convertido en referente obligado de la moral moderna, como acertadamente sugiere Bauman²²⁷, es muy probable que sea ahí donde podamos encontrar algunas soluciones prácticas para modificar todo el aparato social desde las entrañas mismas del sistema. Si el mundo que construyó la modernidad está articulado en base al consumo, entonces hagamos del consumo una herramienta capaz de transformar al mundo, modificando su sentido individualista por uno colectivo que promueva una redistribución más equitativa de la riqueza.

4.2 Consumo social y economía solidaria

A partir de la segunda mitad del siglo XX, diversos movimientos de contracultura han insistido en la necesidad de terminar con el proyecto de modernidad para dar paso a un nuevo sistema social. Un mundo nuevo que opere con reglas distintas y que logre responder a las demandas que el modelo burgués ha sido incapaz de resolver. Sin embargo, es necesario entender la manera en que opera el sistema económico para luego poder modificarlo.

²²⁶ “Richistán’: el país de los megarricos”. BBC Mundo. Domingo, 15 de mayo de 2011. Dirección URL: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/05/110509_magnates_elite_global_ricos_economia.shtml

²²⁷ Luis Enrique Alonso. *La era del consumo*. España. Siglo XXI. 2006, pág. 287.

Tal como se ha descrito a lo largo de este texto, todo sistema social depende de un conjunto de valores creados colectivamente para poder operar, mismos que logran plasmarse en una amplia gama de instituciones sobre las que se despliegan los subsistemas políticos y económicos que buscan ante todo reproducir el sentido que da forma a todo el sistema social. En el caso específico del proyecto de modernidad, los valores que le han dado forma se fundamentan básicamente en la legítima defensa de la propiedad privada, la generación de libre mercado y la explotación laboral.

El Estado burgués es un fiel reflejo de esta situación, como bien apunta Bobbio, y por ello la única forma de transformar al Estado es a través del mercado y la construcción de una nueva tabla de valores (creada por sujetos autónomos) que pongan freno a la reproducción del modelo burgués. La creación de nuevos valores implica la construcción de un mundo nuevo, pues del mismo modo en que Weber creía que la existencia del capitalismo moderno emanado de las revoluciones burguesas requería la existencia previa de un 'espíritu del capitalismo' que se construyó a partir de la reforma protestante, darle un significado nuevo a nuestra idea personal de mundo produce una transformación profunda de todas las estructuras que de él se derivan.

En este sentido, existen fuertes razones para creer que la modificación de los patrones de consumo representa una alternativa más sólida para transformar la realidad social que muchos de los mecanismos tradicionales de participación ciudadana, como ocurre en el caso del voto, pues a final de cuentas, las posibilidades de elección en las democracias liberales están previamente condicionadas por las reglas impuestas por el mercado.

Si la capacidad de acción del Estado ha sido limitada por la economía, esto significa que el consumo representa un mecanismo de participación ciudadana de mayor peso en el ámbito social que el sufragio en las urnas, además de contar con un rango de elección mucho más amplio. Consumir implica tomar decisiones a diario entre una enorme gama de posibilidades, mientras que los mecanismos tradicionales de participación ciudadana poseen límites más rígidos y condicionados por la dinámica de los sistemas políticos y económicos.

Por esta razón, el consumo aparece como una alternativa viable para acabar con el modelo burgués, pues tal como sostiene Jean Baudrillard, el consumo representa el fundamento sobre el cual se articula el sistema económico vigente en todo el planeta y que a su vez determina una buena parte del funcionamiento de los aparatos de poder.

Para Baudrillard, la explicación que hace Marx sobre el capital resulta insuficiente para explicar a detalle la manera en que opera el capitalismo salvaje del siglo XX, y esto se debe principalmente a que el sistema económico ya no se basa en la producción de mercancías sino en la producción de consumidores a través de una apropiación simbólica de la realidad que se reproduce en los medios masivos de comunicación controlados por los aparatos de poder.

La economía ya no se rige entonces por la utilidad de la mercancía (regidos por el valor de uso y valor de cambio) sino por la construcción de la mercancía como signo lingüístico, algo que modifica radicalmente todo el proceso de producción²²⁸. El

²²⁸ Señala Baudrillard: "Una verdadera teoría de los objetos y del consumo se fundará no sobre una teoría de necesidades y de su satisfacción, sino en una teoría de la prestación social y su

consumo ya no se utiliza sólo para satisfacer una necesidad de bienestar sino también como un instrumento de significación que se reafirma continuamente como una condición de pertenencia al mundo a través de mecanismos como la publicidad y la moda.

Así es como los aparatos de poder han utilizado a los medios de difusión masiva en el proceso de apropiación simbólica de la realidad, creando una realidad artificial que garantice el consumo a toda costa, construyendo así lo que Baudrillard conoce como 'hiperrealidad', esa realidad artificial y ficticia donde todo es simulacro, donde la apariencia es más importante que la esencia misma de las cosas. Una realidad más real que la realidad misma, que bien pudiera compararse con la Matrix que describen los hermanos Wachowski en su formidable trilogía cinematográfica donde se pone en evidencia la manera en que operan los aparatos de control.

El consumo se construye como un requisito indispensable para pertenecer a un mundo donde el espacio público intenta redefinirse a través de centros comerciales, templos donde se rinde tributo al nuevo 'dios' que todo lo crea y destruye. De ahí proviene la continua necesidad que sienten los consumidores empedernidos por poseer cosas materiales, pues de forma inconsciente buscan reproducir los valores que se difunden a través de los aparatos de control y el uso de los medios de difusión. Comprar es el requisito fundamental para pertenecer al mundo occidental y burgués creado por la modernidad, y todo aquel que se niegue a hacerlo será condenado al exilio.

Esta nueva significación de la mercancía a la que se refiere Baudrillard resulta por demás visible en aquello que los publicistas llaman 'identidad de marca', esa sutil herramienta que utilizan para establecer diferencias claras en cosas que son básicamente lo mismo. Al comprar un producto de marca, no sólo se adquiere un objeto material sino también todo el contenido simbólico que está detrás. Con esto, un Rolex deja de ser una máquina cuya función se reduce a dar la hora para convertirse en un referente de status social. Lo mismo ocurre con cualquier otra marca, sin importar que se trate de productos alimenticios, textiles o tecnológicos. De este modo, la economía deja de ser un simple intercambio de cosas materiales para convertirse en un intercambio de signos, dando pie a lo que Baudrillard denomina como 'economía política del signo'.

En este sentido, el consumo no sólo se limita a la adquisición de mercancías, sino a todo aquello que posea significado, tal como ocurre con el consumo de bienes culturales intangibles que van de la información noticiosa al arte.

Aunque una persona pueda bajar de la red toda la discografía de su grupo favorito sin necesidad de invertir en ello un solo centavo, el simple hecho de escuchar un determinado género musical ya involucra todo un proceso de intercambio de signos que terminará redirigiendo su consumo hacia mercancías que ayuden a fijar un determinado tipo de identidad. Por ello es común ver que un verdadero aficionado del heavy metal posea una apariencia similar a sus grupos favoritos, con cabello largo, ropa oscura y actitud desafiante, del mismo modo en que los amantes de la música norteña que se escucha en la frontera entre México y Estados Unidos suelen portar sombrero tipo texano y botas vaqueras como símbolo de identidad.

significación". [Jean Baudrillard. *Crítica de la economía política del signo*. México. Siglo XXI. 2002. Decimotercera edición, pág. 2].

El consumo abarca un amplio espectro de significación que no necesariamente se reduce a la adquisición de mercancías y que puede manifestarse en la manera en que nos comunicamos con lo demás, en nuestra forma de hablar, comer, vestir, etcétera, permitiendo así la gestación de expresiones culturales que, a través de la adquisición de nuevos hábitos, redefinan las reglas del juego social²²⁹.

Si el consumo implica una producción continua de signos, esto quiere decir que darle un sentido diferente a nuestros hábitos de consumo tendrá repercusión no sólo en toda la cadena productiva, sino también en el espacio simbólico donde se construye la noción de mundo objetivo.

En el tema del llamado 'consumo sustentable' esto resulta evidente, pues la adquisición de productos amigables con el ambiente no sólo modifica de manera sustancial todo el proceso de producción (desde el ahorro de recursos naturales hasta una distribución más equitativa de la riqueza), sino que al mismo tiempo modifica todo un conjunto de significados sobre los que se articula la noción de mundo. Consumir productos 'verdes' implica ante todo reafirmar el discurso del desarrollo sostenible, en lugar de simplemente modificar el proceso productivo.

De ahí que toda práctica ecológica se haya convertido en referente obligado de un nuevo paradigma de desarrollo que ha logrado extender, cada vez a mayor velocidad, su influencia dentro de la agenda de discusión de la sociedad global. Desde esta perspectiva, el consumo 'verde' se convierte en un signo lingüístico que reafirma una visión de desarrollo específica basada en los criterios previamente establecidos en torno a la sustentabilidad. Un paradigma que está modificando los significados que articulan al mundo objetivo surgido de la modernidad y anclado en una Revolución Industrial que empieza a ser cuestionada cada vez con mayor fuerza.

Si el consumo es en realidad un signo que emite mensajes, esto significa que al redefinir nuestros patrones de consumo también redefinimos todas las estructuras sobre las que se sustentan los aparatos políticos y económicos que conforman al sistema social en su conjunto. Las instituciones se crean a partir de los hábitos, y por ello, la adquisición de nuevas prácticas de consumo implica un impacto profundo en todo el ámbito social.

Al conferirle un nuevo significado a mis hábitos, esto implica darle un nuevo significado al mundo objetivo en el que vivo, lo cual hará necesario la creación de instituciones que puedan satisfacer las necesidades que de él se desprendan. Si el mundo de hoy se basa en el consumo, redefinir la estructura simbólica de este signo quizá tenga el poder suficiente para modificar el sentido y dirección de una sociedad global que agoniza en el dilema del desarrollo.

Esto hace posible que, por ejemplo, un consumidor consciente de su propio poder de transformación social pueda adquirir productos que fomenten una distribución más equitativa de la riqueza, donde el bienestar de la gente sea prioridad por encima de la

²²⁹ En este sentido dice Castells: "La comunicación simbólica entre los seres humanos, y la relación entre éstos y la naturaleza, basándose en la producción (con su complemento, el consumo), la experiencia y el poder, cristaliza durante la historia en territorios específicos, con lo que genera culturas e identidades colectivas". [Manuel Castells. *La era de la información: economía sociedad y cultura. Volúmen 1: la sociedad en red*, pág. 41].

acumulación de capital, tal como ocurre con las empresas cooperativas en las cuales todos los trabajadores son al mismo tiempo dueños de la compañía²³⁰. Si bien este tipo de agrupaciones existen desde hace muchos años, su participación en el mercado sigue siendo marginal en comparación a lo que ocurre con la propiedad pública y privada, lo cual se debe precisamente, a que las raíces mismas del capitalismo moderno estén basadas en una arraigada conciencia individualista en la que otras formas de propiedad colectiva no desempeñan un papel importante.

Al destruir la noción de comunidad, como bien señala Bauman, el capitalismo sólo puede entenderse en términos de propiedad privada. Cuando esta mentalidad individualista pretende implantarse dentro de una cooperativa, el fracaso es inminente, tal como ocurre con muchas empresas de este tipo que han sido vulneradas por la corrupción de sus dirigentes, más preocupados por su bienestar particular que por el bien de la 'comunidad' a la que pertenecen.

Por ello, existen elementos suficientes para pensar que a medida en que la humanidad recupere la noción de comunidad a través de las nuevas tecnologías de la comunicación y la conformación de una nueva conciencia colectiva, las empresas de capital social podrán consolidarse como una alternativa sólida que logre mitigar la creciente desigualdad entre ricos y pobres, al fomentar formas más equitativas de redistribución de la riqueza que puedan ayudar a frenar la volatilidad del sector financiero y las subsecuentes crisis económicas que han marcado la historia reciente del planeta.

Algunos casos de éxito ofrecen evidencia contundente de los alcances de esta propuesta. En la sierra norte de Oaxaca, una de las entidades con mayores índices de pobreza y marginación de México, el poblado de Ixtlán de Juárez ha logrado convertirse en un referente obligado de desarrollo que pone en práctica las ventajas que ofrece la propiedad comunitaria frente al capital privado. A principios de 1980, los bosques de la Sierra de Juárez fueron concesionados a la empresa paraestatal Fábrica de Papel Tuxtepec, cuyo manejo poco apropiado generó una deforestación de alto impacto en la región. Para fines de esa década, la gente de Ixtlán de Juárez decidió hacerse cargo de la gestión de sus recursos naturales a través de la conformación de una empresa comunitaria conocida como *Unidad Comunal Forestal, Agropecuaria y de Servicios*, la cual con el paso de los años, no sólo se convertiría en ejemplo de buenas prácticas ambientales al hacer un manejo sustentable del bosque, sino también en un detonante para la economía de la región²³¹.

²³⁰ "Las cooperativas se construyen como empresas gestionadas democráticamente por sus miembros, que son propietarios por igual del capital de la empresa, al mismo tiempo que productores o beneficiarios de los bienes y servicios que ésta genera. Hay cinco tipos diferentes de cooperativas: de trabajo, de crédito, agrícolas, de servicios y de consumo. Todas ellas tienen en común que sus objetivos y su forma de funcionamiento giran alrededor de las personas socias, no del capital, tal como sucede en la compañía capitalista". [Jordi García, *et al. La dimensión cooperativa: economía solidaria y transformación social*. España. Icaria Editorial. 2006, pág. 108].

²³¹ José Sarukhán, *et al. Patrimonio natural de México: cien casos de éxito*. México. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. 2010, pág. 106.

Uno de los logros más grandes de la empresa, fue el haber podido autofinanciar su propio aserradero y fábrica de muebles, las cuales son trabajadas por los poco más de 384 comuneros que conforman el proyecto, el cual destina buena parte de sus ganancias a mejorar las condiciones de vida de la comunidad, invirtiendo en el mejoramiento de escuelas y servicios de salud. Además, este nivel de prosperidad ha permitido echar a andar proyectos alternativos como una pequeña embotelladora de agua que ahora suministra el vital líquido a los habitantes de la región, incluso ganando terreno de mercado frente a marcas comerciales apoyadas por empresas transnacionales. Todo gracias a la organización comunitaria de la gente de Ixtlán, quienes no requirieron ningún tipo de apoyo gubernamental para materializar este sueño.

El éxito de este caso ha permitido que el modelo de manejo forestal comunitario se haya extendido a diversas comunidades de la sierra oaxaqueña y otras entidades del país, tal como ocurre con la comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro, en Michoacán, la primer comunidad indígena del país con una concesión para administrar los servicios de televisión privada de la región, algo que consiguieron a raíz del éxito que han tenido con el aprovechamiento sustentable del bosque.

Esta visión de la economía comunitaria como una palanca de desarrollo cuenta con otros casos de éxito en el resto del mundo. Un ejemplo de esto es el Banco Grameen, fundado en Bangladesh por Muhammad Yunus, el cual otorga microcréditos a pequeños grupos de gente que deciden iniciar un negocio, con muy pocos requisitos, debido a que el grupo actúa como garantía del préstamo. Esto provoca que si algún integrante de la comunidad no puede pagar, los otros miembros pueden interceder por él. Esto crea incentivos económicos para que el grupo actúe de forma responsable, haciendo que el banco resulte financieramente viable. De esta forma, el grupo brinda el soporte solidario para el desarrollo personal. Algo que no sería posible sin los fundamentos esenciales en los que se sustenta la noción de comunidad.

Sin embargo, la propiedad social no es la única vía para darle un nuevo significado a todo el sistema económico, ya que el consumo con conciencia social empieza a convertirse en otra alternativa, tal como ocurre actualmente con muchas organizaciones sin fines de lucro. En Reino Unido, por ejemplo, un grupo de ‘empresarios sociales’ han decidido incursionar en el negocio del agua embotellada con el único fin de poder financiar proyectos que permitan a gente de África tener un mejor acceso al agua potable, proyecto que hasta la fecha ha beneficiado a casi un millón de personas²³². Esta iniciativa, denominada One Water, ha empezado a ganar terreno frente a otras marcas de agua embotellada como con Evian y Perrier. Aunque no se cuenta con datos oficiales, se cree que actualmente existen alrededor de 4 mil 500 empresas con interés comunitario en el Reino Unido, que en el mismo tono, aprovechan algunas características del mercado para generar ciertas condiciones de bienestar social entre los sectores más pobres de la población mundial.

²³² “Empresarios sociales: hacer dinero para el bien de todos”. BBC World News. Enero 22, 2011. Dirección URL: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2011/01/110120_empresarios_sociales_dinero_bien_comun_pl.shtml

Lo mismo ocurre en el ciberespacio, donde se genera riqueza a partir de la colaboración. Al orientar las acciones de los cibernautas hacia un fin específico, sitios web como Youtube, Flickr o Wikipedia generan plusvalía por medio de esquemas de cooperación en los que cada persona contribuye de manera gratuita en el mantenimiento del sitio. El caso de Facebook es un ejemplo tangible de esta situación, ya que luego de contar con cerca de 500 millones de suscriptores a nivel global, algunas estimaciones del sector financiero creen que su valor podría superar los 50 mil millones de dólares, lo cual se debe principalmente a las ventajas que ofrece la plataforma creada por Mark Zuckerberg para facilitar los procesos de comunicación que se llevan a cabo dentro de las redes sociales, y por ende, las posibilidades de compartir información con otros.

La conectividad en línea está generando nuevos modos de organización social con una repercusión directa en los patrones de consumo, algo que está generando una transformación profunda del sistema económico global al redefinir conceptos que con la fragmentación de la comunidad habían perdido importancia en términos de mercado y que hoy resultan fundamentales. Tal es el caso del 'grado de confianza' sobre el cual se sustentan buena parte de las transacciones *online*, pues como bien señala Russell Hardin, "la confianza facilita las relaciones sociales de cooperación (...) en busca de beneficios mutuos".²³³ Por ello algunos autores sostienen que tener un alto grado de confianza será tan determinante para ser sujeto de crédito dentro de la reestructuración del sistema económico a partir de las críticas que se han hecho al fuerte impacto que el nuevo liberalismo económico tiene sobre el medio ambiente y la equidad social.

De acuerdo con investigadores como Rachel Botsman y Roo Rogers, este nuevo interés por la confianza en otros a la hora de hacer negocios se debe a que las nuevas tecnologías de la comunicación empiezan a generar condiciones propicias para que exista una mayor interacción con desconocidos, un fenómeno que está transformando la economía global a partir del surgimiento de nuevos esquemas de intercambio sobre los que se sostiene el concepto de 'consumo colaborativo'.²³⁴ Dicho término se refiere básicamente al cambio cultural y económico del consumismo individualizado hacia nuevos modelos de intercambio, uso compartido, trueque o alquiler, potenciados por los medios sociales de comunicación y las plataformas de interacción persona a persona (*peer-to-peer*) que existen dentro del ciberespacio y que simultáneamente empiezan a ser cada vez más recurrentes en la vida cotidiana de muchas personas.

Modificar el sentido del consumo, representa cambiar las reglas de operación del sistema económico, y por ende, las reglas sobre las que se sostiene el Estado moderno.

²³³ Russell Hardin. *Confianza y confiabilidad*. México. Fondo de Cultura Económica. 2010, pág. 232.

²³⁴ De acuerdo con los autores, este nuevo modelo de consumo sólo puede entenderse debido a factores como: a) una fe renovada en la importancia de la comunidad; b) una serie de tecnologías de la información que han cambiado ciertos esquemas de comportamiento; c) urgentes presiones no resultas por el entorno (tal como ocurre en escenarios de crisis financiera). ["Rachel Botsman: The case for collaborative consumption". Ted. Mayo, 2010. Dirección URL: http://www.ted.com/talks/rachel_botsman_the_case_for_collaborative_consumption.html].

Una verdadera democracia sólo puede existir cuando la ciudadanía cuenta con un rango de opciones lo suficientemente amplio para que sus decisiones le permitan incidir de forma significativa en la construcción del mundo.

Si el Estado moderno es en realidad un artificio creado para enmascarar las desigualdades que fomenta el mercado, esto hace que el consumo constituya una alternativa viable para modificar las estructuras que sostienen la idea de mundo objetivo, sobre todo, cuando los grupos de poder político ejercen un control marcado sobre los mecanismos tradicionales de participación popular en la toma de decisiones.

Un consumidor consciente del impacto que tienen sus decisiones en la vida de los demás, conlleva forzosamente a un verdadero ejercicio de ciudadanía, en el cual, las acciones de la gente definen las reglas del nuevo orden social. Decidir a diario la forma en que nos alimentamos, la ropa que vestimos, el modo en que nos transportarnos, en que utilizamos el tiempo libre o el tipo de información que consumimos, tiene un impacto profundo en la configuración simbólica del entorno social, algo que tiene un efecto en la vida de otras personas, pues al final, todo está conectado.

Cada acción que realizamos a lo largo de nuestras vidas tiene consecuencias directas en la construcción del mundo. De ahí que al modificar el significado de mis acciones puedo alterar su dirección y sentido.

Por ello, una sociedad regida por el consumo como la de hoy, puede transformarse radicalmente con simplemente revalorar el significado del consumo como una herramienta de bienestar social que vaya más allá del interés individual. Si vivimos en una sociedad basada en el consumo, hagamos del consumo un acto revolucionario que promueva la transformación del mundo.

¿Cómo es posible hacer esto? Si el consumo es una institución, modificar nuestros hábitos implica entonces transformar el sentido de las estructuras sociales emanadas de la modernidad, incluyendo al Estado y la manera en que se desarrollan las relaciones de poder. Este cambio institucional sólo puede efectuarse a partir de una conciencia diferente, que trascienda la visión individualista que predominó en los últimos siglos para dar paso a una visión más incluyente, donde mis acciones estén encaminadas no sólo a mi beneficio personal sino también a generar mejores condiciones de vida para los otros. Todo lo demás se dará por la inercia con la que operan los sistemas sociales.

4.3 Acción y prospectiva

Un mundo sin esperanza es un mundo condenado a muerte. Algo que estos tiempos de ignominia y podredumbre parecen confirmar a cada instante, en el continuo asedio de las innumerables crisis que han contagiado a la humanidad de un fatalismo que pareciera acentuar aún más los muchos problemas que vive a diario la sociedad global. De ahí que las profecías en torno al fin del mundo provoquen un temor desenfrenado en gente que, con resignación, se sienta frente al televisor a mirar cómo todo se va al carajo en esta era de todos contra todos.

Sin embargo no todo está perdido, pues por el contrario, existen indicios de que un nuevo mundo está por surgir, como si toda la violencia y sinrazón que se vive a diario en cualquier rincón del planeta fuera parte de un doloroso parto que traerá consigo el comienzo de una nueva era, otra vuelta a esa eterna rueda de la vida que no para. “Allí donde está el dolor está también lo que salva”, como dice la máxima de Holderlin. Y si el mundo está condenado a morir, habrá que resucitarlo de entre los muertos al tercer día.

Materializar la transformación del mundo no es tarea fácil, pues para lograrlo se requiere de un espíritu incansable que nos obligue a seguir de frente, a pesar de los obstáculos que se vayan presentando en el camino, a pesar de la hostilidad del entorno, a pesar de todo. La transformación del mundo requiere fe y una voluntad férrea a prueba del pesimismo característico de estos tiempos, capaz de materializar lo que empezó como un simple sueño, esa certeza inequívoca de que las cosas pueden cambiar sólo si nuestra convicción es lo suficientemente fuerte como para abrirse paso entre ejércitos de cadáveres que insisten en repetir, una y otra vez, que todo está perdido. Una voluntad con el poder suficiente de redefinir el curso de la historia y fijar un nuevo destino para toda la humanidad. Del mismo modo en que Quetzalcóatl burló al Señor de la Muerte para robar los huesos del hombre y resucitarlo con su propia sangre, aquellos que busquemos la transformación del mundo necesitamos inventar a un hombre nuevo que habite el nuevo mundo que habremos de crear para él.

Construir nuestra propia tierra prometida requiere propósitos bien definidos y visión de futuro, algo que nos permita trascender los límites preestablecidos desde las estructuras viejas y obsoletas que se resisten al cambio. Habrá que desafiar los límites del sentido común, como respuesta a la degradación del mismo. Los sujetos creadores de realidad son los únicos seres con el poder suficiente para redefinir los límites de lo posible, aquellos con la voluntad de hacer historia en lugar de sólo reproducirla, el deseo inquebrantable de convertir el mundo en un lugar mejor donde todos tengan cabida, el sueño imposible de los locos.

La vida es cambio constante, como bien nos ha enseñado la teoría de la evolución. Todo organismo que se resiste al cambio se estanca y muere. Por ello el hombre y el mundo del mañana sólo podrán surgir cuando nos atrevamos a imaginar el futuro que forjaremos con nuestras acciones aquí y ahora, pues “todos los tiempos son el presente”, como escribiera alguna vez Octavio Paz.

En este sentido, existen señales inequívocas de que dicha transformación ha comenzado a gestarse a través de un nuevo proyecto de futuro, capaz de enterrar de una vez por todas, ese mundo logocéntrico, antropocéntrico y eurocéntrico que describió Derrida en las postrimerías de la modernidad europea que hoy agoniza. Hechos evidentes a principios del siglo XXI que parecen confirmar la hipótesis.

Una de las primeras pistas la encontramos en el proceso de globalización que se aceleró a ritmo constante a partir de la posguerra con la aparición de nuevas tecnologías de la comunicación que convirtieron cada rincón del planeta en un lugar común para todos los hombres. La diversidad empieza a florecer a partir de los escombros de la globalización de mercado colonialista.

El mundo de hoy ya no puede entenderse en función de los viejos centros de poder. El mundo ya no es más una extensión de Europa y Estados Unidos, y una prueba de ello

es el enorme impulso que empiezan a experimentar las llamadas potencias emergentes como China, Brasil o India, mismas que en los últimos años han reconfigurado el mapa geopolítico del mundo, al igual que otros países con una incidencia cada vez mayor en la discusión de los problemas globales.

La obsoleta idea del Tercer Mundo ha empezado a derrumbarse poco a poco, dando pie a un mundo unificado, de corte multicultural, cada vez más incluyente. En materia geopolítica, el llamado G-8 ha perdido potestad frente al llamado G-22, algo que de forma simbólica representa una repartición más equitativa del poder que alguna vez tuvieron tanto Europa como Estados Unidos en el mundo moderno que ellos mismos crearon y que empieza a transformarse en un mundo horizontal en el que la opinión de los otros también cuenta.

La revolución de las comunicaciones a partir de internet se ha convertido en una herramienta que ha permitido concebir el mundo entero como un todo interconectado sin necesidad de intermediarios, donde la distribución equitativa del acceso a la información y el conocimiento juega un papel fundamental. Por ello, no es casualidad que a partir de esta noción del 'mundo como un todo', interconectado de forma multidireccional, la discusión de problemas de carácter global haya alcanzado nuevos niveles de complejidad.

El cambio climático es una prueba contundente de esto, pues al construirse como un problema de alcance global que requiere la participación de todos los habitantes de este planeta, lo convierte en un antecedente único en la historia de la humanidad, y por ello plantea algunas líneas generales para la construcción de un nuevo mundo. De ahí que el calentamiento global nos permite entender con mayor profundidad la manera en que las acciones cotidianas de un automovilista neoyorquino pueden estar íntimamente conectadas con una epidemia de hambre en el norte de África, producto de una intensa sequía derivada de alteraciones climáticas producto de la alta concentración de gases de efecto invernadero en la atmósfera.

No en balde, la 'conciencia verde' de los ambientalistas que surge a escala global como consecuencia de los movimientos de contracultura que cuestionaron el *status quo* a finales de la década de los sesenta plantea principios elementales para la construcción de un nuevo orden mundial, sobre todo, a partir de la adopción del concepto de 'desarrollo sostenible' como una de sus banderas. Aunque esta idea de la sustentabilidad sea algo relativamente nuevo,²³⁵ sus efectos han empezado a modificar estructuras de gran tamaño que parecían inamovibles, tal como ocurre con el sistema económico.

²³⁵ El término desarrollo sostenible o sustentable fue formalizado por primera vez en el documento conocido como Informe Brundtland de 1987, fruto de los trabajos de la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo de Naciones Unidas, creada en Asamblea de las Naciones Unidas en 1983. A grandes rasgos, dicho concepto suele repensar la idea de desarrollo a partir de tres ejes fundamentales del bienestar: ambiental, económico y social. El término fue adoptado formalmente por la comunidad internacional a partir de la Cumbre por la Tierra celebrada durante 1992 en Rio de Janeiro, cuya declaración define al desarrollo sustentable como la posibilidad de "satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades".

De acuerdo con expertos en economía ambiental, el sistema capitalista vigente en todo el planeta no toma en cuenta dentro de sus costos todo el impacto que ocasiona. Por ello existe la falsa percepción de que los energéticos provenientes de los combustibles fósiles son más baratos en comparación con otras fuentes renovables de energía, pues su precio final dentro del mercado no refleja todo el impacto ambiental que generan y que también tienen un costo económico que hasta el momento no ha podido ser medido con precisión. Algo similar ocurre con el valor de muchos recursos naturales como los bosques, los cuales son fundamentales para garantizar la vida en el planeta, a pesar de no contar con un valor fijo en las cuentas del sistema capitalista actual. De ahí que algunos especialistas consideren que incluir estas variables en las cuentas corrientes de la economía podría ayudar a reconstruir las bases de todo el sistema. Un asunto de valor que plantea al sistema económico como un problema filosófico.

Esta 'conciencia verde' construida colectivamente por algunos sectores sociales representa una de las bases más sólidas para comprender el nuevo mundo que se está construyendo frente a nuestros ojos gracias sujetos autónomos que han desafiado el anterior paradigma de desarrollo para construir un nuevo marco simbólico en el que lo ambientalmente amigable se convierta en una verdad incuestionable para la sociedad global del futuro próximo.

Sin embargo, la economía es tan sólo la punta del iceberg, ya que la transformación que vive el mundo actualmente no podría entenderse sin tomar en cuenta el profundo cambio epistemológico surgido a partir de las limitaciones de la ciencia moderna. De ahí que las aportaciones hechas al conocimiento humano a partir de disciplinas como el psicoanálisis, los estudios sociales o la física cuántica hayan provocado la necesidad de redefinir los límites de la racionalidad sobre los que se sustenta el actual paradigma de ciencia objetiva, construido de forma paralela al proyecto de modernidad. Si bien la ciencia representa una herramienta sumamente poderosa para conocer la realidad objetiva en que vivimos, es preciso reconocer sus limitaciones y entender que existen otras muchas maneras de conocer nuestro entorno a partir de la intuición, los sentimientos o nuestra irracional capacidad para soñar.

Por ello resulta fascinante ver cómo algunas prácticas comunes en la antigüedad y olvidadas por la modernidad, empiezan a resurgir de pronto. La importancia cada vez mayor que tiene la espiritualidad en algunos sectores de la población mundial que empiezan a reconocer la importancia de revivir la irracional creencia en Dios justo en medio de esta era gobernada por las estadísticas y los datos duros. La apertura de occidente a las filosofías del lejano oriente o a las culturas indias de América Latina es un vivo ejemplo de ello.

Esto parece tener sentido si tomamos en cuenta que el reconocimiento a la diversidad cultural promovida por algunos movimientos de contracultura surgidos a mediados del siglo XX han sentado las bases para el nuevo mundo que surgirá de los escombros de la modernidad. En las grandes ciudades occidentales es cada vez más común ver gente practicando yoga al salir de sus trabajos, moviéndose en bicicleta en lugar del automóvil o pidiendo platillos vegetarianos, incluso en restaurantes de comida rápida como McDonald's, empresas cada vez más preocupadas por su huella ecológica, algo que hasta hace unas décadas parecía absolutamente descabellado. Signos elocuentes de la magnitud del cambio que estamos viviendo.

Todo este proceso de transformación sólo ha sido posible gracias a personas que decidieron vivir su vida de modo diferente, esos locos y excéntricos que optaron por dejar atrás los convencionalismos del mundo moderno para apostar por una alternativa de futuro que estuviera en sintonía con los valores morales emanados de sus adentros. Las creencias se convierten en hábitos y los hábitos en instituciones que representan las bases estructurales de todo sistema social. De esta forma es como nuestras convicciones más fuertes y la manera de vivir nuestra propia vida tienen un impacto definitivo en la realidad que nos rodea.

La transformación del mundo parte de un cambio de conciencia, del momento preciso en que un individuo se construye a sí mismo como un sujeto autónomo capaz de tomar las riendas de su propio destino, un ser con el poder suficiente para cambiar su entorno a partir de sus acciones cotidianas. Si queremos reinventar a la humanidad, tendremos que empezar por nosotros mismos. Al final del día, el porvenir será del mismo color que la suma de nuestros sueños.

Conclusiones

El sujeto: profeta de la transformación social

La figura del sujeto autónomo como agente transformador de la realidad social, bien pudiera interpretarse como profeta del cambio, tal como sugiere el poeta Javier Sicilia en su crítica a la “ideología blanda” del liberalismo económico y los sistemas democráticos occidentales. Dice textualmente:

*“La tradición judía produjo una presencia poética tan maravillosa como extraña: el profeta, que tenía una rara misión. No predecir el futuro, como el imaginario popular le ha atribuido, sino restituir los significados originales que el pueblo extravió y, a partir de ellos, anunciar la llegada de un mesías o, para usar el término latino, de un redentor (...) La palabra del profeta, que como todo poeta expresa ese “nosotros” social, ese “yo” plural, que es el alma de un pueblo, giraba y continúa girando para el mundo judío alrededor del mensaje de que todo lo que sucede en la historia o se ve en la naturaleza es un presagio de la llegada de un acontecimiento dichoso”.*²³⁶

Al igual que el profeta descrito por Sicilia en su crítica a la modernidad, el sujeto autónomo aparece como el punto de partida de cualquier transformación social gracias a su capacidad para redefinir los significados sobre los que se construye una determinada idea de mundo. El sujeto modifica su entorno inventando una nueva realidad a través de su pensamiento, sus palabras y sus acciones.

El sujeto reconfigura la realidad al producir nuevos significados sobre los que habrán de construirse las estructuras psíquicas que dan fundamento a los sistemas sociales. Por ello se puede afirmar que la aparición del sujeto autónomo representa la promesa de cambio social que habrá de cumplirse más tarde o más temprano. El sujeto representa entonces el comienzo de un nuevo modo de organización social al representar a ese genio excéntrico descrito por Eliphas Levi como “aquel que trata de formarse un círculo luchando contra las fuerzas de atracción central de las cadenas y las corrientes establecidas”.²³⁷

Esto explica el carácter metafísico que la figura del sujeto adquirió durante la antigüedad y la manera en que esta esencia implícita en las profundidades más remotas del ser humano tuvo que reinventarse a partir de la racionalidad de la modernidad para romper con los esquemas preestablecidos que intentaban aprisionar el espíritu de los hombres a través de estructuras de dominación impuestas por la religión y las monarquías.

²³⁶ Javier Sicilia. “Las trampas de la fe democrática”. *Proceso*. México. 15 de diciembre, 2011. Dirección URL: <http://www.proceso.com.mx/?p=291569>

²³⁷ Eliphas Levi. *Dogma y ritual de la alta magia*. Editores Mexicanos Unidos. México. 2010, pág. 92.

El sujeto es Neo liberándose de las cadenas invisibles de la Matrix, esa personificación del superhombre que despierta del letargo impuesto por las máquinas a través de una voluntad inquebrantable, capaz de superar cualquier obstáculo. Es el deseo vehemente que nos conduce a la afirmación del yo por encima de cualquier convenio social, la afirmación de la condición humana frente a la rigidez del sistema. El sujeto es el hombre consciente de sí mismo asumiéndose como tal y asumiendo también su lugar en el mundo que comparte con otros.

De ahí que todo intento de liberación implica un proceso de introspección que permita establecer una diferencia entre aquello que nos define como seres únicos e irrepetibles y aquellas estructuras sociales que condicionan nuestra conducta y nos predisponen al control político de determinados grupos.

El sujeto personifica la búsqueda interna que nos permitirá acceder a nuestra verdadera identidad para desempeñar el papel que a cada quien le corresponde en la construcción del mundo objetivo que compartimos con otros, haciendo de la liberación un acto que logra trascender el plano individual para insertarse en el plano colectivo. Por ello Freire cree que la liberación del ser humano sólo es posible a través de la comunión con los otros.

Mirar hacia dentro para luego actuar hacia afuera, los dos tiempos en los que habita el sujeto autónomo y que determinan el ritmo con el que habrán de transformarse los sistemas sociales emanados de las remotas profundidades de la imaginación humana.

El ciberespacio y la emergencia del Estado-red

La comunicación representa la estructura fundamental de los sistemas sociales, y por ende, la clave para su transformación. Si la realidad adquiere sentido a través del sujeto creador, esta realidad sólo puede adquirir una condición de mundo-objetivo a través de un proceso comunicativo capaz de construir la realidad social.

Como bien afirma Habermas, todo acto racional tiene validez sólo en relación con otro, es decir, que la racionalidad sólo tiene sentido socialmente. Esa es la diferencia entre los locos que viven aislados en su propia realidad subjetiva y el resto de la gente que comparte una realidad común a través de la racionalidad del lenguaje y su capacidad comunicativa. Si la realidad es un mar infinito donde todo es posible, como afirma Jodorowsky haciendo eco de Wittgenstein, los dementes y psicóticos serían aquellos que navegan solitarios en su balsa mientras el resto de la gente (los normales, como diría Foucault) surcan el mar de lo irreal sobre un barco que representa al mundo objetivo que comparten todos los tripulantes del barco.

El mundo será entonces la estructura psíquica sobre la que se fundamenta la objetividad de los sistemas sociales. Por ello, la comunicación representa la unidad mínima de autorreferencia sobre la que opera todo sistema social, como explica Luhmann.

La realidad es dialéctica y se desdobra simultáneamente en dos planos: uno subjetivo y otro objetivo. El sujeto es la unidad del primer plano y la comunicación del segundo. Al

ser las dos caras de una misma moneda, todo acto encaminado a la transformación social implica un cambio profundo en estos dos planos de lo real.

La transformación interna de un individuo convertido en sujeto autónomo sólo puede tener repercusión en el plano social mediante del acto comunicativo. Esto permite entender cómo los mensajes emitidos por un sujeto productor de realidad pueden modificar el discurso colectivo sobre el que se sostiene una determinada idea de mundo objetivo sobre la que se construye todo el edificio social.

Si la clave para modificar el mundo objetivo yace en la capacidad del lenguaje para establecer los límites de lo posible, los confines del mundo. Esto explica por qué los sistemas de organización social sufren cambios profundos en su estructura con la aparición de nuevas tecnologías de la comunicación.

Así ocurrió con el paso del neolítico al comienzo de la civilización a partir de la escritura, el surgimiento del alfabeto y el desarrollo de un pensamiento abstracto que permitiría ampliar los límites espaciales del Estado o la aparición de la imprenta como un medio para extender las ideas de la modernidad a una velocidad sin precedentes. Algo similar a lo que ocurre con el surgimiento de las nuevas tecnologías de la información que en pocas décadas han modificado los sistemas de producción emanados de la Revolución Industrial para dar paso a un nuevo esquema de organización social.

La sociedad red se erige entonces como una estructura abierta en la que el libre intercambio de información entre todos los nodos de la red produce una cantidad enorme de discursos que ya no pueden ser retenidos por los aparatos de dominación. Sinapsis colectivas en las que nuevos actores sociales que antes permanecían relegados empiezan a ser partícipes de un nuevo discurso hegemónico en el que la verticalidad de los sistemas de poder ha sido rebasada. El mundo se abre para ser cada vez más incluyente, más tolerante a la diversidad del otro y esto a su vez promueve el surgimiento de un nuevo sistema de organización donde los viejos esquemas de representación quedan obsoletos frente a nuevos espacios de participación ciudadana.

Este nuevo tipo de organización social basado en una distribución más horizontal del conocimiento humano empieza a modificar los patrones de distribución del poder a partir de lo que Castells denomina el Estado-red, idea que habrá de sustituir la idea del Estado-nación como unidad básica de los sistemas políticos.

Sin embargo, el surgimiento del Estado-red no se encuentra en los proyectos de integración política de los Estados-nación, como ocurre con la Unión Europea, debido a que estos proyectos fortalecen relaciones de poder asimétricas de un modo similar a lo que ocurre con los tratados de libre comercio.

Por el contrario, la emergencia del Estado-red se encuentra íntimamente ligada al surgimiento de organizaciones civiles que empiezan a ejercer de contrapeso a las instituciones gubernamentales, situación que abre de manera significativa el espectro de participación política. De ahí que el florecimiento de las organizaciones no

gubernamentales a partir de los años setenta guarde una estrecha relación con el desarrollo de las nuevas tecnologías que surgieron durante la era de la información.²³⁸

La aparición de las organizaciones civiles en el actual contexto político global representa un caso concreto de cómo estas nuevas tecnologías de la información generan nuevas instituciones sociales cuyo propósito es precisamente resolver las carencias operativas del Estado-nación. Esto explica por qué dichas organizaciones civiles empiezan a construirse como un sistema de supervisión de la política gubernamental que hasta hace unas cuantas décadas resultaba inimaginable, tal como puede constatarse con el peso cada vez mayor que tienen las organizaciones en defensa de los derechos humanos, ambientales, etcétera.

Por ello, el crecimiento exponencial en el número de organizaciones sociales que existen actualmente en el planeta representa en realidad, el surgimiento de un Estado-red en el que las nuevas instituciones de participación ciudadana empiezan a promover una distribución más horizontal del poder político, aún a pesar de las reservas que muestra Castells al respecto.²³⁹

²³⁸ “La popularización del fenómeno de las organizaciones no gubernamentales puede ser rastreada en particular a partir de los años setenta cuando se registra una verdadera “*emergencia explosiva*” del número y desempeño de estas organizaciones en todo el mundo” [Michael Cernea. *Non-governmental Organisations and Local Development*. World Bank Discussion Paper. Estados Unidos. 1988]. En el mismo tono apunta Dawson: “Entre las razones más importantes que explican este crecimiento se ha mencionado, por ejemplo, la percibida incapacidad de las agencias oficiales de cooperación, tanto bilaterales como multilaterales, y de los gobiernos nacionales de promover el desarrollo con efectividad para elevar el nivel de vida de los pobres del mundo; las enormes contribuciones sin precedente canalizadas por las organizaciones no gubernamentales durante la hambruna africana de esa época (que llamaron la atención sobre la efectividad con que estas organizaciones manejaban situaciones de emergencia y suministraban ayuda humanitaria); la preferencia ideológica de los gobiernos de los países donantes por el desarrollo desde el sector privado y por la promoción de “*sistemas políticos pluralistas*” que la multiplicación de estas organizaciones podría favorecer, etcétera”. [Elsa Dawson. “ONGDs ¿Esperanza o no para el futuro?”. *Socialismo y Participación*, número 61. Perú. Marzo de 1993, pp. 27-35].

²³⁹ Señala Castells sobre el Estado-red: “También funcionan en esa misma red instituciones regionales y locales. E incluso, cada vez más, organizaciones no gubernamentales (que yo tengo tendencia a considerar neo-gubernamentales, porque fundamentalmente trabajan en relación con y a partir de los gobiernos) conectan con esta red interinstitucional, hecha tanto de negociación como de decisión, de compromiso como de autoridad, de información como de estrategia. Este tipo de estado parece ser el más adecuado para procesar la complejidad creciente de relaciones entre lo global, lo nacional y lo local, la economía, la sociedad y la política, en la era de la información. Y es precisamente el desarrollo de nuevas tecnologías de información y de comunicación lo que permite una articulación cotidiana de una red de instituciones y organizaciones cuya complejidad la haría no manejable si no fuese capaz de interactividad informática”. [Manuel Castells. “¿Hacia el Estado-red? Globalización económica e instituciones políticas en la era de la información”, ponencia presentada en el seminario *Sociedad y reforma del estado*. Sao Paulo, Brasil. Ministerio de Administracao Federal e Reforma Do Estado, Republica Federativa do Brasil. 26-28 marzo de 1998. Dirección URL: <http://cdi.mecon.gov.ar/biblio/docelec/MM1129.pdf>]

El simulacro democrático

La democracia como forma de gobierno sólo tiene sentido cuando son los ciudadanos, y no los gobernantes, los que ejercen el poder político. Esto plantea un problema de fondo para las democracias liberales del planeta, dirigidas desde la sombra por los intereses de élites encumbradas en el ejercicio de la dominación como forma de gobierno. La democracia sólo es posible a través de la ciudadanía, es decir, cuando los habitantes de un determinado grupo deciden hacer valer su poder para transformar la realidad social que les rodea.

El pueblo siempre tendrá la última palabra en el quehacer político, como bien ilustra la historia de las grandes revoluciones. Cuando la ciudadanía reclama el poder que le ha sido arrebatado por las élites y sus aparatos de control, el gobierno no tendrá más remedio que someterse a la voluntad de la mayoría. La democracia implica cumplir con la máxima zapatista de “el pueblo manda y el gobierno obedece”. Una frase que lejos de ser aceptada como un requisito fundamental para el pleno ejercicio de cualquier sistema democrático, pareciera generar cierto malestar entre los regímenes que predominan en la actualidad y que operan en función de intereses específicos de pequeños grupos.

Esto plantea un problema de fondo para los regímenes autoritarios que gobiernan en prácticamente todo el planeta a través de un simulacro democrático en donde los intereses privados de pequeños sectores están por encima del interés público. Un factor crucial para entender la actual crisis de representatividad que enfrentan los gobiernos occidentales secuestrados por las grandes corporaciones, situación que no en balde, ha generado una serie de protestas globales como la Primavera Árabe, los indignados españoles o el movimiento de los Ocuppy a las afueras de Wall Street.

Para poder operar como tal, una verdadera democracia requiere de ciudadanos con pensamiento crítico y autonomía de acción, capaces de reinventar la realidad social que pretende ser impuesta desde arriba, desde los aparatos de control.

Y es precisamente aquí que la ética juega un papel fundamental en la construcción de ciudadanía, al ser una práctica exclusiva de los sujetos autónomos. Es decir, que el ejercicio de la ética implica la existencia previa de un pensamiento crítico y la capacidad de tomar decisiones propias a través del libre albedrío. El problema de la ética se convierte entonces en un problema no sólo filosófico, sino también político.

Ser ciudadano implica ejercer el poder a través de la acción cotidiana, y eso sólo puede ser posible a través de sujetos autónomos capaces de modificar las reglas impuestas al interior de cualquier sistema social. Esto posiciona a la democracia como un asunto propio de sujetos libres que hacen uso de su poder transformador en cada acto de sus vidas. Algo diametralmente opuesto a la manera en que operan los individuos que simplemente repiten patrones de conducta impuestos a través de las estructuras de dominación diseñadas por los grupos hegemónicos.

Este es el gran reto que enfrentan los miles de millones de oprimidos que pueblan el mundo en los albores del siglo XXI a la hora de construir un verdadero sistema democrático, el cual requiere forzosamente la existencia de instituciones sociales que propicien el pensamiento crítico y promuevan la participación social como forma de

autogobierno, en lugar de reproducir patrones de acondicionamiento que prevalecen en los aparatos ideológicos de los que habla Althusser.

La democracia como forma de organización social sólo será posible a medida que las personas sean capaces de reconocerse a sí mismas aún a pesar de la presión a la que son expuestas por parte de los aparatos de dominación que pretenden convertir a la gente en hombres máquina que obedezcan sin el menor reparo, frente al temor que despierta en los oprimidos la continua amenaza del castigo y la represión.

Ese es el terreno donde habrá de librarse la gran lucha de la humanidad en esta conquista por la libertad y la autorrealización plena de aquello que nos hace humanos. De nada sirve emprender guerras estériles que sólo han servido para modificar el contrato de dominación de unos hacia otros. La verdadera transformación social sólo será posible cuando los millones de hombres y mujeres que habitan el mundo comprendan que la más grande lucha por la libertad debe librarse dentro de uno mismo.

Si queremos desterrar de nuestras conciencias aquellos males que han aquejado a nuestra especie desde el principio de los tiempos, habremos de empezar a construir un mundo nuevo con nuestros pensamientos y nuestras acciones del día a día. Vivir nuestra vida como si el destino de la humanidad dependiera de ello; he ahí la clave para la transformación de los sistemas sociales.

La aparición del sujeto autónomo representa el punto de partida para entender la manera en que operan los cambios en el ámbito social. Del mismo modo en que el mundo exterior se manifiesta en nuestra conducta, la conciencia de las personas tendrá siempre un efecto sobre su entorno. Como es adentro es afuera, según explica uno de los postulados elementales del pensamiento hermético que ilustra a la perfección esta cuestión.

El autoconocimiento representa la única vía para que un individuo pueda establecer una diferencia concreta entre sí mismo y el sistema en el que se encuentra inmerso, lo cual representa el punto de partida para la creación de contenidos propios con el poder suficiente de romper la inercia de repetición con la que operan los aparatos de control.

Si la sociedad es ante todo un proyecto comunicativo, esto significa que la transformación social sólo puede ser posible a través de mensajes producidos por sujetos autónomos y con el poder suficiente para construir intersubjetivamente una nueva idea de mundo objetivo, a partir del cual, se construyen las instituciones que estructuran al aparato social.

La interacción entre sujeto y mundo sólo puede ser posible a través de la comunicación, y por ello, todo intento por modificar la realidad objetiva implica que los sujetos puedan replantear su relación con el mundo intersubjetivo que comparten con otros. En el mismo sentido, existen razones para creer que la comunicación genera condiciones propicias para el surgimiento de sujetos debido a que el acto comunicativo permite al ser humano acceder a otros planos de la realidad para extender los límites de lo posible.

A medida que logremos un autoconocimiento a partir del pensamiento crítico y podamos establecer vínculos comunicativos con un mayor número y diversidad de

personas, incrementaremos nuestras posibilidades de convertirnos en sujetos autónomos con el poder suficiente de transformar las estructuras sobre las que operan los sistemas sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Consignas*. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores, 1973.
- AGUADO, Juan Miguel. *Comunicación y cognición: bases epistemológicas de la complejidad*. Comunicación Social Ediciones y Publicaciones. España, 2003.
- AGUILAR RIVERO, Mariflor. *Límites de la subjetividad*. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Editorial Fontamara. México, 1999. Primera edición.
- ALMENDRO, Manuel. *Chamanismo: la vía de la mente nativa*. Editorial Kairós. España, 2008.
- ALONSO, Luis Enrique. *La era del consumo*. Siglo XXI. España, 2006.
- ALONSO FERNÁNDEZ-CHECA, José Felipe. *Diccionario Espasa. Ciencias ocultas*. Editorial Espasa Calpe. España, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Grupo Editorial Tomo. México, 2008.
- ANÓNIMO. *El Kybalión*. Editores Mexicanos Unidos. México, 2009. Primera reimpresión.
- ARAUJO GONZÁLEZ, Juan. *El concepto fiabilidad en Anthony Giddens: análisis y crítica de una alternativa en la teoría sociológica*. Plaza y Valdés. México, 2003. Primera edición.
- BAGÚ, Sergio. *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*. Siglo XXI. México, 1989.
- BALBIER, E; Gilles Deleuze, et al. *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa Editorial. España, 1999. Segunda reimpresión.
- BARTRA, Roger. *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de Cultura Económica. México, 2007.
- BAUDRILLARD, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI. México, 2002. Decimotercera edición.
- BAUDRILLARD, Jean. *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós. España, 2008. Novena edición.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. España, 2008. Tercera edición.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. Siglo XXI. México, 1985. Decimosegunda edición.

- BERGER, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina. 2008.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. Fondo de Cultura Económica. México, 2010. Decimocuarta reimpresión.
- BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Ediciones Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona. España, 1993.
- BOBBIO, Norberto. *Ni con Marx ni contra Marx*. Fondo de Cultura Económica. México, 1999.
- BOLZ, Norbert. *Comunicación mundial*. Editorial Katz. Argentina, 2006.
- BOWKER, John. *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*. Ediciones Paidós. España, 2006.
- BRAUNSTEIN, Néstor. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. Siglo XXI. México, 1992. Octava edición.
- CANETTI, Elías. *Masa y poder*. Random House Mondadori. México, 2008. Primera reimpresión.
- CASTELLS, Manuel. *Communication power*. Oxford University Press. Estados Unidos, 2009.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I: La sociedad red*. Siglo XXI. México, 2005. Sexta edición.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen 2: El poder de la identidad*. Alianza Editorial. España, 2003. Segunda edición.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen III: Fin del milenio*. Siglo XXI. México, 2001. Tercera edición.
- CASTELLS, Manuel. *La ciudad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano regional*. Alianza Editorial. España, 1995.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina, 2004.
- CHRISTAKIS, Nicholas y James Fowler. *Conectados: el sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*. Santillana Ediciones. México, 2010.
- COOLEY, Charles Horton. *Social organization: a study of the larger mind*. Transaction Publishers. Estados Unidos, 2005. Cuarta reimpresión.
- CORRES AYALA, Patricia. *La memoria del olvido*. Fontamara. México, 2005.

- CORTINA, Adela y Emilio Martínez. *Ética*. Ediciones Akal. España, 2008. Cuarta edición.
- DE MORAES, Denis, et al. *Por otra comunicación: los media, globalización cultural y poder*. Icaria Editorial. España, 2005.
- DENNETT, Daniel. *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Ediciones Paidós. España, 1995.
- DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión. Argentina, 2001.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América. Colombia, 1996.
- DUSSEL, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Editorial Extemporáneos. México, 1977.
- DUVERGER, Maurice. *Instituciones políticas y derecho constitucional*. Editorial Ariel. España, 1982. Sexta edición, segunda reimpresión.
- EMMERICH, Gustavo, Víctor Alarcón Olguín, et al. *Tratado de ciencia política*. Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. España, 2007.
- ESCOBAR SOTOMAYOR, Héctor. *Sujeto y psicoanálisis: hacia una arqueología de los discursos psicológicos*. Centro de Estudios Universitarios Londres. México, 1999.
- FERNÁNDEZ AÚZ, Tomás. *La subjetividad en la historia*. Ediciones Sequitur. España, 2000.
- FOSTER, Hal. *Posmodernidad*. Editorial Kairós. México, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto: curso del Collège de France (1982)*. Ediciones Akal. España, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: el dominio de los placeres*. Siglo XXI. México, 2005. Decimosexta edición.
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica. Argentina, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. Argentina, 2002. Primera reimpresión.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI. México, 2005. Segunda edición.
- GARCÍA, Jordi, et al. *La dimensión cooperativa: economía solidaria y transformación social*. Icaria Editorial. España, 2006.
- GARCÍA, Rolando, et al. *La epistemología genética y la ciencia contemporánea: homenaje a Jean Piaget en su centenario*. Editorial Gedisa. España, 1997.

- GARCÍA DEL POZO, Rosario. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. España, 1988.
- GAUNA, Aníbal. *El proyecto político de Michel Foucault*. Universidad Católica Andrés Bello. Venezuela, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. España, 2003. Duodécima reimpresión.
- GIDDENS, Anthony. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración* Amorrortou Editores. Argentina, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *Sociología*. Alianza Universidad Textos. España, 1996. Segunda edición, segunda reimpresión.
- GIL JUÁREZ, Adriana, et al. *Tecnologías sociales de la comunicación*. Editorial UOC. España, 2005.
- GONZÁLEZ GALLEGO, Agustín. *Antropología filosófica: del subjectum al Sujeto*. Montesinos Editor. España, 1988. Primera edición.
- GOODY, Jack. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Editorial Gedisa. España, 2003. Primera reimpresión.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *La semiótica del texto: ejercicios prácticos*. Editorial Paidós. España, 1993. Segunda edición.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores. España, 1998. Primera edición.
- HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Ediciones Paidós. España, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Editorial Taurus. México, 2008.
- HARDIN, Russell. *Confianza y confiabilidad*. Fondo de Cultura Económica. México, 2010.
- HAVELOCK, Erick. *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Ediciones Paidós. España, 2008.
- HESELBEIN, Frances; Marshall Goldsmith, et al. *La comunidad del futuro*. Ediciones Gránica. España, 1999.
- HINKELAMMERT, Franz. *El retorno del sujeto reprimido*. Editado por la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Colombia, 2002.

- HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Bajo Tierra Ediciones. México, 2010.
- HORKHEIMER, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*. Alianza Editorial. España, 1982.
- HORROCKS, Chris. *Jean Baudrillard para principiantes*. Era Naciente. Argentina, 2001.
- IBARRA GARCÍA, Laura, et al. *La lógica de la teorización del sujeto. En busca de nosotros mismos*. Universidad de Guadalajara. México, 2005.
- KOGAN, Aída. *El desafío moral*. Editorial Biblos. Argentina, 2001.
- KRINGS, Hermann, et al. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Tomo 3. Editorial Herder. España. 1979.
- KRISHNAMURTI, Jiddu. *El arte de vivir*. Editorial Kairós. España, 2008. Octava edición.
- KRISHNAMURTI, Jiddu. *El conocimiento de uno mismo*. Editorial Kairós. España, 2008. Cuarta edición.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Ediciones Paidós. España, 2002.
- LAO TSÉ. *Tao Te King*. Grupo Editorial Tomo. México, 2006. Tercera edición.
- LEVI, Eliphas. *Dogma y ritual de la alta magia*. Editores Mexicanos Unidos. México. 2010.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. España, 1995. Segunda reimpresión.
- LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Editorial Anagrama. España, 1996. Tercera edición.
- LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Herder. México, 2007.
- LUHMANN, Niklas. *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta. España, 1998.
- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Planeta. México, 1993.
- MARÍ SÁEZ, Víctor Manuel. *Globalización, nuevas tecnologías y comunicación*. Ediciones de la Torre. España, 2002. Segunda edición.
- MARTÍNEZ, José Honorio. *Subjetivación y lenguaje*. Pontificia Universidad Javeriana. Colombia, 2001. Primera edición.
- MARTÍNEZ CRISTERNA, Gerardo. *Los oídos de Nietzsche*. Universidad Autónoma de Aguascalientes. México, 2008.

- MARTÍNEZ OTERO, Lilia. *Autoconocimiento y comunicación humana*. Universidad Iberoamericana. México, 2003.
- MATTELART, Armand. *La comunicación masiva en el proceso de liberación*. Siglo XXI. México, 1988. Decimosegunda edición.
- MATTELART, Armand. *La comunicación- mundo: historia de las ideas y de las estrategias*. Siglo XXI. México, 1997.
- MCLUHAN, Marshall. *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Ediciones Paidós. España, 1996.
- MENÉNDEZ RUBIO, Antonio. *Perspectivas sobre comunicación y sociedad*. Universidad de Valencia. España, 2004.
- MILLAN PUELLES, Antonio. *La estructura de la subjetividad*. Ediciones Rialp. España, 1967.
- MONDOLFO, Rodolfo. *El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua*. Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949). Universidad Nacional de Córdoba. Argentina, 1950. Tomo III.
- MORÍN, Edgar. *Ciencia con consciencia*. Anthropos Editorial. España, 1984.
- MORTENSEN, David. *La comunicación: sistema interpersonal*. Ediciones Tres Tiempos. Argentina, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Grupo Editorial Tomo. México, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Ediciones Libertador. Argentina, 2003.
- OLARREA, Antxon. *Orígenes del lenguaje y selección natural*. Equipo Sirius. España, 2005. Colección Milenium.
- PÁEZ DÍAZ DE LEÓN, Laura, et al. *En torno al sujeto: contribuciones al debate*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1999.
- POPPER, Karl. *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Ediciones Paidós. España, 1997.
- PRIETO, Francisco. *La comunicación interpersonal*. Ediciones Coyoacán. México, 2001.
- QUIROGA, Hugo, et al. *Filosofías de la ciudadanía: sujeto político y democracia*. Homo Sapiens Ediciones. Argentina, 2001. Segunda edición.
- RHEINGOLD, Howard. *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social*. Gedisa Editorial. España, 2004.

- ROYSTON PIKE, Edgar. *Diccionario de religiones*. Fondo de Cultura Económica. México, 2005. Segunda edición.
- RUDGLEY, Richard. *The Lost Civilizations of the Stone Age*. Editorial Simon & Schuster. Estados Unidos, 2000.
- RUSSELL, Bertrand. *La conquista de la felicidad*. Grupo Editorial Tomo. México, 2000.
- SÁNCHEZ MECA, Diego. *Teoría del conocimiento*. Editorial Dykinson. España, 2001.
- SAHLINS, Marshall. *Las sociedades tribales*. Editorial Labor. España, 1972.
- SANFÉLIX VIDARTE, Vicente, et al. *Las identidades del sujeto*. Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. España, 1997.
- SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo y otros ensayos*. Grupo Editorial Tomo. México, 2010.
- SARUKHÁN José; Julia Carabias, et al. *Patrimonio natural de México: cien casos de éxito*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. México, 2010.
- SAUQUILLO GONZÁLEZ, Julian. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Centro de Estudios Constitucionales. España, 1989.
- SCANLON, Thomas Michael. *Lo que nos debemos unos a otros ¿Qué significa ser moral?* Ediciones Paidós. España, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Porrúa. México, 1997.
- SERRANO, Manuel Martín. *La producción social de comunicación*. Alianza Editorial. España, 1986.
- SERULNICOV, Adriana. *Jean Piaget para principiantes*. Era Naciente. Argentina, 1999.
- SÉJOURNÉ, Laurette. *El universo de Quetzalcóatl*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003. Séptima reimpresión.
- SHEPHERD, Gregory; Eric Rothenbuhler. *Communication and community*. Taylor & Francis e-Library. Estados Unidos, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. *En el mismo barco: ensayo sobre la hiperpolítica*. Ediciones Siruela. España, 2008. Quinta edición.
- SOTO GONZÁLEZ, Mario. *Edgar Morín: complejidad y sujeto humano*. Tesis doctoral. Universidad de Valladolid. Departamento de filosofía, lógica y filosofía de la ciencia y la educación. España, 1999.
- SPINOZA, Baruch. *Ética – Tratado teológico-político*. Editorial Porrúa. México, 1997.

- STIERLIN, Helm. *El individuo en el sistema*. Herder. España, 1994.
- TAMAYO, Sergio. *Crítica de la ciudadanía*. Siglo XXI. México, 2010.
- TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI. México, 1991.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Community and society*. Dover Publications. Reino Unido, 2002.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica a la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. México, 2006. Segunda reimpresión.
- TOURAINÉ, Alain y Farhad Khosrokhavar. *A la búsqueda de sí mismo: Diálogo sobre el sujeto*. Editorial Paidós. España, 2002.
- TOURAINÉ, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997.
- TOURAINÉ, Alain. *¿Qué es la democracia?* Fondo de Cultura Económica. México, 1995.
- UÑA, Octavio; José Vericat, et al. *Conocimiento y comunicación*. Montesinos Editor. España, 1989.
- VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Ediciones Paidós. España, 1992. Segunda edición.
- VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Editorial Paidós. España, 1998. Tercera reimpresión.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI. México, 2006. Segunda reimpresión.
- WATTS, Alan. *Budismo*. Editorial Kairós. España, 2008. Tercera edición.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. Décima reimpresión.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. España. Ediciones Península. 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza Editorial. España, 2002. Tercera reimpresión.
- WRIGHT MILLS, Charles. *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1987.
- ZIZEK, Slavoj. *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Ediciones Paidós. Argentina, 2007.

HEMEROGRAFÍA

BARTRA, Roger. "Quetzalcóatl sigue volando". *Revista de la Universidad de México*, número 39. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Mayo de 2007. Nueva época, pp. 22- 25.

CERNEA, Michael. "Non-governmental Organisations and Local Development". *World Bank Discussion Paper*. Estados Unidos. 1988.

CIURO CALDANI, Miguel Ángel. "Filosofía de la corrupción". *Revista del Centro de Investigaciones de Filosofía Jurídica y Filosofía Social*, número 30. Argentina. Universidad Nacional de Rosario. 2007, pp. 27-40.

CRUZ, Francisco. *Estética de lo sublime*, en *Analecta: revista de humanidades*, número 1. Chile. Universidad de Viña del Mar. 2006, pp. 135-142.

DAZA, Gisela y Mónica Zuleta. "Del sujeto de la norma al individuo del control". *Revista Nómadas*, número 16. Colombia. Universidad Central de Bogotá. Abril de 2002, pp. 52-63.

DAWSON, Elsa. "ONGDs ¿Esperanza o no para el futuro?". *Socialismo y Participación*, número 61. Perú. Marzo de 1993, pp. 27-35.

DUFOUR, Dany-Robert. "Los desconciertos del individuo-sujeto: esta nueva condición humana". *Le Monde Diplomatique*. Edición Cono Sur. 11 de mayo de 2001.

DUSSEL, Enrique. "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales". *Pasos*, número 84. Costa Rica. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Julio- agosto 1999. Segunda época, pp. 2-15.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio. "Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza". *Anales del seminario de historia de filosofía*, número 5. España. Universidad Complutense de Madrid. 1985, pp. 123-144.

GALINDO CÁCERES, Jesús. "Cibercultura, ciberciudad, cibersociedad: hacia la construcción de mundos posibles en nuevas metáforas conceptuales". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, número 7, Época II, volumen IV. México. Universidad de Colima. Junio de 1998, pp. 9-23.

HOVEL, Carlos. "Crisis del sujeto y filosofía política contemporánea". *Colección*, número 17. Argentina. Pontificia Universidad Católica Argentina. 2006, pp. 165-180.

LARA PEINADO, Federico. "Poema de Gilgamesh: un viaje fallido a la inmortalidad". *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*. Año 15, número 45. España. Universidad Complutense de Madrid. 2008, pp. 17-36.

LOMELÍ MEILLON, Luz. "Modernidad y sujetos sociales en Alain Touraine". *Revista electrónica Debate Social*, número 8. México. Departamento de estudios sociopolíticos y jurídicos del ITESO. Diciembre de 2003.

- NIETO, Carmen. "El sujeto kantiano y el sujeto del Inconsciente". *Revista Carta Psicoanalítica*, número 4. México. Febrero de 2004.
- OSORIO, Francisco. "El sentido y El Otro: Un ensayo desde Clifford Geertz, Gilles Deleuze y Jean Baudrillard". *Cinta Moebio*, número 4. Chile. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales- Universidad de Chile. Diciembre de 1998.
- PÉREZ CAMPOS, Gilberto. "Sujeto desgarrado y modernidad: Contribución de Alain Touraine a la reflexión psicológica-sociocultural sobre la subjetividad en el mundo contemporáneo". *Psicología y Ciencia Social*, número 2, volumen 5. México. Facultad de Estudios Superiores de Iztacala UNAM. 2003, pp. 3-10.
- RÁBADE ROMEO, Sergio. "El sujeto trascendental en Husserl". *Logos: anales del Seminario de Metafísica*, número 1. España. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. 1966, pp. 7-26.
- RIVAS PRATS, Fermín Edgardo. "La amistad en la política: desafío al sentido común". *Revista Casa del Tiempo*, número 31. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Mayo de 2010, pp. 15-18.
- RUÍZ RUÍZ, Yolanda. "Son locos pero no lo están". *Revista Quo*, número 143. México. Editorial Expansión. Septiembre de 2009, pp. 68-71.
- SÁNCHEZ CORRAL, Luis. "La semiótica de Greimas: Propuesta de análisis para el acto didáctico". *Cauce*, número 26. España. Departamento de didáctica de la lengua y la literatura y filologías integradas. Universidad de Sevilla. 2003, pp. 469-490.
- SÁNCHEZ FLORES, Mónica Judith. "La filosofía del sujeto y la sociología del conocimiento en las teorías de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann". *Confines*, 3/5. México. Instituto Tecnológico y Estudios Superiores de Monterrey. Enero-mayo de 2007, pp. 87-98.
- SCHMANDT- BESSERAT, Denise. "Signs of life". *Archaeology Odyssey*. Estados Unidos. Enero- febrero de 2002, pp. 6-7, 63.
- SOTO RAMÍREZ, Juan. "Sentido común y vida cotidiana". *Casa del Tiempo*, Volumen I, Época IV, número 9. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Julio de 2008, pp. 63-66.

CIBERGRAFÍA

- ACOSTA, Marina. *Alain Badiou, un intelectual orgánico*. Universidad Iberoamericana. México, 2006. Dirección URL:
<http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/3/pdf/carlosg.pdf>

ARANZUEQUE, Gabriel. *Realidad y mundo en el Tractatus de Wittgenstein: notas para una ontología integral*. Revista de Filosofía, III Época, Volumen VIII, número 14. España. Universidad Complutense de Madrid. 1995, pp. 45-56. Dirección URL: <http://revistas.ucm.es/fsl/00348244/articulos/RESF9595220045A.PDF>

ARNOLETTO, Eduardo Jorge. *Curso de Teoría Política*. Edición electrónica gratuita. Argentina, 2007. Dirección URL: <http://www.eumed.net/libros/2007b/300/>

BALIBAR, Etienne. *Citizen subject*. Dirección URL: <http://www.cscsarchive.org/dataarchive/textfiles/textfile.2007-08-16.6216673512/file>

BRICEÑO GUERRERO, José Manuel. *El origen del lenguaje*. Dirección URL: http://www.cseiio.edu.mx/biblioteca/libros/lenguajeycom/origen_lenguaje.pdf

CASTELLS, Manuel. “¿Hacia el Estado-red? Globalización económica e instituciones políticas en la era de la información”, ponencia presentada en el seminario *Sociedad y reforma del estado*. Sao Paulo, Brasil. Ministerio de Administracao Federal e Reforma Do Estado, Republica Federativa do Brasil. 26-28 marzo de 1998. Dirección URL: <http://cdi.mecon.gov.ar/biblio/docelec/MM1129.pdf>

GALINDO CÁCERES, Jesús. De la sociedad de información a la comunidad de comunicación. Razón y palabra, número 29. Dirección URL: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n29/jgalindo.html>

DE LA GARZA TOLEDO. *Tratado latinoamericano de Sociología*. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México, 2006. Dirección URL: <http://docencia.izt.uam.mx/egt/publicaciones/capituloslibros/Introducci%F3n%20de%20tratado.pdf>

DELGADO GUEMBES, César. *El paradigma del sujeto: Aportes sociológicos de la fenomenología y del interaccionismo simbólico*. Septiembre de 2009. Dirección URL: <http://www.scribd.com/doc/19355937/CDG-Teoria-del-Sujeto-Sociologia>

DUSSEL, Enrique. *Lecciones de Introducción a la filosofía*. Mendoza, Argentina. Inédito e inconcluso. Dirección URL: <http://www.enriquedussel.org/libro52.html>

ECHEGOYEN OLLETA, Javier. *Historia de la Filosofía*. Volumen 3: Filosofía Contemporánea. Editorial Edinumen. Dirección URL: <http://www.e-torredebabel.com>

EMA LÓPEZ, José Enrique. *Del sujeto a la agencia (a través de lo político)*. Athenea Digital número 5. 2004, pp. 1-24. Dirección URL: <http://antalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>

FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. “Foucault, identidad y sexualidad”. *A parte rei, revista de filosofía*, número 45. Mayo de 2006. Dirección URL: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/agis45.pdf>

FERNÁNDEZ, Omar, et al. *El sujeto de la comunidad y de la sociedad: un tratamiento desde la psicología política*. Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología de

la Universidad de Buenos Aires, volumen XIV. Argentina, 2006. Dirección URL:
<http://www.scielo.org.ar/pdf/anuinv/v14/v14a11.pdf>

GIACCAGLIA, Mirta, *et al.* "Sujeto y modos de subjetivación". *Ciencia, Docencia y Tecnología*, número 38, Año XX. Argentina, mayo de 2009. Dirección URL:
http://www.revistacdyt.uner.edu.ar/spanish/cdt_38/documentos/CDyT_2009_38_Giacaglia.pdf

GUTIÉRREZ VERA, Daniel. *El reverso del sujeto sociológico*. Universidad Eafit, número 131, volumen 39. Colombia. Julio-septiembre de 2003, pp. 41-59. Dirección URL:
<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/215/21513105.pdf>

HORCAS VILLARREAL, J.M. *El origen del Lenguaje*, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Febrero 2009. Dirección URL:
<http://www.eumed.net/rev/cccss/03/jmhv4.htm>

LA NAVE, Francisco. *Hebreos, egipcios y el origen de la filosofía: Vico y la historiografía protestante*. Cuadernos sobre Vico 19-20. España. 2006-2007. Dirección URL:
<http://www.institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/19y20/lanave.pdf>

LÉVY, Pierre. *Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio*. Organización Panamericana de la Salud. Estados Unidos, 2004. Dirección URL:
<http://www.udenar.edu.co/virtual/inteligenciaColectiva.pdf>

LYOTARD, Jean François. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Ediciones Cátedra. Argentina, 1991. Segunda edición. Dirección URL:
<http://catedraepistemologia.files.wordpress.com/2009/05/la-condicion-posmoderna-de-jean-francois-lyotard.pdf>

MARQUÉS RODILLA, Cristina. Sobre el sujeto: ¿Deleuze versus Badiou? *Endoxa: Series Filosóficas*, número 22. 2007, pp. 325-356. Dirección URL:
http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-200792B5091B-E866-E8DB-0641-015198190447&dsID=sobre_sujeto.pdf

MORÍN, Edgar. *La noción de sujeto*, en Dora Fried Schnitman e Ilya Prigogine, *et al.* *Nuevos paradigmas, cultura y sociedad*. Editorial Paidós. España, 1992. Dirección URL:
http://148.202.18.157/sitios/catedrasnacionales/material/2010a/cristina_palomar/5.pdf

NAJMANOVICH, Denise. *Nuevos paradigmas en el campo de la subjetividad*. Conferencia dictada en la reunión de la Sociedad Argentina de Psicodrama. 14 de junio de 1996. Dirección URL:
<http://docentes.uacj.mx/marroyo/txtNAJMANOVICH%20SUB.htm>

NAVA FLORES, Cristina Masiel. *La interrelación individuo-sociedad en la constitución del sujeto como ser social*. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. España. Universidad de Málaga. Agosto de 2009. Dirección URL:
<http://www.eumed.net/rev/cccss/05/cmnf3.htm>

NOCERA, Pablo. *Mediaciones conceptuales en la sociología de Max Weber: a cien años de la 'Ética protestante y el espíritu del capitalismo'*. *Nómadas: revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, número 13. Enero de 2006. Dirección URL: <http://www.ucm.es/info/nomadas/13/pnocera.pdf>

OLIVER, Rosa María y Eleonora Ravenna. *La Mesopotamia paleobabilónica: prácticas políticas y discursivas de una nueva centralidad*. Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural de la Facultad de Humanidades y Arte de la Universidad Nacional de Rosario. Argentina. Dirección URL: <http://74.125.155.132/search?q=cache:8vf7xyohJcJ:bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/oliver.rtf+nocion+de+sujeto+en+mesopotamia&cd=1&hl=es&ct=clnk>

PESKIN, Leonardo. *El sujeto desde la perspectiva lacaniana*. Revista en línea *Psicoanálisis ayer y hoy*, número 4. Argentina. Dirección URL: <http://www.elpsicoanalisis.org.ar/numero4/resenasujeto4.htm>

PIFARRÉ Calpés, Lluís. *El sentimiento de culpa en Nietzsche y Freud*. España, 2005. Dirección URL: <http://arvo.net/uploads/file/PIFARRE/NietzscheFreud-version3.pdf>

RADFORD, Luis. *Sujeto, objeto, cultura y la formación del conocimiento*. *Educación Matemática* número 12. España. Universidad Autónoma de Barcelona. 2000, pp. 51-69. Dirección URL: http://qa.laurentienne.ca/NR/rdonlyres/AE70D754-A488-47F2-8A54-AE69B8DC323B/0/Objeto_sujeto_cultura.pdf

RIBAS, Cristina. *El inconformismo social de los excéntricos*. Suplemento de Ciencia y Salud del diario Vanguardia de España. Publicado entre 1995 y 1997. Dirección URL: <http://www.ciencia.vanguardia.es/ciencia/portada/p571.html>

RODRÍGUEZ, Ulises. *El concepto de sujeto en Aristóteles y Descartes*. A Parte Rei: Revista de filosofía, número 35. Septiembre de 2004. Dirección URL: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page45.html>

ROJAS OSORIO, Carlos. *Foucault: la ética como subjetivación*. Universidad de Puerto Rico en Humacao. Puerto Rico. 11 de febrero de 1999. Dirección URL: <http://www.uprh.edu/humanidades/libromania/foucault/>

ROJAS OSORIO, Carlos. *Gilles Deleuze: la máquina social*. *Antroposmoderno*. 2 de julio de 2003. Dirección URL: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=225

SANTIAGO JUÁREZ, Rodrigo. *El concepto de ciudadanía en el comunitarismo*. *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, número 23. Julio-diciembre 2010. Dirección URL: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/cconst/cont/23/ard/ard6.pdf>

SANTOS, Luciano. *O sujeito é de sangue e carne: a sensibilidade como paradigma ético en Emmanuel Levinas*. Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur. Brasil, 2007. Dirección URL:

[www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/Luciano Costa Santos.pdf](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/FILOSOFIA/Teses/Luciano_Costa_Santos.pdf)

SICILIA, Javier. "Las trampas de la fe democrática". *Proceso*. México. 15 de diciembre, 2011. Dirección URL: <http://www.proceso.com.mx/?p=291569>

STAVRAKAKIS, Yannis. *El sujeto lacaniano: la imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación*, en 'Lacan y lo político'. Reino Unido. 1999. Dirección URL: <http://es.scribd.com/doc/56287165/Lacan-y-Lo-Politico>

STIGLITZ, Joseph. *La información y el cambio de paradigma en la ciencia económica*. Revista Asturiana de Economía, número 25. España, 2002. Dirección URL: [http://www.ucv.ve/fileadmin/user_upload/facultad_agronomia/Imagenes/J Stiglitz Nuevo Paradigma.pdf](http://www.ucv.ve/fileadmin/user_upload/facultad_agronomia/Imagenes/J_Stiglitz_Nuevo_Paradigma.pdf)

TREBOUX, Guillermo Carlos. *Sujeto y estructura social (de la acción comunicativa en lo práctico inerte) naturaleza, sociedad y cultura*. Dirección URL: <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Sujeto%20y%20estructura%20%20Social.pdf>

VIRNO, Paolo. *Multitud y principio de individuación*. Dirección URL: http://www.sindominio.net/arkitzean/multitudes/virno_multitud.html