



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE HUMANIDADES Y LENGUAS

**Crítica a la sociedad posmoderna mexicana a través de la ética
existencialista de J.P. Sartre descrita en su exposición *El Existencialismo
es un humanismo***

Tesis

Para obtener el grado de
Licenciado en Humanidades

PRESENTA
Jesús Manuel Gómez Casango

DIRECTOR DE LA
Dr. Javier Omar España Novelo



Chetumal, Quintana Roo, México, noviembre de 2022





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE HUMANIDADES Y LENGUAS

**Critica a la sociedad posmoderna mexicana a través de la ética existencialista de J.P. Sartre
descrita en su exposición *El Existencialismo es un humanismo***

Presenta:

Jesús Manuel Gómez Casango

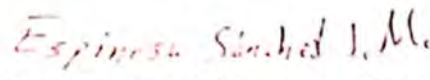
Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Humanidades

COMITÉ DE SUPERVISIÓN DE TESIS

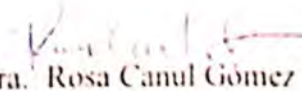
Asesor:


Dr. Javier Omar España Novelo

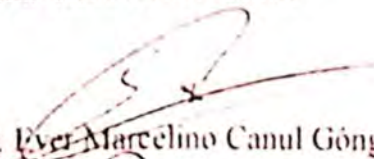
Asesor:


Dr. Juan Manuel Espinosa Sánchez

Asesor:


Mtra. Rosa Canul Gómez

Suplente:


Dr. Ever Marcelino Canul Góngora

Suplente:


Mtro. Rodolfo Emilio Novelo Ovando



Chetumal, Quintana Roo, México, noviembre de 2022.



Dedicatoria

Dedico este trabajo a mi madre Zobeida Casango Calderón y a mi padre Manuel Gómez Aguilar (q.e.p.d.) quienes me han apoyado en todas las decisiones trascendentales de mi vida. Agradezco a mis hermanos por apoyarme ante todos los problemas y dificultades que se me han presentado, sobre todo a mi hermana Irma y a mi hermano Sergio.

Agradezco a mis profesores que siempre me dieron aliento y que con sus enseñanzas descubrí el maravilloso mundo de las Humanidades. En especial agradezco a mi profesor de Filosofía, Mtro. José Antonio Mondragón quien fue el primero que me puso a pensar sobre mi existencia. También, y no menos importante, a mi director de tesis, Dr. Javier España Novelo, quien, a parte de darme infinitas satisfacciones con sus luces y su vasto conocimiento en Literatura, pudo con paciencia llevar a buen puerto mi proyecto de tesis.

A Manuel y Bella, por darme la sabiduría y paciencia a mi ser

**Crítica a la sociedad posmoderna
mexicana a través de la ética
existencialista de J.-P. Sartre
descrita en su exposición *El
Existencialismo es un humanismo***

Siglas

Para un uso más ágil de la bibliografía acerca de Sartre, en la presente investigación se utilizarán las siguientes siglas (la referencia detallada de las obras puede consultarse en las referencias):

<i>CRD</i>	Crítica de la Razón Dialéctica
<i>SN</i>	El Ser y la Nada: Ensayo de Fenomenología Ontológica
<i>LN</i>	La Náusea
<i>EM</i>	El Muro
<i>EH</i>	El Existencialismo es un Humanismo

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1.1	203
Tabla 1.2	205
Tabla 1.3	206

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO UNO.....	12
El Individuo y su relación con el Otro.....	12
1.1 El individuo.....	21
1.2 El Otro o la Otredad.....	32
1.3 Relación entre el individuo y el Otro.....	40
CAPÍTULO DOS	52
Posmodernidad, crisis y ética existencialista desde <i>El existencialismo es un humanismo</i> ... 52	
2.1 Posmodernidad.....	60
2.1.1 Globalidad	72
2.2 Crisis	80
2.2.1 Crisis en la Filosofía.....	85
2.2.2 Crisis en la sociedad	97
2.2.3 Crisis en la cultura	108
2.3 Ética existencialista desde El existencialismo es un humanismo	127

2.3.1	Ética y moral.....	136
2.3.2	Ética existencialista y moral existencialista	144
CAPÍTULO TRES.....		149
México en la Posmodernidad y su crisis ética de valores: deshumanización del mexicano		
.....		149
3.1	Cultura mexicana	151
3.2	Sociedad mexicana en la posmodernidad	155
3.3	Crisis ética de valores en México	157
3.3.1	El Estado.....	161
3.3.2	La Religión	171
3.3.3	Alienación, enajenación y mala fe.....	184
3.4	Deshumanización en México.....	193
3.4.1	Violencia.....	197
3.4.2	Muerte.....	206
3.4.3	El mexicano absurdo	216
CAPÍTULO CUATRO.....		228
El encuentro con el Otro y la relación libertad-responsabilidad desde una ética		
existencialista del ser mexicano		228
4.1	El mexicano como individuo existente	231
4.2	El mexicano como <i>otredad</i>	243

4.3	La otredad en la <i>mirada</i> del mexicano.....	249
4.4	El mexicano como existencia libre y responsable	257
4.4.1	Libertad.....	261
4.4.2	Responsabilidad.....	277
4.4.3	Relación ontológica entre libertad y responsabilidad.....	284
4.5	Ética existencialista en el ser mexicano.....	289
4.6	Encuentro del mexicano con el Otro y con sí-mismo	293
	CONCLUSIONES FINALES	300
	REFERENCIAS	321
	ANEXO	327

INTRODUCCIÓN

La principal motivación que tuvo esta investigación fue el indagar la realidad que se vive en la actualidad. Para ello se ha investigado el aspecto cultural de las sociedades industrializadas y su estructuración. Estudiando los aspectos esenciales desde una antropología filosófica que describe cualitativamente las características de los seres humanos inmersos en un mar de preguntas acerca de sus actos y de sus propias ideologías.

Así pues, se decidió indagar sobre la posmodernidad y sus principales formas simbólicas en las sociedades industrializadas, informatizadas y digitalizadas. Cómo afecta este fenómeno a los individuos; y por último, el lugar que tiene en la actualidad el concepto de la *libertad* con relación a los medios de producción y reproducción de las actividades individuales.

Para ello, se ha servido de la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre, expuesta en su obra *EH*. Se decidió por esta pequeña obra debido a que en ella encontramos la explicación más eficaz de la filosofía existencialista del primer Sartre, así como de cimentar, desde una perspectiva ética, el concepto de *libertad* en relación con el concepto de *responsabilidad*. Asimismo, en el opúsculo *EH* se expone una serie de argumentos detallados sobre la defensa del existencialismo, se rescata y se renueva el concepto de *humanismo*, muy desgastado en las sociedades de entreguerras y perdido en ambigüedades ya para el comienzo de la Guerra fría. Sartre expone conceptos y defiende sus ideas, pero también propone un orden basado —y anteriormente complementado en *SN*— en la fenomenología.

EH está considerado una de las grandes obras de Sartre pese a su síntesis y su extensión. Esta obra surge tras la transcripción mecanografiada de una conferencia que dio

Jean Paul Sartre en 1945. Originariamente la obra se dio en la *Salle des Centraux* de París el lunes, 29 de octubre de 1945, sin embargo, no fue hasta 1946 cuando saldría publicada. Tal conferencia se llevó a cabo en un periodo donde la Segunda Guerra Mundial estaba muy presente y Francia, hacía poco, había sido liberada del poder fascista. La misma conferencia generó expectativa y fue rotundamente exitosa.

EH es una obra que fue dirigida a una sociedad decaída moralmente después de la guerra, pero ahora se puede hablar que *EH* es una obra destinada a las sociedades en crisis; esta obra es una respuesta a los tiempos modernos (y posmodernos) en crisis. *EH* es también, como es sabido, el manifiesto por excelencia del existencialismo. Con este opúsculo, se inicia una divulgación de la corriente existencialista; es la respuesta a una sociedad perdida moralmente.

Si bien es cierto, ya Sartre en *SN* había dado los postulados teóricos de lo que, hasta ese momento, llamaba *Ontología fenomenológica*, no será hasta la divulgación de *EH* cuando el existencialismo comience a tener una forma definida y amplia aceptación por la sociedad francesa y luego los círculos artísticos y culturales de todo el mundo.

En *EH* se pueden resumir los principales postulados del existencialismo que representa Sartre. Principalmente del existencialismo ateo. El ser humano se hace, no nace, en un mundo contingente en donde deberá encontrarse y hacerse mediante su propia subjetividad, no hay *a priori* ni esencia. Y será mediante la gratuidad en que el hombre elige lo que *es*, por lo mismo no puede hacer otra cosa más que elegir su mundo, es decir, es libre.

En *EH* se exponen argumentos que pueden ayudar a responder problemas que afectan a las sociedades de principios del siglo XXI. Sociedades inmersas en fenómenos sociales, culturales, políticos y económicos, pero que siguen siendo los problemas que han estado presentes desde la modernidad.

Esta investigación se compone de cuatro capítulos, en los que metodológicamente se exponen problemas relacionados entre sí, se establecen estas relaciones causales a partir de argumentos propios e investigaciones bibliográficas y se busca una posible solución a los mismos, usando como principales ideas las de Sartre. Por último, se complementa lo expuesto en las Conclusiones finales, donde se da una última perspectiva breve a lo ya expuesto y donde se corroborarán o no las hipótesis que guían este trabajo de tesis.

En el Capítulo uno se establece el ser y su existencia ontológica a partir de la relación que tiene con la *otredad* así como la reafirmación del sujeto de la modernidad a partir del principio de la *libertad* entendida desde el existencialismo. Se reafirma el concepto de *individuo* y se describe comparándolo con otros que pudieran ser sinónimos tales como *persona* o incluso *sujeto*. Se reafirma este concepto, pues, aunque no es una investigación de *ontología fenoménica*, toda filosofía y todo sistema de pensamiento debe de partir de una ontología que sustente las articulaciones gnoseológicas, epistémicas, axiológicas y éticas que de este dimanen.

En el Capítulo dos se precisan términos que servirán para el análisis del problema de la posmodernidad. Por ejemplo, se determina cuál es el sentido de crisis, cómo se articulan y relacionan los diferentes tipos de crisis desde la sociedad hasta la filosofía imperante en la actualidad, es decir, la ideología posmoderna. De igual modo, se determina qué es la *ética* y su diferenciación de la *moral* así como las diferentes perspectivas de una y otra. Todo ello contrastado metódicamente de forma dialéctica con la obra de Sartre, *EH*, y tomando los principios guía del existencialismo. De este modo, se procederá a una *discusión* entre Sartre y la posmodernidad mediante la aclaración de estos conceptos.

En el Capítulo tres se procede a demostrar mediante información verificable (como la encuesta ENVIPE 2013; 2016; 2020) así como por argumentos cualitativos la realidad

mexicana, como caso de estudio. Se demostrará mediante un análisis fenomenológico y antropológico-filosófico la realidad de México a principios del siglo XXI, inmerso en una Globalidad que une todos los canales de información mundial, un sistema económico neoliberal también mundial, una pérdida moral de la sociedad mexicana vista desde problemas concretos tales como la corrupción, la violencia, la muerte, la enajenación y la pérdida de la libertad individual y colectiva, así como los medios de represión y de producción y reproducción de la ideología enajenante. Se expone en este capítulo la reafirmación de los argumentos esgrimidos en el capítulo anterior mediante el análisis de la realidad mexicana, e incluso, por extensión, de la realidad Latinoamericana.

En el Capítulo cuatro, se exponen algunas posibles soluciones a las problemáticas puestas en los anteriores capítulos, sobre todo en la problemática de la intersubjetividad, donde el ser humano debe de buscar un *encuentro no agresivo* con el Otro. Para ello, de nuevo se retoma a Sartre y los conceptos de *libertad y responsabilidad* vistos desde el existencialismo, para que así, finalmente se busque una propuesta para la relación del sujeto posmoderno con el Otro en un contexto social apto para la solución de los problemas de su sociedad y de su cultura.

Por último, se dará unas Conclusiones finales, que serán, a modo de resumen, las principales características del análisis hecho y sus resultados. Dando algunos resultados, esquemáticamente se mostrarán si las hipótesis fueron confirmadas o fueron negadas y si los objetivos principales de este trabajo fueron cumplidos o no.

Este trabajo ha sido producto de la experiencia académica que, a lo largo de mi carrera, pude entre ver entre clase y clase. Del mismo modo, surge a partir de las discusiones, pláticas y reflexiones hechas con amigos, colegas y profesores sobre el tema. Y mejor aún, este trabajo hunde sus raíces en la observación empírica que he tenido de la

realidad mexicana a partir de un análisis de la sociedad, política, cultura y economía en la actualidad, de este tiempo que se ha dado en llamarle posmoderno.

CAPÍTULO UNO

El Individuo y su relación con el Otro

En este capítulo analizaremos cómo es posible concebir al individuo como entidad y cómo puede llegar a relacionarse con el Otro en un nivel ontológico. Para ello nos serviremos de la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre. Comenzaremos por la definición de individuo y proseguiremos con el tema de la condición humana puesta como relación con el Otro, pues es una de las principales manifestaciones del ser en donde la filosofía existencialista pone mucho empeño por demostrar.

Según el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora (1964) define al individuo como sigue: “INDIVIDUO. Como traducción del término ἄτομος (*átomo*) el vocablo latino *individuum* (= ‘individuo’) designa algo a la vez in-diviso e in-divisible” (p. 936). Por consiguiente, individuo es todo aquello que no se puede seccionar en varios elementos, no puede ser rasgado en muchas partes, y mantiene su unidad propia como algo básico y al mismo tiempo como un ente único diferenciado de los demás.

Veamos ahora la definición de individualismo según el mismo *Diccionario* (1964):

INDIVIDUALISMO: El término “individualismo” designa una doctrina según la cual el individuo —en cuanto a “individuo humano”— constituye el fundamento de toda ley. El individualismo puede ser ético, político, económico, religioso, etc., según sea la actividad o serie de actividades del individuo consideradas. (p. 935)

Del mismo modo, la corriente del individualismo ha estado muy presente en la historia de la filosofía, se han visto diferentes compuestos teóricos que han dado lugar a diferencias entre múltiples términos que pudieran resultar sinónimos como los términos *persona*, *personalismo*, *humanidad*, *humanismo*, *ser humano*, *hombre*, *egoísmo*, *ego*, *yo*,

conciencia. En este sentido, utilizaremos el término de *individualismo* como lo dice la definición anterior: será el fundamento de toda ley en todos los aspectos. Dado que el existencialismo tiene que toda ley comienza por el ser humano; será éste quien hará su propia ley. Cabe decir que este término es simplemente un postulado que nos ayudará más adelante a seguir nuestra deducción, dado que el existencialismo no sólo se queda en un individualismo.

Ferrater Mora (1964) más adelante en este término explicará que existen dos tipos de acepciones que pueden confundir, sin embargo, también pueden dar una idea de lo que es el individuo en cuanto a su actividad y su concepción. La primera concepción es la del individuo como ‘átomo social’ y, según la mayoría de las críticas, es considerada negativa, debido a que es la negación de las diferentes realidades creadas o existentes como Dios, el Estado, etc. La otra concepción es la de individuo como *persona*, esto es como un ente que se constituye a partir de sus ‘cualidades irreductibles’. Se le ha acusado a Sartre de exaltar un individualismo egoísta, un relativismo extremo; sin embargo, se puede decir que Sartre utiliza la noción de individuo como “mero individuo” (Ferrater, 1964, p. 935) y no utiliza la noción de individuo como *persona*. Esto se debe a que Sartre, siguiendo a Hegel, hace del individuo una realidad contrapuesta a las cosas que *están ahí afuera*, es decir, la libertad plena del individuo *enfrentada* con las cosas, es el hombre una negación de las cosas positivas, de *las cosas en-sí*. Mientras que la concepción de individuo como *persona* tiene una aceptación positiva en el sentido que el individuo está determinado sustancialmente por esencias que lo hace un ente idealizado. Los existencialistas rechazarán esta tesis pues el hombre es *indeterminado*, y al ser indeterminado carece de sustancias que lo definan: el hombre no es una *cosa* definible.

Esto es lo que conforma su condición humana según los existencialistas: la indeterminación. Es ese vivir, y mejor aún, *hacer* la vida; es lo que los existencialistas preconizarán en el ser a partir de su indeterminación. Tomando la condición humana como consecuencia de la indeterminación, hay que decir que se debe de afirmar que la condición humana es el peso que debe de cargar el hombre, pues la condición humana es la condena de la libertad. Como diría Bobbio (1983) parafraseando a Sartre en su obra *Huis Clos*: “he aquí lo que es el infierno: ‘El infierno son los otros’” (p. 93). Del mismo modo, pensadores como Arendt (1993) afirman que la vida, en su continuo devenir, se va haciendo imposible su propia existencia, una ‘carga’ a la cual hay que eliminar; ha surgido por la arrogancia hacia la futilidad, ya que su propia existencia es la misma carga que debe de llevar y soportar, es decir tiene que ‘soportarse’. Sartre lo demostraba con la *náusea existencial*. El individuo se va a definir bajo los términos del Otro, ese *ente* que *se le aparece delante de él* y que amenaza su libertad en cuanto a que es un ser igual a él.

Ahora bien, hemos enunciado la aceptación de individuo y hasta cierto punto, hemos hecho un esbozo de la relación entre el individuo y el Otro a partir de la indeterminación del ser para *ir viviendo*, ir haciéndose en la medida que su ser se desliza en la realidad y se hace conciencia de sí. Tal relación se puede decir que es la condición humana. Pero nos estamos adelantando demasiado, tales términos serán explicados más adelante. Es menester introducir el último término que nos acompañará a lo largo de este estudio y que completa la relación de la condición humana del individuo: el Otro.

El problema del Otro es antiguo y muchos filósofos y muchas filosofías ya han analizado tal problema, el cual empieza con el reconocimiento del Otro, hasta el reconocimiento de los Otros, las relaciones que existen o que pudieran llegar a existir y finalizando con la ontología propiamente del Otro.

Llegamos a diferentes términos más técnicos que, conforme vayamos desarrollando este estudio iremos desarrollando poco a poco. Por el momento daremos una descripción escueta de los mismos. Tales términos son el *ser-para-sí* definido como el ser existencial y el término *ser-en-sí* que se identifica como la cosidad o ‘las cosas’¹. Por lo mismo que existe esta división, no hay sustancias que definan al hombre.

Sartre retoma de su maestro Husserl el concepto de *conciencia intencional*, que no es una pasividad, como lo postulaba el marxismo, sino una conciencia arrojada hacia el mundo. La conciencia y el mundo son idénticos, pues la conciencia no es reflejo de ningún tipo de materialidad, sino una unidad: *conciencia-mundo*. La conciencia al estar arrojada es libre, esto quiere decir que es intencionalidad. Así tenemos la conciencia de mundo y conciencia de sí, la unidad intrínseca del mundo y la conciencia respectivamente como unidad. Sartre dio mucho realce a la historia y, contradiciendo a los marxistas que se basaban a su vez en las contradicciones dialécticas mencionadas por Hegel, postula una dialéctica en la historia como libertad y no en la naturaleza como determinismo del ser humano, esto como resultado de la unión entre conciencia-mundo.

En las *modalidades* que Sartre encuentra en el ser, dará dos categorías que son fundamentales: el *ser-en-sí* (en-soi) y el *ser-para-sí* (pour-soi). El primero es aquello que siempre va a ser lo mismo y nunca va a cambiar, es cosidad, es lo que *es*, por ejemplo, un árbol o una piedra. Es la ‘la cosa’, lo que nunca dejará de ser otra cosa de lo que es. Todo lo contrario es el *ser-para-sí*, el ser arrojado hacia la realidad, es pro-yecto. Sale de sí para estar en un estado de arrojamiento el cual está considerado como el futuro, según nuestra

¹ Sartre define esta división del ser en *SN* en el último tema de la introducción cuando define al *ser-en-sí* (Sartre, 1986, pp. 15-16) y posteriormente al *ser-para-sí* (Sartre, 1986, pp. 58-75)

temporalidad. Sartre, en este aspecto se basa en la idea de la temporalidad de Heidegger (1986).

Sin embargo, el ser-para-sí como ser existencial también contiene parte de cosidad, es decir, contiene parte de ser-en-sí, se identifica en lo que aparentemente llamamos como pasado según nuestra temporalidad. Dado que es facticidad, cosa hecha o terminada, el pasado se presenta como un estado temporal que es en-sí y que no se puede cambiar. Pero el ser existencial no puede desligarse de ese pasado pues el pasado también es parte de sí, de su constitución. En ese pasado hubo libertad para elegir y cada elección es responsabilidad del ser en el presente. De aquí surge lo que en sucesivas líneas diremos con más detalle: *al elegir, nos elegimos; al elegir a los otros nos elegimos; también, elegimos la realidad y constituimos a la misma*. Esto en líneas sucesivas se irá explicando en el aspecto ético principalmente.

El pasado, pues, es el en-sí del ser existencial. Desde el pasado, el ser se constituye hacia el futuro, se puede decir que *somos lo que elegimos en el pasado*. Ahora bien, en el presente se tiene a la nada, esto quiere decir que el para-sí está proyectado hacia sus posibilidades en el futuro, sin embargo, el futuro *aún no es* pues aún no ha pasado, no existe como tal. El presente no existe, pues el ser se presenta como posibilidad de ser o de no-ser. El ser se proyecta hacia el futuro en cuanto a su construcción de lo que fue, el ser-en-sí del pasado que *es* y ya no existe pero que deviene en un futuro que aún *no es*. El presente es la agregación del pasado y del futuro, es la *nada*. La conciencia es nihilización en tanto que *pasado y futuro*.

Además, la conciencia como tal no es cosidad y no es un en-sí, es lo indeterminado más bien. No somos nuestro pasado (puesto que ya ha pasado y está hecho), pero tampoco nuestro futuro puesto que este aún no pasa. Sin embargo, tengo la libertad de hacer

elecciones nuevas, *no estoy terminado, no soy factum, no soy pasado puro*; más bien aún soy *proyecto, construcción, posibilidad indeterminada, soy una nada*. Así pues, el ser existencial como para-sí, como *factum*, existe porque se ha realizado y es parte de su constitución, pero no lo es porque está en el presente como nada, como la posibilidad de ya no ser lo que era, como eyección, como arrojado. El para-sí *no es lo que es y es lo que no es*. La conciencia como para-sí en Sartre no tiene ningún tipo de contenido, es una nada. Tenemos que el hombre es una nada.

La conciencia, al estar *vomitada* hacia la realidad, es una conciencia que tiende a la elección de sus posibilidades a partir de su libertad. La enajenación existe porque ha perdido su libertad, y esta aparece para Sartre como la nada. Es a través de la elección donde la conciencia va tomando su constitución de ser. En este punto, los marxistas atacaron al filósofo francés al reclamarle que la realidad era materialista, los condicionamientos del exterior hacen que el hombre esté en constante enajenación. Sartre resuelve la cuestión al encontrar un punto medio y señalar que, si bien es cierto que hay condicionamientos del exterior, también hay siempre un momento en donde el ser existencial puede elegir lo que más le convenga, inclusive *puede elegir no elegir*. Esto deja al hombre, al ser existencial, en un estado de desnudez, es el ser que decide a partir de sus propias decisiones, que se constituye y constituye su mundo. No hay excusas, es él el responsable de lo que es porque él es responsable de lo que elige. Los condicionamientos son sólo excusas que nos enajenan ante nuestra libertad. Esto, más adelante se ejemplifica con el sentido del ateísmo que Sartre le da a su filosofía.

El para-sí en el ser es una nihilización, una nada, en contraposición de lo que es, del en-sí. La libertad es pues la nada traída por el ser. Sin embargo, en cualquier momento se puede perder la libertad, cuando se compromete, cuando se justifica, cuando se le enmarca,

cuando se le define y cuando se le coarta. Entonces la libertad se tiene que recuperar mediante la *realización*, es decir mediante la ejecución de los proyectos del ser existencial pues al elegir se elige a sí-mismo.

Los existencialistas, a pesar del gran número de seguidores que se adscribieron a esta corriente y a pesar de que muchos de los cuales tenían ideas encontradas, tomaban siempre como base la idea del ser existencial como punto de partida para todas sus disertaciones. Este ser existencial es conocido dentro del lenguaje existencialista como el *ser auténtico*². Tal ser tratará de volver a su naturaleza indeterminada y mediante la acción se hará sin tener confianza en supuestos metafísicos; el hombre quiere llegar a *ser* en la medida en que acepta su individualidad, que es su libertad, acepta su ser problemático o indeterminado para elegir la posibilidad de trascendencia desde sí mismo. El hombre comienza desde la nada y tiene la posibilidad de llegar a *ser* (óntico), sin embargo, no ha llegado a ser, es decir no ha llegado a trascender *su* conciencia (ontológico).

Todas las personas, por más que tengan su individualidad como punto primordial de su existencia, nunca están solas; ninguna persona está sola con su sola existencia porque en todo momento siempre necesitará de los demás para realizarse. Si fuese un ser completamente aislado, el ser-para-sí sería una cosidad convirtiéndose en ser-en-sí, pues no habría conciencia que lo traspase, no habría conciencia *que lo haga como persona*.

² Una expresión misma del ser auténtico es el arte, pues el arte une a los individuos a través de un medio expresivo, es el arte un acto de comunicación y, al mismo tiempo, de solidaridad humana, pues el arte penetra al hombre mientras lo convida a comulgar con el prójimo. Este prójimo es el artista que entra en una relación solidaria con el observador de la obra de arte y comulgan los dos en el mismo sentido de la libertad de sí y ante los demás en un acto de espontaneidad de la creatividad y de re-creación de la naturaleza.

Como siempre vamos a tener esta relación del individuo con el Otro, y como cada individuo es libertad en constante creación por medio de la *elección*, podemos decir que estamos situados siempre en una lucha de contrarios en los que prevalecerá siempre una dominación de una libertad sobre otra, haciendo aparentemente imposible el *encuentro* del individuo con el Otro. Esto lo veremos más adelante. Por ahora tenemos que hacer notar la condición humana como una dialéctica entre individuos, la cual se puede tornar violenta. Lo mismo que dice Sartre con la relación entre el individuo y el Otro. La causa, según el filósofo francés es una relación violenta en cuanto a que es una lucha de libertades opuestas, en donde el sujeto vuelve objeto a su interlocutor y de igual manera el Otro vuelve objeto al sujeto que le dialoga. La relación sujeto-objeto/objeto-sujeto es la negación de libertades mediante la imposición de una más que la otra. Sin embargo, como lo enfatiza el sociólogo Bauman (2002) la *ambigüedad de uno mismo* es la identidad que se ha venido abajo; hay que reconstruir al individuo, inclusive nos debemos de reconstruir a partir del individuo, así podemos *mirar* al Otro. Este estudio retomará esta problemática en las siguientes páginas.

Ahora bien, se le ha acusado al existencialismo, sobre todo el de Sartre, que el hombre no tiene valor en sí mismo porque queda como un medio y nunca como un fin, pues siempre está en pro-yecto, está construyéndose en sí mismo desde la nada. El existencialismo no utiliza la relación medio-fin como lo hace el utilitarismo o las filosofías teleológicas pues no es objeto completo, sino que se va *haciendo* a partir de su indeterminación y nunca considera el fin último el aceptarse determinado, además de que la filosofía existencialista no es personalista. Esto es, el existencialismo enfatiza la construcción del ser a partir de su propia libertad, y el resultado es la dignidad del ser

existencial en sí mismo, sin que por ello se convierta en una cosa, ni tampoco para enfatizar un fin voluntarista o categórico al que se *debe* de realizar necesariamente.

Todo lo contrario del utilitarismo, el existencialismo les reprochó a tales filosofías: cuando un medio es terminado, éste se convierte en un fin y el fin vuelve a ser medio para otro fin, por lo cual en el utilitarismo tenemos una cadena interminable de fines y medios de los cuales nunca sabremos cuál es el medio, ni cuál es el fin, al mismo tiempo que degrada las cosas del mundo. Kant se circunscribe en el utilitarismo³ teleológico, el cual promulga que el hombre es un ‘fin en sí mismo’ interpretado como *persona*, un ente metafísico determinado por alguna explicación metafísica que, para algunas filosofías del siglo XX, se considera a la Razón como esa explicación metafísica. Pero hay una problemática en esta explicación: si así fuera, el utilitarismo se convertiría en una especie de solipsismo, un antropocentrismo radical que dejaría de lado las cosas del mundo como medios, pues la *persona*, definida bajo cualquier categoría antropológica, da como resultado un antropocentrismo radical idealizando a la *persona* como el máximo fin de la naturaleza. Esto supone una pérdida de valores de las cosas en sí mismas, dejando al hombre como el modificador del mundo sin ninguna restricción de algún tipo, pues como lo dicta el cristianismo, el hombre es un ser que fue ‘hecho’ para modificar y ‘ser dueño’ de la naturaleza. Hanna Arendt (1993) lo describe como sigue:

³ Entiéndase aquí el término ‘utilitarismo’ como la causalidad de la realidad, como lo promulgaba Kant en su deontología. No se debe de tomar el término ‘utilitarismo’ como la filosofía descrita por John Stuart Mill, aunque hay relación entre ambas. Para ampliar este término en el sentido que se le da en esta investigación véase a Hanna Arendt, (1993, pp. 173-174).

(...) la misma operación que constituye al hombre como 'supremo fin', le permite, 'si puede, subrayar toda la naturaleza a él'⁴, es decir, degradar la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad (p. 174).

El utilitarismo mantiene el concepto de hombre como una categoría universal que es en sí el 'supremo fin', vemos más patente un personalismo antes que un existencialismo. Es perfectamente descriptible a tal punto que Arendt hace una crítica al utilitarismo. El hombre, según la pensadora, ha perdido la visión de medios y fines, queda como resultado un absurdo. El hombre teleológico, el hombre de los fines, persigue un fin que es irreal y ficticio en cuanto a que cree encontrar la libertad y la felicidad en fines que son medios, sin que el hombre pueda discernir entre uno y otro. A esto se le puede agregar que el individuo, según lo interpreta el utilitarismo, es una cosidad 'ya hecha'. De la misma opinión es el pensador Erich Fromm (2006) que lo ejemplifica de la siguiente forma:

La gente trabaja para hacer dinero, hace dinero para poder disfrutar con él de cosas agradables. El trabajo es el medio y el goce el fin. Empero, ¿qué es lo que acontece en realidad? Los individuos trabajan con el fin de hacer más dinero; emplean este dinero con el fin de hacer más dinero aún, y el fin verdadero —el goce de la vida— se pierde de vista. Los individuos viven de prisa e inventan cosas para poder disponer de más tiempo. Entonces emplean el tiempo ganado para abalanzarse de nuevo a la tarea de ganar más tiempo, hasta hallarse tan exhaustos que no pueden emplear el tiempo que han ganado. Hemos sido enredados en una malla de medios y hemos perdido de vista los fines (p. 210).

1.1 El individuo

El sistema de valores del existencialismo no es una moral academicista, no viene de las escuelas. El existencialismo es esencialmente un movimiento cualitativo, es una ordenanza de símbolos abstractos que son importantes para el ser. Dicho de otro modo, básicamente el

⁴ Citado por Hanna Arendt: *Kritik der Urteilskraft*, Cassirer ed., vol. V, pág. 272.

existencialismo es una antropología filosófica sin llegar a caer nunca en un solipsismo antropocéntrico, aunque muy a menudo se le ha acusado de tal.

Esto ya se le reprochaba a Sartre (2013(¿)) y lo pone como una seria objeción que, según el filósofo francés, los cristianos y marxistas veían como una parte aberrante en el sistema filosófico existencialista.

Los unos y los otros [los cristianos y los marxistas] nos reprochan que hemos faltado a la solidaridad humana, que consideramos que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos — dicen los comunistas— de la subjetividad pura, por tanto del *yo pienso* cartesiano, y por tanto del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que nos haría incapaces, en consecuencia, de volver a la solidaridad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el *cogito*. (p. 16)

Retomando nuestra problemática primera sobre qué es la existencia, podemos decir que es “El rebasar la indeterminación, el salir de ella, es el *existir* (ex-sistere)” (Abbagnano, 1987, p. 47). El *existir* es salir de la nada para *ser*. La nada es la indeterminación, el no-ser, el *sistere*.

Como se mencionó más arriba, el individuo es el resultado de una vida de trabajo, pues se ve a sí mismo como pro-yecto, un constante devenir que lo mantiene siempre en relación con su ser, con su existencia. El ser humano, pues, se hace desde la nada porque quiere llegar a *ser*. La nada aparece como indeterminación, es como empieza a ser el hombre; se va definiendo siempre en un tiempo que no ha pasado, que es probabilidad, un estado temporal denominado futuro.

La existencia del hombre se presenta frente a él, es por ello que la existencia, y por extensión, el existencialismo, son subjetivos en sí mismos, son singulares. La existencia se le presenta al hombre como el “centro de actos y reacciones que él mismo es, y cuyo centro singularísimo curso sólo él es capaz de explicar y revelar” (Bobbio, 1983, p. 44). Del

mismo modo, es singular, el hombre es un individuo, tomando la definición que hemos puesto, primeramente. Un ser que es indiviso e indivisible. El ser existente partirá de su existencia como un todo. La singularidad será una característica del ser existencial. Por lo tanto, y como se decía con anterioridad, no hay sustancias (esencias) que definan al hombre *ab ovo*. No se determina al hombre, pues, como una ‘cosa’ a la que hay que colocarle una ‘esencia’ necesaria iniciadora de su existencia, el hombre no es creatura creada. En Sartre, el hombre *es* y luego se va definiendo. El ser humano es la base de sí mismo, como existencia, no como esencia; postulado por diversos filósofos, será Sartre (2013) quien, influenciado por Heidegger, le dará mayor realce a su concepción al decir que:

[El existencialismo] Declara que si dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como lo dice Heidegger, la “realidad humana” (p. 20).

Del mismo modo, y en contraste del ser humano con su existencia, todo proceder del hombre viene de la misma existencia, sea cual sea el campo en el que el hombre se halle inmerso. Fromm (2006) ya especificaba que el hombre, si bien comparte ciertas similitudes, semejanzas y cualidades con otros sujetos de su misma especie, no así se ve inmerso en una generalidad, pues el hombre existe como un singular, un particular, un individuo⁵. El psicólogo alemán lo define como “El hombre (...) no existe ‘en general’. Si bien comparte

⁵ Se debe de notar aquí que Fromm está adscrito al movimiento de la psicología humanista la cual se basa en algunos postulados con la llamada ‘psicología existencialista’. La primera, se centra principalmente en la mente y sus estados así como la relación que guarda el ser humano con su mundo. La segunda, se centra en los problemas de la identidad y el absurdo de la vida, tales circunstancias crean problemas psicológicos. Las dos corrientes comparten ciertas similitudes y esto se puede notar en las obras de Fromm. Más adelante se explica cómo la psicología humanista se torna una forma simbólica del movimiento posmoderno.

la esencia de las cualidades humanas con todos los miembros de su especie, es siempre un individuo, un ente único y diferente a todos los demás.” (Fromm, 2006, p. 32).

De nuevo estamos en el campo del *yo*, y aún más, la relación que existe entre el *yo* y el hombre. Así pues, el existencialismo no postula una forma subjetiva, sino más bien intersubjetiva. Como lo dice Abbagnano (1987): “La existencia es, sí, la constitución de una relación entre el ser y yo; pero esta relación se establece justo en el acto en que voy más allá de mí, en que me limito para rebasarme” (p. 39). El ser humano no es subjetividad, no trasciende del modo kantiano, más bien es un conocerse para superarse en sí mismo y develar al ser en su totalidad, en su condición de humano. Lo que Heidegger establecía como lo óntico-ontológico.

Pero, antes de entrar de lleno con lo que Sartre denominó como Ontología fenomenológica, hay que hacer una distinción entre *existencialismo* y *personalismo*, error muy común para muchos que empiezan a leer filosofía de corte existencial. Hay que definir muy bien lo que es *persona* y al mismo existencialismo. Si bien ya se dio a grandes rasgos una definición, es menester detallar ciertos aspectos.

El supuesto parecido entre existencialismo y personalismo que, según algunos críticos⁶, como Mounier (1973), consideran que ambas corrientes son lo mismo, es un error de

⁶ Existen diversos autores que han confundido el término *personalismo* con *existencialismo*, como es el caso de Emmanuel Mounier (1973) que propone el concepto de existencialismo ‘largo’ pues, en su interpretación de lo que es el existencialismo, propone las ‘raíces’ de dicho movimiento desde Sócrates, los estoicos, san Agustín de Hipona y San Bernardo, hasta Bergson y Blondel en las ‘ramas’; inclusive este autor sitúa al mismo personalismo dentro del existencialismo en las ‘ramas’ que están muy cercanas a Jaspers y Marcel. Véase Mounier, E. (1973) *Introducción a los existencialismos*. Ediciones Guadarrama (ver ANEXO). Ismael Quiles por su parte, clasifica al existencialismo en muchas otras subdivisiones: la primera es el llamado

términos. El personalismo es en el fondo un idealismo que contempla la idealización de la persona como alguien optimista, que crea su propio destino, en sentido filosófico es positivo, y además trascendente de su propia naturaleza que es su esencia misma: su persona. Mientras que el existencialismo, como filosofía de la decadencia, contempla una condición humana que no trasciende a la persona idealizada, sino que propone a la condición humana enfrentada ante el mundo de las cosas y ante los demás; pero el existencialismo conserva su optimismo, una “dureza optimista” (Sartre, 2013, p. 37), no en un mundo trascendente *a priori* sino en el *ser existente*. El existencialismo no propone nuevas naturalezas idealizadas, más bien proclama la condición humana y la libertad del mismo ser humano en cuanto a ser libre de actuación y responsable de sí mismo y de los demás. El personalismo busca siempre justificar el actuar del ser humano, de la persona en última instancia, bajo supuestos metafísicos: Dios, el Estado, los valores, etc. todo ello encaminado a la realización plena de la persona. No hay fundamentación en el actuar humano. El existencialismo elimina todos los supuestos metafísicos que le proporcionan una esencia al ser y proclama la indeterminación del individuo que está en constante libertad de acción; el existencialista sabe que nunca ha de encontrar la verdad última de sí y

existencialismo ateo encabezado por Jean Paul Sartre (y que el mismo Sartre describe en *EH*), el *existencialismo neutro* del cual es Heidegger el representante (a pesar de que Sartre lo cita como un existencialista ateo), el *existencialismo cristiano* con su máximo representante Sören Kierkegaard y los rusos Chestov y Berdiaeff que habían sido los sucesores de la tradición de Dostoievski y Tolstoi al que Quiles los tiene enmarcados en el *existencialismo místico*. Por último, tenemos al *existencialismo católico* en los que se establecen, según Quiles, los filósofos Gabriel Marcel, Xavier Zubiri y hasta Lavelle. Véase Quiles, I. (1967). *Sartre y su existencialismo*. Espasa-Calpe, pp. 30-48.

de la naturaleza pues es un devenir constante, mientras que el personalista busca encontrar los propios supuestos que él mismo se ha planteado y así realizarse.

... la atribución de un carácter personalista al existencialismo encubre una doble confusión que deriva, por un lado, por una aceptación demasiado restringida del primero de los términos (personalismo) y, por otro, de una acepción demasiado alta del segundo (existencialismo). (...) salvar a la persona significa, para la mayor parte de estos defensores suyos [del personalismo], salvar, junto con el valor del individuo humano, un fundamento trascendente de la moral. (Bobbio, 1983, p. 68).

Bobbio lo ha ejemplificado bien, estamos ante un error de términos: el del personalismo como demasiado ‘corto’ y del existencialismo como demasiado ‘largo’. Muchos autores, inclusive filósofos existencialistas caen en este error muy común. Adjudican al existencialismo corrientes que, si bien se asemejan mucho en la práctica, teóricamente distan en cuanto a sus planteamientos base. De ahí que se crea que Sócrates o incluso Agustín de Hipona sean filósofos existencialistas. El existencialismo, como filosofía, tiene atenuantes teóricas que la distinguen de otras muchas filosofías, pues el planteamiento teórico más importante es el que no acepta sustancias o esencias que sustenten la existencia del hombre, lo que en muchas otras corrientes esto sucede para fundamentar ideologías de corte moral, tal como sucede con el cristianismo. Por otro lado, el personalismo hace justamente lo que el existencialismo no hace, y eso es ponerle a la existencia humana un referente esencial, una sustancia necesaria al hombre de la cual parta para actuar (el *deber ser* de Kant, por ejemplo) y con ello lleve la marca del personalismo por bandera ante las adversidades de la vida. El personalismo se justifica en la persona como ser al cual desde el comienzo de su existencia porta una esencia inmanente necesaria, la cual se ve reflejada en la moral o, en términos laicos, en la dinámica social. En otras

palabras, en el existencialismo no hay fundamentación para el actuar humano, mientras que en el personalismo sí. Esto también es reprochado principalmente por los cristianos:

Y del lado cristiano, se nos reprocha que negamos la realidad y la seriedad de las empresas humanas, puesto que, si suprimimos los mandamientos de dios y los valores inscritos en la eternidad, sólo queda la estricta gratuidad, pudiendo hacer cada uno lo que quiere y siendo capaz, desde su punto de vista, de condenar los puntos de vista y los actos de los demás. (Sartre, 2013, p. 16)

El existencialismo genuino no corresponde al personalismo pues este último supone una realidad metafísica de la persona al grado tal que puede llegar a la religiosidad; la persona tiene, en el personalismo, un valor absoluto (a modo de Dios). En resumen, podemos decir que la diferencia entre personalismo y el existencialismo es que en el primero el hombre tiende a ser semejante a Dios; mientras que en el segundo el hombre acepta su contingencia y finitud. En el existencialismo, el hombre tiene una relación directa con el mundo pues de nuevo, utilizando la terminología heideggeriana, es un *Dasein*, un ser *arrojado al mundo*. El ser humano se halla, ontológicamente, solo, *arrojado* y enfrentado al *mundo*. La primera vicisitud que el hombre enfrentó fue a la naturaleza y el modo de dominarla.

Tomemos como base esto último, el individuo como ente indivisible, es contingente y acepta su finitud. ¿Qué diferencias existen entre individuo y sujeto? La *categoría de sujeto* es una categoría ambivalente, pues un individuo visto desde el existencialismo, puede ser individuo existencialista pero difícilmente puede ser persona (en el sentido *personalista* que se ha dicho con anterioridad), pero puede ser individuo existencialista y al mismo tiempo ser *sujeto*, e inclusive *objeto*. El sujeto es el que se enajena o acepta ser auténtico, y esto lo demuestra en sus actos. Así pues, en este estudio nos referiremos al individuo como el ser

que es indivisible pero que, desde el análisis ontológico, puede ser sujeto u objeto.

Althusser (1970) lo define de la siguiente manera:

En la acepción corriente del término *sujeto* significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión (pp. 78-79).

En esta definición Althusser nos muestra qué es un sujeto. Se puede interpretar que en el primer inciso se describe al individuo auténtico y en el segundo inciso se describe al individuo inauténtico. Como se ve, la categoría de sujeto afecta al individuo. Más adelante analizaremos que la categoría de objeto también afecta al individuo. Y es esta última clasificación, la de *objeto*, que está en relación con la problemática a tratar en este análisis.

Así pues, nos centramos en la otra categoría que afecta al individuo según nuestro análisis: la posmodernidad. La posmodernidad, de igual modo se analizará detalladamente más adelante, sin embargo, es prudente adelantar que esta categoría, la posmodernidad, ha sido un proceso sociocultural que ha convertido al hombre en cosificación, lo ha homogenizado. Prueba de ello tiene que ver el capitalismo y las formas de coartar al individuo. Formas que se han manifestado más a menudo a partir de los años sesenta hacia el presente. El *yo* ha quedado subsumido por la *nueva modernidad* (la posmodernidad o *modernidad líquida* según Bauman [2002]) porque los que defendían la individualidad, sobre todo los artistas que se rebelaban de lo superfluo del capitalismo, quedaron reabsorbidos por la misma dinámica de la sociedad de consumo. Ahora, la individualidad se presenta ‘personalizada’ la cual desposee la individualidad de su *yo* y lo sustituye por el orgullo y la gloria de ser ‘digno’, entendido en la sociedad de consumo como el ‘tener cosas’.

La destrucción del individuo, éste como el agente que toma conciencia de su libertad y su poder de decidir, empieza cuando se minimiza la esfera privada y pasa a ser parte de la esfera pública. En la posmodernidad (*modernidad líquida* para Bauman) esta destrucción del individuo se hace visible en los *talk shows* o también llamados *chat shows* donde se echa abajo la idea de individuo a partir de la exhibición del mismo ante un público mediatizado, expresión del capitalismo consumista de masas. El capitalismo consume al individuo hasta desintegrarlo en la multitud.

Un logro en absoluto menor de la sociedad de la confesión es que conduce a la destrucción de la autonomía individual tras la bandera de la autoafirmación. A esto equivale la identificación de la comunidad con la conversión de las revelaciones personales en espectáculos públicos (Bauman, 2002, p. 170).

Dentro de estas formas en las que el capitalismo ha coartado al individuo, Althusser (1970) nos da sobrados ejemplos. Alguno de estos son la escuela y la iglesia, donde las formas de dominación y de coartación del individuo provienen del principio de autoridad política, es decir, desde el Estado. A estas formas de coartar al individuo en su libertad Althusser le va a llamar los Aparatos Ideológicos del Estado. Para ello el Estado se sirve de la manipulación violenta, la violencia punitiva. Ejemplos de estas manipulaciones violentas van desde las matanzas a gran escala, crímenes de *lesa humanidad*, terrorismo de Estado, hasta la burocracia corrupta, que es una de las formas más desapercibidas de violencia por parte del Estado hacia el individuo.

Ante las nuevas corrientes de pensamiento posmoderno, el hombre se ha centrado más en lo colectivo: el Estado, la democracia, el 'pueblo', la *community*; se ha dejado de lado al individuo y, sobre todo, su iniciativa. En su lugar se ha adoptado el término 'persona' y se le ha despojado al individuo su carácter de unidad. Inclusive, se le ha descalificado

peyorativamente al individuo en su iniciativa; se dice continuamente: ‘*el individualismo es malo*’, pero esto se nos ha enseñado desde la modernidad. “La inferioridad de nuestra época, (...) es el resultado inevitable de que la sociedad esté centralizada y organizada hasta un grado tal que la iniciativa individual ha quedado reducida a un mínimo” (Russell, 1973, p. 57); así se resume el sentir de las sociedades modernas llegando a tales circunstancias que se pierde la iniciativa individual, degradada y desintegrada en la generalidad.

La sociedad de consumo relativiza al hombre a tal grado que lo lleva al egoísmo, es decir, a la enajenación. La enajenación del hombre provocada por el valor de las mercancías, producida desde el mismo sistema capitalista, hace que el individuo caiga en el egoísmo; la humanidad se vuelve abstracta, y pierde su individualidad bajo la forma de la *persona* (tomado este término como lo dictan los cánones del Derecho Positivo) con reglas y normas sociales, pero nunca llega a tener una unión completa con los Otros.

Ahora bien, ante este idealismo que domina todos los aspectos del ser humano poniéndolo bajo categorizaciones ontológicas y mejor aún antropológicas, como lo son Dios, el Estado, el cientificismo, etc., los existencialistas han manifestado, como se dijo con anterioridad, la indeterminación, la nada. Es en la libertad del ser humano donde los existencialistas situarían al ser. La libertad hace que el individuo encuentre su relación con sí mismo. Y es la libertad de lo que versará este análisis. Más adelante, de igual modo, analizaremos la libertad en dupla inseparable con la responsabilidad. Por el momento diremos que los existencialistas creen que es en la libertad donde se da el comienzo de la *autenticidad*.

Al reconocerse libre y al reconocer la existencia humana, el ser humano devela su condición humana y esto lo lleva a lo verdadero de sí con la existencia. Es a partir de la individualidad donde el ser humano *se da a conocer a sí mismo*. Como lo expresa Bauman

(2002): “(...) dejemos que cada individuo sea la comadrona de su yo, la *ipseité* [*mismidad* o *ipseidad*], el único yo irrepitable, que no se puede intercambiar y que es diferente a todos los demás” (p. 164). Bauman define la *autenticidad* como la respuesta a la indeterminación, al ser inauténtico, a la cosidad. Bauman identifica culturalmente a esta disolución del ser en lo que considera el *capitalismo sólido*⁷. Lo auténtico se presenta como individualidad única que no puede cambiarse ni siquiera por la sociedad de consumo.

Pero si aceptamos que la sociedad de consumo relativiza al ser humano a tal punto de diluir su ser en la nada del absurdo, ¿se puede decir que hay una contradicción entre el individuo (definido líneas arriba como indiviso), y la sociedad individualista que nos lleva a ‘vivir el momento’? Primero, hay que analizar que la individualidad no debe confundirse con el egoísmo. Así, el principio de individuación se da cuando la persona se particulariza del todo para que muestre su manera única, es el principio del conocimiento del hombre, no como entidad abstracta, sino como particular ente; no hay relativización (egoísmo), puesto que la identidad se asemeja con el hombre como núcleo mismo del conocimiento humano de sí mismo y por extensión del todo, y no es ni la metafísica, ni la psicología, ni la ética, ni ninguna otra ciencia natural o humanística, pues todas proceden del hombre. El núcleo de la antropología filosófica es la ontología. La importancia del individuo se basa en el ser; el individuo precede a la personalidad, esto es que el hombre tiene un origen ontológico que lo vincula con los hombres para formar una unión.

El principio de individuación, que alude al hecho fundamental de la infinita variedad de las personas humanas en cuya virtud cada una está hecha a su manera peculiarísima y singular,

⁷ La *autenticidad* es una respuesta al *capitalismo sólido* por parte del mundo artístico, según Bauman, que anteriormente se rebelaba a los cambios paradigmáticos de la dignidad ahora basados en términos económicos.

lejos de relativizar el conocimiento antropológico le presta, por el contrario, su núcleo y armazón (Bubber, 1992, p. 20).

La individuación como tal no es un egoísmo, pues la individuación, el reflexionar sobre nuestro ser singular, es una meditación que nos lleva a un saber antropológico pero que parte de un conocimiento ontológico. Nos hacemos la vieja y fundamental pregunta filosófica por excelencia *¿Qué es el ser?* Mientras que el egoísmo no reflexiona sobre el ser, el egoísmo no parte de ningún conocimiento, más bien anula todo conocimiento de verdad de la realidad para centrarse en un yo irreflexivo.

La individuación es reflexión y conocimiento de nosotros mismos como singularidad sin olvidarnos de los demás. Es por tal motivo una singularidad con una realidad concreta y conocedora: la conciencia auténtica. El egoísmo es anulación del ser, es pérdida de sentido de la realidad y de los demás, al igual es pérdida de conocimiento de la verdad, el egoísmo es *enajenación*, es *ser inauténtico*, es *mala fe*. El existencialismo es una filosofía práctica, una filosofía de la vida diaria, que ve los problemas del *individuo* en su *concreta realidad*, es la filosofía actualizada del hombre que vive el día a día.

1.2 El Otro o la Otredad

Pasamos ahora a una parte fundamental de la realidad. El Otro, ese ente que se constituye como una realidad que no es igual que yo pero que es, en posibilidad parecido a mí, una conciencia *arrojada*. Bobbio (1983) define al Otro como “El otro es el yo que no soy yo: es una libertad que no coincide con mi libertad. Yo no soy sólo ‘para mí’ sino también ‘para los otros’: al ser para sí propio del hombre se añade el ‘ser para otros’” (p. 92).

Hemos resaltado en el apartado anterior la importancia del individuo y la diferencia entre individualismo y egoísmo. El hombre necesitará de los demás teniendo siempre una interdependencia con los demás. Si bien la parte fundamental es el individuo, en el seno de la existencia se debe de presentar el Otro como ente que constituye al individuo como sujeto, es por esta razón que el Otro es de fundamental importancia.

[El hombre] No puede tener éxito o fracaso por su cuenta; su suerte está ligada a la de la comunidad, sosteniéndose en pie y cayendo con esta. El hombre debe, pues, llegar a esclarecer esta conexión, debe de percibir el vínculo que lo liga a los demás en la interioridad misma de su yo, para tomar su verdadero puesto en la comunidad, para ser y trabajar de acuerdo con esta (Abbagnano, 1987, p. 35).

Así pues, vemos como la importancia del otro es fundamental para la construcción de la individualidad. Pero no hay que confundir la comunidad, es decir la unión de los otros, con la relativización del ser humano y su disolución de su ser en el absurdo. Si bien es cierto que este riesgo se puede presentar cuando el Otro *surge* frente de mí como una *cosa que aparece de la nada*; en la relación del individuo con el Otro puede darse una relación más amistosa. Este será nuestro centro de gravedad en esta investigación.

El ser auténtico siempre está relacionado con el Otro. De esta relación entre individuo y el Otro surge la unión del ser humano y su vida en sociedad. El entendimiento de sí mismo, del ser humano como ser existente en un universo parte de un conocerse a sí mismo, y es precisamente este conocernos a nosotros mismos por el cual nosotros aspiramos a conocer al Otro, porque nosotros también queremos que ese Otro nos comprenda. Todos los sentimientos, anhelos, pensamientos y actos que se llevan a cabo con la finalidad de reconciliar al individuo con el Otro están basados en este conocerse. Tenemos que el amor, la solidaridad, la fidelidad, la amistad, inclusive la nacionalidad o el patriotismo surgen de

este mismo sentir. Pero el Otro se devela como un ser indeterminado. El Otro, al ser de la misma naturaleza que el yo, parte de una nada que lo indetermina. El Otro es yo mismo que *se me aparece*, un *yo que no soy yo*. Entonces ¿qué es en sí el Otro? ¿Qué me diferencia del Otro? ¿Existe o puede darse una relación entre el Otro y yo? El Otro se diferencia de sí mismo (yo) en la pluralidad, pero se reconoce en la unicidad de saber que el hombre es el único individuo que como especie se reconoce *algo* individual y se particulariza. Un gato, por más solitario que ande por las noches, no reconoce su soledad, ni su reflexividad de sí mismo, ni la unión de otros gatos consigo mismo sino sólo dentro de sus instintos y necesidades animales.

Entonces, tenemos al Otro como una sustancia indeterminada. El Otro tiene una relación conmigo, como yo tengo la relación conmigo mismo, es decir, “¿qué soy yo mismo para mí?” (Abbagnano, 1987, p. 57). Esta relación, llamada Alteridad, es lo que, en últimas instancias identificará al Otro. El mundo se le presenta al hombre como esa alteridad, esa relación del sí-mismo con el Otro o los Otros. Ese mundo será el que definirá al yo a partir de la mirada, la conciencia fuera del yo que explora la realidad y la hago parte de mí mismo. Esto es la problemática del yo con el mundo, con la exterioridad pues nos plantearíamos la interrogante mencionada líneas arriba: ¿cómo mi ser hace para que el mundo no lo absorba y lo diluya en el absurdo de la masa, de la multitud, de la despersonalización? (Abbagnano, 1987). Lo que se llama ‘el mundo’ será la condición para distinguirme, es decir, *distinguirme a mí mismo* de los *otros*. Parecerá algo contradictorio y paradójico, pues ¿cómo el mundo me definirá, me ‘verá’, sin que por eso yo pierda mi ser, mi *autenticidad*? Como observaremos más adelante la distinción entre individuo y el Otro se ha perdido.

En la obra de Sartre *EH* se le hacía ya la primera objeción a esta filosofía en cuanto era considerada una filosofía burguesa y sobre todo contemplativa que da como resultado un aberrante quietismo. Por ahora diremos que, dentro del existencialismo y sobre todo el de Jean Paul Sartre, la acción es una parte esencial en la forma de relacionarse el individuo con el Otro. El Otro hace nuestra realidad y esto, por ejemplo, en Hanna Arendt (1993), está dentro de la esfera política que supone la acción ante el discurso: “Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos...” (p. 222). Los seres humanos se presentan como entes completamente extraños, sin embargo, es de más importancia la acción que el discurso, el *hacer la realidad*, la parte práctica del ser para con el mundo. La acción como tal hace que el hombre, el individuo, se diferencie del Otro a partir de su *hacer en el mundo* y aún mejor *ser en el mundo*. Llegamos a la vieja fórmula sartreana: *to be is to do (ser es hacer)*. Esta será una objeción que los contrarios al existencialismo, sobre todo marxistas y cristianos, le recriminarán a Jean Paul Sartre: se cree que el existencialismo es sólo contemplativo. Sin embargo, en la obra *EH*, responderá abiertamente esta mala interpretación de su filosofía.

La filósofa alemana considera a la ‘acción’ estar sobre el ‘discurso’ en el sentido de que es más práctico *realizarse* en la esfera pública (pues sólo hay acción en referencia al Otro [en el Agente según la terminología de Arendt (1993)]). Para ello, el individuo se sirve del concepto de la *fe* o *promesa* en la esfera pública, es decir, la confianza que se *realiza* en sí-mismo, pero con ayuda del Otro (esto ya en la esfera pública). Toma Arendt (1993) como ejemplos a Jesús de Nazaret y su *fe en los demás* como acción *hacia* los demás, (que bien

podríamos traducir como *Amor*⁸ hacia los demás). Sin embargo, el *Amor*, como el *Odio* son parte del mismo sentir: relaciones del individuo para con Otro (lo contrario del *Amor* no es el *Odio* sino la *Indiferencia*), por lo cual en la acción del Otro como *Amor* también es una lucha de dominación del sí-mismo en relación con el Otro. Tal dominación se resuelve de forma pacífica en el *diálogo*, el amor que los griegos identificaban como *Ágape*, amor perfecto, es el *encuentro no agresivo* (aunque sí competitivo) de *violencia socializante* entre individuos.

Hanna Arendt (1993) y Abbagnano (1987) postulan que el discurso o el procedimiento teórico no son importantes para el ser humano, sino que es más importante la acción; el existencialismo considera el discurso, aunque en menor grado. Lo considera desde el análisis existencial ontológico, es decir, desde la fenomenología. El discurso debe estar unido a lo práctico, de lo contrario caeríamos en un pragmatismo que no consideraría ninguna base ni siquiera existencial para llevar a cabo la acción. El mismo Sartre hacía esta distinción cuando se le criticó que su filosofía era un relativismo radical. El discurso de igual modo no debe de prevalecer en todo el actuar humano pues, contrariamente, estaríamos ante lo mismo que se les critica a las filosofías anteriores que ponían especialmente énfasis en teorías idealizadas que apartan al ser humano de su existencia en

⁸ Se ha decidido traducir este término en referencia del concepto antropológico que ha definido al cristianismo a partir de las enseñanzas de Jesús de Nazaret al calificar él mismo que se debe “Tratad a los hombres de la misma manera que quisierais que ellos os trataran a vosotros. Que si no amáis sino a los que os aman, ¿qué mérito el vuestro? Puesto que aun los pecadores hacen lo mismo.” (Biblia, Ev. de Lucas: cap. 6, vv. 31-32), y también cuando dice “... un nuevo mandamiento os doy y es que os améis los unos a los otros; y del modo que yo os he amado a vosotros, así también os améis recíprocamente.” (Biblia, Ev. de Juan, cap. 13, v. 34).

el mundo, tales filosofías ponen al ser humano y la otredad como cosificaciones abstractas de una realidad idealizada.

Es en el discurso, en la palabra y mejor aún en la *acción del discurso*, donde el ser humano puede advertir y aprehender la realidad, la *conciencia fuera de sí-mismo que se dirige al mundo*. Cuando *yo* me comunico con el Otro estoy saliendo de mi solipsismo, mi libertad me dicta *hacer algo* con el Otro, *hacer una acción*. La palabra,⁹ entendida como idea o estructuración lógica del lenguaje, es lo primero que se le presenta al Otro junto con la mirada. La acción es subsecuente, pero de mayor importancia, pues es en esta donde veremos el proceso dialéctico entre el individuo y el Otro.

Con respecto a la mirada, este punto es de suma importancia para Sartre. Cuando el Otro me mira me constituye, como cosificación o facticidad, me hace un en-sí, no me determina en cuanto soy un para-sí que está atrapado bajo la mirada del Otro. Es un proceso *dialectante*:

...la importante cuestión de la mirada. La mirada es la que me revela la unidad que existe entre el “ser” y “no-ser”, entre “reflejo” y “reflejante”. En este fenómeno se me descubre al Otro; en tanto “me mira”, experimento —en toda su concreción y cotidianidad— la relación originaria entre el prójimo y yo. (Fernández, 2006, p. 9).

El para-sí se forma a partir de la aniquilación de la realidad, todo gracias a la intencionalidad de la mente. Tal intencionalidad de la conciencia se totaliza por medio del Otro; el Otro *que me hace cuando me mira*, otra conciencia que me subjetiva. En este sentido, el Otro juega un papel importante en *relación* con mi ser, hay una *relación* ontológica. En la *relación* ontológica hay un *compromiso* de conciencias que trascienden. Este *compromiso* es el vinculante de la existencia del para-sí con el Otro, formando el *Nos*,

⁹ Utilizamos ‘palabra’ en su sentido más laxo, sinónima de idea, como la parte lógica que todo ser humano contiene en su conciencia, es la representación del mundo y mínima expresión de un pensamiento. Así, un sordomudo *tiene* una ‘palabra’, esto es una representación que tiene cuando la conciencia sale al mundo.

como colectivo, que llega a la humanidad, no como cosidad o facticidad abstracta, no nos llega como cosa en-sí, sino como conciencia que me *intersubjetiva* sin que *yo* deje de *ser* y sin que el Otro también deje de *ser*. Este análisis es de un carácter fenomenológico hecho desde el existencialismo.

El filósofo alemán Martin Heidegger lo ejemplifica con el *Dasein* y *Mitsein*. El ser de Heidegger, el *Dasein*, y su relación con el Otro, *Mitsein*, tiene una íntima relación pues no se puede suponer el uno sin el otro. Así, *Dasein* y *Mitsein* forman el *Mitdasein*, esto es similar al estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) no se entiende la relación del mundo sin que el sujeto infiera su conciencia sobre este.

Ahora bien, dentro de esta doble relación entre individuo-Otro y Otro-individuo como sujeto-objeto y objeto-sujeto se dan diferentes interpretaciones. La otredad, como la relación entre estos dos entes, se produce como el resultado de muchas interpretaciones. Entre las cuales el existencialismo es sólo una más, sin embargo, retoma muchas concepciones que, si bien no son exactamente copias, son postulaciones que toma como bases para la construcción de una teoría de la otredad completa. Podemos mencionar al marxismo y su fundamental interpretación que le servirá al existencialismo como una seria interpretación de la realidad dialéctica:

...el Señor habló a Moisés y dijo: “*Yo Soy El que Soy*”.

Dios se definió a sí mismo como el Sujeto por excelencia, aquel que es por sí y para sí (“Yo soy Aquel que soy”), y aquel que interpela a su sujeto, el individuo que le está sometido por su interpelación misma, a saber el individuo denominado Moisés. Y Moisés, interpelado-llamado por su Nombre, reconociendo que era “precisamente” él quien era llamado por Dios, reconoce que es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sometido a Dios, *sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto*. La prueba es que lo obedece y hace obedecer a su pueblo las órdenes de Dios. (Althusser, 1970, p. 75)

El Otro se presenta como una realidad a parte de la nuestra. Así sea Dios o cualquier persona, aquí se da la relación dialéctica por el cual el individuo se convierte en sujeto y la relación con los demás individuos-sujetos (relaciones de sometimiento, llamamiento, amonestación, etc.). Althusser (1970) menciona que todos los sujetos son sujetos ideologizados y en la interpelación esto se hace patente con base en un sometimiento. De esta idea parte la idea marxista de que la historia sea una *lucha de clases*. Es a partir del Absoluto, interpretado como realidad totalizadora y abarcante, que la libertad del individuo-sujeto será aplastada y convertida en objeto a través del llamamiento; la realidad, la libertad misma, del individuo-sujeto que actúa como objeto del Absoluto se ve sometida a la voluntad de este último. Si bien el existencialismo de Sartre parte de esta lucha constante entre el Otro y la libertad del individuo, el existencialismo pondrá especialmente énfasis en la libertad como condición de *ser* y como posibilidad de convivencia.

Sin embargo, se presentan muchas dificultades que analizaremos en los siguientes apartados. Por ahora se dará un último ejemplo que refuerza la tesis de cómo el Absoluto, interpretado como el Otro-Sujeto puede llegar a dominar la realidad y la libertad del individuo a partir de un acontecimiento histórico. Como dice Anderson (2000): "...el Tercer Reich fue innegablemente también una forma de plebeyización, quizá la más drástica que jamás se ha visto, en tanto que no reflejaba, sino que perseguía la erradicación de toda huella de lo otro" (p. 153). El nazismo, al ser una forma impuesta de gobierno totalitario o Absoluto, eliminó todo rastro de otredad. El nazismo se sumergió en un profundo solipsismo: el Absoluto que fungía como el Otro-Sujeto hizo desaparecer la individualidad del pueblo alemán volviéndolos objetos. El régimen Nazi se volvió una individualidad sin sentido de sí misma, volviendo el *Nos* por el *se*, una entidad sin fundamento, sin cara, sin mirada. El desposeimiento de la libertad es parte fundamental en el existencialismo, sobre

todo si está en relación con el Otro. La interacción social, teoría dada a partir de las interpretaciones del positivismo, es donde se pueden ver algunos rasgos de esta enajenación. El trascendente, el Absoluto, pasa a ser la sociedad y el individuo pasa al anonimato bajo leyes e imperativos que le quitan su libertad (como lo hizo Hitler al anular las garantías individuales en la Alemania Nazi). El error de considerar al Otro bajo la dinámica social vuelve al primero en una abstracción estadística, histórica o social desposeído de su libertad, y al segundo en una entidad alienante.

1.3 Relación entre el individuo y el Otro

Es de importancia crucial seguir con el análisis de la relación que existe o pudiera existir entre el individuo y el Otro. Si bien hasta aquí hemos esbozado a medias tintas una introducción de cómo el Otro se le presenta al individuo es menester hacer más amplia esta explicación.

Primero tenemos que hacer mención de conceptos como el de la soledad y el de la sociedad con relación a la existencia. Filósofos como Karl Jaspers¹⁰ abogan por la soledad del individuo y afirman que las colectividades ejercen una violencia contra este mismo. Otros filósofos ya se preguntaban la unión de la individualidad con lo social, el individuo y los otros; tal preocupación se refleja por ejemplo en Bertrand Russell (1973) al hacer preguntas con respecto al individuo y la sociedad. Russell (1973) lo ve desde la perspectiva de la coartación del individuo por parte de la sociedad. Uno de los filósofos ya mencionados con anterioridad y que, de igual modo, postula este atamamiento del ser humano desde la sociedad es Althusser (1970). Este filósofo parte desde la violencia del Estado para con el individuo.

¹⁰ Citado en Bobbio (1983)

Este último pensador sitúa la crisis del individuo en relación con el Otro a partir de la violencia que el Estado ejerce contra el pueblo, y para que ello se lleve a cabo, el Estado es presentado como el principal impulsor de la dominación, ejerciéndola de muchas maneras. Althusser (1973) menciona que, ante esta dominación por parte del Estado, el individuo se debe afirmar, pues de lo contrario la individualidad cae en una especie de anonimato masificado.

Arendt (1993) comprendía, por su parte, que no es posible la promesa ni el perdón desde el individuo, pues el hombre no se puede *dar a sí mismo*, sino que tiene que romper la esfera privada y pasar a la esfera pública (social) en donde tiende naturalmente a la acción. Sartre considera que no es necesario tal paso de lo público a lo privado, pues el hombre se haya libre y es éste el que tiene la elección en última instancia de pasar a lo público o estar en la esfera privada, si es necesario que haga el ‘juramento’ con el Otro; el Otro lo ata, lo compromete en el ‘juramento’, sin embargo, la libertad del individuo va más allá de cualquier ‘juramento’.

El hombre sólo puede perdonar en la esfera pública, esta misma condición es lo que une al Otro con sí-mismo en la filosofía de Arendt (1993). El existencialismo de Sartre llega a la misma conclusión, pero sin la trascendencia del tipo kantiano (la conciencia no ve la división entre sujeto-objeto, sino más bien del tipo sujeto-sujeto). En el existencialismo sartreano, los sujetos son vistos como libertades encontradas y en disputa. Tenemos que “... como uno se gobierna, gobernará a los demás.” (Arendt, 1993, p. 257), el modo de actuar del individuo se refleja en el Otro como sí-mismo. Se retomará más adelante tal cuestión.

Volviendo a Althusser (1970) el Estado es un sistema que ejerce una gran violencia por medio de la ideología; así pues, el Estado es el poder de dominación en unos cuantos individuos que someten a una mayoría de los mismos. El Estado ejerce tal violencia contra

los individuos, estos identificados como una mayoría, como sociedad. Tal dominación ideológica se lleva a cabo mediante los que Althusser llama los Aparatos Ideológicos del Estado.¹¹ Los AIE son realidades que el mismo Estado utiliza para la dominación del individuo desde la ideología. Los AIE que considera Althusser (1970) son los siguientes:

AIE (Aparatos Ideológicos del Estado) religiosos (el sistema de las distintas iglesias);

AIE escolar (el sistema de las distintas “Escuelas”, públicas y privadas),

AIE familiar,

AIE jurídico,

AIE político (el sistema político del cual forman parte los distintos partidos),

AIE sindical,

AIE de información (prensa, radio, T.V., etc.)

AIE cultural (literatura, artes, deportes, etc.).

(p. 28)

Esta visión, la de la dominación del uno (representada en la figura del Estado) sobre el Otro (representada en la figura del ciudadano ideologizado) ya lo veían los marxistas cuando analizaron las formas de dominio económico impuestas por el capitalismo moderno. Del mismo modo, la dominación ideológica le sirve a un individuo para subyugar al Otro. Si bien los marxistas exponen esto desde la lucha de clases, la teoría de la dominación ideológica en el existencialismo es más radical a tal grado que ya no es el Absoluto representado bajo la figura del Estado, sino desde un individuo que se presenta ante otro individuo para dominarlo. Para que ello suceda, dice Althusser, el comienzo de la dominación ideológica es la educación, es decir, desde la enseñanza misma de reproducir la violencia mediante fórmulas escritas, habladas o deducidas de dominación de uno sobre otro.

¹¹ A partir de aquí mencionados sólo como AIE

(2011, pág. 88) Sin embargo, ante este panorama donde el Otro se presenta como un agente enajenante, un ser que ejerce violencia, un ente que quiere dominar al Otro, nos hemos de preguntar ¿es necesario el Otro? ¿No es más fácil que no exista el Otro, que el hombre viva su completa individualidad y que no exista ningún tipo de relación entre el individuo y el Otro?

Para Jaspers¹² esto es imposible, el ser humano es individuo *para los otros* nunca un ser humano puede *ser para sí mismo*, no puede ser sólo *singularidad en su totalidad*. El Otro tiene que existir de lo contrario el individuo caería en el solipsismo, es decir la negación de la existencia y mejor aún la negación del mundo exterior en relación con esta existencia; es por definición la reducción total y radical de la conciencia al ‘yo’ sin poder trascender. En este sentido, Jaspers cree que hay una unión entre el individuo y el otro a través de una *comunidad existencial*, una relación comunicacional entre dos *sujetos*, donde no hay cabida para las percepciones de los individuos como *objetos*. Esto es lo que se conoce en diversas corrientes filosóficas de corte existencial como el *encuentro*. Entrar en un plano de *encuentro* en el sentido de Jaspers es una *integración*.

En el existencialismo sartreano, no se puede escapar del Otro en el horizonte del ser existencial, en *el proyecto de vida* del hombre existencial, el Otro se le presenta con gratuidad, completo y con conciencia y libertad independientes. La libertad del hombre buscará tratar de alienarlo, tomarlo y atraparlo; pero la libertad del Otro hace que su existencia ‘se me escape’. Para ello, cuando yo me realizo al elegirme, también elijo al Otro, que no soy yo, porque hay un *compromiso* que surge cuando yo me *encuentro* con el

¹² Citado de *Vernunft und Existenz*, de K. Jaspers, p. 50, por Bobbio (1983).

Otro en el mundo. El *compromiso* es la *relación* de la subjetividad con otra subjetividad (como se ha dicho, una relación intersubjetiva). Surge el *encuentro* en su total dimensión.

Como lo expusimos anteriormente, mientras que para Althusser (1970) el reconocimiento se da a través de la palabra, en Sartre (1986) este reconocimiento se da a través de la mirada. En Althusser, el individuo se convierte en persona cuando se reconoce como interpelado y como ente que puede responder o no a la interpelación; esto es, el individuo es libre.

En el existencialismo se postula que este mismo *encuentro* se da a través de la *mirada*. Cuando el Otro mira a un individuo lo constituye en su ser, pues es una libertad que se encuentra con otra libertad (Sartre, 1986). Estas *libertades encontradas* se constituyen a sí mismas desde la diferencia objetivando cada quien a su Otro:

El acto constitutivo de “ser para otros” es la mirada: el otro es aquel que me mira. Él sería un objeto del mundo, como la piedra y la casa, si no me mira en cuanto me mira, se revela como sujeto hacia el cual se polariza el mundo y por el cual el yo mismo soy reducido a cosa, a objeto. El ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es mi libertad. El otro es este ‘yo mismo’ del cual nada me separa, absolutamente nada más que su pura y total libertad. (Bobbio, 1983, p. 92).

Como Fernández (2006) dirá en un importante ensayo, cuando el Otro me mira, la primera relación de trascendencia es a partir de mi singularidad cosificada, esto es, que el Otro me hace *su* ‘objeto’ (como en la seducción, el odio, la vergüenza o el orgullo donde el Otro me constituye como *su objeto de deseo, objeto de odio, etc.*). La cosificación que hace el Otro de mí obedece a que él me da cualidades que no son inmanentes a mi ser, como la ‘fuerza’ o ‘belleza’ o ‘ingenio’; al mismo tiempo que el Otro me constituye de tal manera que yo lo afecto en cuanto a que mi ser cosificado es en realidad una conciencia ‘arrojada’ al mundo con intencionalidad. Mi cuerpo es el resultado de la facticidad de la conciencia

hecho 'objeto', esto es que el Otro es 'sujeto' *hecho por mí* en cuanto a que hay una relación singular-trascendente.

Sartre toma la teoría del otro de Heidegger y la lleva más allá al postular una dialéctica en donde el para-sí *es* con el Otro en cuanto se constituye como ser, pero que hay una relación de objetivación por ambas partes. El Otro se constituye como un sí-mismo, y viceversa. El sí-mismo se constituye, en este sentido, como *ser-para-otros*, es decir como *ser-relacionado-a-Otros*, no como *ser-con-los-Otros* (como en el sentido de Heidegger). Esta relación del *ser-para-otros* tiene infinidad de *modos*, los cuales definen cada relación. Tenemos que el *ser-para-otros* es el producto de otra libertad, del mismo modo que la *mirada* es importante en cuanto que es el constitutivo del ser como libertad absoluta, y es la base del *encuentro*.

Entramos en un gran dilema y del cual al existencialismo, sobre todo el de Jean Paul Sartre se le ha acusado en demasía, y es justamente la manera en cómo se da este encuentro, cuáles son estos *modos en los que se da el Otro*. Para algunos críticos del existencialismo, el encuentro del individuo con el Otro supone una pérdida de autenticidad de cada uno como individualidades libres y responsables. Aducen que el encuentro de miradas —que llevan a cabo los participantes— hace que cada uno vuelva sujeto-objeto al otro participante, siendo esta una relación envuelta sobre un pesimismo, pues uno de los dos, el individuo o el Otro, pueden participar de esta relación como simples cosas o como seres que pueden ejercer violencia sobre su contrincante, poniendo el encuentro en un marco de lucha incesante entre los seres humanos.

La intención de la ética se relaciona con nuestro actuar y se representa en nuestra mente. Esto tiene íntima forma con el Otro. En el actuar no simplemente se forma la conciencia *para mí*, sino que el actuar trae implicaciones del Otro y su forma de ver *mi*

realidad y *su* realidad, que da como resultado o ya sea una relación problemática, o una relación amistosa, o cualquiera de los *modos* que se le pueda presentar al hombre.

Si bien los motivos de algunos existencialistas, entre ellos Sartre, para escribir sobre una filosofía que le pone mucho énfasis a la relación que existe entre los individuos tiene que ver con el momento histórico por el que se pasaba (la Europa de posguerra); es falso creer que la filosofía existencialista sea pesimista en su totalidad.

Ciertas conceptualizaciones que no son en nada ‘pesimistas’ sino más bien *materialistas* acentúan un poco de lo que se vive en la actualidad, donde la sociedad posmoderna ha perdido la unión de los seres humanos entre sí, los cuales se han volcado a una individualización radical que no permite una asociación benéfica total con otro ser humano. La sociedad ha convertido a los individuos en personas que viven dentro de un solipsismo, personas cada vez más egoístas y más apegadas a los objetos propios y a la acumulación de las mismas antes que al bien común del Otro y el de uno mismo. Este mismo solipsismo impide la comunicación, el diálogo, el *encuentro no agresivo* con el Otro.

Diversas filosofías¹³, entre ellas cierta parte del existencialismo, afirman que el *encuentro no agresivo* no se puede dar, dado que las circunstancias materiales humanas son conflictivas en sí misma, afirman que: “En cualquier caso la esencia de las relaciones humana no es la colaboración, sino el conflicto: el mundo social es el campo de la lucha de libertades opuestas que o se subyugan o se rehúyen” (Bobbio, 1983, p. 92). Russell (1973), filósofo contrario al existencialismo, coincide en este mismo punto con los existencialistas.

¹³ Véase por ejemplo las disputas contractualistas del siglo XVII y XVIII que partían de una ‘naturaleza’ humana, como por ejemplo Hobbes o Rousseau e inclusive Adam Smith.

Pero de algún modo el encuentro se tiene, se *debe* dar. Como lo subrayamos anteriormente, el inicio de este encuentro se basa primero en la percepción de uno mismo para dar paso al segundo plano que es el Otro. El *yo* es fundamental en el sentido cartesiano, esto es como un conocerse para trascender. Lo anterior se resume en la vieja fórmula dicha ahora bajo una pérdida de sentido: *para amar (comprender) a los demás, hay que amarse uno mismo (comprenderse uno mismo)*; “Si no me comprendo a mí mismo, no comprendo a los otros ni los otros me comprenden” (Abbagnano, 1987, p. 56). Esto es lo que habíamos expuesto anteriormente con el amor perfecto o *Ágape*.

Estamos de nuevo ante lo dicho por Heidegger (1986) enunciado líneas más arriba: lo óntico (individual) y lo ontológico (metafísico, universal) se unen. La elección es la relación del individuo que decide y la posibilidad para que esto sea. Al elegirme elijo a los demás. Lo universal se personaliza en mí al momento de la elección y yo como individuo libre elijo lo que quiero para mí y para los otros en cuanto que colaboramos de este mundo para la construcción de la realidad. Aquí radica el punto crucial del encuentro: la elección. Esta, a su vez, viene de la libertad de cada individuo. No simplemente, pues, *elijo al otro*, sino que *junto con él* elijo a todo el mundo. Pero si esta relación sólo se centrara en el *yo que elige* estaría en un solipsismo, pues mi mente sólo se abyecta a la realidad para tomar lo que sólo al *yo* le conviene, pero, al saber que *ese otro que me mira y me habla me objetiva* entonces *me sé observado, interpelado, me sé un objeto que soy*. Entonces elijo a los demás al igual que soy escogido por los otros. En resumidas cuentas, se puede decir que, *al elegir, elijo a los demás, me elijo y elijo al mundo* y entre todos *nos elegimos*, es decir *soy libre y somos libres*.

Pero esto no resulta nada fácil pues ante la masificación, la unión de individuos que se objetivan a tal punto de perder lo auténtico de su ser, cada individuo se ve enfrentado al

Otro. El Otro frente al sí-mismo, al ser auténtico, al individuo, se presenta como una lucha constante; la sociedad se presenta como colectivismo sin rostro, anónimo, que amenaza la libertad del individuo y este, para defenderse de esta disolución de su ser, se recluye en la soledad, la cual siente como el lugar de interioridad y de intimidad propia de libertad. El individuo siente que la sociedad lo enajena, es la alienación del para-sí (ser auténtico).

La realidad del para-sí se presenta ante el Otro como ‘otra’ realidad que lo enajena. Tal realidad es meramente humana; esta realidad es una realidad enfrentada. La base que configura las relaciones entre el para-sí y el Otro (o los Otros) es la base de la ‘dialéctica’¹⁴ sartreana; dialéctica ontológica que utiliza la categoría del para-sí (*pour-soi*) que es la *nadidad* o *indeterminación* del ser venido del *aniquilamiento* (o mejor dicho *anonadamiento*) de la realidad producida por la conciencia individual. Tal *anonadamiento* de la realidad del para-sí explica la *realidad enajenante del Otro*. Esta es la base que utiliza Sartre para superar las categorías sociológicas de las relaciones entre individuos y en su lugar propone la dialéctica ontológica del mundo (Sartre, 1967).

No todo es en sí violencia. Si bien es cierto que existe el riesgo de o recluirme en una soledad que me llevará a un individualismo radical que se denotará en el egoísmo, o de perderme en el anonimato de la sociedad, diluir mi ser hasta que desaparezca, es importante el encuentro con el Otro y, mejor aún es necesario el encuentro con el Otro, es necesaria la dialéctica ontológica. Si considero el primer riesgo, quedarme en mi propia individualidad y ser un ser singular apartado de todos, corro el riesgo de no salir del solipsismo. Si considero el segundo riesgo, aceptar la disolución de mi ser en el anonimato de la masificación,

¹⁴ No se refiere a la dialéctica hegeliana o marxista, sino sólo a la contraposición del ser y su realidad como lo expone en CRD (1967)

entonces puedo perder todo el conocimiento que pude haber obtenido de mi individualidad y las relaciones que se lleven a cabo pueden terminar en mentiras, hipocresías, la *mala fe* y en la muerte. Del primer riesgo nos ocuparemos a continuación, y del segundo lo analizaremos en los capítulos subsecuentes.

Antes de la modernidad, la identidad del individuo se reconocía con base a la herencia del apellido. Ya en la modernidad y sobre todo en la posmodernidad la identidad se reconoce bajo el signo del individuo basado en el 'yo'. Con el capitalismo, se dio la industrialización en masa, y con el miedo de las grandes guerras del siglo XX, sobre todo de la Segunda Guerra Mundial, muchos pensadores, entre ellos Heidegger y Sartre, comenzaron a teorizar sobre la libertad del individuo. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial y cuando la humanidad vio el horror de los campos de concentración Nazi, se empezó a constituir al individuo mediante una libertad sin restricciones. Sin embargo, el individualismo pasó a malinterpretarse hasta caer en un egoísmo social que, irónicamente, estos dos teóricos veían mal.

El hombre egoísta es el signo de una pérdida de sentido, de unión con el Otro. Las relaciones humanas, por lo tanto, no se pueden basar en satisfacciones personales, dado que el signo de la individualidad en la posmodernidad (*modernidad líquida* según Bauman [2002]) es la inmediatez, todo es efímero, sólo para satisfacer al individuo como motivación. Igualmente, las relaciones humanas desde este precepto son efímeras:

...atamos muchas veces, y con varios cordeles, un paquete que no queremos que se abra. Para que una relación resulte beneficiosa frente a las duras pruebas a las que se ve sometida la vida de los individuos, debe incluir más lazos y de naturaleza más diversa, que el vínculo notoriamente errático que se deriva de la satisfacción. (Bauman, 2002, p. 168).

Si bien la individualidad es importante porque es a partir de este primer conocimiento en donde se dan las bases para saber quiénes somos, sería un error sólo quedarnos en este nivel. El Otro modifica mi realidad y, en un sentido más amplio, el Otro me constituye como ser existente. Por lo mismo, es importante la trascendencia del yo hacia el Otro, pues el Otro, como se ha dicho, se presenta como el *Otro que no soy yo, pero me reconozco en él* por lo tanto es el Otro-yo. El ser existencial para que pueda llegar a ser, necesita determinarse pues la categoría ontológica del ser-para-sí es una indeterminación, pero el ser siente que tratar de encontrarse y constituirse en algo definitivo es una búsqueda absurda puesto que el para-sí es libertad, es cambio. Aun así, cree necesitar ser y esto cree lograrlo cuando la conciencia es arrojada al mundo, *vomitada*, y elige su propia realización. Pero en la temporalidad el ser existencial no existe pues es la nada.

Se plantea la idea de que el encuentro con el Otro se pueda hacer imposible puesto que el ser humano comienza por ser una indeterminación, es una nada. Por lo tanto, todo cambiaría, todo estaría en constante evolución, el hombre arrojado hacia su futuro, el hombre como proyecto.

La conciencia está intencionada, 'arrojada', expresada en la cosidad que es el cuerpo. Pero la conciencia no renuncia a su estado de indeterminación, pues el para-sí es relación con la realidad. Por lo mismo, la conciencia es la piedra de toque para la indeterminación del ser y la posterior libertad. Es este mismo origen ontológico, el para-sí, que, en su indeterminación, no se somete a determinaciones (como serían los determinismos naturalistas o sociológicos) y por lo mismo, el Otro (y en su sentido plural los Otros o *el grupo*), no pueden determinar al individuo; en su indeterminación está su libertad. Y es precisamente su conciencia 'arrojada' lo que faculta al para-sí para comprender (y *re-hacer*) su realidad fuera de cualquier determinismo.

Pero estaríamos faltando antes a un concepto clave en la filosofía de Sartre y que definió mucho a la filosofía existencialista posterior y que nos iluminará en este aparente embrollo. El concepto de la *mala fe*, es un aspecto de negación de sí mismo, es negarnos a nosotros mismos, negar lo que somos con respecto a lo que es el ser-en-sí, es negar que somos para-sí, es negar que nos constituimos a partir de la nada. Tomar la actitud de la mala fe es ir en contra de lo que uno es y negar las posibilidades de libertad inherentes en nuestro ser y el de los demás. No es la mentira, puesto que nosotros no podemos mentirnos. Mentir supone esconder a otro la verdad sin que ese otro pueda llegar a encontrar la verdad. En la mala fe no ocurre eso, sino que el que se niega a sí mismo sabe la verdad de ante mano, no la esconde (no puede esconderse a sí misma la mentira). Suponer que el que ‘se miente a sí mismo’ ignora la verdad que quiere ocultar, resultaría que el sí-mismo es un ser inconsciente, dividido en dos consciencias que nunca estarán en unidad (como lo muestra el psicoanálisis freudiano). Esto, para Sartre es un reduccionismo absurdo del psicoanálisis, una salida fácil para no asumir la responsabilidad (Ferrater, 1964). La mala fe es un acto consciente que se lleva a cabo para integrarse en la realidad pero que, en el fondo, es un acto de desintegración existencial, una salida fácil para justificar lo injustificable. La mala fe se manifiesta como ‘cosificación’, ‘enajenación’, ‘alienación’ o, como Hegel escribía, con el concepto de la *conciencia desgarrada*.

Para revertir este estado de desintegración o disolución del ser, necesita reconstituirse, encontrarse en sí mismo como ser auténtico. Para que el hombre tome conciencia de sí, necesita de los demás. El Otro lo constituye como tal, no simplemente en un estado social o antropológico, sino en su más arraigada raíz, esto es en un nivel ontológico mismo, en su estructura misma. A partir de la trascendencia el hombre encuentra su constitutivo fundamental, *existe*, es decir ‘sale’ de la nada, deja de ser un en-sí y pasa a ser posibilidad.

Para que el hombre tome conciencia de sí, el hombre necesita de los demás para definir su historicidad: en el pasado como ‘cosa’ hecha y terminada (*factum*), en el futuro como posibilidad y pro-yecto *ante sí* y ante los demás, y en el presente como una indeterminación que parte de una nada. Esta es la unidad fundamental del ser humano frente a su propia existencia.

CAPÍTULO DOS

Posmodernidad, crisis y ética existencialista desde *El existencialismo es un humanismo*

En este capítulo se pretende abordar, a manera introductoria, los conceptos principales que serán la línea crítica en este análisis. *EH* es una obra de Sartre (2013) donde explica, de manera sencilla, la filosofía existencialista. Esta será la primera línea argumentativa.

Sin embargo, se ha considerado que, para demostrar algunos postulados teóricos del existencialismo sobre todo en *EH*, es necesario indagar en algunas cuestiones prácticas.

Como se ha dicho en el anterior capítulo, se quiere hacer una comparación entre las filosofías existencialista y la posmoderna, siendo esta última —y como se verá más adelante con más detenimiento y con argumentos sólidos— la filosofía e ideología más acentuada en los tiempos modernos. Así pues, se pretende comparar las formas definidas de los postulados posmodernos y se pasará a un análisis existencial a modo de *crítica*¹⁵.

Para comenzar se tiene que recordar lo ya expuesto, que el concepto de *hombre* no es una abstracción, no tiene una sustancia definida, es indefinido. En el existencialismo el hombre se constituye a sí mismo, su existencia es constitución para *ser*, y se puede seguir a Ferrater Mora (1964) cuando dice acerca de la filosofía existencialista que: “El hombre no es, [...] ninguna sustancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo” (p. 614).

De lo que se ha descrito en el anterior párrafo y lo dicho en el capítulo anterior, partiremos para analizar las determinaciones culturales de la posmodernidad en el ámbito de la ética. Se propone, como hipótesis, que tal filosofía ha puesto en *crisis* diversos aspectos sociales, culturales e ideológicos de la Modernidad. Se relaciona, pues, el existencialismo como filosofía que mostrará las contradicciones del sistema posmoderno. Para que el análisis existencialista pueda llegar a buen puerto, es necesario partir de la indeterminación del ser humano, es decir, lo analizado con anterioridad. Es de suma importancia afirmar antes al individuo, pues el existencialismo y la filosofía posmoderna parten de la subjetividad, sin embargo, los postulados se diferencian en cuanto a la construcción de la realidad.

¹⁵ No se tome aquí la palabra ‘crítica’ como ‘análisis’, sino como ‘juicio’.

Se debe de entender qué es el existencialismo como filosofía. Así pues, se puede decir que: “El existencialismo es [...] un modo de entender la existencia en cuanto existencia humana” (Ferrater, 1964, p. 614), entonces, podemos introducir el término *existencialismo* como una filosofía de *lo humano*, no hay *a priori* que definan al ser humano desde una objetividad metafísica, sino desde su propia subjetividad. Esta posición, que elimina por completo todo tipo de determinaciones o *a priori*, está basada en una *duda ontológica* (como la que explicaba Descartes) pero llevada al extremo. Sartre (2013) declara: “En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*;¹⁶ ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma” (p. 40).

El *yo* como *subjetividad* es visto como un *ser*, una existencia que afirma su individualidad en su más profunda significación. Tal postura da como resultado en la filosofía sartreana un ateísmo radical, que, a diferencia de lo que sus críticos suponen, no es una subordinación a una existencia absurda o una salida fácil a la desesperación del ser humano ante su finitud. El existencialismo no es una postura *antideísta* pues no se empeña en sostener la *no-existencia* de Dios. El existencialismo es una postura que analiza al ser en su más profundo origen ontológico y subjetivo, y lo declara como el principal ser, el *individuo*, el que afirma su propia existencia independientemente de la relación que tenga con Dios o todos aquellos *a priori* a los que se le pueda achacar la existencia humana; como se ha dicho, no hay justificantes, no hay determinantes en la existencia humana. Estos determinantes son independientes de su verdadera realidad con respecto a la realidad del ser humano. Esto es, *Dios, la sociedad, el inconsciente, las leyes económicas, los genes, o*

¹⁶ Sartre (1989) inclusive menciona que hay un cogito prerreflexivo antes del cogito cartesiano; el primero sería condición del segundo.

cualquier otro tipo de determinismos (independientemente si son reales o probables) no tienen influencias directas en la existencia humana. Es una postura atea el existencialismo, en el sentido que Dios ha de tomar una dimensión ontológica universalista y objetiva; el existencialismo, pues, plantea la negación de tal supuesto metafísico y en su lugar pone la existencia humana. No importa ya la existencia de Dios —como Ser ontológicamente universal o sustancia primera—, lo que importa es la búsqueda de la existencia humana, no como sustancia metafísica universal (Dios), sino como una *subjetividad que tiende a la universalidad a partir de su relación de su conciencia con el mundo de las cosas*, el ser humano será un descubrimiento en continua evolución, independientemente de los argumentos a favor de la idea de la existencia de Dios, o inclusive, el mismo argumento existencialista sea una posibilidad de Dios y su propia existencia.

Asimismo, reafirmar al existencialismo como un punto de partida para comprenderse a *sí-mismo*, dignificar al ser humano, es una convicción positiva, donde el *hacer* es parte sustancial de su conformación. El existencialismo es desacreditado por ser ‘desesperanzador’, pues muchos críticos —los que menciona Sartre en *EH*: cristianos y marxistas— no han encontrado el verdadero significado de la *desesperación* existencialista, que será más adelante explicado con más detalle.

En el estudio comparativo que se pretende llevar a cabo se tiene a la filosofía posmoderna como principal exponente del último siglo. La posmodernidad se afirma en la actualidad como tesis, y lo que se pretende en este trabajo es postular al existencialismo como antítesis, en un proceder dialéctico. Por lo cual, este trabajo está enfocado a la crítica del movimiento posmoderno desde el existencialismo.

Si tomamos en cuenta algunos aspectos de la posmodernidad, surgen diferentes puntos de convergencia crítica. Por ejemplo, la ética en la posmodernidad tiene, según

Bauman (2002), una ambivalencia como la modernidad. La única diferencia es que en la posmodernidad el individuo se ha dado cuenta de que está solo. La posmodernidad ha sido descrita por los teóricos que defienden esta postura como una condición *sine qua non* el conocimiento pueda desarrollarse en las sociedades industrializadas (Lyotard, 1994). Es, pues, una etapa, estado o condición de desarrollo. Este concepto se ha popularizado en todo el mundo, pero en especial, ha tenido gran impacto en sociólogos, economistas, filósofos, antropólogos, artistas y, en resumen, en todos los exponentes de las ciencias humanas, ciencias sociales y artes del continente americano. Algunos inclusive creen que este movimiento surgió en el siglo XIX con la incorporación de la Revolución Industrial a la dinámica social de los países desarrollados. Lo que es indudable es la gran importancia que ha tenido esta ideología en los diferentes ámbitos del saber.

En este estudio crítico que se pretende llevar a cabo, se pone como principal tesis que el existencialismo puede resolver ciertas contradicciones que el sistema ideológico posmoderno o no ha resuelto, o no ha reconocido, o no considera que sean contradicciones. Tales contradicciones dan como resultado una *crisis*. Ferrater Mora (1964) define el término *crisis* como:

CRISIS: El sentido originario de 'crisis' (κρίσις) es 'juicio' (en tanto que decisión final sobre un proceso), 'elección', y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro [...] La crisis "resuelve", pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso de una nueva que plantea sus propios problemas (p. 374).

El significado de crisis (κρίσις) tiene, así, originariamente un significado fuera de toda valoración positiva o negativa. Indica la terminación de un proceso en el cual se inicia uno nuevo, pero éste nuevo proceso indica la adopción de nuevas contradicciones que se afrontan para solucionarlas. En términos culturales, se puede problematizar tales

contradicciones cuando cierto sistema ideológico se impone a las diversas estructuras de la realidad haciéndolas subordinadas de las relaciones de poder y dominación, que en muchos casos se reproducen a partir de la clase dominante (la burguesía), siendo el capitalismo el sistema imperante, desde la postura materialista del marxismo.

Lo que se tratará de afirmar o negar —y como más adelante se analizará detalladamente— como hipótesis particular es la relación teórica que existe entre el capitalismo y la filosofía posmoderna.

Otro eje en la investigación es el término *humanismo* que, junto con otras conceptualizaciones teóricas más, ha variado a lo largo de los años. En los últimos años el término *humanismo* apenas si designa un conocimiento. Una de las principales críticas hechas por el existencialismo hacia la filosofía posmoderna y que se verán más adelante es la pérdida de significación de tal término.

Empleamos el término dado por Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* (1964) para comprender el desarrollo histórico y conceptual del término *humanismo*:

El término ‘humanismo’ fue usado por vez primera, en alemán (*Humanismus*), por el maestro y educador bávaro F. J. Niethammer [...] [en] 1808. Según Walter Rüegg [...] en 1784 se usó el vocablo ‘humanístico’ (*humanistische*). El término en italiano (*umanista*) ya en 1538 [...]. Niethammer entendía por ‘humanismo’ la tendencia a destacar la importancia del estudio de las lenguas y de los autores “clásicos” (latín y griego). *Umanista* se usó en Italia para referirse a los maestros de las llamadas “humanidades” [...] el término ‘humanismo’ puede aplicarse (retrospectivamente) al movimiento surgido en Italia hacia fines del siglo XIV y prontamente extendido a otros países durante los siglos XV y XVI. Característico de los humanistas es, según Kristeller [...], el haber “heredado muchas tradiciones de los maestros medievales de gramática y retórica, los llamados *dictadores*” y el haber agregado a tales tradiciones la insistencia en el estudio de los grandes autores latinos [...] y de la lengua y de la literatura griegas.

(pp. 875-876).

Como se ve, el concepto de *humanismo* fue empleado por vez primera, como concepto técnico, según Ferrater Mora, por Niethammer, en 1808, aunque en Alemania el término se usaba ya en 1784. Mas, en Italia se empleaba en 1538 para designar las artes liberales que provienen de la tradición medieval empezada en el siglo XIV en Italia, y expandida a otros países ya para los siglos XV y XVI. El humanismo se refería al estudio de la lengua y literatura griega y posteriormente de la latina. Esta pequeña introducción histórica servirá para que se tenga en cuenta que este concepto no es nuevo, sin embargo, ha habido un cambio en consensuar tal término.

Ahora bien, Sartre declararía en *EH* dos sentidos del humanismo. El análisis que hace el filósofo francés se retomará en lo subsecuente, sin embargo, hay que destacar la definición que hace Sartre (2013) y establecer cómo se entenderá este concepto desde el existencialismo y en particular en esta investigación:

Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo, como hace existir al hombre, y por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación con este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido en que dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento— y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista (p. 53).

Para el existencialismo sartreano el humanismo es una forma de ver al hombre como trascendencia. No es trascendencia en cuanto a que demuestra una realidad fuera del Mundo y postula ontológicamente a un Ser superior o supremo, como dios; es

trascendencia en cuanto a que es una superación de las contradicciones dialécticas de sí mismo. Es proyección de sí mismo como Otro, como ser superado a sí mismo. En esto concuerdan los términos *trascendencia* como *humanismo existencialista*, así como el término visto anteriormente, *existencia*, como *salir de la nada para ser*. Del mismo modo, el hombre es en sí mismo un *rebasamiento*. No hay absolutos metafísicos, pues los objetos no definen al ser humano; es relación de una conciencia-mundo arrojada, es relación de su ser con el mundo —no hay *a priori* o trascendencia divina o metafísica más que *su ser, su existencia*—. Sólo hay nivel humano, es decir, subjetividad humana. En resumen, *humanismo* como lo entiende el existencialismo es darle el reconocimiento a la existencia humana, no como supuesto metafísico, sino como relación del ser-en-sí con los demás y con los objetos de *su mundo*.

Del mismo modo, toca ahora introducir otro eje temático de la investigación. El término *ética*, tanto como praxis, así como disciplina filosófica encargada del estudio del comportamiento humano, se retomarán con profundidad en su debido momento. Por ahora se dará una introducción del término y de nuevo se usará el término del *Diccionario* (1964): “El término ‘ética’ deriva de ἥθος, que significa ‘costumbre’ y, por ello, se ha defendido con frecuencia la ética como doctrina de las costumbres, sobre todo de las direcciones empiristas” (p. 594). Término que reduce, en primera instancia a las costumbres, siendo estas el modo de actuar de las personas. Así, el término de ἥθος está supeditado a lo práctico, en especial a lo empírico.

Ahora, es cuestión de analizar los términos que se han dado aquí a modo de introducción, analizando los términos se asumirán los resultados de tales ejes de investigación crítica.

2.1 Posmodernidad

Los términos ‘Posmodernidad’ y ‘posmodernismo’ algunos teóricos los consideran sinónimos o equivalentes. Hay que comprender cierta diferenciación, sobre todo en el sentido cultural.

Anderson (2000) considera el origen de la Posmodernidad (o, para ser exactos ‘lo posmoderno’) como la relación que se tiene de la modernidad. El término no proviene de Europa, sino de América Latina. Surge en el siglo XX, en la década de los treinta, luego el término se popularizó en Inglaterra y Estados Unidos. Según Anderson (2000) una de las primeras definiciones de Posmodernidad la dio Federico de Onís, aunque éste lo usaba para explorar el conservadurismo de la modernidad, sobre todo como una definición estético-social, así sea como una actitud ante el arte como una renovación, así como una actitud de innovación del humor y originalidad de expresión. Como se observa, el término aún no se había despegado de la modernidad, es, pues, una parte de la modernidad.

El primero que tiene esta diferenciación es Toynbee, ya no lo define como una categoría estética sino como una categoría histórica. Charles Olson fue más allá al hablar de un ‘mundo’ que tiene una superación del tiempo que se había vivido hasta ese mismo momento, el siglo XIX, la llamada ‘Edad imperial’, que no es otra que la Edad Moderna, y que tenía como principal característica los descubrimientos transatlánticos y las Revoluciones industriales que darían como resultado la implantación del capitalismo y la lucha de clases. Anderson (2000) lo describe diciendo:

Charles Olson habló, en una carta al amigo y también poeta Robert Creeley [...] de un “mundo post-moderno” que estaba más allá de la edad imperial de los descubrimientos y de la revolución industrial (p. 14).

Del mismo modo, el sociólogo C. Wright Mills también definió el término para designar que la Posmodernidad era la causa de una sociedad perdida pues las dos grandes ideologías, que habían nacido en el siglo XIX, el socialismo y el capitalismo, habían de terminar. Mills también predecía que la sociedad caería en una crisis dado que los términos *razón* y libertad, que en la Modernidad iban de la mano, en el tiempo posmoderno eran excluyentes uno al otro. Irving Howe describe el término *Posmodernidad* ya como una lucha de clases. Sin separar las categorías estética y social, Harry Levin toma de Toynbee el aspecto histórico, cultural y literario. Harry Levin describe que la literatura de la modernidad cayó en crisis al aparecer nuevos artistas mediocres que aprovechaban el aburguesamiento de la estética para aflojar las reglas estrictas de la literatura moderna, así como una relación intrínseca entre el comercio y la cultura creando una nueva concepción de arte. Del mismo modo, William Spanos critica al ‘posmodernismo’ —de nuevo desde la categoría estética—, sugiriendo que tal corriente se opone al *New criticism* y los formalismos políticos y estéticos de la política conservadora del nuevo siglo XX (Anderson, 2000). Frederic Jameson da una nueva definición de la Posmodernidad en la cual se resaltan las categorías epistemológica y estética, las trasciende más allá de sus rupturas y las hacen más generales en la cultura, haciendo que ésta tenga un nuevo ‘estadio’ en la lucha de clases y los modos de producción dominante.

Los teóricos de la Posmodernidad, como lo es Lyotard (1994), sostienen que ésta comienza desde el *posmodernismo*: las nuevas formas estéticas que rompen con las normas contemporáneas. Los defensores de la Posmodernidad, y por extensión del posmodernismo, adjudican la grandeza de su movimiento al espíritu de renovación estética, esto es, el momento en el que un artista determinado supera su época. Lyotard (1994) supone que estos cambios coyunturales son necesarios, y puesto que son necesarios,

la Posmodernidad junto con el posmodernismo son los principios del modernismo. Para él, es un error creer que la Posmodernidad es el fin de la Modernidad, sino más bien el inicio y la condición misma de cambio de la modernidad. La estética posmoderna postula una nueva concepción de significados; la *belleza* es puesta en tela de juicio y ante la falta de un concepto de validez, el artista puede recrear su mundo más allá de los límites conceptuales puestos por la epistemología de la modernidad.

Pero será desde la Filosofía que se definirá ya como un movimiento. El teórico más importante que precisará a la Posmodernidad será el referido anteriormente: Jean François Lyotard (1991; 1994). La define como cambios a nivel epistemológico, económico, sociológico y lingüístico. Así se vincula a la sociedad como una sociedad postindustrializada, la implementación de nuevas formas de dominación económica venidas del capitalismo y que ahora utilizan al conocimiento como el principal modo de producción, una interconexión más allá de las fronteras o de los principios de los Estados-nación y que habían perdido la legitimación dadas en la Modernidad. Los Estados ya dejan de someterse a las concepciones teóricas tradicionalistas del siglo XIX en donde se retrataban sociedades polarizadas por la lucha de clase, o haciendo analogías desde concepciones mecanicistas, funcionalistas y pragmáticas, tal es la concepción de sociedades orgánicas. En la Posmodernidad, según Lyotard (1994), importan más las conexiones lingüísticas las cuales no pueden definirse bajo ningún parámetro objetivo, inclusive no pueden ser valoradas, dado el aumento del flujo interminable de comunicación de las nuevas sociedades informatizadas. Tiempo después, Lyotard dará una nueva definición de Posmodernidad. La conceptualiza como un movimiento nuevo, que rejuvenece a la modernidad, no como un rompimiento con ésta, sino como complemento. En este sentido, coincide en algunos aspectos con la definición que daría Bauman (2002).

Según Lyotard (1994), la Posmodernidad es posibilidad de renovación, es libertad de creación y re-creación. Esta nueva concepción de la Posmodernidad la daría nueve años después de que analizara la primera.

La Posmodernidad, según es el caso de Lyotard (1991), pone de realce que, en la estructura social, las relaciones entre individuos son de carácter dinámicas dejando de lado los roles o determinismos de clases sociales (como ocurre con Marx y la lucha de clases) o por los *roles* o *status* definidos dentro de los *grupos orgánicos* (como ocurre con el funcionalismo). Los teóricos, pues, definen tales relaciones ya no desde un principio antropológico *natural* (como pasaba con Comte o Spencer desde la teoría evolutiva muy de moda en el siglo XIX o desde una base biológica ‘orgánica’ como en la teoría estructuralista y funcionalista de Durkheim); ahora el principio antropológico es lo artificial (basado en las nuevas ciencias del siglo XX). Tomando como base principal la *cibernética* (como la ciencia que estudia la relación de las máquinas con los seres vivos así como las funciones de comunicación y control) y por otro lado la *electrónica* (como la parte de la Física que estudia el correcto funcionamiento de los sistemas basados en el fluir de electrones por un conductor) como análogas a las sociedades industrializadas en donde, como ocurre en un circuito integrado electrónico, los individuos se conforman como ‘nodos’ por los que la información circula y que gracias a la democratización de la misma tales ‘nodos’ representan los principios estructurales de las *sociedades abiertas*. Se incorporan a la teoría posmoderna de la sociedad nuevos esquemas y un nuevo lenguaje, como ‘input’ y ‘output’, propio de las nuevas ciencias de la información.

Aquí se pueden analizar las corrientes que han tomado como base a las ciencias que iniciaron desde el Positivismo: el *darwinismo social*, *desarrollo orgánico*, *estudio científico de la sociedad puesta por el marxismo*, *estructura orgánica*; todas estas

corrientes teóricas del pensamiento social —positivismo, estructuralismo, funcionalismo, marxismo— tienen la pretensión antropológica de las *ciencias naturales*, y la Posmodernidad no está exenta de seguir un paradigma antropológico, con la gran diferencia que ahora su punto de partida es desde las *ciencias de la información*.

Bauman (2002), como se ha hecho entrever anteriormente, sugiere que la Posmodernidad no existe como un rompimiento epistemológico, sino que lo que se llama Posmodernidad en realidad es la continuación de la Modernidad la cual sigue en construcción y que nunca se acabará. Él utiliza el término de *modernidad líquida* a esta continuación de la modernidad que se ha vuelto crítica en extremo.

[...] el tiempo de la posmodernidad es el tiempo en el cual la actitud posmoderna ha dado en “conocerse a sí misma”, y esto significa darse cuenta de que la tarea crítica no tiene límites ni punto final. En otras palabras, percatarse de que “el proyecto de la modernidad” no sólo está “inacabado”, sino que es *inacabable*, y que es en este carácter de “inacabable” donde reside la esencia de la era moderna (pp. 105-106).

Lo que identifica Bauman (2002) como ‘posmodernidad’ es la *pérdida de sentido* en donde tanto los objetos como las personas carecen valores objetivos abusando de una subjetividad pura que no permite significaciones universales. Los significados se ‘escapan’ y por lo mismo el sociólogo identifica a esta etapa de la modernidad como *líquida*.

Los marxistas quisieron adjudicar a la posmodernidad una definición que correspondiera a su ideología, sin embargo, hoy podemos decir que el significado de ‘posmodernidad’ ha sido definido por completo desde la derecha (Anderson, 2000).

Se le debe a Harvey y Jameson las primeras teorizaciones críticas del tiempo y el espacio en que surgió la posmodernidad. El primero fechaba hacia la década de los setenta y le adjudicaba tal surgimiento de la posmodernidad con el rompimiento del sistema

capitalista de la posguerra. El segundo adjudicaba a la década de los sesenta el advenimiento de la posmodernidad, una década antes que Harvey. Este mismo autor planteaba el surgimiento de la posmodernidad geográficamente y socialmente desde occidente, pero que se extendió a todo el mundo. La posmodernidad surgió ante la necesidad de explorar los nuevos modelos sociales que, durante las décadas de los sesenta y setenta ya se habían planteado pero que será en la década de los ochenta cuando se dan a conocer, surgían por el cambio en el modo de actuar del ser humano.

El capitalismo moderno va de la mano con la posmodernidad y, por extensión, con las sociedades de consumo. Anderson (2000) lo reconoce como que: "...lo posmoderno ha estado marcado por unos nuevos patrones tanto de consumo como de promoción" (p. 89). La cultura capitalista de la posmodernidad ya no considera la lucha de clases, sino que, en el recrudecimiento de la lucha misma, hace que las personas que participan de la cultura se vuelvan serviles de las corporaciones multinacionales. Esto crea una nueva clase media que tiene la característica de la alienación. Desestructuralizada, la nueva sociedad se somete a las leyes liberalistas del capitalismo salvaje. Así, el nuevo capitalismo no se basa en la lucha de clases, aunque esta exista; a diferencia de lo que pasa con el nuevo capitalismo, el viejo capitalismo de la modernidad aún reconoce la lucha de clases y el antagonismo de las clases proletaria y burguesía. La sociedad en la posmodernidad dejó de ser elitistas, surge una homogenización en donde las clases sociales se confunden y el antagonismo que existía, la lucha de clase, queda minimizado y escondido bajo nuevas formas culturales que propone la igualdad en la diferencia. Se vulgarizan las formas de la posmodernidad gracias a la Globalización y a las nuevas tecnologías de la información. El origen de la posmodernidad es el reino del mundo capitalista el cual quita otros tipos de organizaciones sociales.

El capitalismo siempre necesitó de su contraparte, el comunismo, para crear la incertidumbre que ayudaba al consumismo de masas. A la caída del muro de Berlín, en combinación con la Globalización, el capitalismo entró en su máximo esplendor pero, al no ver ningún mecanismo político que controlara la especulación financiera, el capitalismo hizo que muchas naciones, ante la pérdida de la legitimación del poder y sobre todo la pérdida del poder adquisitivo, entraran en recesión y por lo mismo en crisis financieras. Las sociedades capitalistas tuvieron que inventar nuevos mecanismos para defender al sistema capitalista de su propio éxito; aquí se explica las guerras que se tienen en la actualidad, a principios del siglo XXI contra el terrorismo, además del nuevo modelo neoliberal, que se estableció desde los ochenta y que trata de popularizarse en el nuevo siglo. El fin de la Guerra fría también supuso el derrocamiento del comunismo-socialismo internacional como ideología, y la hegemonía del sistema capitalista que proclamaba una 'libertad' como principio democrático y paradigma antropológico. Pero con las grandes contradicciones del sistema capitalista y las grandes crisis económicas, las ideologías, que siguen la 'libertad' postulada por el capitalismo, han tomado diferentes caminos (algunos incluso contradictorios) para una identificación; mayormente una identificación étnica.

Con el fin de la Guerra fría y la Caída del Muro de Berlín, muchos movimientos políticos desaparecieron, sobre todo las identidades políticas de izquierda, que, ante la hegemonía del capitalismo neoliberal, han encausado sus ideales políticos bajo la forma del multiculturalismo. Se refundan bajo nuevas corrientes étnicas que se presentan como respuestas al neoliberalismo. Sin embargo, tienden, a veces, a un sincretismo cultural debido a las nuevas tecnologías de la información que unen todas las regiones del mundo. Es aquí donde surgen, al principio del siglo XXI, diferentes ideologías políticas, éticas,

estéticas y hasta económicas. A esto se le puede llamar culturalmente como posmodernidad.

La tecnología, como se ha dicho, juega un papel importante con respecto a la posmodernidad. Con el perfeccionamiento de la *técnica*, las *sociedades desarrolladas* actualmente llamadas *postmodernas* han descentralizado la información ahora en ‘autómatas’, es decir máquinas desarrolladas para la agilización de la información a nivel global. Tal es el caso de las ‘supercomputadoras’ capaces de administrar muchos datos en cuestiones mínimas de tiempo. La apuesta de la ideología posmoderna es la *democratización* de los medios operacionales de información, la descentralización del poder fáctico y social (principalmente el Estado) y pasando, según la ideología, a los ‘expertos’ en el manejo de los medios técnicos y operacionales de la información (todas aquellas máquinas capaces de procesar gran cantidad de datos, sobre todo las ‘supercomputadoras’ y las ‘redes informáticas’). Así, tal ‘reparto’ será asequible por una nueva clase (‘tecnócratas’) basados en las nuevas ciencias y en el poder de la información como finalidad de control social. La nueva conformación o *corpus* teórico de la posmodernidad radica en la tecnología y el capitalismo como las últimas consecuencias del liberalismo del siglo XIX (Fukuyama, 1999).

Bell (2004) sostenía que el fracaso del liberalismo proviene principalmente a una ignorancia social sobre la política social de Estados Unidos en la cual se daban otros patrones que afectaban la teoría general económica; tales patrones pueden ser por ejemplo la demografía de las clases o el dinamismo que manifiestan ciertos sectores políticos y económicos. Así como el Estado principal del orbe, es decir, Estados Unidos, sigue las políticas fiscales (keynesianismo) sin antes hacer un análisis exhaustivo de la sociedad creciente. Lo anterior se puede comparar con la condición de los países del Tercer mundo

en asuntos económicos, en donde tampoco hay planeación pues el impulso de las mercancías por ser vendidas en un mercado global da como resultado el consumismo excesivo que no puede ser planificado sino con mucho estudio de los medios de producción.

La sociedad de las masas, que se ha transformado en una sociedad consumista, ha dejado la antigua comunicación de los medios que se basaban en el sentido del oído —tal tradición venida de las formas literarias que se popularizaron con la imprenta—, y fue sustituida por los medios de comunicación basados en la imagen —tal tradición deviene de las corrientes estéticas del impresionismo y del postimpresionismo en donde se problematizaban el tiempo y el espacio—. Ahora, los dos medios más representativos del sentido de la vista (nuevo sentido que desplazaba al sentido del oído) son el cine y la televisión. La televisión, como el medio más representativo de mitad del siglo XX, es un medio que aporta más que información: aporta la cultura del consumismo, debido a que la televisión transmite el sentimentalismo como los valores de la sociedad de consumo. Valores efímeros, contingentes (como lo es la misma sociedad a la que se dirigen); la nueva sociedad consume el sensacionalismo; deja afuera todo tipo de humanismo o comprensión de la realidad visual. Los valores efímeros y contingentes, como emociones que se agotan, dejan al espectador una sensación engañosa de que ha sido parte de un suceso en particular, lo hace partícipe de una realidad que cree cierta, que cree que es suya, pero que se escapa en cada emoción y en cada imagen consecutiva.

Se crea una cultura posmoderna la cual se anuncia bajo el símbolo del culto a la imagen, la cual, por definición, es *representación* figurada de la realidad o de la imaginación. La imagen es figuración y simulación que estableció los nuevos parámetros culturales. Suprimidas en la modernidad las imágenes religiosas por la Reforma protestante

y que, como lo dijo Weber (1999), se representa ahora a las máquinas como progreso capitalista; regresó la imagen con más fuerza gracias a la invención de la televisión, ya no como máquina, sino como entretenimiento. La imagen, como representación de la realidad, ponía implícitamente los valores culturales, así en la Edad Media eran vírgenes, santos y cristos; en la modernidad la máquina que representaba la lucha de clases y el progreso científicista; en la posmodernidad es la televisión. Sin embargo, como representación no deja de ser simulación de la realidad. El valor temporal de la imagen se mide por la firmeza de sus valoraciones, las bases culturales que representa la imagen son las que le darán su temporalidad. Sin embargo —y mucho más en la posmodernidad— la imagen es contingencia, como contingente son las imágenes que se reproducen en la televisión (y en la actualidad, en las redes sociales).

La televisión es, pues, símbolo de la posmodernidad, en ella se identifica la cultura de la imagen. Así lo menciona Anderson (2000) al decir que la televisión es el invento que anuncia la posmodernidad, introduce radicalmente la cultura de la imagen a una escala mundial: “Antaño la modernidad estaba poseída, con júbilo o con alarma, por las imágenes de la maquinaria; ahora la posmodernidad era presa de una maquinaria de imágenes” (p. 122). La televisión (y por extensión, los nuevos inventos de comunicación de la posmodernidad) son el resultado de un excesivo intelectualismo, una postura científicista y neopositivista, al mismo tiempo que todos estos elementos se mezclan con la vulgarización de los paradigmas sociales bajo la *cultura de la imagen*. La cultura de la imagen es igual a la cultura de la posmodernidad.

Pero ¿a qué tipo de imagen se refiere la posmodernidad? A un *yo*, por supuesto. El ‘yo’ posmoderno es la vanidad visualidad en la T.V., en las redes sociales, las modas; todos los ‘yoes’ vistos y vulgarizados. El ‘yo’ de la posmodernidad no es el *yo* de la

modernidad. Volviendo a la categoría estética, el posmodernismo (como corriente artística, no confundir con posmodernidad) fue comprendida como comienzo de una nueva expresión artística, sin embargo, fue desvirtuada. El modernismo en las artes y la Literatura sustituyó a la religión en la cultura —se puede hablar de *cultura moderna* en este sentido— revaloró el principio del ‘yo’ creador. Jameson (Bell, 2004) proponía que en la posmodernidad se propicia la transversalidad de las artes con las humanidades y con las ciencias sociales, pero no fue así. En su lugar, la posmodernidad se presenta como la desintegración del ‘yo’, la degradación epistemológica del ‘yo’; la modernidad le quitó el aspecto de individualidad al hombre y lo volvió ‘persona’ —aquí se explica el término ‘persona’ como lo ya expuesto en el capítulo anterior—, la posmodernidad degradó al ‘yo’ al borrar todo rastro político, ético, epistemológico y ontológico de ‘individualidad’ (como se ha explicado en el Capítulo uno). El relativismo se manifiesta en todos los aspectos.

Los teóricos de la posmodernidad, como Lyotard (1991), no creen que la sociedad pueda *atomizarse* en individualidades que forman colectividades y de las cuales los dueños de la información manipulan a su antojo. Ellos consideran que la ‘muerte’ de los grandes relatos no justifica una pérdida de sentido de los individuos en tanto que sujetos, como de las colectividades y en sí, en la estructura social. Sin embargo, se podría añadir que, ante la manipulación de la información y la ‘descomposición’ de las ideologías a partir de la *democratización*, esto puede llevar a nuevas crisis de los individuos en tanto que medios y no fines en sí mismos de las sociedades informatizadas y por tanto cosas (lo que se analizaba en el capítulo anterior: el hombre confunde los fines con los medios), esto supone al mismo tiempo una pérdida de la libertad.

Según Bell (2004) la voluntad y la irracionalidad son los distintivos de la modernidad que, abusando de lo instintivo, llegó a su culminación en la posmodernidad. La

posmodernidad se identifica bajo dos características: la filosófica, llevada a cabo por Michel Foucault y la contingencia de las civilizaciones; y la significativa, en la cual se pueden ver los patrones en la sociedad: ataque a los valores, la exaltación irracional del yo y los derroteros de la sociedad moderna expuestos como símbolos sin sentido. Así, la posmodernidad es el conjunto de doctrinas mal asociadas y que han hecho que el hombre moderno (sobre todo el de la clase media) haya caído en el absurdo y en la crisis de valores:

El temperamento posmodernista, considerado como un conjunto de doctrinas vagamente asociadas, marcha en dos direcciones. Una es filosófica, una suerte de hegelianismo negativo [...] Pero el temperamento posmodernista que se mueve en la otra dirección tiene una implicación mucho más significativa. Proporciona la punta de lanza psicológica para un ataque a los valores y las pautas motivacionales de la conducta “ordinaria”, en nombre de la liberación, el erotismo, la libertad de impulsos, etcétera. Es esta corriente de la doctrina posmodernista de forma más popular, la que tiene importancia, pues supone una crisis de los valores de clase media (Bell, 2004, pp. 61-62).

Con respecto a la muerte de los grandes relatos, la posmodernidad pone como objetos de análisis a ciertos momentos, procesos históricos, cambios estructurales que han marcado a la humanidad y que, en la modernidad, gracias a la síntesis que hace Hegel, se ponen de manifiesto por la totalización de estas realidades. A saber, se pueden resumir en cuatro *metarrelatos* (Lyotard, 1994):

- 1) Marxismo. Bajo la crítica al sistema capitalista, la alienación del proletariado como fuente de producción, base de toda la estructura, así como la dominación de la burguesía de los medios de producción; el proletariado, enajenado, quiere buscar la emancipación de su clase, determinada por las relaciones sociales de producción.

- 2) Capitalismo. En cuanto a que es el resultado de la tradición liberal del siglo XVIII y motor de las sociedades industrializadas que, bajo la Revolución industrial, propagó la acumulación de mercancías para la obtención de ganancias en un mercado que cada vez se globaliza.
- 3) Cientificismo positivista. Gracias a la Revolución industrial y mucho antes de ésta, gracias a la tradición del racionalismo francés y del empirismo inglés, se formuló el *método científico* y una nueva concepción totalizadora de los fenómenos naturales y que, en el siglo XIX, pasó a las ciencias sociales bajo el nacimiento de la sociología puesta de manifiesta primero por Comte y posteriormente por Durkheim.
- 4) El cristianismo. La transmisión de valores, sobre todo el *amor* y la *piEDAD* como fuentes metafísicas de la producción axiológica, así como la *esperanza* como función ontológica del ser humano, finalidad de la vida terrena y recompensa ultraterrena.

Lyotard (1994) define a los metarrelatos como utopías ideológicas producto de la modernidad. Estos se proponían emancipar a la humanidad, pero fallaron debido a las crisis, sobre todo a la científica y su manera gnoseológica-metodológica de concebir la realidad (*metadiscurso*). Estas formas de totalizaciones son desechadas en la posmodernidad debido al *fin de las ideologías*.

2.1.1 Globalidad

Se puede definir a la Globalidad como un fenómeno que une a todas las regiones del planeta en un mismo dinamismo que incluye todas las estructuras de la realidad. La globalidad sugiere una interconexión mundial en muchos aspectos.

[...] la globalidad es un fenómeno en el cual los acontecimientos, las decisiones y las actividades que se producen en una parte del mundo pueden tener un impacto significativo sobre los individuos y las comunidades situadas en partes muy distantes del globo. La globalidad implica el aglutamiento de los procesos por los que la política y las actividades sociales se extienden a través del globo (CIDE & CELAG, 1998, p. 177).

La Globalización ha comenzado por diversas variables sociales, económicas, culturales y hasta ecológicas, sin embargo, se puede ubicar como un producto de la posmodernidad. La comunicación de las diversas partes del globo mediante las nuevas tecnologías hace que las sociedades pasen de los sistemas cerrados a sistemas abiertos. La Globalización no distingue entre la esfera pública y la esfera privada, porque nada queda oculto ante la mediatización y banalización de los medios de información. Así, la nueva configuración mundial viene dada a partir de las sociedades informatizadas. Gracias a las nuevas ciencias que surgieron en el siglo XX, como la electrónica, ayudaron a la unión de todos los pueblos a partir del flujo constante de información.

La transferencia a nivel mundial de información ha dado pie a muchos factores que, a finales del siglo XX, han surgido como instituciones. Como se ha dicho, la televisión como aparato de representación, con la *mundialización* de hechos, se ha transformado de ser un mero medio de información a ser un actor principal dentro de las sociedades informatizadas. Este nuevo actor cambia el sentido de los hechos: ya no se presentan como un acontecer, sino como unas singularidades que no simplemente han de ser informadas sino *re-presentadas* como *espectáculo*. Es decir, como una diversión pública; *espectáculo* viene de la etimología *spectare* del cual se desprende también el término *espectador* como un sistema comunicacional de multitudes que utiliza el órgano de la vista (*oculis*) para transmitir emociones, sentimientos y pensamientos para la diversión de las personas que,

dentro de tal sistema, tienen el papel de *espectador*, el que *observa* el entretenimiento público. Se atiborran en los medios electrónicos tales espectáculos bajo el nombre de *información* que en último caso se convierte en espectáculo o *información mediatizada*. El capitalismo aparece como la medida de cada espectáculo según el sesgo mediático al que son sometidos los individuos dentro de las sociedades informatizadas. Esta definición de globalidad con rasgos de la cultura es originaria de Frederic Jameson en relación con la posmodernidad (Anderson, 2000).

El orden mundial en la actualidad funciona bajo las bases del capital y el movimiento de inversiones. La dinámica de los grandes mercados funciona con grandes capitales hegemónicos producidos por los grandes monopolios que son *los dueños de los medios de producción*, principalmente Estados Unidos que funge como *gran empresa* (tanto como proyecto de nación, así como en su término económico). Se ha propuesto —en la lógica del neoliberalismo, última etapa del capitalismo extensivo— que los capitales fuertes extranjeros tengan libertad de compra-venta en países ‘subdesarrollados’, como es el caso de México, dado que esto fortalecerá la economía interna. Empero, se encuentran muchas objeciones a esta postura: las ganancias no quedan en el país pues son inversiones que participan en mercados internacionales pero focalizadas en ciertas partes del globo, es riqueza concentrada en una sola región del planeta; también hay que aclarar que ante la supuesta ‘autorregulación del mercado’ se debería de dar una libre competencia, pero como observa Marx esto no puede ser, dado que el poder económico lo tienen *los dueños de los medios de producción*, es decir, el poder reside en la burguesía que se identifica bajo la figura del actor social más importante dentro de la economía: el *empresario*. Ellos son la burguesía al mismo tiempo que son los dueños de los monopolios, los grandes capitales

que utilizan *medios* para llegar a un *fin*, la mano de obra será barata pues al ser un medio se establecen bajos costos para la producción, es el comienzo de una dependencia económica.

La dependencia económica, al dominar los medios de producción desde la infraestructura, debe solidificarse desde la superestructura comenzando con las leyes hasta lo burocrático, se cambia lo jerárquico y los modelos políticos por modelos gerenciales. Por lo tanto, la dominación hegemónica del liberalismo (sobre todo el de Estados Unidos) también muestra entrometimiento en las políticas locales y nacionales globalizando y masificando las leyes del capitalismo internacional. El capitalismo, al dominar la estructura social, trata de desaparecer los modelos económicos y capitales nacionales, ya sea porque no son lucrativos, ya sea porque representan una competencia directa venida de algo más íntimo de la sociedad (como los mercados tradicionales latinoamericanos que se establecieron desde la época prehispánica), por lo que los grandes capitales destruyen, no sólo lo económico, sino las vías tradicionales de supervivencia social; el capitalismo, pues, destruye la cultura.

El capitalismo aparece como el medio por el cual las sociedades mundializadas se interconectan según los intereses de quienes manejan los medios electrónicos de comunicación. Surgen contradicciones que el sistema capitalista tiene implícita desde el momento en que se forma como principal fuente ideológica de la burguesía de la modernidad. Los defensores de la globalidad toman como base la cultura Occidental por su desarrollo tecnológico, científico y racional. Sin embargo, dejan de lado los inconvenientes de la cultura Occidental y la dominación del mundo por medio del sistema capitalista y el aniquilamiento de otras formas de pensar la realidad. En el capitalismo moderno (neoliberalismo) se cuestiona el concepto de desarrollo. Todo lo contrario, es una

imposición ideológica que, gracias a la Globalización, ha podido fincarse en las economías de muchos países.

[...] es disparatado identificar expansión del capitalismo con desarrollo, la expansión del capitalismo no significa desarrollo en el sentido estricto e histórico; no contiene, por ejemplo, la ampliación de empleos o equidad en la distribución de la riqueza; por el contrario, su expansión actual, la globalización ha implicado la erosión de los empleos y la polarización de la riqueza. (CIDE & CELAG, 1998, p. 217).

Se pueden analizar desde varios puntos estas contradicciones que ahora serán globales: desde la economía principalmente hasta la ecología, pasando por la ética y la geopolítica entre otras contradicciones patentes.

La Globalización como fenómeno cultural ha propuesto como condición *sine qua non* la homogenización de las culturas y de las sociedades, esto supondría la inclusión, el fin de las ideologías y una etapa del liberalismo (neoliberalismo). La conciencia de los individuos libres y arrojados a la realidad por fin tendría el nuevo orden libertario, todo sería centro y éste se expandiría a todas partes del globo. Erróneamente se propuso el atomismo y relativización de las ideas (lo que los filósofos posmodernos arguyeron como *el fin de los metarrelatos*) y por lo mismo, el fin de los totalitarismos y totalizaciones. Se ha visto que no es así. La Globalización ahora es la mundialización de la pérdida de sentido, pero no el fin de los sistemas totalizadores ni totalitarios. Los sistemas de dominación son los que se mundializan y crean relaciones de poder y control social con respecto a los intereses políticos y económicos que están inmersos en el mismo. Los *Aparatos ideológicos*, como se dijo, son también *aparatos de dominación* basados en una falsa libertad exterior (en la esfera pública) y que la lleva a ser representada como imagen banalizada y minimizada de su 'interioridad' (en la esfera privada) (como se ha dicho

desde el capítulo anterior con la posmodernidad). Así pues, no se establece la dimensión justa del individuo con respecto a los procesos alienantes del capitalismo global.

Retomando las contradicciones del capitalismo más allá del individuo, si se habla de geopolítica, Bauman (2002) considera que la política de hoy no compite con los valores de justicia y de moralidad. La justicia supone un acto de acción política que recae en una responsabilidad individual. Sin embargo, para un mundo globalizado, el cual se rige por la competencia de mercados globales, las sociedades mediatizadas no están a la par de los proyectos políticos locales; por lo mismo, tales sociedades van viviendo la desestructuración de la política como institución rectora. Desaparecen estas instituciones (que es el comienzo de la atomización de los individuos y del Estado) al igual que desaparecen todos los fundamentos de la libertad. Es por esta razón por la cual las sociedades globalizadas pierden la percepción de la responsabilidad. El principio de justicia tiene que tener a la responsabilidad como garante del acto de un individuo sobre otro, esto como *acto de justicia*, pero cuando se habla de una sociedad homogenizada globalmente ya no tiene ésta una garantía de responsabilidad, pues la responsabilidad tendría que ser una responsabilidad global. Así pues, el concepto de responsabilidad, por ser carácter de cada individuo, o tarda en llegar como *acto de justicia* o nunca llega a estas sociedades que han sido mediatizadas y enajenadas.

Las relaciones entre política, economía y sociedad se determinan desde las *relaciones de poder*, en este sentido se tiene que, desde las producciones de grandes capitales venidas de una producción de mercancías masificadas, las relaciones se establecen, pues, desde lo económico. La acumulación de estas mercancías es lo que distingue al *status* de una persona y por consiguiente en los grupos sociales que determinan sus *roles*; así, tenemos las *clases sociales*. Las naciones llamadas *imperialistas* son

aquellas que han sido las que han dominado las *relaciones sociales de producción* al igual que *las relaciones de poder* todo a partir de la Revolución Industrial (Paz, 2011). Con la Globalización, este fenómeno se mundializó, los países industriales no sólo dominan su producción nacional, sino que necesitan expandirse a otras zonas principalmente por las materias primas y seguidamente por los medios de producción y control social, político y económico. Así, el trabajo y sus relaciones sociales también se globalizaron: el trabajo ahora supone una alta estratificación y una mayor zona de influencia (transnacionales con un sistema administrativo altamente jerarquizado). Las mercancías, bajo los tratados internacionales y la autorregulación del mercado creada por monopolios, conjeturaron el inicio de la compra-venta de productos en un ámbito socioeconómico más amplio. Sin embargo, se dice *imperialista* porque son manejadas estas naciones desde la expansión; para ellos tienen que dominar, avasallar y destruir los obstáculos, principalmente las culturas, y crear una nueva ideología de consumo. Es el capitalismo la base ideológica que deja de lado la ética, dado su naturaleza de suprimir a las culturas y por lo tanto, la facultad de suprimir la libertad alienando a los individuos bajo una libertad falsa. Libertad que es sinónimo de consumismo.

Enajenación o alienación son los principios rectores del sometimiento de las conciencias arrojadas a la nada. La condición humana es lo que *debe ser* según la determinación moral, pero ante las totalizaciones de las *relaciones de poder*, la dominación vuelve mercancía, cosa (*ser-en-sí*), a los mismos individuos que supuestamente libera. Como se ve, el capitalismo destruye la determinación de la voluntad, la libertad, desde lo más práctico, como lo es la economía, hasta lo más profundo de la condición humana, como lo es la ética y la ontología.

Con respecto de las contradicciones del capitalismo global, Bell (2004), desde la década de los setenta, ya pronosticaba tres problemas ecológicos fundamentales para el futuro: los océanos, el clima y la energía. Si bien el primero no ha constituido un mayor problema para las naciones salvo algunas excepciones, no así se puede decir del clima, pues el cambio climático es uno de los serios problemas que debe de afrontar la humanidad. Mientras que la energía, desde la Guerra Fría y el avance de la tecnología nuclear, ha representado también un problema para las sociedades globalizadas. Estas sociedades han aumentado en su demografía y, al convertirse en consumistas, esto implicó un mayor consumo de energía. Para Bell (2004) estos tres problemas son los que tendrán en cuenta las sociedades globalizadas de fines del siglo XX y principios del siglo XXI.

Latinoamérica no puede huir del fenómeno de la Globalización. No obstante, el neoliberalismo se ha convertido en una forma de dominación económica utilizando los resultados de la Globalización. Los países que han estado históricamente endeudados y que son comúnmente llamados ‘subdesarrollados’ están en una encrucijada: seguir con las políticas neoliberales impuestas por los países ‘desarrollados’ que han estado dominando económica, militar y políticamente, todo esto durante los siglos XIX y XX y ahora con la llegada de la posmodernidad que, como se ha dicho, lleva consigo el signo del *fin de las ideologías* o romper definitivamente este esquema:

[...] ¿y por qué no estamos contentos? Porque esta condensación de políticas neoliberales con globalización es pésima. El aumento de la liberalidad externa nos somete al monitoreo permanente por parte de los acreedores hacia lo que pasa con nuestras políticas (CELAG & CIDE, 1998, p. 44).

No se puede escapar de la Globalización en este contexto. No se puede por los diversos fenómenos sociales y culturales que suceden a nivel mundial. Se tiene que

replantear el concepto y el sentido del mismo fenómeno. Este sería el verdadero problema: escapar de la lógica contradictoria del capitalismo aceptando la Globalización como un fenómeno innegable, pero encausándolo fuera del absurdo del capitalismo para afirmar una nueva liberación y comunión de los pueblos siguiendo nuevos patrones antropológicos (CIDE & CELAG, 1998).

2.2 Crisis

En este apartado se tratará de introducir el término *crisis* para demostrar las implicaciones que tiene la sinergia del tiempo en el que se vive (posmodernidad) así como los fenómenos que sufren las sociedades informatizadas (Globalización y capitalismo).

Ramón Xirau (1975) definía al término crisis como:

[...] lo que llamamos “crisis” consiste en tomar siempre la parte por el todo y absolutizar la parte como si la parte fuera de hecho el todo. Deificar la parte —llámese placer, llámese intelecto, llámese progreso o Historia o llámese Hombre, cuando el hombre intenta, a veces sin saberlo, a convertirse en su propio dios y acaba por convertirse en su propio ídolo. [...] crisis es también escindir a la persona en partes irreconciliables, llámese éstas amor y razón, o emoción e intelecto. [...] crisis significa considerar una parte por el todo y así destruir una posible armonía que, dentro de su límite y finitud, los hombres pueden alcanzar y parecen a veces haber alcanzado

(p. 8).

Como se ve, Xirau (1975) menciona dos tipos de crisis basándose en los reduccionismos epistemológicos y ontológicos de la condición humana. Por otra parte, el otro sentido que le da al término *crisis* es la falsa escisión del hombre, que viene de la primera concepción.

En Ferrater Mora (1964) encontramos un concepto más formal que el dado por Xirau (1975). Ferrater Mora (1964) menciona igual dos tipos de crisis: la histórica que es colectiva y la humana que es individual. En lo colectivo y lo individual es donde se rompe ya sea la creencia en valores plurales o ya en los valores individuales. Hay, pues, una ruptura que el hombre reciente en su historicidad. La crisis de valores surge de su naturaleza crítica la cual hace que siempre degenera toda empresa temporal. La ruptura temporal y la incertidumbre son los momentos de la *crisis humana*. Ferrater (1964) menciona el concepto *crisis humana* con una delimitación. Causaría esta *crisis humana* otras crisis —pero estas no son las mismas crisis que la humana— pues la *crisis humana* es un proceso originario que tiene sus límites en lo meramente filosófico. Esta *crisis humana* da pie a nuevos procesos de crisis en diferentes ámbitos como lo son las crisis en la ética, sociedad, economía, política, etc. Debido a la misma naturaleza de la condición humana, el hombre se ve enfrentado contra su mundo día a día, y esto conlleva a enfrentarse con la realidad, a interpretarla y subjetivarla; las angustias y pesares que esto conlleva hace que las crisis en el ser humano se asientan en todas las partes constitutivas del ser humano: en lo espiritual, económico, social y cultural. La condición humana es contradictoria y cuando no haya respuesta a su situación, la existencia humana, como totalidad del ser, se corrompe hasta crear una crisis que desemboca en varias crisis o *escisiones del ser*, esto, como decía Xirau (1975) es simplemente tomar la parte por el todo.

El existencialismo es considerado por muchos teóricos, como Bobbio (1983), como el resultado del decadentismo, sobre todo el alemán; en su lugar postula la existencia humana en su dimensión más franca, en la autenticidad de la existencia humana, a su vez que se contrapone a las filosofías idealistas y academicistas. Frente a esto, tenemos el razonamiento. Consideran así las filosofías idealistas que el existencialismo no es más que

un absurdo. Sartre (2013) en su *EH* dirá que no se habla de crisis humana sino en la dimensión en que el hombre comprende que no hay nada en la existencia humana que le ofrezca un principio metafísico ni un fin último, no hay determinismos. Lo que para muchos se representa como la *filosofía de crisis*, citados por Bobbio (1983), se interpreta como una filosofía hecha para las crisis pues es la única que puede explicar la condición humana en su estado de desesperación ante la vacuidad de la vida.

La crisis del ser humano se ha demostrado en muchos aspectos, lo que las filosofías idealistas han llegado a provocar en el devenir de la existencia. Hanna Arendt (1993) explica que en el siglo XX el ser humano vive una crisis epistemológica provocada por el abandono del discurso pensado frente a la técnica y las ciencias naturales que han sometido al ser humano a un efectismo, un *hacer sin pensar*, un mero trámite operante sin comprender la realidad en su más profundo sentido. Estamos ante la pérdida del sentido humano frente a las máquinas.

Cuando se refiere el término *individuo*, estamos ante un ente de razón que *es* y se *construye* en su temporalidad. Sin embargo, este ser no está exento de la relación con los otros, la *mirada del otro* es la *alteridad*. Es en esta relación donde el individuo se subjetiva, se crea como una *cosa* según la convivencia del que *percibe*. La violencia surge en la relación objeto-sujeto/sujeto-objeto como una lucha de conciencias. Llevado más allá de los límites fenomenológicos y ontológicos, estos conceptos se interpretan en la *acción*, en la lucha de clases. El obrero es sujeto vuelto objeto, cosificado, y por lo mismo carece de individualidad según lo han despojado de la misma a fuerza de la coerción social, de la *mirada del Otro*. El Otro como ser igualmente individuo no puede por sí sólo suprimir la otredad, necesita de semejantes, *prójimos* que sean iguales a *sí-mismo*. Surge la *clase social*, es decir, el reconocimiento de características empíricas (mayormente sociales y

económicas) que crean un vínculo de interdependencia entre los individuos. Tal vinculación surge en la relación de semejanza que los individuos tengan con respecto a los *objetos* y la dominación de los mismos. Es por esto que las *clases sociales* existen jerarquizadas mayormente en las sociedades industrializadas.

El mismo deseo de dominación de las cosas materiales, de los *objetos*, hace que los individuos crean a los otros, la unión de muchos individuos caracterizados por una situación particular y en donde existe una *lucha* por los medios de producción (de los objetos en pugna). Esto ya lo decía Marx, lo mismo que la cosificación del *obrero*, la *clase* vuelta *objeto* de uso, y por lo mismo es un medio. Se objetará que la *clase social* es *algo dado*, algo fuera del sujeto pues éste no pide ser parte de alguna clase; sin embargo, las clases se *dan* desde la cultura, desde la diversidad de individuos que congenian en un espacio y tiempo determinados. Comprender la cultura es comprender la identidad del *individuo* con el *Otro* en una unión no violenta. La identificación cultural no es algo impuesto, contrario o violento a los individuos; sino que es comprender e interpretar las significaciones de los hechos más allá de lo literal. Pero, todo lo contrario, la clase social se impone y aparece desde fuera del individuo porque no hay una identidad cultural: los individuos pierden su noción de *sí-mismo*, volviéndose, por los medios de producción (dominación de más objetos), objetos o *cosas-en-sí*. El obrero, por lo anterior, disuelve su individualidad, enajena e impone generalidad. El obrero es un simple *objeto* que reproduce más *objetos* a partir de su fuerza de trabajo. El *objeto*, la *cosa-en-sí* o *cosidad* se vuelve mercancía, es decir *objetos* de compra-venta. Su fuerza de trabajo se genera, pero no para pertenecerle algún medio de producción, sólo posee tal fuerza para llevar a cabo su trabajo alienado. Incluso, el resultado de su trabajo no le pertenece; no es dueño de nada sino sólo de aquello que es explotado como cosa.

Esta pérdida de identidad del ser se explicará más adelante con la alienación. Por otro lado, tenemos que, uno de los grandes productos de la modernidad, como se ha dicho, es el capitalismo. El régimen de ‘acumulación flexible’ es el nuevo capitalismo (neoliberalismo) el cual es el que da origen a todas las clases de crisis.

Las crisis, pues, surgen cuando el capitalismo aliena a los individuos. Aunque, como se ha mencionado, en las sociedades informatizadas hay una patente dominación que hace que los individuos estén en una constante crisis. Althusser (1970) da una definición tomando a Marx como base. La ideología crea un sistema de ideas, representaciones y figuraciones que mantienen sometido al ser humano. Aquí la ideología aparece como una forma de coartar al hombre. Aparece para que se produzca una violencia legítima desde la estructura, somete a los humanos que a su vez están sometidos por el dominio de los medios de producción, surgiendo la lucha de clases. El capitalismo crea una crisis en el ser humano al consumirlo, al consumir a la sociedad y a su ser individualizado y colectivo:

Cada uno de ellos [de los Aparatos Ideológicos del Estado] concurre a ese resultado único de la manera que le es propia: el aparato político sometido a los individuos a la ideología política de Estado, la ideología “democrática”, “indirecta” (parlamentaria) o “directa” (plebiscitaria o fascista); el aparato de información atiborrando a todos los “ciudadanos” mediante la prensa, la radio, la televisión, con dosis diarias de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo, etcétera. Lo mismo sucede con el aparato cultural (el rol de los deportes es de primer orden en el chauvinismo), etcétera; el aparato religioso recordando en los sermones y en otras grandes ceremonias de nacimiento, casamiento o muerte que el hombre sólo es polvo, salvo que sepa a sus hermanos hasta el punto de ofrecer su otra mejilla a quien le abofeteó la primera. El aparato familiar..., no insistimos más (Althusser, 1970, p. 42).

2.2.1 Crisis en la Filosofía

Este apartado se centrará en demostrar que en la actualidad se vive una crisis en la filosofía. Muchos autores aseguran que es así:

[...] ¿cuándo comenzó la crisis de nuestro tiempo? Hay quien se detiene en los antecedentes inmediatos; y no se remonta más allá del materialismo del siglo pasado [s. XIX]; hay quien se remonta un poco más atrás, al humanismo concebido como triunfo del reino terrenal de la criatura sobre el reino celestial del creador; hay quien, en su veneración por lo griego, va subiendo a través de los siglos hasta la irrupción del espíritu religioso oriental sobre el terreno fecundado por el racionalismo occidental (Bobbio, 1983, p. 16).

La Filosofía, para los existencialistas, no es más que un cúmulo de abstracciones perdidas en teorías alejadas de la pragmática. Para los existencialistas, no existe una sola Filosofía sino diversas corrientes de pensamiento, construidas para explicar un momento social determinado, un vínculo cultural y una línea estructurada de pensamiento histórico. La figura del filósofo es la que ha de encontrar, reconocer y dar solución a las crisis históricas que se pudieran presentar. Sin embargo, cuando se habla de filosofía y no se admiten tales crisis se pudiera decir que tales filosofías también están en crisis. Al decir que las crisis históricas son reconocidas por la filosofía, se dice que tal crisis no le da completa validez a tales filosofías, lo cual no delimita la comprensión de la crisis. Pero sí se puede reconocer la crisis y se puede tener una comprensión más clara de tales filosofías. La Filosofía, al ser la totalización de la realidad, en el punto histórico en que se reconoce una crisis histórica, el filósofo está reconociendo una totalización en crisis que puede definir un pensamiento histórico determinado. Por lo tanto, la Filosofía es la totalización del pensamiento, o si se quiere, la conciencia máxima que comprende las crisis históricas determinadas:

La conciencia de una crisis histórica no es igual en todos los hombres que la experimentan [...] con gran frecuencia tal conciencia se ha expresado con máxima intensidad en los filósofos. De ahí el aspecto “solitario” que ha ofrecido muchas veces el filósofo dentro de la historia humana. Ello se debe a que el filósofo ha sido el primero que ha expresado desorientación de la época, pero a la vez el primero que ha ensayado soluciones intelectuales para salir de la misma. Por eso algunas veces se ha definido la filosofía como la hiperconciencia de las crisis históricas (Ferrater, 1964, p. 374).

Desde el siglo XX la humanidad ha entrado en una crisis tanto epistemológica, así como social, cultural, económica y filosófica. Se abrieron en este siglo nuevos caminos de pensamiento, tanto como para explicar tal crisis, así como tratar de alivianar la crisis de este tiempo. Tales corrientes (Xirau, 1975) se pueden resumir en:

- 1) Filosofías naturalistas, volutivas, emotivas y cuasirreligiosas, como las de Bergson, Ortega y Gasset y Jaspers;
- 2) Filosofías existencialistas, que dan gran realce a la existencia humana contrapuesta a la idea general de la esencia, representada principalmente por Jean Paul Sartre y, en menor o mayor medida, apegado a este mismo pensamiento se encuentra Martin Heidegger;
- 3) Las filosofías que, si bien han roto con la idea positivista de Comte, aún mantienen el germen del científicismo privilegiando más a la epistemología que a la metafísica o a la ontología. Sus principales representantes son Frege, Whitehead, Wittgenstein, entre otros;
- 4) Filosofías ya autollamadas (y a veces designadas por otras filosofías) como posmodernas, que tratan de *deconstruir* al ser humano y la realidad a partir de los elementos atómicos de la sociedad y en donde se pronuncia el fin de los metarrelatos, ideologías finalizadas, acabadas las utopías, y por lo tanto el fin de la

Historia pues se ha terminado el proceso dialéctico. Es la superación de la filosofía moderna que comenzó con el estructuralismo, posestructuralismo, deconstructivismo, transmodernismo, etc. Los principales representantes de esta corriente van desde Michel Foucault, Jacques Lacan, Derrida, y más recientemente Vattimo, Baudrillard, Žižek y Lyotard.

Pero ahora es conveniente hacer un análisis histórico para entender estas filosofías del siglo XX. Para ello, se tiene que hacer un génesis desde los principales grandes sistemas filosóficos. Se puede recapitular la crisis de la Filosofía en los grandes sistemas de pensamiento:

- a) Marxismo
- b) Kantismo (idealismo trascendental)
- c) Racionalismo
- d) Positivismo (considerado como descendiente del idealismo alemán)
- e) Empirismo
- f) Cristianismo

Esta investigación se centrará en el kantismo (visto como idealismo trascendental) así como por el racionalismo, empirismo y el positivismo principalmente (que, como se percibirá, están íntimamente relacionados). En este apartado se verá cómo la Filosofía se ha convertido en un mero instrumento y no un *quehacer* humano que explique la realidad.

Las personas siguen demostrando ‘admiración’ por la poesía, la pintura, la escultura, y en sí por todo el arte, y también por la filosofía. Sin embargo, no se llega a percibir la trascendencia de cada una. Esto ocurre evidentemente en la Modernidad; ya en la posmodernidad, con la cultura de la imagen, se llega a perder tal noción y se les asigna variados *significados* tanto a la filosofía como al arte en general.

La crítica al sistema idealista y al sistema positivista radica en que la primera se devela como una verdad trascendente utilizando la razón, y la segunda aparece como la garante de la autoridad de los hechos sociales y naturales. La ideología toma forma en la praxis pues el positivismo se convierte en marxismo (estudio científico de la sociedad a partir de la lucha de clases) y el idealismo en capitalismo (al proponer un sistema basado en la razón dada por las leyes naturales del iusnaturalismo y el romanticismo libertario burgués que toman como base a Kant en Alemania y a los enciclopedistas franceses) que coincide ya en la segunda mitad del siglo XX con la Guerra Fría y las ideologías políticas imperantes.

Sartre (1963) desde la postura existencialista no rechaza al marxismo, pero lo critica. Piensa que, por su falta de indagación epistemológica, deja sin definir cuestiones concretas de la realidad (*determinaciones*). En su lugar establece que el marxismo contemporáneo dejó las bases teóricas y se volcó a una praxis sin fundamentación, un marxismo mecanicista, positivista e idealista. Deja sin analizar las partes de la estructura y reduce sus principios a *totalizaciones ya dadas* (apriorísticamente) tergiversando la dialéctica y su continuo dinamismo en las totalizaciones históricas. Tal pérdida de sentido da como resultado el olvido del hombre concreto por un falso idealismo determinista. Para retomar las bases de una filosofía del ser es preciso volver sobre las bases del mismo. Estudiar al ser desde sus determinaciones concretas que, para Sartre, en buena medida, deben ser estudiadas por ciencias auxiliares, sobre todo por la sociología y el psicoanálisis. Pero se ha reprochado a estas ciencias la falta de una metodología concreta con los hechos. Sartre (1963) no quiere hacer una ‘tercera vía’ (fuera del idealismo burgués y fuera del marxismo) sino que busca una reconciliación entre el marxismo y el existencialismo, estos como complementarios uno del otro y no como excluyentes: el marxismo como explicación de la totalidad dialéctica de la Historia a partir de la lucha de clases y el

existencialismo como la humanización del individuo a partir de sus determinaciones concretas. Como lo expone Sartre (1963), es poner de nuevo al ser humano olvidado como ser individual y existente en el centro del marxismo.

Para que el existencialismo pueda tener una relación ecléctica con el marxismo, éste último debe de superar el idealismo trascendental al que ha aspirado como culminación positiva de la sociedad. El idealismo, al superar la metafísica, empezó a criticar al positivismo. Esto dio como resultado que se desarrollaran nuevas teorías que culminaron en un antiacademicismo y un antirracionalismo. Sin embargo, hay que decir que la filosofía alemana idealista es continuación de la filosofía positivista pues, más que superación, con el proyecto de la Modernidad en la época Contemporánea, estas dos ideologías se fusionaron llevando a cabo el ‘endiosamiento’ de la máquina con las Revoluciones industriales. Desde estas posturas, la filosofía es vista como ‘ilusión’ y como ideología sin sentido, pues, tras el perfeccionamiento de la técnica, el único parámetro válido para la filosofía radica en la forma. La filosofía se transforma en una fuerza operativa de la técnica (Althusser, 1970).

El cientificismo no murió al olvidarse la filosofía positivista de Comte, sino que evolucionó y se adaptó a los nuevos tiempos. La Escuela de Viena fue el principal impulsor de lo que se conoce como neopositivismo. El problema del cientificismo en la filosofía es su reduccionismo que se hace pasar por racionalismo universal. Según Xirau (1975) las filosofías basadas en la ciencia o neopositivistas son filosofías de crisis, pues toman una parte de la realidad y la hacen pasar por el todo. Vasconcelos (1989) más conservador, pero siguiendo las filosofías alemanas de corte espiritualistas y existencialistas, sería de la misma opinión.

El positivismo, como un exceso del uso del método científico o *cientificismo*, ve al hombre como mero instrumento de la técnica, sin embargo, es el hombre que controla las máquinas y es él mismo que determina su dimensión ética. El ser humano, tras su alienación de la dominación de la naturaleza ha creído que es dominado por las máquinas (y en cierto sentido es verdad si se analiza desde una postura de dominación y no desde la subjetividad humana). La crisis de la filosofía comienza con las formas ideológicas con las cuales se van educando las nuevas generaciones para ser explotadas por las clases dominantes. No es de sorprender que durante la estabilidad de los regímenes como el de Porfirio Díaz, en México, se adopten filosofías que en apariencias eran revolucionarias pero que, en el fondo, justificaban la lucha por la supremacía, la violencia y sobre todo la eliminación de lo 'indeseable' o lo 'no apto'. Tal como lo sugiere Comte en donde trata de eliminar la teología y la metafísica por considerarlas 'abstractas' o Herbert Spencer y el evolucionismo, que, tomando como base la supremacía del más apto (como describe Darwin en su *teoría de la Selección Natural*), justifica la eliminación de gran parte de grupos que son adversos al 'desarrollo'. Conlleva que este *alter ego* del ser humano lo aliene hasta convertirlo en objeto de alguna ciencia hasta dejar de ser *humano*. El *darwinismo social* no ha desaparecido en nuestros días. Todo lo contrario, es justificación 'científica' de dominación: el Aparato Ideológico de dominación se deja ver en los 'estudios' de ciertas corporaciones científicas.

En este sentido, hablando de México, el mexicano siempre se ha encontrado en una encrucijada y por lo mismo su pensamiento se ha visto en crisis también. La filosofía en México no ha pasado a ser sólo la historia del pensamiento mexicano, sino que nunca ha tenido una identidad. Pero esto, en apariencia, caería en un relativismo (relativismo que, como se ha visto, es exaltado por la posmodernidad). Sin embargo, la Filosofía no se

relativiza, no es ideología; ella tiende a la universalidad dado su naturaleza metodológica, analítica y lógica que crea axiomas universales. Si se habla de *filosofía mexicana* o *pensamiento mexicano* como tal no sería relativización, es una propuesta individual de un pueblo que tiende a la universalidad; en este sentido, el *pensamiento* de una nación se universaliza porque hay una unión existencial con el Otro. México no sólo necesita ser pensado desde su centro, en términos filosóficos, tiene que plantearse, desde la realidad mexicana, un pensamiento único, un pensamiento nuevo y universal, que no sólo sea innovador, sino que también tenga la capacidad de reflejar la totalidad de la realidad, que refleje el estado de crisis de la realidad. En México, pues, la utilización de la Filosofía como medio para la superación de las contradicciones patentes del sistema capitalista es innegable, sin embargo, hay que indagar aún más en la crisis de la Filosofía desde su génesis.

Así pues, la crítica que se hace de tales sistemas filosóficos —idealismo trascendental y positivismo— es la pérdida de *acción* del ser humano ante el dominio de la técnica. Dado que hay una imposibilidad de las filosofías del tipo analíticas y neopositivistas de abordar el problema del ser por parecerles ‘carente de sentido’, la ontología y la metafísica pasaron a la mera especulación y en su lugar implantaron la instrumentalidad dada por la técnica y la especialización (Abbagnano, 1987). El origen de la ciencia desde el naturalismo abstracto excluye al sujeto y sólo toma en cuenta al objeto. Se critica, en cierta medida, al empirismo y al cientificismo. Es una crítica real al positivismo del tipo *cientificista*, unión del idealismo trascendental con la técnica, a partir de las ideas del espacio-tiempo de Kant y el desarrollo de la física newtoniana:

Frente a semejante mundo no puede el hombre arrogarse supremacía alguna, ni pretensión alguna de anticipado dominio. El dominio debe conquistárselo. Pero puede conquistárselo justo porque el

mundo es tal como para presentársele extraño; justo porque en él no hay más que cosas conmensurables y, por ende, susceptibles de certeza en su instrumentalidad; justo porque en el mundo ya no hay imagen del hombre. Nace así la ciencia, la cual surge de la polémica contra el animismo, el finalismo, la metafísica y en general toda forma de no aceptación del mundo, es el reconocimiento explícito del mundo como objetividad, y la investigación de tal objetividad como orden espacio-temporal. La ciencia no es experiencia sensible en la forma auténtica de la consideración espacio-temporal del mundo. (Abbagnano, 1987, p. 150).

Por otra parte, se tiene la crítica al racionalismo la cual consiste en que la razón, como fundamento de sí misma, es un determinismo metafísico que anularía la problemática de la existencia humana en cuanto su ser auténtico, es decir, el racionalismo propone un a priori. La razón es una parte de la existencia que ayuda al ser a juzgar su realidad. No es el constitutivo del ser porque eliminaría al ser auténtico. Todo estaría determinado por la razón, incluyendo la libertad del hombre. Como se ha dicho en el primer capítulo, la razón se ha vuelto muy impersonal, es una objetividad pura (y en esto guarda cierta relación con el idealismo trascendental y con los enciclopedistas franceses mencionado arriba), es la negación de la existencia humana. La razón del siglo XVIII se volvió una racionalización abstracta que dejó al hombre como un fin, nunca fue el medio, nunca fue él mismo dueño de sí (en apariencia era un medio y fin, pues era el centro de la Naturaleza). En realidad, se busca el medio por formas alienantes: el ser humano es transformado en un instrumento (gracias a la alienación de sí mismo); el ser humano es un constructo social que *debe* ser sometido, articulado y programado para el control de sí mismo. El iluminismo, que comenzó como un medio de liberación, se transformó en un medio de represión.

De esto podemos desprender el concepto de filosofía en una idea más restringida que pueda velar por el compromiso filosófico en la actualidad. El significado de ‘filosofar’ es,

por lo menos para el existencialismo, ‘ser hombre’, esto es sinónimo de afrontar la realidad. Sin embargo, ‘filosofía’ no necesariamente signifique ‘filosofar’ ni mucho menos ‘existir’. Esto se le ha criticado al existencialismo, incluso se le ha acusado de crear una crisis falsa para que el ser humano viva en un estado de desesperanza y angustia continuas. Se le ha acusado al existencialismo de ser una filosofía decadente. Al existencialismo se le ha acusado de exponer lo peor de la naturaleza humana y que ignora la verdadera naturaleza humana la cual, por *sí misma* (divina, social o a priori) es bella. Muchos que critican al existencialismo alegan que es una especie de romanticismo decimonónico y que no tiene valor como filosofía (Sartre, 2013).

Los que defienden al existencialismo (Sartre, 2013; Abbagnano, 1987; Bobbio, 1983) dirán que no es una filosofía decadente sino una *filosofía para la crisis*. Para los que sostienen este último punto, la decadencia que demanda el existencialismo radica en que, según estos filósofos, hay una negación religiosa de Dios (iniciada con Nietzsche). En ella radica la crisis pues denuncia el estado del ser humano, un estado desnudo, su existencia sola. Una decadencia provocada por una crisis del ser existencial que siente su finitud (la muerte) y se angustia por tal final (Sartre, 2009); para superar esta crisis el pensamiento religioso niega a la muerte y basa su negación en la *esperanza*. Todo lo contrario del pensamiento religioso, el existencialista no la niega, la asume, reconoce la crisis. El ser humano en su situación espiritual está en crisis, es por esta razón que el existencialismo es la filosofía de la crisis. En resumidas cuentas, el existencialismo pone de manifiesto la crisis de la filosofía en el mismo desarrollo de la filosofía, es por esta causa que es rechazado. Sartre, el máximo defensor del existencialismo, toma una postura crítica y señala en *EH* que el existencialismo es una postura optimista más que pesimista, contrario a lo que sus detractores han querido señalarle. Un optimismo fuera de lo común, menciona

Sartre, un optimismo que no cree en ningún determinante sino en la voluntad del hombre. El existencialismo tampoco es una filosofía esteticista o que tenga como base el placer a modo de la filosofía hedonista. Parte de un acto creativo, así como el artista construye su subjetividad, construye su obra al mismo tiempo. La voluntad y la acción son los elementos para un *proyecto* el cual, desde luego, puede ser en toda su subjetividad, un proyecto artístico.

El existencialismo no es una ‘ciencia técnica’, no es *cientificista*, no tiene pretensiones de ser ciencia ni postular complejos principios filosóficos emulando las prácticas de las ciencias exactas (como lo pretendía el Círculo de Viena). El existencialismo es una actitud ante la vida, una actitud ante la crisis existencial del ser humano. Para analizar la crisis de la filosofía desde el existencialismo, se presentan dos formas en las que el ser humano se descubre frente a la crisis:

- 1) La afronta con todos sus retos, es decir, con sus males, sus miedos, temores, traumas;
- 2) La negación de la crisis ante las ciencias y filosofías de académicos que hacen fórmulas demandando una supuesta objetividad, sólo para seguir negando la crisis.

A la primera corresponde el supuesto ‘decadentismo’ (el existencialismo); el segundo corresponde al ‘manierismo’ (filosofías *academicistas* basadas en retórica). Por el mismo carácter reflexivo, el existencialismo vuelca sus esfuerzos por comprender la condición humana. El existencialismo es, pues:

- a) Toma de conciencia;
- b) Exaltación de una posición ante la vida.

El existencialismo muestra en la *toma de conciencia* su más profunda esencia. Rescata en la actividad artística tal *toma de conciencia* ante la oposición de lo *academicista*, ante lo

‘políticamente correcto’ del arte, ante la falta de innovación, ante el ‘manierismo’ plastificado y marchito (Bobbio, 1983).

La crisis se nota en la demanda de la pérdida de sentido por esta plastificación de los aspectos de la vida del ser humano. Es la pérdida de toda naturaleza ontológica, de todo destino objetivo, la pérdida de todo principio de autoridad metafísico y de toda determinación. La *muerte de Dios* expuesta por Nietzsche. Inclusive, ya Kierkegaard lamentaba la pérdida del principio de autoridad de la filosofía, y será con Nietzsche cuando tal crítica tenga una madurez argumentativa. Como no hay principio de autoridad, el hombre, para superar su propio estado de decadencia, ha de buscar un nuevo punto de partida desde su propia existencia. Al saberse arrojado el hombre se desencanta de su existencia por la situación de la misma. Con Sartre, el concepto de universalidad cambia, y es en este cambio epistemológico desde la existencia donde comienza un verdadero humanismo. Lo universal del individuo es dado a partir de la historia como agente de cambio, y es en la *praxis* del hombre histórico donde alcanza su universalización. Es el *ser para hacer* y el *hacer para ser*. Esto dista de la concepción de universalización que siempre se ha hecho, en donde el hombre, como ser universal, era una esencia abstracta y separada de la historia, por tanto, era una sustancia contemplativa y pasiva.

La crisis de la filosofía aparece, según Sartre (1963), cuando no se sigue el curso de la Historia. Esta, como totalidad, es la que marca el actuar de las sociedades y de los individuos; se tiene pues que la Historia construye la realidad, pero las filosofías son los medios totalizadores que interpretan tales realidades. Son las sociedades quienes, inmersas en el devenir histórico, definen sus propios métodos y sus propios objetos de estudio. La crisis se presenta cuando los argumentos no bastan para explicar la realidad del momento histórico; las crisis en la filosofía van acompañadas de las crisis en las sociedades puesto

que ya no se comprende el pensamiento y el curso de la Historia, y qué es la Historia sino la relación de los hombres con un tiempo determinado.

El existencialismo se postula como la filosofía llamada a contestar la pregunta por el ser. Sin embargo, la crisis de la filosofía abarca a muchos otros factores sociales, económicos y culturales. El existencialismo, que había sido una profunda respuesta a la crisis a mediados del siglo XX se convirtió rápidamente en una ‘moda’ debido a la absorción rápida y sin renovar las ideas expuestas por los fenomenólogos y existencialistas. A modo de ironía, Mar Sánchez (2010) nos dice “Sartre debía de ser una plasta. ¡Las chicas somos así de superficiales!” (p. 2); llama ‘plasta’ a Sartre y con la frase subsecuente pone énfasis en la ‘moda’ del existencialismo. Y verdaderamente, después de la ontología fenomenológica de Sartre proveniente principalmente de Husserl y con las crisis de las filosofías (sobre todo el racionalismo, el empirismo y el positivismo), el existencialismo podía ser la respuesta a esta crisis del pensamiento. Pero luego fue absorbido por posturas posmodernas, liberales, positivistas, idealistas y capitalistas, consumándose así el cambio de la ideología existencialista a una ‘moda’ más. Con la expansión del capitalismo gracias a la Globalización, muchas otras posturas, entre ellas orientales, se retomaron y se mezclaron con el existencialismo, surgiendo así las ‘modas’ y ‘formas de ser’.

Entre ellas podemos encontrar al movimiento *hippie*, el *indigenismo*, la *literatura de la onda*, la *generación beat*, el *feminismo* de la llamada *tercera ola*, la liberación sexual, el *pacifismo*, la *new age*, el *chamanismo* y el *raegge*, entre otras formas burguesas de liberación. Incluso actualmente el neoliberalismo y el científicismo positivista combinó el existencialismo con el psicologismo posmoderno, creando ‘nuevas modas’ como lo es la

psicología humanista¹⁷, la llamada *superación personal*, también ‘modas políticas’ como el *ecologismo*, y ‘modas culturales’ como algunas *tribus urbanas* asociadas al *rock psicodélico* y, como herederos del movimiento *hippie*, el nuevo movimiento *hípster*. Las formas delimitadas teóricamente y que habían servido de base a la filosofía existencialista para describir y diagnosticar la crisis del ser humano, ahora también caía en crisis. El mismo Sartre (2013) denuncia que el término *existencialistas*, para su época de mayor apogeo (1947), no define casi nada, pues la extensión del concepto ya se estaba desvirtuando. Sin embargo, será el propio Sartre (2013) que, con su famosa frase, seguirá rescatando la filosofía existencialista: “...la existencia precede a la esencia” (p. 19) punto fijo e inamovible de la postura puramente existencialista.

2.2.2 Crisis en la sociedad

Toda sociedad se diferencia por aspectos dinámicos que le caracterizan a cada una. Sin embargo, es posible describir ciertos aspectos que definen una parte representativa, estática, repetitiva y casi unísona. En esta investigación, según el eje temático de la misma, se verá el caso de la sociedad mexicana y las características de las crisis de las sociedades modernas y posmodernas. En este apartado se seguirá analizando la crisis, pero en un nivel más empírico, en un nivel en donde las determinaciones abstractas de la crisis se ven esclarecidas por la dinámica de las sociedades que viven en la posmodernidad. Y es la posmodernidad el elemento contextual en el que se localiza a la sociedad en crisis:

En los años noventa [...] el fenómeno más notable ha sido lo que podríamos llamar un encallanamiento general de las clases poseedoras: princesas estrella y presidentes corruptos,

¹⁷ La psicología humanista sólo parte de principios existencialistas, más su desarrollo a la postre se diferenció cualitativamente de la corriente existencialista, como se explicó en líneas arriba.

habitaciones en las residencias oficiales y sobornos por anuncios publicitarios de productos perjudiciales para la salud, la disneyficación de los protocolos y la tarantinización de las políticas, el ascenso a los círculos de poder mediante affaires sexuales o la multiplicación de los cargos de confianza. En escenas como éstas se halla gran parte del telón de fondo social de lo posmoderno. (Anderson, 2000, pp. 118-119)

Una perfecta imagen de la sociedad posmoderna vista desde los noventa hasta lo que se vive en la actualidad. Y como se ha visto con anterioridad, la posmodernidad también se define por el espectáculo mediatizado, por la imagen; la posmodernidad crea las sociedades del espectáculo, es una cultura de la imagen.

También, sobre la sociedad actual surge el capitalismo el cual va acompañado del consumismo; éste último concepto es la antítesis de la estructura social y del individuo. Con la llegada de los mercados globales, las sociedades cambiaron y se desmembraron, haciendo que no se alcance la organización correcta de la estructura social. Las instituciones democráticas han olvidado al individuo. La crisis de la sociedad comienza por negar la distinción de los grupos sociales, gracias a la homogenización que niega toda individualidad y también niega la esfera privada. Esto, como algunos suponen, no es en manera alguna discriminar o estratificar a la sociedad, sino es el derecho de reconocer a las personas en su libertad como individuos que se conforman en una sociedad (la idiosincrasia). El resultado de no reconocer al individuo en la esfera pública es la Globalización.

En el ámbito político, el individuo obtiene un panorama único. Los derechos comienzan con el reconocimiento del individuo; así, jurídicamente, los derechos parten del mismo individuo para tener gradualmente una dimensión social, es decir pasan a las minorías, las cuales el individuo las conforma atómicamente. Por último, tales minorías

pasan a las mayorías, concretándose el reconocimiento jurídico del individuo, ya como *persona*. Pero la sociedad, ésta vista como el conjunto de individuos, es opuesta a la idea política en la cual supone una organización. Está delineada por el mismo conjunto de individuos. Estos individuos están en libertad y lo que coarta tal libertad es la organización (lo político), de ahí que el gobierno utilice la violencia —aunque no es siempre violencia física— para sus fines.

La desconfianza de la sociedad en la política genera una pérdida de creencias, dado que la política es un complejo de sistemas basados en el interés y en símbolos que, unidos y ensamblados, dan como resultado a las ideologías. Si se pierde la creencia en la política y, al mismo tiempo, la clase política la pierda con la sociedad civil, y si además se le suma la pérdida de la legitimidad de los representantes o de sus instituciones, se tiene como resultado una crisis en la sociedad. Esto lleva a dos posibles escenarios: la primera es que la sociedad caiga en un desconcierto y una ausencia de autoridad llevando la crisis a más ámbitos; el segundo es que, ante el miedo del resquebrajamiento de la sociedad, la demagogia se popularice en un último esfuerzo de la sociedad por recuperar su fe en la política. Surgen los nuevos ‘mesías’ de la vida pública. Ante la pluralidad, las instituciones tienden a mostrarse y ofertarse en un mercado competitivo en donde las instituciones tradicionales dan su interpretación de la realidad como producto de épocas pasadas. Ejemplo de esto son las instituciones religiosas. Las instituciones más recientes tienden al sincretismo donde exponen sus propuestas (las cuales han sido modificadas y adaptadas más de una vez) como mercancías atractivas en un mercado de consumo capitalista. En este sentido, la religión ha perdido su importancia como la institución que engloba todas las representaciones simbólicas de la realidad. Se tiene como resultado que su función quede eliminada tras los resultados empíricos que exige la sociedad moderna.

El hombre ha creído que en la sociedad se puede gestar un desarrollo de sí mismo, en realidad se está llevando a su extinción, pues lo social no es la solución para la supervivencia (así lo demuestran la caída del comunismo y la crisis del capitalismo). El individuo se ha disuelto en la sociedad quien ha cambiado el valor de la labor del individuo por la labor para un fin, el cual es la acumulación de la riqueza por medio de los valores del mercado económico del ‘tener cosas y dinero’. La confusión entre *felicidad* y *buena fortuna* (Arendt, 1974) se definen en que ésta última depende de la *suerte*. Las personas que creen en la *buena fortuna* se sienten vacías al creer haber encontrado la *felicidad*, pues la *buena fortuna* es pasajera y efímera. En la sociedad mexicana, se explican las horas de trabajo y el estrés producido por el mismo debido al cambio del significado de *felicidad* por *fortuna*. La sociedad mexicana se dedica a producir cosas que nunca termina de consumir, el hombre se consume con las mercancías pues es un ser finito enredado en medios y fines infinitos (Arendt, 1993), la saciedad del ser humano, en este sentido, nunca será completada pues nunca encontrará la felicidad, sino sólo *buena fortuna*, pasajera e ilusoria.

De este modo, tanto el capitalismo como el marxismo no proponen una teoría política completa —y por lo tanto una organización de la sociedad— sino que son teorías económicas de la organización de la producción y sus modelos. Esto llevó a replantearse las sociedades informatizadas ya en el siglo XX. A la caída del socialismo, cayó también el Estado de Bienestar. La clase media ha pasado pues por un proceso de cambio constante siempre para la dominación. Por ejemplo, en países latinoamericanos (en especial México) ha permeado ya la lengua inglesa y sus representaciones formales de la misma como reflejo de la clase media, argot común y popular de una clase cada vez más dominada. Así, actualmente en México se sigue utilizando una partícula ya usada en los Estados Unidos a

medidos de los cincuenta en el lenguaje común de la clase media: el 'in' como forma derivada de tal clase norteamericana. El modernismo en México se caracteriza por el 'in', es decir que está al tanto de *su* cultura en el proceso de vulgarización de la misma, es identificación clasista de 'estar a la moda'.

La crisis en la sociedad se desarrolla mediante el olvido del individuo, perdido en una maraña estructural de grupos sociales, gregarios y masas con el fin de la dominación y alienación de todos los individuos que, al mismo tiempo, fomenta la pérdida de su *conciencia de clase*; el *status* designado e impuesto por los Aparatos Ideológicos lo sujeta y lo mantiene en una forma determinada de organización política-económica (capitalismo), lo organiza para establecer normas sociales que ayudan a la asimilación institucional de la violencia legalizada. Principalmente se ataca la función de la labor como *trabajo*, este como el medio principal por el cual se crea el sistema económico así como la generación de los medios de producción y las relaciones sociales de producción.

Los destinos históricos de las dos tendencias de la clase trabajadora, el movimiento sindical y las aspiraciones políticas del pueblo no podían estar más en desacuerdo: los sindicatos, es decir, la clase trabajadora en la medida en que sólo es una de las clases de la sociedad moderna, ha ido de victoria en victoria, mientras que al mismo tiempo el movimiento político laboral ha salido derrotado cada vez que se atrevió a presentar sus propias demandas, diferenciado de los programas de partido y de las reformas energéticas. (Arendt, 1993, p. 238)

Como caso, se vuelve a la sociedad mexicana. Lo que sucedió en México después de su Revolución: el proletariado, el pueblo que aspiraba a las soluciones políticas, fue suprimido por una clase laborante que cada vez se perpetuó en el poder, los sindicatos, que participan de la promulgación de leyes a su beneficio. El movimiento obrero ya estaba completamente despersonalizado del espíritu proletariado.

Los sistemas políticos habidos, sean comunistas o capitalistas, siempre se han basado en la *técnica* como la llave que conduce al desarrollo de las sociedades, pero el abuso de la *técnica* puede llevar al hombre a una alienación, resultado de la producción y el desarrollo de las sociedades. El *tecnicismo* es la *alienación* que Marx criticaba cuando describía la ascensión de la Revolución Industrial. Por medio de la lucha de clases se demuestra que el positivismo en la división ‘técnica’ del trabajo crea al *cientificismo* y al *tecnicismo* por los cuales el hombre se despersonaliza y lleva a que éste sea egoísta. De aquí también se tiene el desprecio de las clases inferiores hechas por las altas esferas de la sociedad (las clases altas) según la división neopositivista del trabajo en la actualidad. La alienación del hombre mediante las máquinas es una constante en la modernidad y, en la era digital, en la posmodernidad. El hombre se hace uno con la máquina por la necesidad del consumo. Crea una relación entre máquina y hombre porque quiere satisfacer el consumo y además quiere vencer al proceso de producción de la naturaleza. El hombre, con la automatización, quiere llevar un ‘ritmo’ más avanzado que el de la naturaleza. La relación del hombre con la máquina, que es una relación alienante, se resume actualmente en la figura de la *interfaz*.

Recordando lo expuesto anteriormente según la relación entre medios y fines, las nuevas filosofías —mencionadas más arriba— responden en la ‘vida diaria’ a los acondicionamientos de la técnica, pero sin estar acompañada de la teoría. Se ha dicho que la teoría exclusivamente empleada crea abstracciones estériles, idealismos que no se traducen en una realidad palpable. Sin embargo, el abuso de la técnica sin una conciencia de fondo crea un vacío. La técnica debe de conectarse con una teoría para que pueda trascender. De lo contrario una técnica sin teoría crea sólo un instrumento o una práctica, el *ser de la acción* ya no es un fin trascendente, sino sólo un medio confundido con un fin. La sociedad moderna (y mucho mejor la posmoderna) pondera en demasía la técnica. El

fundamento se pierde y la *acción* carece de una dirección. En las sociedades modernas, el pragmatismo sobre los problemas ha llevado a una nueva división del trabajo: el tecnicismo es recompensado con el *salario*, unidad económica que define a las clases sociales en las sociedades capitalistas. Así pues, según esta dinámica temporal, en las sociedades modernas, el *obrero* no tenía *conciencia de clase*, en la actualidad el *técnico* tampoco la tiene.

La distinción entre *cosas* y *hombres* en la división del trabajo moderno ha llevado a que los empresarios y hasta el mismo Estado (los cuales proceden de una tradición burguesa y positivista) elijan ‘métodos’ de control social para el trabajador y así maximizar la producción de artículos de consumo. Las sociedades se industrializan en el momento en que surge una jerarquía y una división del trabajo; el hombre ya no es el artesano que está en su taller con la *labor* de producir —como *animal laborans*— sino que ahora tiene que producir como *trabajo* para que lo que ha de crear sea consumido, así como sus mismas fuerzas son consumidas. El trabajador, en esta última instancia, está llevando a cabo el proceso de producción de mercancías consumibles y en este proceso él mismo es un *objeto* consumible —convertido ya en *homo faber*. En la sociedad de consumo caracterizada por la contingencia y la inmediatez, el trabajo se presenta a la clase trabajadora como un fenómeno alienante, efímero y absorbente, que succiona la energía del trabajador, principal fuente de producción, buscada por ‘jefes y ‘patrones’ llamándole ‘recurso humano’. La producción y reproducción de las mercancías de una forma mecanizada en la posmodernidad están diseñadas para el consumo rápido y contingente; el fenómeno se reproduce en la única mercancía avalada por su eficiencia ante la producción material mecanizada: el *factor humano*, el cual es producido y reproducido en las fábricas y empresas para ser desechado rápidamente.

El miedo a la mecanización y artificialidad de la vida no es el centro del problema del ser humano, sino el verdadero problema es el proceso de vivir-morir de la producción humana. Esto es que el hombre no le alcance la vida para consumir lo que produce. El mexicano trabaja mucho, pues es la exigencia de la sociedad para consumir más según el modelo de la producción mecanizada implantado por el capitalismo.

La sociedad moderna y, mejor aún, en la posmoderna, en la inmediatez que ha sido construida gracias a la sociedad capitalista, ha hecho que los jóvenes se integren al sistema de consumo. Al tratar de elegir a tan temprana edad opciones impuestas por la dinámica social del consumismo, los jóvenes tratan de revelarse en contra del sistema impuesto, tratan de salir del mismo sistema, tratan de no seguir las opciones dadas por imposición del mismo sistema. Si el joven elige una opción errónea, la sociedad lo hostigará hasta separarlo de la misma, dado que un elemento que ha elegido mal una opción del sistema no servirá como elemento constitutivo del mismo sistema, es decir, no consumirá mercancías como lo dicta la misma sociedad y sus cánones de aceptación. Lo mismo sucede en la niñez. El niño, si no encuentra su identidad personal entra en una crisis, inclusive si ya tiene su identidad en la adolescencia. Y en la edad adulta se revelan los resultados de tal identidad complicada. Los sistemas implantados ideológicamente en la sociedad no pueden estar unidos a la existencia del niño. Surge la crisis como consecuencia de que no haya una respuesta a su pregunta *¿quién soy?* Tal crisis se demuestra en sus actos sociales, es decir en la relación intersubjetiva, esto es la relación que tenga con los *otros*. Hay hábitos implícitos en los momentos de crisis, tales hábitos son demostrados en actos cotidianos. No se pueden desarraigar del actuar cotidiano:

Si el comportamiento del niño se ve permanentemente confrontado con reacciones incongruentes por parte de los adultos más próximos a él, éste sólo podrá discernir con

dificultad el sentido social objetivo de sus acciones que sean razonablemente coherentes a la pregunta «¿quién soy yo?» que se expresa a través de su conducta, entonces le resultará muy difícil asumir la responsabilidad de sí mismo. Incluso si en circunstancias más favorables la identidad de una persona ha sido estructurada sin problemas, su fortaleza puede verse comprometida más adelante por una incongruencia persistente y sistemática en la forma en que sus acciones se reflejan en las de los demás. (Berger, 1997, p. 50)

El caso de México como un país que tiene una crisis social se demuestra a diario en diversos periódicos y medios informativos. Problemas que van desde la pobreza hasta la discriminación, pasando por la inseguridad y pérdida de valores de las instituciones políticas y sociales. Es en este contexto donde se ve la crisis de una sociedad. Si no tiene los elementos suficientes para ejercer la libertad, no tiene los requerimientos para que pueda existir en su plenitud. La inseguridad, pues, es la que destaca como consecuencia de la crisis. En México, desde que se declaró la ‘Guerra contra el Narco’ se ha suscitado una violencia descomunal por el control de las principales ciudades de la república; como es común en estos casos, es la sociedad civil la más golpeada. Pero en vez de que las autoridades protejan a su pueblo, las instituciones políticas y sociales empezaron a diluirse en la corrupción. El periodista Barranco (2011) reproduce varios testimonios en los cuales algunos padres son acompañados por intelectuales y personas de renombre social en una de las tantas ‘Marchas en contra de la violencia’. En los mismos se puede reproducir la doble victimización e incluso la criminalización de la población civil.

[...] escuché los estrujantes testimonios de docenas de personas que, además de haber padecido violencia o pérdidas familiares, sufrieron la corrupción e impunidad de las autoridades; [...] Son testimonios de un país fracturado: “¿cómo es posible haber llegado a esto?” se preguntaba un atormentado padre del estado de Guerrero, que aún buscaba a su hija desaparecida, y que airadamente reprocha el autismo de una crisis política aclimatada. (Barranco, 2011, p. 29)

La libertad nunca se ha reafirmado en México sino bajo las bases capitalistas que simulan la libertad bajo las formas ‘democráticas’ que demuestran sólo la oligarquía imperante. Las reformas que llevarán a una verdadera democracia empezarán cuando se desarticulen las formas de dominación, es decir, los grupos hegemónicos, los grupos de poder, los llamados ‘compadrazgos’, la alienación a la clase trabajadora y la alienación del poder, ésta vista como arma violenta.

La normalidad se hace más patente en tiempos de crisis de sentido existencial, en donde la normalidad se crea como una ‘burbuja’ o un mecanismo de defensa. La consecuencia de una normalidad alienada se reciente con más empeñamiento cuando la crisis de sentido existencial no es producto de una crisis social catastrófica, como una guerra (Berger, 1997). Así, el ciudadano mexicano, como un individuo sumergido en su realidad social, no se ejerce en la política debido a que es un ser disoluto, sin un pensamiento histórico ni identidad. Como lo dice el antes mencionado Barranco (2011) que la política en México es pobre pues no hay un sustento ético ni moral que lo reafirme con la comunidad.

Se llega a la conclusión de que existe una crisis social, comenzando con que la política se empobrece. Al estar paralizado el sistema político, la acción de realización social se ve comprometida y los *actos* sociales se ven ya no como los actos coercitivos, principios morales de la comunidad o consecuencia de la dinámica social como un fenómeno positivamente constituido, sino que pasan a simbolizar una *acción*, posibilidad de *ser* de la comunidad; los poderes fácticos la interpretan como la perspectiva a futuro para desarticular toda forma de organización social: la sociedad no puede tener su propia *posibilidad de ser en la acción* pues el gobierno la interpreta como amenaza a la hegemonía de la ideología dominante. El gobierno, como la institución política y social

que da sentido coercitivo al Estado pierde toda comunicación objetiva con la sociedad civil, y ésta es entendida como ‘enemiga’ ya no a la integridad social, sino como contraria a los intereses sociales de los gobernantes en turno. La *acción* y el *acto* no son los mismos, el primero es una proyección, una potencialidad del carácter humano, se puede hablar de la construcción de un *proyecto*; el segundo es la reflexión de la acción como *hecho terminado*.

El idealismo, como lo veía Sartre (1963) —y como se ha analizado anteriormente— es una exageración ya sea del objetivismo o del subjetivismo haciendo patente una contradicción epistemológica entre objeto-sujeto. Esto da como resultado la defensa de los procesos alienantes de la clase dominante (la burguesía). Es contradictoria, pues postula valores absolutos (como la democracia y su ‘libertad’) pero es particular en cuanto a que exalta a la persona como ‘ciudadano’, o como ‘empresario’, o como ‘hijo de dios’, o como ‘hombre exitoso’, entre otros muchos apelativos. La totalización de la clase dominante a partir de la universalidad de sus conceptos es el arma para que se establezca una superestructura en el proceso dialéctico de la lucha de clases.

La finalidad de la sociedad está enfocada en cumplir sus necesidades, sin embargo, en el cumplimiento de las mismas, se producen enfrentamientos ideológicos entre facciones, grupos sociales o clases. Para ello se establecen las instituciones, leyes, normas, tradiciones, usos y costumbres, etc., para regular tales relaciones. Siguiendo una moral, resulta en lo que es ‘bueno’, o, dicho de otro modo, lo que es socialmente aceptado entre los individuos. Pero, cuando el sistema moral, que a su vez está basado en el sistema de creencias, no puede contener nuevos paradigmas culturales, pone en peligro la estabilidad de la estructura hecha por la ideología dominante a través de la moral establecida. La moral se convierte en vehículo de dominación y represión contra grupos minoritarios excluidos,

clases o facciones de la estructura. La estructura tiende a dos caminos: cambiar cuanto antes la vieja moral o hacer estallar una revolución como consecuencia de un cambio estructural; o, por el contrario, la sociedad se estacará al grado de petrificarse y desmembrarse, la sociedad estaría sumida en un engaño, una simulación de sus medios para un fin irreal. En ambos casos tenemos una crisis social.

2.2.3 Crisis en la cultura

Se analizará la crisis ahora desde una postura más amplia, desde la cultura y los parámetros para definir las formas de la misma. La cultura, efectivamente engloba a la sociedad, sin embargo, abarca formas simbólicas que la sociedad, por su forma empírica y dinámica, ya no toma en cuenta, representaciones abstractas que se muestran como trasfondo de la acción, pero que tienen su fundamento en formas más estáticas. Se representa los elementos de la cultura como elementos constitutivos de carácter espiritual y que afectan directamente al individuo. Tales elementos están englobados desde la lengua hasta la historia, así como los usos y costumbres, entre otros más. Aquí se analizará la pérdida de sentido de algunos de estos elementos culturales que, más allá de la sociedad, conforman las articulaciones sociales y espirituales de los individuos. Se analizará, en términos generales, la cultura occidental y en lo particular de la llamada cultura mexicana.

Se Partirá de una primera definición de cultura. Este concepto es entendido por Bell (2004) como sigue:

La cultura, para una sociedad, un grupo o una persona, es un proceso continuo de sustentación de una identidad mediante la coherencia lograda por un consistente punto de vista estético, una concepción moral del yo y un estilo de vida que exhibe esas concepciones en los objetos que adornan a nuestro hogar y a nosotros mismos, y en el gusto que expresa esos puntos de vista.

La cultura es, por ende, el ámbito de la sensibilidad, la emoción y la índole moral, y el de la inteligencia, que trata de poner orden en esos sentimientos. (Bell, 2004, p. 47)

Sartre (1963) por su parte considera a la cultura y filosofía unidas por una relación, la cultura es un medio por el cual circulan las ideas: "...ella [la filosofía] es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos" (p. 15). Bell (2004) demuestra la disyunción entre el sistema económico mundial (que él llama *tecno-económico*) y la cultura. Hay una dualidad imperante entre el rasgo de la sensibilidad y la racionalidad. Como caso, la cultura mexicana padece este mismo anhelo de constituirse desde sus formas simbólicas culturales, sin embargo, tiene el sistema económico imperante que funciona bajo las leyes del mercado mundial. México obedece en lo económico a tales leyes estructuradas como compuesto o sistema definido, esto choca con sus formas culturales que históricamente han sido diversas, pero todas estas formas están basadas en los usos y costumbres propios, es decir, desde la categoría de lo estético y sensible; no desde lo racional y meramente normativo.

Según el sociólogo francés Gurvitch, siguiendo a Sartre (Stack, 1973), la dialéctica ontológica social (esto es, las contraposiciones de la realidad de individuo con cosas, de individuo con individuo, de individuo con grupo o grupo con grupo, son la base de la dialéctica que proviene de la captación del ser del individuo como *para-sí*), es lo que crea las instituciones y símbolos culturales. En México el empleo de símbolos culturales y sociales ha estructurado las relaciones socioculturales —la diversidad de etnias, la religión sincrética, las instituciones democráticas, etc. Sin embargo, a fines del siglo XX y principios del siglo XXI las instituciones ya no tienen la capacidad de cohesionar a la sociedad, mientras que los símbolos culturales se ven amenazados por la homogeneidad del consumismo capitalista. Esta falta de credibilidad en las instituciones y la amenaza de la cultura propia, creada por el entramado dialéctico, afecta al individuo y su relación con el

Otro, al mismo tiempo que afecta su relación con los otros (como grupo); la relación de grupo con grupo (se habla de sociedad) en un plano que trasciende la sociología y lo lleva a la categoría ontológica del *para-sí* y sus formas de relacionarse. Es aquí en donde la crisis en la cultura se acentúa en una crisis existencial. Ante la homogenización que hace la Globalización con respecto a la cultura, se debe de establecer el reconocimiento del Otro en su singularidad. La cual lleva al respeto, la tolerancia y la solidaridad con el prójimo.

La característica implícita en la cultura mexicana es la soledad. La soledad del mexicano es el no reconocer al Otro, y al mismo tiempo, no reconocerse a sí mismo. La soledad se manifiesta en los productos culturales: la tristeza y el anhelo de lo trágico que puede oírse en las canciones rancheras o boleros; el júbilo y alegría del ‘charro cantor’, mujeriego, parrandero y borracho; en el luto y recogimiento de las fiestas patronales, en la celebración de la muerte, en el sepelio de alguna persona; en la esperanza de tener un mejor futuro político, económico, social, pero también en la desesperanza de saberse perdido; en el consuelo de saberse rescatado y bendecido por un Cristo, y de saberse disipado por el pecado.

Ferrater Mora (1964) refiere que antiguamente se creía que la cultura significaba lo artificial, lo hecho por el hombre, todo lo contrario de la Naturaleza. En el romanticismo alemán esta idea cambio. La cultura representa un valor, no ‘cosas’ y dentro de este valor puede encontrarse la misma Naturaleza. En América, esto se hace visible en las culturas prehispánicas en donde la Naturaleza formaba parte de su cultura, y aún mejor, era la parte esencial de ésta. Los objetos que conforman a la cultura no precisamente tienen que ser materiales. El producto inmaterial es lo que constituye mayormente a la cultura: los mitos, las creencias, la política, las ciencias, etc., es decir las formas simbólicas. La cultura es el mundo del hombre, sin que por esto se excluya a la Naturaleza. En este mundo del hombre,

las cosas y los procesos quedan *humanizados*, al mismo tiempo que el hombre queda *humanizado*, esto es, que vuelva a su naturaleza de *hombre*. No es de extrañar que la *deshumanización* es una expresión de la crisis de la cultura:

[...] la palabra "Naturaleza" crea en el siglo XVIII una complicidad inmediata entre los interlocutores. No se trata de una significación rigurosa y no se ha acabado de discutir aún sobre la Idea de Naturaleza en los tiempos de Diderot. Pero este motivo filosófico, este tema, todos lo comprenden. Así las categorías generales de la cultura, los sistemas particulares y el lenguaje que los expresa son ya la objetivación de una clase, el reflejo de los conflictos latentes o declarados y la manifestación particular de la alienación. El mundo está fuera; ni la cultura ni el lenguaje están en el mundo como una marca registrada por su sistema nervioso; el que está en la cultura y en el lenguaje es el individuo, es decir, el que está en una sección especial del campo de los instrumentos. (Sartre, 1963, p. 103)

La cultura, al igual que la naturaleza humana, no es un fenómeno estático e inamovible; evoluciona y cambia. Parte de la crisis cultural que se vive en la actualidad es el resultado de una mala interpretación de la ‘naturaleza humana’ y de la cultura desde un punto de vista ético, social y político: se cree que el ser humano es ‘bueno’ o ‘malo’ por naturaleza; lo mismo que se piensa de la cultura, pues se piensa que es un fenómeno pasivo. Tales pensamientos son deterministas y peor aún son reduccionistas.

La cultura se basa en las aspiraciones del ser humano para trascenderse en la finitud de sí mismo como existencia. Al no perseguir más que sólo su existencia (existencia marcada necesariamente por su finitud) el hombre opta por el ‘cuidado’ y esa *nada*, de la cual el ser existencial sabe que es finitud, entraña un temor. Es, pues, la llamada por los existencialistas como *angustia*. La trascendencia es uno de los fines que ha querido siempre alcanzar el ser humano, sin embargo, la ‘vida eterna’ sólo se devela en ciertos aspectos que corresponden a la cultura. Por otro lado, la misma trascendencia se alcanza sin una ‘vida

eterna', un *trascender sin transcendencia*. Para algunos teóricos, sobre todo de la corriente existencialista (Abbagnano, 1987; Bobbio, 1983) el arte es el vehículo idóneo de tal transcendencia. El individuo que se afianza en el arte tiene ante sí un retorno a la naturaleza y al principio de sí, como *en* la naturaleza; diferencia crucial sobre todo si se distingue de otros quehaceres humanos, como ocurre con la ciencia. Tal relación de transcendencia del ser humano con la ciencia es *desde* la naturaleza, no, como se dijo, en el arte *en* la naturaleza: "En primer lugar, es el retorno a la naturaleza la constitución de un sujeto que toma la iniciativa del movimiento" (Abbagnano, 1987, p. 157). La sensibilidad pura es el principio creativo del ser, pues es un inicio y final de sí mismo, en cuanto que elige ser la posibilidad de la naturaleza originaria. La relación del hombre con las cosas y con los otros es una dialéctica antropológica que define su cultura. El hombre está situado entre las cosas del mundo y los otros y su ser, y retorna al *ser de las cosas y al ser de los otros* a partir de su sensibilidad, al retorno a su misma naturaleza.

Las revoluciones sociales son renovación y promesa, deseo de un mejor futuro, de un cambio y de una nueva relación entre poder y pueblo. Tal renovación se presenta como condición de prevalecer, es condición misma de la dialéctica, repetición de las *luchas constantes de clase y eterno retorno*, del repetirse; renovación de las *alianzas*: Dios-pueblo, Estado-pueblo, pueblo-pueblo, el Absoluto totalizado con lo individual y concreto.

La relación del arte con las cosas se presenta en sentido que el hombre es el creador de su mundo, pues su naturaleza es expresada y el objeto de arte se convierte en fin de su propia naturaleza existente. Sin embargo, en el arte, el objeto estético trasciende su temporalidad, pero si el objeto es de uso, se convierte en medio, el cual, en la modernidad, está determinado por el comercio y el consumo. Al darle *valor* a las cosas estas se convierten en consumibles (Arendt, 1993); las cosas se comparan con otras cosas (propias o

extranjeras) y adquieren un valor de cambio el cual se degrada cuando se consume en el cambio de cosas (mercado). La cultura sufre este mismo proceso debido al capitalismo que sustituye los valores impuestos en lugar de los valores culturales, autóctonos e identitarios de la cultura. En la posmodernidad, el consumo incrementa, pues tal dinámica, lleva a su extremo el sistema imperante. La *cultura pop* con la *psicodelia* y los movimientos *contraculturales* trajeron consigo a la posmodernidad, y al mismo tiempo trajeron la renuncia de los valores tradicionales de Estados Unidos, es decir, a la renuncia de los valores del protestantismo (consumido por la dinámica de la modernidad) se asumió una pérdida de identidad, creando una rebeldía y al mismo tiempo un desenfreno consumista:

En el decenio de 1960 apareció un nuevo estilo cultural. Se lo puedo llamar psicodélico o, como sus protagonistas, una “contra-cultura”. Anunciaba una estridente oposición a los valores burgueses y a los códigos tradicionales de la vida norteamericana. (Bell, 2004, p. 80)

El hedonismo en la sociedad de consumo se ha postulado como norma del personalismo, gracias al capitalismo. Las condiciones morales surgen bajo las pautas de las reglas del mercado internacional, es decir, bajo los medios de producción y reproducción de las mercancías. Esta es la huella que ha dejado el capitalismo en la cultura: la inmediatez del consumo.

La crisis es un proceso también, un proceso que, como se ha visto en el apartado anterior, es un proceso de pérdida de autoridad. Por tal motivo supone una libertad del ser ante cualquier determinación impuesta por una autoridad superior. Para los filósofos existencialistas y filosofías afines, esta pérdida de autoridad o *muerte de Dios* supone la liberación del ser existencial ante todo destino impuesto.

La familia ha sido en México un tema social que se ha afianzado en la cultura; sin embargo, se ha desvirtuado la concepción de familia y se ha tratado de reducir a unas

pautas determinadas por la tradición patriarcal. Esto quiere decir, el llamado *machismo*. El padre, siguiendo las bases del *machista* cría a su hijo, como Dios lo hizo con el hombre, a su ‘imagen y semejanza’. Interpretado de otro modo, el padre es la primera autoridad que se impone en la infancia a la mayoría de los infantes. Y cuando se habla de *machismo* se habla como figura, no como género. Esto quiere decir que la figura del ‘padre’ como figura primera de autoridad puede ser reproducido por cualquier miembro de la familia en cualquier tipo de familia, así sean nucleares, homoparentales o de cualquier tipo. El *macho* no depende de los géneros (masculino y femenino) sino de las funciones que se gestan en el seno familiar. El ‘padre’ como figura de autoridad machista puede ser asumido por una madre, un hermano, abuelo, tía, etc., y ser reproducido según las exigencias de las relaciones interpersonales y sociales. El padre machista no sólo lleva a cabo un distanciamiento con su hijo por el sólo hecho de ser diferente, sino que, como la familia se ha constituido como un patriarcado, la sociedad ha asimilado el *machismo* como fenómeno cultural; el hijo no simplemente sentirá culpa debido a la decepción de su padre ante la limitante de su libertad, sino que tendrá un peso de culpa llevado a cabo por los procesos de socialización y expresados mediante una cultura impuesta. Así, el hijo faltará a los preceptos establecidos en las morales comunitarias y a los imperativos culturales como la propia institucionalización de la autoridad familiar.

Bobbio (1983) interpreta el estado de crisis de la cultura con dos formas ya anteriormente expuestas escuetamente. Se tiene la primera condición de la cultura como *decadentismo*: es la aceptación de la condición humana ante la crisis (la cual aceptan los existencialistas a partir del concepto de *angustia*); *manierismo*: forma subjetiva de estudiar la crisis por medios retóricos, idealizados y comúnmente bajo representaciones ficticias de la realidad. La cultura se basa en ideologías y filosofías que definen sus elementos de

identidad. Si tal cultura es ambivalente o tiende al escepticismo entonces la cultura no define sus paradigmas cayendo ésta en crisis por no hallar su identidad. El existencialismo se reafirma, en este sentido, como la *filosofía para la crisis* pues halla los elementos contradictorios de la misma y los expone, con mayor o menor rudeza, ante la realidad. Algunos consideran (Bobbio, 1983) que el existencialismo es la respuesta a la cultura en disolución porque es la filosofía *de* crisis y filosofía *para* la crisis.

Desde la crisis que afectó a la metafísica comenzada por el idealismo alemán hasta nuestros días, los sistemas filosóficos han sufrido diversos cambios que han afectado a la cultura directamente. Como sugiere Bobbio (1983), la metafísica es la lectura de un lenguaje cifrado en la naturaleza para descubrir la trascendencia. El esoterismo es el resultado de una pésima interpretación de la realidad —pero sin duda interpretación al fin—, dado que la cultura está en una decadencia o crisis, busca, como Jaspers, una *suprarrealidad* (que es un modo de explicación existencial de la religión). El existencialismo surge de una crisis en la cultura (cultura *decadente*) y por lo mismo se caracteriza por la interiorización del ser. En este sentido tiene relación con los fines de la religión y la interiorización del ser. Sin embargo, la diferencia fundamental es que en el existencialismo se maneja una especie de hermetismo y exoterismo al mismo tiempo con un matiz estetizante; y la religión se maneja en un sentido meramente místico. Pero, la crisis en la cultura ha afectado ya desde la modernidad y con más gravedad aun en la posmodernidad al paradigma cultural que es la religión. Con la pérdida del principio de autoridad, se relativizó el sistema de creencias que ya de por sí, con la Globalización, se volvió sincrético. La falta de creencia en algo ha hecho que la humanidad haya quedado sin ningún abrigo, sin ningún pasado o futuro, ha quedado en un nihilismo. Por lo mismo, la contradicción de la modernidad es una cuestión existencial.

Inclusive, el mexicano, desde la Revolución ha podido verse a sí mismo y contemplar su cultura como un elemento universal, sin embargo, no ha superado sus contradicciones. Contradicciones que son también constitutivos universales y no exclusivamente mexicanos.

El proyecto de la modernidad que desde Descartes abogaba por el *yo* ya no se puede sostener como libertad pura o como *ser en sí* (Bell, 2004). Quiere decir que este *yo* cartesiano es un sujeto que se dice libre basándose en su razón (o como Sartre diría, en su *sentido común*); después de Descartes, Hume y el empirismo, en la experiencia; y Kant, Hegel y el idealismo, en categorías para el ser trascendente, todos ellos fomentaron y sustentaron el sujeto a partir de la libertad, la cual no se reflejó en un carácter de la existencia sino en condiciones dadas y determinadas ontológicamente. El existencialismo no se basa en determinaciones impuestas *a priori* pues el *yo* como *ser auténtico* va más allá de toda categorización idealista e inclusive materialista de la realidad. La libertad, pues, cambia drásticamente en su conceptualización: en la modernidad siguiendo al idealismo francés y sobre todo alemán y al positivismo y pragmatismo estadounidense e inglés, postula a la libertad como la facultad de explorar todas las alternativas de la realidad sin un punto de partida, nada en tal realidad moderna está prohibido pues no hay autoridad que sostenga tales prohibiciones. El existencialismo, por su parte, sostiene al *ser auténtico* (expuesto en el primer capítulo). Así, una de las diferencias primordiales entre el existencialismo y las filosofías es la conceptualización que se tiene de la libertad en la modernidad. Otro aspecto importante que, como se ha indicado anteriormente, es el sectarismo elitista que presentan algunos círculos de las sociedades modernas. Un cúmulo de minorías elitistas determinados por los aspectos económicos y sociales decretó las clases sociales, sobre todo la burguesía y su exclusividad de dominio sobre los medios de

producción, así como el impacto en la sociedad imponiendo su ideología de clase como dominación y creando la superestructura.

La ciencia es otro aspecto de la cultura que sufrió por esta pérdida de sentido de autoridad. La ciencia ya no demuestra la realidad pues se popularizaron nuevas formas interpretativas de la realidad. La ciencia se basaba en el idealismo alemán como el *espíritu objetivo* y en la Revolución Francesa como hecho que liberó al ser humano de las cadenas de la ignorancia. La crisis de la ciencia se presenta a partir de la información lingüística que se traduce en categorías epistemológicas fundamentadas en los mitos de la Revolución Francesa y del idealismo alemán. La ciencia pierde su objetividad. Al perder su objetividad, la ciencia ocupa un lugar de primer orden en la ideología imperante a partir de su instrumentalidad. Se vuelve pragmática para mantener una eficiencia dinámica en los sistemas de dominación capitalistas.

La ideología se forma a partir de aspectos puramente espirituales, ideales y materiales. Se arraiga en lo más profundo del ser y tiene un carácter meramente existencial. Es *deseo* de superación de las contradicciones de la dialéctica social. La palabra ‘ideología’, se piensa (Althusser, 1970), fue formulada primariamente a la terminología de la ciencia genética por Cabanis, Deslutt de Tracy y algunos colegas para designar el ‘innatismo’ de las ideas. La ideología se presenta como el ámbito por donde las ideas se despersonalizan de su función material y quedan como fines idealizados. Estas ideas fluyen por los paradigmas culturales y son despersonalizados sólo por la obtención del dominio cultural mismo. En este sentido se refiere el término *ideología dominante* como cosmovisión entera de dominación de la cultura misma, como en el concepto marxista, es sinónimo de *hegemonía*. Pero Sartre (1963) introduce el término *ideología* como una expresión de un filósofo que, como individuo, ‘crea’ un nuevo sistema y no trata de

enmendar sistemas existentes ni mucho menos trata de poner en marcha la pragmática carente de sentido. Sartre llama *ideología relativa* que se puede poner como contraria la *ideología de la dominación* o *ideología dominante*. En este sentido, se tomará como línea de investigación ésta última concepción de *ideología*.

Bauman (2002) hace una crítica a la modernidad a partir de tal dominación. Proclama que la modernidad viene, no directamente de una sociedad capitalista como se piensa, sino de una sociedad que busca un *orden*, una *autoridad*, una *legitimidad*. Los grupos sociales que no correspondían al orden propuesto por los Estados totalitarios eran desaparecidos (por ejemplo, el Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial). En la *modernidad líquida*, que es la continuación de la *modernidad sólida* (la época en la que el hombre buscaba un orden social; en este sentido, Bauman no cree que haya una *Posmodernidad* como tal), el hombre critica el orden y trata de imponer uno bajo un individualismo que tenga referencias a la libertad, traducido directamente bajo las formas capitalistas del libre mercado (en esta etapa ya se puede hablar de un dominio capitalista) en donde el orden se acomoda según las necesidades de la economía y que de igual modo tiene sus propios grupos que serán excluyentes. El mismo sistema los tiene que eliminar. Esto posibilita un nuevo exterminio, un nuevo holocausto, una nueva matanza. Este exterminio, según Bauman (2002), ya no estará abalado por un ‘Estado totalitario’, sino por la idea del ‘bien mayor’ aduciendo que la sociedad tiene ‘libertad de elección’ (falsa *libertad de elección* que tiene sus consecuencias en el sistema de gobierno democrático) y que tal sociedad libre utiliza su siempre ‘racional sentido común’. Sin embargo, tal sociedad no lo alcanzará, debido a que es contrario a lo que se dijo en el capítulo anterior con Hanna Arendt (1993) con la acción política en la esfera pública y su origen arraigado en el ‘sentido común’. Para Bauman (2002) en la *modernidad líquida* el *sentido común* es mediático y las ideologías

reducidas a su mínima expresión, sin embargo sólo se legitima una ideología: la dominante, que subyace en los modelos culturales según la sociedad.

En las sociedades informatizadas, donde se persigue una identidad, se establecen relaciones entre grupos étnicos los cuales buscan diferenciarse a partir de ciertas tradiciones, hábitos y costumbres. Incluso, desde la dimensión corporal, en donde el cuerpo funge como un medio para diferenciarse (a partir de lo biológico o racial). Pero tal identificación tiene siempre un sesgo político. Toda representación cultural tiene su representación en la esfera pública a través del reconocimiento político. Es decir, el reconocimiento del Otro en la práctica.

A partir de la posmodernidad y con *el fin de las ideologías* que marcaban los polos políticos, las etnias toman un carácter político enmarcado en la multiculturalidad. Tales etnias se presentan en las sociedades modernas informatizadas como las facciones excluidas por los grupos sociales identificados con la ideología dominante —ya sea del Estado y mejor aún de las empresas capitalistas— que se encuadran en la clase burguesa siempre dominante de los medios de producción. La exclusión de estos grupos étnicos obedece a una conceptualización del Estado moderno como un punto de diferenciación física: la exclusión a partir del cuerpo. Así pues, antes eran las mismas etnias quienes establecían tal diferenciación, ahora la impone la ideología dominante. Esta exclusión se complementa con un nuevo dominio cultural (porque está en la naturaleza de la ideología dominante); la imposición de una cultura ‘artificial’, llamada ‘oficial’ impuesta desde el Estado burgués y su ideología que va dominando toda la estructura socioeconómica desde la superestructura. Las etnias se configuran a partir de una postura política que es, en el fondo, una respuesta ante la exclusión. Ahora bien, las etnias no sólo luchan contra la idea del Estado totalitario, sino también entre las mismas etnias cuando se reconfiguran en su

identidad y obtienen nuevos paradigmas que guíen sus comportamientos, hábitos y costumbres. Tenemos que las nuevas guerras de fines del siglo XX y principios del siglo XXI son guerras étnicas, es decir, ideologías que buscan legitimarse ante la pérdida de autoridad de las ideologías políticas de la modernidad y el aseguramiento de la ideología dominante burguesa a partir de la construcción del Estado como defensor de tal ideología.

Se tiene al Estado Islámico como antítesis dialéctica, es decir, una totalización que se destotaliza y vuelve a totalitarse bajo nuevos paradigmas culturales a partir de la búsqueda de su propia legitimidad. Oriente excluido de Occidente por la ideología burguesa trata de legitimar un llamado 'Estado' a partir del terrorismo y su religión 'islámica'. La legitimidad del movimiento gay en América se presenta en el contexto sociopolítico idóneo para que tal movimiento se totalice y se legitime, no por sus esfuerzos, sino por la misma conformación del Derecho y las leyes de cada país. Antes de este movimiento, ahora ya asimilado casi en su totalidad, estuvo el reconocimiento de otras minorías como los indígenas y afroamericanos, todos ellos siguiendo la misma dinámica de legitimidad de la ideología burguesa imperante. El movimiento afroamericano y el movimiento latino en Estados Unidos pueden perseguir el mismo fin (el reconocimiento de derechos por parte del Estado), pero tomar diferentes caminos que, entre ellos pueden ser excluyentes: algunos toman calles en forma de protestas, otros con huelgas, otros con movimientos guerrilleros, otros con marchas, incluso desde trincheras religiosas cada una como el luteranismo y el catolicismo, etc. Quieren ser legitimadas por el derecho a la existencia de sí mismas, sin embargo, es el Estado en última instancia quien maneja el concepto de Derecho a su completa disposición según los intereses de la clase dominante imperante en las cúpulas de poder, la ideología dominante es quien legitima y no las mismas etnias a partir de las leyes positivas.

La ideología se fundamenta a partir de un *proyecto* que, como se dijo, trata de cambiar el sistema de valores imperante en una etapa histórica dada. Analiza sus propias contradicciones y trata de superarlas como un sistema dinámico que tiene como base la dialéctica. Parte de una singularidad del sistema que se hace universal para las condiciones dadas y trata de resolver tales contradicciones. Sin embargo, si se habla del capitalismo, la producción cultural está determinada por el avance científico, el cual a su vez está determinado por el capital, el flujo de las mercancías en un mercado a partir de la alienación de los medios de producción y los medios de relación social de producción.

Los ‘grandes’ relatos que la posmodernidad hace gala son en realidad irrealizables. Lyotard (1994) menciona que la diferencia entre un *mito fundacional* y un *relato* es que el primero se funda en un *pasado*, esto quiere decir que hay un tiempo primigenio y utópico, un momento en el cual hubo una institucionalización fundadora y foco de toda ideología futura; el segundo, el cual, según Lyotard y los posmodernos, sitúan a estos en un *futuro*, el cual no ha pasado pero se espera que suceda y que, para estos críticos, la modernidad se caracterizaría por un *proyecto* (teniendo en cuenta la terminología sartreana) al que le denominan *el proyecto de la modernidad*, donde los relatos actúan como los conformadores de las sociedades y, por extensión, a la civilización occidental. Sin embargo, ¿qué importancia tienen estos relatos si es más importante su futuro y no su presente? Sartre (1963), a su vez, ya había analizado tal problemática como *totalizaciones de ideologías* que se *destotalizan* en un proceso dialéctico y materialista: “...si la Historia es una totalización que se temporaliza, la cultura es totalización temporalizante y temporalizada...” (p. 202).

Lo que caracteriza a los paradigmas culturales en la posmodernidad es la *legitimidad*. Esta se presenta como un consenso en donde se democratizan los medios de expresión para aceptar o anular los patrones que designan una corriente ideológica. La ideología

dominante trata de tomar las formas simbólicas de la cultura y reducirlas, vulgarizándolas y cambiándolas de forma. Para ello, limita los medios de producción cultural, limita el conocimiento asumiendo las instituciones dominantes el dominio de los vehículos creadores del conocimiento, principalmente la ciencia. La ideología dominante mantiene el control de la producción y reproducción del conocimiento pues, en la modernidad se suprimía el derecho a conocer, pero en la posmodernidad cambia tal postura pues ahora se saturan los canales de comunicación con información que en la mayoría de los casos es ‘información basura’, atiborrado el sistema sensitivo y racional, los individuos tienden a la alienación, ya no por no conocer su condición de alienados, sino porque están *hastados* o *saturados* de tantos datos inservibles. Las categorías y paradigmas de la posmodernidad se hacen a favor de la conservación del poder según la clase elitista que imponga su ideología manipulando el conocimiento, mayormente se identifica tal descripción con las ‘derechas’. Los individuos se mantienen en la ignorancia. Muchos teóricos ya demandaban esta condición, sin embargo, uno de los teóricos más originales en este tema fue Bakunin (2010) quien expuso tal condición de alienación y pérdida de sentido mediante la apropiación del conocimiento por las esferas del poder y su posterior legitimación como ‘verdad’ así como el empobrecimiento intelectual de los individuos:

Hay otra razón que explica y que legitima en cierto modo las creencias absurdas del pueblo. Es la situación miserable a que se encuentra fatalmente condenado por la organización económica de la sociedad en los países más civilizados de Europa, reducido, intelectual y moralmente tanto como en su condición material, al mínimo de una existencia humana, encerrado en su vida [...] para no experimentar la necesidad de salir de ese estado; pero para eso [salir de ese estado] no hay más que tres medios, dos de ellos ilusorios y el tercero real (pp. 19-20).

El individuo se hace real, patente, concreto. Sus hábitos y costumbres se convierten en cultura; las relaciones entre pares cambian, así como la relación entre el individuo y la

autoridad. La cultura es parte de sí, de su identidad, y define comportamientos sociales, económicos, políticos, religiosos, etc., y al mismo tiempo superan estos comportamientos en cuanto interactúan con otras culturas. Sartre (1963) cree superar la concepción de crisis y sobre todo la concepción de crisis de Xirau (1975) al decir que:

[...] *mi* cultura no puede darse como un montón subjetivo de conocimientos y de métodos “en *mi* espíritu”; más bien hay que considerar a esta cultura que llamo *mía* como una determinada participación en interioridad en la cultura objetiva. Y esta participación *me define* (según determinado juicio) en vez de ser yo primero un determinado átomo social definiendo él mismo posibilidades de cultura. En el momento en que aprehendo reflexivamente este lazo de interioridad en la totalización cultural, desaparezco como individuo culto para manifestarme como lazo sintético de cada uno en lo que se puede llamar *campo cultural*. Y esta unión aparecerá en su complejidad (relación del Todo con el Todo por mi mediación, oposición del Todo con la parte y con el Todo, oposición *de las partes a la parte* y al Todo, etc.) [...]. (Sartre, 1963, p. 202)

2.1.1. Crisis en la ética

Se pasará a un estudio más particular de la realidad. Se revisará el problema de la ética en la actualidad y su respectiva crisis.

De la crisis de la ética, venida por la definición moderna de la pluralidad de las morales (Begoña, 2000), el compromiso de la ética hoy en día es:

- a. No caer en un fanatismo de moral, puesto que todos tienen cabida en un mundo plural.
- b. No ser escéptico ni indiferente y no decir que ‘todo vale’.
- c. No quedarse callado, evitar la indiferencia (la *mala fe*).

- d. Tener algo en común, que la ética dé cabida a todas las personas y sea universal.

El problema actual de la sociedad posmoderna es el relativismo moral extremo. El cual ha llegado a tal punto que se relativiza el valor de sí mismo como individuo, se desmiembra en una sucesión de varias personalidades que no pueden configurar una sola. Esto provoca una pérdida de sentido del individuo, de los Otros y de las cosas, tanto artificiales como naturales. Al perderse en la multitud de individualidades subjetivas, el hombre se aliena a sí mismo. Pierde su singularidad y se diluye en múltiples individuos que son experimentados por el para-sí como sujetos-objetos que van variando según las relaciones que se tengan. El ser es ajeno a sí mismo y a los Otros; a las cosas se le imponen nuevos valores relativos según las relaciones emotivas del individuo alienado, inclusive él mismo se valorará ya no en términos éticos sino como un objeto al servicio de un sujeto. Así pues, el resultado del decadentismo antes mencionado es la enajenación del hombre. Para superar la crisis se tiene que poner una nueva autoridad no viciada, que surja de una nueva *tabla de valores*, pero tal tema se abordará más adelante como alienación.

Por ahora se expondrá la causa de tal alienación como pérdida de sentido en todos los ámbitos; el que más importa en este caso es el problema ético. A Sartre se le acusó, a mediados del siglo XX, de ‘amoral’ y el mismo Sartre reconoce tal acusación en *EH*. El existencialismo sartreano desecha toda implicación ética que tenga una fundamentación metafísica universalista. Reelabora el punto de partida de los postulados éticos a partir de la experiencia subjetiva de cada individuo —que sería un ser *situado*— eliminando las morales convencionales por presentarse como deterministas y prejuiciosas. El individuo usará su lógica para expresar sus juicios y así crear su realidad. Para muchos, al negarse la posibilidad de una ética universalista proponen que Sartre hunde su filosofía en la nada, en

un nihilismo que lleva a una relativización de toda empresa humana. Sartre respondería en *SN*, contrario a Heidegger, que la nada es *irrealizable* y que la existencia es una construcción de sí mismo, construye, por lo tanto, sus valores. Antes de los juicios morales, en *EH*, se mencionan los *juicios lógicos*, la razón, que persigue la verdad, es ésta quien los crea. Es a partir de los *juicios lógicos* que surgen los juicios morales y no al revés.

En este sentido, se puede enunciar algo similar en Marx, pues establece que la metafísica, entendida como la suma de proposiciones que definen la realidad a partir de las ideologías no tiene una Historia, sino que la única parte de ésta que pudiera tener historia es la moral (Althusser, 1970). Desde la perspectiva marxista, la ideología es la que causa que el sujeto imagine otras ‘realidades’, las cuales lleva a cabo o trata de hacerlas existir en su ser. Es por lo mismo que el ser humano hace actos malos que, según su ‘realidad’ imaginada (se puede hablar como *alienación* en términos marxistas) le dan validez como cierta; de aquí parte la deshumanización del ser humano.

Contrario a la idea marxista sobre la moral y los actos malos, están los postulados metafísicos de los idealistas liberales. En el siglo XVIII hasta el siglo XIX el capitalismo se afianzó e hizo que la cultura tomara al *Yo* cartesiano (presente ya en la visión antropocéntrica del siglo XVI) como símbolo de libertad y progreso, lo que dio lugar al avance en los desarrollos científicos y económicos (la Revolución Industrial como resultado); y la burguesía también se fortaleció. Para sustentarse, esta clase social tuvo que hacer un corpus moral que justificara su estatus y su rol de dominación, tuvo que hacerse bajo los medios ideológicos del idealismo platónico, valores grecolatinos y, sobre todo — como deformación del socratismo y del platonismo y religiones orientales— de la moral

judeo-cristiana. La cual se postuló como conservadora, pues la finalidad de la misma era establecer los mismos roles de explotación y alienación bajo la dinámica del libre mercado.

La crisis ética se demuestra en la pérdida de autoridad espiritual, metafísica o moral ya en el pensamiento idealista y liberal. Las filosofías se han dejado llevar por los ‘academicismos’ o ‘retóricas’ que han despojado al ser humano de su fundamento existencial. Estos idealistas liberales que han adoptado al racionalismo han engrandecido la tradición metafísica moral y conservadora, pero la han menospreciado en la teoría. Se adoptó el racionalismo en lo teórico, como corriente que sustentaría la ideología bajo cálculos complejos. Se convirtió el racionalismo, que en principio sólo buscaba problematizar la realidad bajo el uso del *cogito cartesiano*, ahora se ha convertido en una lógica fría, mecanicista, determinista y que precisamente ha olvidado al sujeto pensante, inclusive en los problemas éticos. El racionalismo ha perdido su fundamento originario y ha pasado a ser antónimo de religión o sensibilidad.

Las morales de las filosofías ‘academicistas’ y ‘retóricas’ se presentan bajo la forma de *morales provisionales*, puesto que el hombre obedece a ella, no porque quiera, sino por la fuerza de la costumbre o la coerción social, obligado por las leyes, la tradición o modos de vida. Esto sucede porque en el hombre hay una pérdida de autoridad (*Muerte de Dios*, ‘Fin del Estado’, *Fin de la Historia*, *Muerte de la filosofía*, etc.). La crisis se presenta cuando se comienza con la pérdida de una autoridad espiritual provocada por la decadencia de las costumbres. El hombre se rebela ante las costumbres y deja de creer en ellas. Ahora se presenta en su plenitud la pérdida de autoridad y la pérdida de los valores de la *moral provisional*, sin embargo, se exterioriza una catarsis, una liberación también espiritual. Así pues, la crisis ética afecta a diferentes ámbitos de la cultura que han sido reabsorbidos por

la dinámica social del consumismo como lo es la política. En la posmodernidad no se puede hablar de una crítica ética de la ‘izquierda’ o de la ‘derecha’.

[...] en la raíz de una crisis espiritual se halla el hecho del menoscabo de una *autoridad*, de algo colocado en el centro de toda manifestación del espíritu como principio constitutivo de las explicaciones teóricas y como criterio regulativo de las valorizaciones prácticas.

(Bobbio, 1983, p. 17)

El proceso de liberación es la pérdida del principio constitutivo de *autoridad* (teorías, ideologías, valores preestablecidos, etc.).

En México, como en otras sociedades subdesarrolladas, se ha abandonado el tema de la ética desde la formación del individuo, es decir, desde la educación. Esto se analizará con más detalle en lo subsecuente.

2.3 Ética existencialista desde El existencialismo es un humanismo

Como se vio en la introducción a este capítulo, ahora se analizará la obra *EH* desde las ya antes planteadas líneas de investigación: desde el existencialismo propiamente como filosofía, desde el concepto de humanismo e, implícitamente, desde la ética.

De nuevo se retoma a Ferrater Mora (1964) quien define al existencialismo concretamente:

[...] lo primero que hace la filosofía existencial —o, mejor dicho, el hombre que piensa y vive existencialmente— es negarse a reducir su ser humano, su personalidad, a una entidad cualquiera. El hombre no puede reducirse a ser un animal racional, pero tampoco a ser un animal sociable, o un ente psíquico, o biológico. En rigor, el hombre no es ningún “ente”, porque es más bien un “existente” —y, en puridad, “ente existente”. (pp. 613-614)

El existencialismo nace con Kierkegaard y se basa en el hombre común, el existente, que piensa su realidad y que se piensa a sí mismo; deja de lado al hombre objetivo y abstracto que se aleja de su realidad para poder pensarla.

El existencialismo pone énfasis en la existencia del ser humano, no como ente, sino como conformación de sí-mismo. A esto se remite el término *humanismo*, que no es exclusiva de la filosofía existencialista. En la época actual el humanismo es, no sólo la designación que se le daba al término *humanismo* en el Renacimiento, sino que también toma una nueva dimensión en donde entran en juego *ideales humanos*. Así se inaugura muchos conceptos de *humanismo* desde diversas filosofías, incluyendo obviamente también al existencialismo.

Desde la filosofía, inclusive, desde *los* existencialismos, se puede encontrar diferentes tipos de conceptualizaciones de *humanismo*. Los dos pilares más importantes de la filosofía existencial en el siglo XX son Heidegger y Sartre, sin embargo, ambas corrientes existencialistas se han diferenciado en términos. Hay una diferencia entre el existencialismo sartreano y el existencialismo heideggeriano¹⁸; el primero da importancia a la existencia sin antecedentes que la defina, tal existencia está *pro-yecta* o *arrojada* al mundo, tiene una angustia por la soledad que le provoca su propia condición, no hay nada que preceda a la existencia, de hecho la existencia comienza en la nada y se va constituyendo, no hay ‘necesidades’ para que la existencia pueda *ser* pues es la contingencia el principio del ser para elegir. Esto es, elegir en su libertad. Mientras que Heidegger, si bien en *Ser y Tiempo* acepta la condición de *existencia arrojada* en el *Dasein*, más tarde retrocede y hace una

¹⁸ Pese a la objeción del propio Heidegger a considerar su filosofía más como una búsqueda del ser óntico, más que desarrollar una filosofía existencialista. Tomamos como base lo que refiere Sartre en *EH* donde lo considera a su pensamiento un ‘existencialismo ateo’. Véase la Nota a pie de página número 6.

nueva categorización del ser bajo un humanismo, es decir, quiere unir la categoría ontológica del *Dasein* bajo la categoría de lo humano. Esta nueva categorización tiene como consecuencia que la libertad es un modo o ‘modalidad’ de obediencia, debido a la relación del individuo con el Otro. Heidegger identifica su nuevo existencialismo bajo un designio metafísico, lo que Sartre rechaza (Echeverría, 2006). Sartre (2008) rechaza todo tipo de humanismos basados en un principio metafísico: político, como el marxismo; teológico, como la cosmovisión cristiana; moralista-eticista, como el de las filosofías personalistas (como sucede en el Iluminismo); etc. El verdadero humanismo es una forma de *reconocimiento*, es reconocer el ser-para-sí desde su contingencia; efectivamente, sujeto que piensa y piensa *porque sí*, sin motivo alguno, no asienta, es libertad en acción.

La hipótesis de esta tesis es considerar que el humanismo de Sartre es de índole ético sin nociones metafísicas. Es por esta razón que se analizará los principios que llevaron a la creación de *EH*. Sartre pone énfasis en la idea de *existencialismo* que identifica con un nuevo humanismo, al mismo tiempo que reafirma su nombre ante la tradición de las filosofías que preponderaban la esencia como determinismo metafísico o determinismo antropológico.

Sartre (2013) se aventura a conceptualizar desde su ideología el término *humanismo* al mismo tiempo critica al humanismo teleológico-metafísico que pone al ser humano como fin de todo obrar, como agente abstracto, sin embargo, este humanismo teleológico-metafísico ignora el esfuerzo individual:

En realidad la palabra humanismo tiene dos sentidos muy distintos.

”Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. Hay humanismo en este sentido en Cocteau, por ejemplo, cuando dice en su relato *La vuelta al mundo en 80 horas*, un personaje dice, porque pasa en avión sobre las montañas: el

hombre es asombroso. Esto significa que yo, personalmente, que no he construido los aviones, me beneficiaré con estos inventos particulares, y que podré personalmente, como hombre, considerarme responsable y honrado por los actos particulares de algunos hombres. Esto supone que podríamos dar un valor al hombre de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres.

”Este humanismo es absurdo, porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjuntos sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa. Pero no se puede admitir que un hombre pueda formular un juicio sobre el hombre. (p. 52)

El existencialismo no ve al hombre como *cosa terminada*, no hay una finalidad insuperable dado que, en todo momento, en el *hacer*, el hombre se construye a sí mismo, es un *hacer-se* “...el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse” (Sartre, 2013, p. 52).

Fromm (2006) hace un análisis de la *Ética Humanista*, que, si bien es cierto, no expone en su totalidad la ideología existencialista, es por lo menos el intento más cercano de sistematizar tal pensamiento en la ética. La *Ética Humanista* surgió del personalismo y del racionalismo, sin embargo, en algún punto se siguió hablando del hombre, pero ya como un concepto abstracto. El problema pasó a ser un problema ético a partir de una ontología, pero tal ontología idealista se basó en concepciones abstractas que, a fin de cuentas, se redujeron a un problema meramente lingüístico.

Continuando con el análisis del concepto *humanismo*, se puede decir que el principal argumento que toma Sartre para debatir en *EH* es que el existencialismo que él representa no es antihumano. Postura contraria tomaron los socialistas del Partido Comunista y los católicos conservadores. Sartre utiliza una argumentación a modo de juicio jurídico, descalificando punto por punto las acusaciones con argumentos válidos y justificados.

Leída sesenta años después, la conferencia de Sartre muestra un rasgo sorprendente que tiene que ver con la estrategia expositiva desplegada en ella. Es la estrategia propia de una defensa jurídica [...] Sartre intenta descalificar las acusaciones que cae sobre el existencialismo y que provienen sobre todo, desde un extremo, de defensores de la doctrina católica y, desde el otro, de militantes del Partido Comunista. Son acusaciones de todo tipo que, sin embargo, se resumen todas ellas en una sola: la acusación de antihumanismo. (Echeverría, 2006, p. 191)

Si bien el existencialismo se separa del marxismo, en algunos puntos concuerdan, como si fuese un encuentro entre Kierkegaard y Marx, donde el existencialismo, sobre todo el de Sartre con su fenomenología existencial, da un nuevo aire al humanismo marxista; dejando fuera las totalizaciones, decide hacer una dialéctica del ser en relación con el Otro, la historicidad del ser y la *praxis* como el momento de síntesis; la *acción* es el resultado de tal dialéctica. Este mismo sistema, donde el marxismo de corte histórico choca irremediabilmente con la realidad existencial del ser complementándolo, deja de lado la burocracia que es el freno de la *praxis* y por tal motivo Sartre se aleja de la noción soviético-estalinista del marxismo, también llamado marxismo dogmático.

La postura marxista sobre el humanismo corresponde como consecuencia, en Sartre y en Garaudy, a la *praxis*. Sin embargo, muchos de los teóricos marxistas dieron otros argumentos para fundamentar el humanismo. El más perspicaz fue Althusser quien desde una postura epistemológica proponía un conocimiento del hombre basado en los principios materialistas de la ideología y de la historia. Si bien, el razonamiento sobre la sociedad moderna ideologizada tiene mucha valía en cuestiones teóricas y al describir cómo el individuo ha estado siempre prisionero de sus ideologías, éste se aleja tajantemente de las posturas de Sartre y de Garaudy al postular un *estado positivo* basado en un principio epistémico materialista (la conciencia es reflejo de los determinismos de la sociedad y no,

como lo propone el existencialismo a través de la fenomenología, como *conciencia [de] mundo*); además, define al hombre bajo los *medios de producción y reproducción* del conocimiento. Para Sartre, su crítica se basa en el principio de la conciencia como *intencionalidad*; critica, pues, la pretensión positivista y determinista del planteamiento marxistas de Althusser. Lo positivo en la teoría de Althusser, a la larga, se presenta como *ideología alienante*. Lo racional llevó al extremo el argumento de la ciencia como modo de superar todo tipo de problemas humanos. Pero el cientificismo dio respuestas variadas desde una metafísica religiosa que daba bases sólidas a la ciencia, hasta el subjetivismo egoísta neoliberal moderno, donde el hombre es cosificado y degradado hasta desaparecerlo del escenario del mundo, se convierte en el objeto de estudio de alguna ciencia y oculta la existencia del Otro.

El existencialismo, al ser una filosofía de la *praxis*, es una filosofía del hombre, del ser existencial. Es por esta misma razón que es una filosofía con un nuevo humanismo en donde el destino del hombre recae sobre sí mismo. Si bien existen condicionamientos —o utilizando la terminología de Sartre, son *determinismos*— que coartan las particularidades del ser en primera instancia (condicionamientos como Dios, las leyes, la psique, la sociedad, etc.) el hombre es libre y supera estas determinaciones en la elección. El existencialismo es una filosofía optimista (pese a lo que piensan sus detractores más enconados) dado que siempre buscará superar los determinismos y frenos a su libertad; en este sentido el hombre siempre buscará *realizarse* eligiendo desde su libertad (Sartre, 2013).

Para la segunda mitad del siglo XX, el humanismo había ya perdido su estatus, su concepto original se había tergiversado, se había convertido en un personalismo secuestrado por las conductas religiosas y científicas que la sociedad capitalista del siglo

XVII había trasplantado a las sociedades hasta culminar con el positivismo y pragmatismo del siglo XIX y todavía aún con el resurgimiento del pragmatismo y del neopositivismo propiciado por la Globalización. Ante el fracaso de los humanismos anteriores surgidos del racionalismo, el existencialismo es una nueva perspectiva de ver el mundo, al ser humano y su realidad. Echeverría (2006) señala la intención de Sartre al escribir *EH* en el cual trata de explicar el nuevo *humanismo* enfocado a una filosofía de la *acción* reflejada en la política. En este sentido, el discurso político existencialista era esencialmente de izquierda y enfocado a la crítica de todo totalitarismo, esto debido al resultado catastrófico dejado por la Segunda Guerra Mundial. El existencialismo se reafirma con la identidad de cada individuo hacedor de su destino en contra del colectivismo que llevó a la Europa de principios y mediados del siglo XX a las grandes guerras. La crítica del falso humanismo vivido antes y después de la Segunda Guerra Mundial llegó hasta el ámbito de la estética donde Sartre creaba obras que, más allá de la absurda crítica a sus personajes (como la que muestra *Quiles* [1967] en su obra), mostraba un mundo de dominación, de alienación, de dispersión del ser. En el teatro Sartre pone el campo para una narrativa política y moralmente comprometida con el Otro.

El estructuralismo en Francia, bajo la figura de Michel Foucault, representa un movimiento en contra del existencialismo (Xirau, 1975) en cuanto a que se basa en las relaciones de poder: los individuos en relación con el Estado y la crítica al marxismo postulando el revisionismo en oposición al historicismo, así como el desechar todo postulado del humanismo (sea o no existencial) son algunas características esenciales. Según la ideología estructuralista y postestructuralista, los individuos no son libres y están sometidos bajo diversos condicionamientos ideológicos. No así, se pueden desechar todos los argumentos de esta corriente, ya que esquemas analíticos hechos por el propio Foucault,

o visiones reformadas del marxismo, hechos por la Escuela de Frankfurt, o por Gramsci, o por Althusser serían de gran importancia para reconsiderar la segunda mitad del siglo XX.

Una objeción que se le puede hacer al estructuralismo es su crítica y carencia de humanismo. Si el estructuralismo elimina al sujeto como parte fundamental, como ser que decide y actúa libremente, entonces también suprime todo humanismo. En su lugar propone un nuevo orden basado en estructuras que definen a los seres humanos desde una conciencia colectiva (o, para definirlo mejor, un subconsciente colectivo) que guiará las etapas de estas estructuras. Los seres humanos dentro de estos sistemas estructurales quedan como elementos constituyentes, como *partes* de un *todo*. El auge de la sociología, pero, sobre todo, la tendencia a objetivar y axiomatizar las ciencias sociales es el principal anhelo del estructuralismo. Aquí, inclusive, se tiene reminiscencias del positivismo perfeccionado y mejorado con las teorías funcionalistas. La creciente idea dentro del estructuralismo del *rompimiento epistemológico* demuestra que si hubiera uno como tal, o por lo menos *rompimientos epistémicos* a través de los sistemas creados, esto negaría por completo la Historia y su proceso dialectante, además de negar, como lo ve Sartre (2013), la posibilidad del sujeto de ser —*sujeto* en cuanto a *conciencia arrojada al mundo*— y de la *gratuidad* que este ser tiene con respecto a la naturaleza y a la temporalidad, es decir, una negación completa de la libertad así como de una negación completa del sujeto, del individuo.

Los posmodernos, por su parte, niegan al humanismo porque consideran que éste es una parte de la estructura del proyecto de la modernidad: el fin ya no es unir lo individual con lo universal en una Historia que se supone Universal. Se prioriza la parte por un todo. La Historia como *Totalidad*, como la entendía Hegel, es producto del sujeto histórico moderno. Por lo tanto, el proyecto de la modernidad tiene como parte fundamental la

Historia Universal que es, así mismas, una Historia Humana en cuanto a que existe un *sujeto* que, dialécticamente, crea estructuras totalizadoras. Todo lo contrario, los posmodernos, al negar ya en la posmodernidad al sujeto ponen en duda la Historia Universal, ponen en duda todo tipo de Totalidad y todas las totalizaciones (metafísicas, epistemológicas o políticas, es decir, niegan los *metarrelatos*). Sartre (2013) parte del sujeto que piensa (*cogito reflexivo*) y con base en él crea las totalizaciones dialécticas de la Historia, es ahí el fundamento de su humanismo. Lo que Sartre diferencia de Hegel es que tales totalizaciones no son apriorísticas, y por lo tanto el *proyecto* de una Historia Universal no está definido por ningún *a priori* o *esencia* metafísica. Es el ser humano quien comprende tales totalizaciones y las encausa, por ejemplo —y aquí coincide con los marxistas— en la revolución (que puede o no darse, según el pensamiento del sujeto). Los posmodernos, al negar al sujeto, también niegan todo tipo de humanismo.

Como resultado, epistemológicamente han surgido inmensidad de ideologías o *microrrelatos* que tienen fama espontánea y corta pero que ayudan a estructurar el nuevo pensamiento popular posmoderno. Por ejemplo, el producto de masas que se ha vendido actualmente es la autoayuda como humanismo moderno. Se vende como si fuera parte o descendiente de la tradición existencialista. Pero como se ha visto, la autoayuda corresponde a otra corriente más, ‘moda’ que ha tergiversado postulados filosóficos y psicológicos en aras del consumismo capitalista. Trata de vender soluciones fáciles sin plantearlas desde un trasfondo teórico. El existencialismo de Sartre no hace de la *praxis* un determinismo *bueno*. Declara que el hombre, en su libertad ontológica, es libre de decidir qué hacer. En este decidir el hombre puede elegir sin saber si elige el *bien* o elige el *mal*. El humanismo sartreano está muy alejado —y de hecho es contradictorio— con la nueva corriente posmoderna y consumista de la llamada autoayuda.

2.3.1 Ética y moral

Se ha expuesto sobre la hipótesis de que la obra *EH* presenta rasgos que definen un humanismo y por la misma razón delinear una ética. Ahora se indagará, en términos generales, qué es ética y qué es moral y seguir trazando este marco teórico.

Hay una crisis de qué es la ética y qué es la moral y según se cree que la ética es individual y relativa al individuo y otros creen que hay que volver a las viejas normas rígidas pues confunden su moral con la ética, es decir, confunden lo particular con lo universal. Ferrater Mora (1964) menciona el porqué del uso indistinto de *moral* y *ética* y es que ambas palabras parten de la misma etimología, *costumbre*, únicamente que una del latín (*moris*) y la segunda del griego (*ἠθος*).

Se hará una breve distinción entre ética y moral, comenzando por esta última:

Esta [la moral] es el conjunto de criterios, códigos y juicios a los que las personas en su cotidianidad se adhieren y por los que orientan y justifican, o pretenden orientar y justificar, su actuación concreta (Begoña, 2000, p. 312).

La moral es individual, es de cada quien y cada uno hace sus propias leyes para guiarse y justificarse. El ser por naturaleza es un constitutivo de acciones y de modos de esas acciones puesto que obra, pero trata de obrar *bien* (o lo que él considera como *bien*). Aquí se volvería a Kant y la pregunta del *¿qué debo hacer?* pues es el modo de conducirse por la vida y la forma en cómo *lo* hago. La moral, junto con el derecho, son fenómenos relativos y restringidos a la geografía, las opiniones y los tiempos en los que se vive. Cada cultura, cada país y cada localidad tienen su propio sistema de valores y sus propios principios ideológicos. La necesidad de que la sociedad se controlara a sí misma, ha hecho que la moral tome dos vertientes: 1) el desacuerdo de tradiciones irracionales que

atentaban contra la vida y la dignidad humana por su cantidad de crueldad; y 2) los grandes esfuerzos para llevar a cabo la construcción de una moral comunitaria también empezaron a reanimar los valores de la compasión y humanismo que en la modernidad llegan a consolidarse bajo el subjetivismo, así como con la tradición cristiana. La moral comunitaria es el resultado de la confrontación de las *morales de cada individuo* en el ambiente social que conforman la ética. Es la sociedad quien *debe* dar las facilidades para que la reflexión sobre todas las *morales de cada individuo* se geste en un espacio crítico y, por extensión, la *ética* se desarrolle también. Aunque no hay que confundir la *moral comunitaria* con la *ética*. Esta última, como se aclarará más adelante, es el estudio de las morales (Begoña, 2000); la *moral comunitaria* es el conjunto de las morales de cada individuo en una comunidad.

La *ética comunitaria* postula que la subjetividad no se debe tornar un personalismo, un egoísmo aparecido desde un egocentrismo, que, por definición, es irracional. La unión con los Otros es el tema central de la construcción de una *ética comunitaria*.

Para hablar de *moral* es necesario dar las tres acepciones que Ferrater Mora (1964) encuentra y las describe:

- a) Lo moral como oposición a lo físico;
- b) Lo moral como sentimiento en oposición a lo intelectual; y
- c) Lo moral como contrario a lo inmoral y amoral, es decir, lo moral sujeto a un valor, y lo inmoral y amoral fuera de ese valor, inclusive contrario o indiferente a tal valor.

En este sentido, para esta investigación se utilizará el c) como punto de partida del marco teórico. Ahora bien, en cuanto a la ética, se puede decir que esta es:

En el caso de la ética, ello supone la existencia de individuos capaces de crear, más allá de las convenciones y de los particularismos, valores nuevos ante realidades igualmente nuevas.

Tenemos, pues, que la ética es la reflexión *crítica* —no crítica ni destructiva; la ética tiene criterios— y *racional*; en un sentido amplio, o sea, crítica no pasional o arrebatada —sin dejar por ello de ser apasionante y apasionada. La ética es una reflexión *filosófica* sobre los criterios a partir de los cuales las morales se justifican en el obrar humano, con la intención de que aquellos criterios y, en consecuencia, este obrar sean correctos y estén fundamentados: la pregunta ética por antonomasia es *por qué debo* hacer lo que debo (Begoña, 2000, pp. 313-314).

La ética es posterior la moral; ésta última, su historia se remonta hasta las formaciones de las primeras concentraciones humanas, mientras que la ética es una disciplina de la filosofía en la cual hay un pensamiento más objetivado y universal. La historia de las ideas morales es estudiada por otras ramas del conocimiento humano como lo son la sociología y la antropología, justamente por su carácter social, colectivo y como análisis de la moral colectiva. La ética, aunque tiene ya sus primeras dilucidaciones con presocráticos como Demócrito y supuestos éticos metafísicos encaminados a la ética, como Sócrates y Platón, no será hasta con Aristóteles quien la formalizó y le dio un carácter independiente.

El trabajo de la ética se separa del de la moral en que aquella estudia precisamente las morales y ve en un punto crítico la verdad que hay detrás de las moralidades que pudiera haber encerradas en las comunidades. Es distinta de la moral comunitaria pues la ética ve la realidad desde un punto crítico, fuera de los convencionalismos. La ética, como tal, no es un discurso sin sentido, sino una reflexión racional debido a su carácter filosófico y por ende es respetuosa con la opinión de los demás. Sin embargo, esto no quiere decir

que no desechará todo lo que no le sea útil a la filosofía. La ética como una *metamoral* trata de dar una razón lógica a las morales.

Se mostrará una breve síntesis de las diferentes corrientes éticas (Begoña, 2000) que se han postulado desde el siglo XX:

Parte importante es la llamada *ética cívica o civil* o, llamada en algunos contextos, *ética de la justicia*. De la *ética civil* surgen las bases para la deontología y la justicia para cada quien, pues esta es la base de los problemas entre morales e individuos en la actualidad. La *ética civil* es la representación ética mínima de la *ética formal*, pero esta es estática. Aun así, da suficientes bases y alcances. La *moral civil* es la parte dinámica de la ética, la cual se relaciona con todas las morales y no agota el concepto de *lo bueno* (*lo bueno*, en este sentido, es la fuente de satisfacción personal). También la *ética de la responsabilidad* que, según Weber (1999), no se deja llevar por la universalización y normatividad que da la ética formal, sino más bien se encarga del bien común, como *ética práctica o material*—uno de los postulados importantes del existencialismo será la dupla libertad-responsabilidad, por lo que se puede negar que Sartre sea amoral, antimoral o antiético en este sentido.

La *ética de la convicción* reza que se debe seguir un criterio moral, que su fundamento sea la intención del individuo, en la buena voluntad, en donde el hecho se representa como un mismo acto imperativo de la moral del individuo (*imperativo categórico*¹⁹). Las *éticas eudemonistas o éticas de fines* son las que persiguen el mayor

¹⁹ Queda pendiente para otra ocasión la discusión sobre el *imperativo categórico*, el cual afirma que una máxima propia se pueda universalizar haciéndola ley, pero la autonomía como tal no existe en este caso, pues está predispuesta a los agentes empíricos de la experiencia de la realidad (materialidad determinista) y no al agente ético como tal (sujeto autónomo). Es decir, que el principio de autonomía es inseparable del

bien para todos. En estas éticas podemos incluir la ética de Aristóteles, la de más importancia de su tipo. La *moral conciliatoria* es la que invita y aconseja y trasciende en su discurso.

La *ética religiosa* tiene el fundamento en lo trascendental, pero sin dejar de lado la concepción de lo humano, situando el nombre de ética para su uso, por lo mismo se tiene que la *ética religiosa* es una ética de máximos. Por su parte, la *ética laicista* es lo contrario de la *religiosa* y afirma la realidad como tal, sin trascendencia superterrena o transterrena debido a que eso la considera una ideología metafísica más, que no tiene fundamento sustancial y tergiversa la realidad llevando al sujeto a una alienación. Con más sustento y mejor estructuración, está la *ética laica*. Esta no cree en la trascendencia de un Ser superior ontológico, sino que se basa en la experiencia misma de la realidad, una inmanencia, ética immanentista en este sentido. La moral religiosa, como principio de la *ética religiosa*, es la negación de todo sistema moral que admita la libertad del ser individual y social, puesto que se basa en supuestos metafísicos absolutos y universales que definen al hombre desde un idealismo que dicta al hombre como imperativo; al ser ordenanza de un supuesto, el hombre se convierte en esclavo de una ideología. Esta esclavitud ciega al hombre para que sólo reconozca una ideología (*su moral*) y no tome en cuenta otras formas de moralidades *laicas* o *independientes*, como decía Bakunin (2010), debido a que estas moralidades están en contradicción con los postulados metafísicos de la inmortalidad del alma y del absoluto, reconocido éste último bajo la figura de Dios.

[los teólogos] niegan atrevidamente lo que hoy se ha convenido en llamar la *moral independiente*, declarando con mucha razón, desde el momento en que se admite la

conocimiento, se responde éticamente ante una situación si se conocen las consecuencias; mas, si no se conocen, no se puede actuar éticamente.

inmortalidad del alma y la existencia de dios, que es preciso reconocer también que no puede haber más que una sola moral, la ley divina, revelada, la moral religiosa, es decir la relación del alma inmortal con dios por la gracia de dios. Fuera de esa relación irracional, milagrosa y mística, la única santa y la única salvadora, y fuera de las consecuencias que se derivan de ella para el hombre, todas las otras relaciones son malas. La moral divina es la negación absoluta de la moral humana (p. 104).

La universalización de la moral conlleva a una ética. Se crea una ética que estudia las morales. No se puede hacer una ética que tenga a un líder o siga preceptos relativos, tales como lo pueden ser un dirigente político, la Historia o la tradición, pues la ética se convertiría en una inmoralidad y es totalmente carente de valor ético. La ética necesita de la moral, pues es el punto de partida para la reflexión de las *moris* que son los usos y costumbres. De este modo, se llega al *ethos*, que es el carácter reflexivo, que da la crítica filosófica. Russell (1973) propone que, en cuestiones éticas, ésta proviene de dos fuentes: la primera es de origen cívico, político, una ley heterónoma que rige a los gobernados; la segunda proviene del individuo, convicciones personales, ley propia, es decir una autonomía. Estas dos creencias éticas son fundamentales para cohesionar a la sociedad, así como para que cada individuo se autorrealice en la innovación de sus convicciones personales.

Fromm (2006) distingue entre dos tipos de ética: *Ética Autoritaria* y *Ética Humanista*. La primera es la que establece imperativos y marca las pautas de lo bueno para así moldear las conductas del hombre. La segunda es la hecha por el hombre para sí mismo, es a la vez que objeto, es también sujeto de *su* Ética. Esta ética es el esfuerzo de acercar al hombre con su autenticidad. Replanteada después de las dos grandes guerras, es la ética que ve al hombre como existente en cuanto a que reconoce la *otredad*, no queda sólo en la abstracción, pero tampoco pone al hombre como una teleología. La *Ética*

Autoritaria es una ética que tiene su praxis a partir de un argumento de autoridad inválido, en el que, formalmente —a partir de su autoridad y su valor exaltado—, le dice al hombre qué es lo bueno y qué es lo malo. Esta autoridad le impone las normas al ser humano, no con base a lo *razonable* de su valor exaltado como *principio de autoridad*, sino a base de un miedo que se le infunde al ser humano al desobedecer tal norma. Este temor dado por la autoridad trascendente inflige en el ser humano un sentimiento de debilidad y al mismo tiempo una dependencia ciega a la autoridad. Del mismo modo, tal *Ética Autoritaria* justifica su *principio* para sí misma y no para el ser humano, esto en el sentido material.

La ética necesita de la formalidad de deberes y conocimientos deontológicos de los cuales se desprenden los derechos humanos, pero también necesita de la *ética de la responsabilidad* pues debido al espacio y tiempo, el hombre deberá hacer sus juicios de valores e intentará priorizar ciertos derechos sobre otros.

Por otro lado, y complementando la explicación de un corpus teórico del existencialismo, tenemos a Bauman (2002) quien refiere la diferencia entre ética y moral. La moral es individual, el pensamiento moral se refiere a la elección y no, necesariamente, a ‘ser bueno’ o ‘ser malo’. Es la moral como condición humana de arrojo la que le crea el sentimiento de responsabilidad al hombre, es la elección auténtica y al mismo tiempo, crea la angustia. La moralidad no consiste en ‘ser bueno’ sino más bien en la *elección*, que, si se ve con el existencialismo sartreano, es la *elección* la posibilidad de la libertad. La moral no es otra cosa más que *elegir*, dado que la moral es *algo dado* ontológicamente, es el *ser-para-sí* o *Dasein*, es la *realidad dada*, esto quiere decir que las *elecciones* son un constitutivo ontológico del ser mismo, o sea, su libertad. La moral, pues, es parte de esa realidad de *elecciones*. La moral es la condición de la elección del hombre; la elección es

lo que hace al ser humano *ser-humano* o tener humanidad, es decir es la condición humana auténtica.

La ética, por su parte, no es más que los esfuerzos de las ideologías por explicar la moralidad desde sus *a priori*; la sociedad es la que se encarga de *estructurar* tales explicaciones, la sociedad es ordenamiento y ante tales explicaciones, la sociedad trata de convertirlas en reglas definidas. Al tratar de hacer estas reglas la sociedad intenta que la *moral* en el individuo ya no pueda hacer cambios, sin embargo, la misma sociedad da pie a que la moralidad pueda cambiar tal estructura. La moralidad es propia del individuo y es privada, es subjetiva, individual; la ética es social y es, por definición, pública. La ética es la transformación colectiva de las elecciones entre lo bueno y lo malo:

[...] lo que podemos suponer razonablemente es que los humanos son por naturaleza *morales*, y que tal vez sea ese ser moral el atributo constitutivo de la humanidad, un rasgo que hace única la condición humana y que la distingue de otras formas de estar y de ser en el mundo [...] “ser moral” no significa necesariamente “ser bueno”. [...] la moralidad se refiere a la *elección*. Sin elección, no hay realidad [...]. Llamo “ética” a ese esfuerzo; un proyecto para conferir una mayor posibilidad a unas ocurrencias que a otras, reduciendo a un mínimo la probabilidad de las segundas, siempre y cuando no las pueda eliminar completamente. De esto versa la “sociedad”. La sociedad es un esfuerzo continuo por *estructurar*. Y la estructura no es otra cosa que un símil de “orden”: la manipulación de las probabilidades, haciendo inevitable lo incierto o improbable, convirtiéndolo en una regla, en un acontecimiento regular, repetitivo [...]. Todo esto no sería concebible —sociedad, orden social, cultura— si la moralidad no fuese la condición primaria de los humanos, por mucho que, paradójicamente, estas instancias sean intentos de despojar dicha condición de toda relevancia y de “neutralizar” sus consecuencias [...] la sociedad es un artilugio que ayuda a los humanos a enfrentarse con su destino como seres morales, un destino que consiste en la necesidad de decidir entre elecciones a sabiendas que no son otra cosa que elecciones [...]. La sociedad imprime el patrón de la ética

sobre el moldeable material en bruto de la moralidad. La ética es un producto social porque la moralidad no lo es (Bauman, 2002, pp. 66-67).

Con el liberalismo, muchos pensamientos sobre ética estuvieron empeñados en hacer que la ética fuera universal; que los postulados éticos, siguiendo al positivismo y al naturalismo de la época (siglo XVIII y XIX), establecieran normas éticas que regirían a los individuos. No obstante, se habla del *yo* como una persona asociada a la comunidad, el *animal político*, el llamado por Aristóteles como *zoón politikón* (ζῷον πολιτικόν); nunca se habla de individualidad, pues esta supone egoísmo y por la misma causa era inmoral. Como se ha visto, la moral parte del sujeto que *elige* y por lo mismo no puede ser inmoral. La persona supone, según los cánones de la modernidad, una unión inseparable con lo social. El individualismo no es éticamente malo, posibilita al hombre a la acción y perfeccionamiento de cada uno pues parte de la subjetividad —eje fundamental del humanismo—, sin embargo, no descalifica la acción social como ética; una ética (como agente social) así como la moral (como libre *elección* del individuo). Una de las hipótesis de esta investigación versa en esta última posibilidad: se puede unir al individuo con la asociación del Otro en un encuentro no agresivo.

2.3.2 Ética existencialista y moral existencialista

Ahora se tratará de dar una concepción de una posible *ética existencialista* ya delineada con anterioridad bajo *la moral como elección*, *la Ética Humanista de Fromm* (2006), *una ética individual o particular*, *la ética de la responsabilidad* y *la ética laica*. Ahora se verá cómo se articularía bajo la ideología existencialista propiamente dicha y bajo ciertas concepciones de una posible ética existencialista que se aproxime. Se puede decir que el existencialismo ateo de Sartre estaría enmarcado en la llamada *ética laica*

como se dijo al principio, al igual que en la ética de la responsabilidad, lo cual le quita todo sustento al argumento de que Sartre no haya contemplado la moral en su obra. Sartre (2013) declara, al definir la postura existencialista que él abandera en *EH*, una *ética existencialista* adaptada a la *ética laica*:

[...] entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana (p. 16).

El existencialismo es una actitud ante el mundo, por eso es una filosofía; no devela un ser ontológico desde el mundo o dios, sino desde la existencia misma para descubrir el ser decadente en la existencia misma. Ahora bien, dado que el existencialismo es una antropología filosófica, necesariamente debe tener un sistema de valores. Pero, entiéndase aquí *sistema de valores* más bien como *valoraciones* del ser sobre la base de un posicionamiento del ser humano en el universo: *elección libre del individuo que crea y que tal individuo da sentido a esas valoraciones*. Según Bobbio (1983), el existencialismo rechaza las morales (o en su defecto duda de ellas), en su lugar, crea nuevos modelos, no basados en fórmulas retóricas, sino con base en cada individuo (entiéndase aquí en este sentido *moral como elección* diferente a la concepción de *moral* que el existencialismo rechaza). Piénsese en Nietzsche, por ejemplo, cuando propone la *trasmutación de los valores*. Los ‘retóricos’ o ‘academicistas’ asumen valores absolutos o universales para hacer una moral llena de contradicciones teóricas. La concepción existencial no acepta la *moral provisional*, pero esto no implica que no pueda hacerse una ética existencialista apartada de las anteriores, pues se discute una supuesta postura ‘amoral’ del existencialismo; el existencialismo es una postura de valorización particular. Inclusive, esta *ética particular* puede crear una *costumbre*. La vida no tiene ningún sentido. Si se habla de

valores es únicamente en el sentido de *elección personal*. Los llamados valores se realizan en cuanto a las elecciones y son posteriores a éstas últimas. Así pues, se puede decir que, ‘valor’ se entiende aquí como ‘sentido de vida’ o ‘*sentido* de la existencia’.

Bobbio (1983) identifica a la ética de Sartre (existencialista) como *ética de la Libertad*, mientras que en contraposición a esta ética está la *ética de la Seriedad*. La de Sartre, la *ética de la Libertad*, es individual; por su parte, la *ética de la Seriedad*, es colectiva y por lo mismo social. El ‘origen’ ontológico de la libertad del ser es la *nada*, antes del hombre no hay nada. El hombre es *para-sí-mismo*. Es realidad de sí mismo en construcción constante, es libertad de elección, es pura elección: “No hay normas o valores anteriores a cada hombre singular; este es norma para sí mismo, es él mismo creador de sus propios valores. Es, en suma, elección originaria” (Bobbio, 1983, p. 87). Sartre, como lo refiere Bobbio (1983), contrapone la *angustia* como concepto formante de su ética existencialista: es una ética basada en la angustia que le produce la libertad. Tal ética de la libertad se contrapone a las éticas ya establecidas, éticas positivas, idealistas e iusnaturalistas, que utilizan determinismos metafísicos para definir al hombre.

El valor ético del existencialista radica en que rompe con las leyes establecidas y denuncia lo *inauténtico* que es el mundo, denuncia la mentira. Es el *sí mismo* como existencia auténtica o *autenticidad* por la cual se analizará una posible construcción de una ética existencialista. Heidegger, al hacer comparaciones para separar las dos existencias y al partir de una nueva búsqueda del *ser*, utiliza nuevas valoraciones para estas conclusiones (para los conceptos *autenticidad* e *inautenticidad*) es así que hay una escala de valores cualitativa en el existencialismo, las categorías de *lo existencial*²⁰. Desde otras corrientes, como por ejemplo desde el historicismo, el *ser auténtico* es libertad que ya

²⁰ Aquí podríamos revisar para otro momento las categorías de *lo existencial* por extenso.

supone un deber y tal deber refleja una ética individualista basada en morales. Sin embargo, la existencia es fundación del ser como *sí-mismo* y al mismo tiempo como unión del ser con el Otro, como ética colectiva, ética óntico-ontológica. Hay una unión existencial entre individuo y Otro, relación entendida como *otredad*.

Fromm (2006) menciona, en palabras de Dostoievski, que sin dios no hay principio de autoridad que guíe moralmente al hombre, por lo tanto, todo acto en el hombre está permitido. Pero Fromm (2006) se dio cuenta que no se trata de dios, de cualquier poder moral emanado de algún principio de autoridad, de la autoridad misma o cualquier otro régimen moral autoritario; sino que es el humano, el individuo, que, cuando se sabe libre y desarrolla su libertad para con el Otro, trata de alcanzar su construcción de sí-mismo como realización-irrealizable en la acción misma. Mucho antes que Fromm (2006), ya Sartre (2013), en este sentido también hubo de retomar a Dostoievski y llegó a la misma conclusión.

Ahora bien, se ha de recordar de nuevo las éticas mencionadas por Fromm (2006) para tener una aproximación teórica sobre una ética existencialista. Se retomará los conceptos de *Ética Autoritaria* y *Ética Humanista*. Hay una diferencia entre la *Ética Autoritaria* y la *Ética Humanista*, la cual, ésta última, es la que más se acerca a un proyecto ético existencialista. Las principales diferencias son formales y materiales; en la primera, la *Ética Autoritaria*, es la determinación como característica principal; en la segunda, la *Ética Humanista* no deja al hombre determinado, es libertad en cuanto que no hay una entidad alienante que le ordene. La *Ética Autoritaria* se reduce a una cuestión conceptual, esto quiere decir que el hombre decide, a partir de sus valores universales, lo que es 'bueno' o 'malo' siempre enfocándose al 'bienestar' del hombre, aunque se suprima su autonomía. La *Ética Humanista*, que se acerca conceptualmente al pensamiento

existencialista en muchos puntos, puede justificarse en el hombre ‘de carne y hueso’ y no en una autoridad abstracta y desvinculante del ser humano consigo mismo. Pero este *antropocentrismo ético*²¹ no consiente un atomismo, ni un relativismo extremo ni alienante, tampoco es un egoísmo. No recluye al hombre en la soledad egocéntrica, ni lo recluye en un solitario pensamiento, ni en un solipsismo; por el contrario, lo pone frente al Otro y lo compromete a la acción. Para no confundir con la banalidad del ser ni tampoco confundir este relativismo con el ‘ser bueno por el placer de ser bueno’. Lo *bueno* es equivalente en este sentido a *vivir*. Esto, como es de suponer, no es tener objetos y vivir para la acumulación de mercancías, sino que es un *saber vivir bien consigo mismo*.

Se argumentará del porqué se ha de pensar que el hombre persigue el bien y por qué no mejor el mal. El hombre persigue el bien; al elegir el bien, este perfecciona al ser que elige. El bien da valor a ambas partes; en este sentido, el Otro se presenta como *posibilidad de elección* bajo el valor del bien como *elección trascendental* de su propio bien. En la construcción del hombre, según Sartre (2013), éste se va haciendo en la medida en que va eligiendo (se va *dando* el ser) —gracias a sus valoraciones subjetivas— lo que considera bueno. Del mismo modo, crea sus valores según construye la imagen *bueno* que quiere presentar. Es *elección personal*, esta presentada como *compromiso con toda la humanidad*. Sin embargo, no es un determinante absoluto (no hay ‘bien’, como lo pensaba Aristóteles, que pueda ser absoluto por medio de la virtud); en su libertad puede elegir el mal también como *elección* a través de la *mala fe*, que se verá más adelante.

²¹ Cuando se hace el uso del término *antropocentrismo ético* no se hace referencia a que el hombre sea el centro del universo, sino que los valores que se propone realizar (como *proyectos irrealizables*) están en el centro de la existencia humana, es decir como *valoraciones*. (Véase a Fromm, 2006, p. 25)

CAPÍTULO TRES

México en la Posmodernidad y su crisis ética de valores: deshumanización del mexicano

En este capítulo, de forma general y continuando con el análisis del Capítulo dos, se tratará de indagar en la sociedad mexicana en el siglo XX y principios del XXI a detalle. Se comenzará por ciertos aspectos de la cultura (como lo son principalmente la religión y el concepto de la muerte en el mexicano) así como un análisis dialéctico de estos aspectos con la dinámica de la sociedad mexicana contemporánea (sobre todo en la violencia actual y la falta de principios éticos que vive el mexicano). El objetivo general de esta investigación es determinar la problemática ética que vive el mexicano. De igual manera, se seguirá utilizando la filosofía existencialista de Jean Paul Sartre (2013; 1986; 1963) para determinar tal crisis del mexicano.

Se comenzará haciendo una indagación sobre lo ya expuesto con anterioridad: el principio de autoridad como ideología hegemónica y dominante que ha perdido toda validez en la posmodernidad.

Para Bakunin (2010) al igual que en Marx, la explotación del hombre por el hombre se debe, principalmente, a una clase dominante, que, en la mayoría de los casos, son minoría. Para Bakunin (2010), al igual que en el materialismo dialéctico de Marx, el hombre es explotado por entidades abstractas tales como Dios y el Estado, y dominados desde las minorías hegemónicas que representan este idealismo: la Iglesia y el Estado *como una praxis de la dominación*, en este sentido se entiende tal *dominación* como *Autoridad* o como *gobierno*.

Desde el origen de la sociedad histórica hasta nuestros días hubo siempre y en todas partes explotación del trabajo forzado por masas, esclavas, siervas o asalariadas, por alguna minoría dominante; opresión de los pueblos por la iglesia y por el Estado (p. 23).

En México, como caso particular que se seguirá como marco teórico, será la cultura y sus elementos. Para ello, se comenzará con las ideas antes planteadas, pero en un contexto particular. Se indagará primariamente con la historia y la religión, ésta última contextualizada con *la idea de Dios como principio de autoridad*.

El mexicano está huérfano de su verdadero dios. Más allá de la interpretación ontológica de la existencia de Dios, éste se representa como principio de autoridad. Lo Sagrado o *Ser Supremo* sólo designa a una realidad en la que se exponen las formas y normas socialmente aceptadas para la conservación de la sociedad y del individuo mismo. Tal sistema de creencias se basa en *el dios*. Pero el mexicano, víctima de su sistema de su pasado, ha quedado 'colgado' entre dos culturas: la prehispánica, donde sus dioses han sido asesinados (el principio de autoridad fue borrado por medio de las armas y por la imposición de la cruz); y la española, un dios occidental único, pero con un lenguaje diferente: Cristo europeo, barbado y de tez blanca. Una otredad presentada fenomenológicamente como un ser distinto. Diametralmente diferente a los indígenas mesoamericanos, el *Otro* se presenta interpelado por medio de las armas y la imposición. El mexicano ha sido abandonado por todos los dioses y adoptado por un dios que no le entiende. Se puede decir que, fenomenológicamente, el mexicano está solo.

En México, el catolicismo se postuló como la religión predominante, única y esperanzadora del mexicano. Es la opción que el mexicano tomó para llenar un origen borrado violentamente. La anestesia que adormeció el dolor de la caída de toda la sociedad prehispánica. Sin embargo, el catolicismo supuso una negación, nunca afirmó a la cultura.

Impone y no crea. Reflejo de la sociedad novohispana es la moral que se impone, se adiestra y se memoriza. Minimiza la propia estructura temporal, es decir, niega el producto del pasado prehispánico, no lo *fuieron*, sino lo que *son*. Esta imposición esteriliza nuevas formas de pensamiento religioso (los autos de fe, la destrucción de las pirámides para crear con las piedras desmontadas nuevos templos católicos, etc., son prueba de ello); se impone de manera tajante (las misas en latín a los indígenas que apenas empezaban a hablar el español). El catolicismo significó en México, más que un sistema de creencia espiritual, fue el producto consolador de la imposición occidental sobre las culturas prehispánicas.

En este contexto general, pues, se puede decir que el mexicano, gracias a su historia, está escindido entre pasado y actualidad. Se verá que tal escisión da como resultado una sociedad atrapada en una dicotomía y una pérdida de identidad cultural.

3.1 Cultura mexicana

En este apartado se bosquejará unas características introductorias sobre la cultura mexicana y el sentir que los mismos mexicanos tienen sobre sí mismos. Dentro de todas las manifestaciones culturales, sólo se tomarán algunas que delinearán esta investigación: la religión y su *religiosidad*, la educación y las fiestas, estos tres aspectos serán desarrollados en otros apartados, pero como introducción se verá una pequeña introducción. Del mismo modo, se menciona la percepción que los mexicanos tienen, a principio del siglo XXI, sobre su cultura, la apertura cultural y la percepción de la economía.

El mexicano ha hecho su tradición cultural con productos inamovibles, pero sin un sentido real o un sentido metódico (como es el caso de la cultura anglosajona y su sistematización de la realidad). El mexicano sufre su alegría y se alegra de su tristeza; producto de dos culturas, la indígena y la europea, que en apariencia son contradictorias

pero que en el mexicano se funden y se complementan. Día de muertos, los sepelios, el amarillismo de los diarios locales, el mismo catolicismo (y mejor aún, el guadalupanismo) es el resultado de tradiciones basadas en mitos cosmogónicos, en nuevas cosmologías y antiguos paradigmas culturales que se relativizan en los actos llevados a cabo, hechos de una manera que denota una religiosidad (Paz, 2011).

La religiosidad se desprende de la moral, busca contentarse con actos de fe más que actos propiamente ‘buenos’. El mexicano sufre, como sufrió Cristo por *amor*, lo que le lleva a un sentimiento de pérdida, un sentimiento trágico que tratará de ocultar. El primer sentimiento ante el mexicano ante la ‘trágica vida’ es la soledad. Busca, por lo mismo, la identificación y para ello tiene que romper su moral.

La fiesta en México es ocasión de festejo, de alegría y de desahogo, pero también es la ocasión para perder las normas, comportamientos y reglas sociales que el mismo mexicano se le ha impuesto, es decir, se desinhibe para olvidar su moral. Culturalmente, siente apego por todo momento de inhibición, pero tiene que estar acompañado, en comunión y comulgando con los demás.

Tal soledad ha sido transmitida culturalmente por medio de la educación. La educación entra en juego en la formación del mexicano como la transmisión de las normas sociales que debe seguir, moral heterónoma, ley que debe alcanzar o abandona la comunión con los otros, sufre el rechazo. La educación se sistematiza mediante las instituciones educativas que no están exentas de seguir el ciclo de transmisión de valores de una moral heterónoma. De hecho, el primer método de dominación se lleva a cabo por medio de la educación; en México, en el siglo XX y XXI, se imparte una educación para trabajar en técnicas, no para la superación intelectual del mexicano, y esto, en realidad, no es exclusivo de México, sino

es extensivo para todos los países subdesarrollados, o si se quiere, países dominados por la ideología hegemónica actual: la ideología capitalista (Althusser, 1970).

El Estado mexicano dejó el tema de la educación desde la década de los 70 a la deriva. Se hacen modificaciones a un sistema educativo basado en reformas curriculares y competencias educativas no definidas claramente. El cauce natural de estas políticas dio como resultado la burocratización corrupta en la administración y la degradación del trabajo docente. Toda la educación se corrompió a tal grado que se resintió en el aspecto moral: la educación se convirtió en un sistema elitista, inalcanzable y decadente. Se popularizó la educación privada (que no siempre fue la mejor) y el Estado adoptó la misma visión: la educación y por extensión el conocimiento también, se convirtieron en negocio mercantil a beneficio económico de particulares, Secretarios de Educación y gobiernos corruptos. El conocimiento se cosificó y fue vendido como mercancía de uso. Los más indefensos socialmente aceptan una educación a cuentagotas, de baja calidad, deprimente y asistencialista; la educación es el tema principal por el cual empezar. El mexicano tiene que fomentar una política humanista en lo tocante a la educación pues tal tema es para el mexicano una interpretación de su propio mundo y además es crítica e interrogación del mismo. Pero la política del Estado mexicano ha hecho al mexicano un objeto, a ser un simple hecho social medible y cuantificable, cosificado a la estadística abstracta sin afrontar el problema de una forma humanista ni ética.

El mexicano no es fiel a su cultura. Enaltece su pasado idealizado, pero desprecia su presente y, todo lo contrario, prefiere, estima y glorifica el progreso de otros países. Este es el comienzo de un proceso mimetizador de la cultura: eliminar el legado cultural pasado y preferir 'lo nuevo', 'lo novedoso' y 'extravagante'.

El mexicano tapa su realidad para no ver los problemas que lo tienen en crisis. En su lugar, lo encubre con la ‘parte buena’ o lo que cree que es lo mejor de ser mexicano. En una encuesta hecha por la revista *Nexos* en 2010 sobre la percepción que los mexicanos tienen de sí y de los demás países, el periodista José Antonio Aguilar (2010) señala lo siguiente:

Los mexicanos se enorgullecen de su cultura y tradiciones, pero en realidad admiran el progreso material de otros países. En efecto, a los mexicanos les gustaría que México se pareciera a un país en el cual la economía fuera fuerte y capaz de proveer empleos. Las leyes, el gobierno y otros aspectos inmateriales les son claramente secundarios. De ahí que los dos gigantes de la economía mundial (Estados Unidos y China) sean vistos con admiración. Así, para los mexicanos, lo mejor de Estados Unidos es su economía, empleos abundantes y el dólar. Y aunque saben mucho menos sobre el gigante de Asia, creen que lo mejor de los chinos es que tienen tecnología (12%), su educación (4.1%) y su economía (3.9%). Pero si los mexicanos admiran en otros estas características identificadas con el éxito material, creen que lo mejor que ellos mismos tienen pertenece a otra categoría, una más sentida, menos asible, pero crucial. Lo mejor de la suave patria es la “gente” (16%), que tienen una “gran cultura” (6.6%) y que son “libres” (5.9%). Este último factor, la libertad, se disputa el lugar con “sus paisajes”. Los mexicanos son, podríamos decir, “materialistas vergonzantes” (p. 1).

Y siguiendo con los datos que nos da el periodista Aguilar (2010) tomando como base ahora los datos proporcionados por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), los mexicanos apuestan por la apertura comercial más que por la apertura cultural. Consideran más lo material que lo humano, no hay una apertura en cuanto al reconocimiento de otras culturas, sino bajo las bases económicas de la Globalización:

La encuesta del CIDE encontró una “fuerte y clara tendencia hacia una mayor apertura cultural en todos los sectores de la población: el 50% opina que es bueno que las ideas y costumbres de otros países se difundan en México, aunque un tercio (33%) considera lo contrario. Lo notable es que hace apenas cuatro años la distribución de preferencias era exactamente la opuesta: un

51% pensaba que la influencia cultural de otros países era negativa; mientras que en 2006 fue del 34%". Sin embargo, me parece más probable que, al igual que en el caso de los norteamericanos, lo que los mexicanos encuentren admirable en China no sea su cultura sino más bien el yuan (Aguilar, 2010, p. 1).

3.2 Sociedad mexicana en la posmodernidad

Se procede a hacer una escueta descripción de las principales características originales de la posmodernidad que en la actualidad están afectando a los individuos, en particular al individuo mexicano y sus elementos culturales que le acompañan en la conformación de su propia identidad.

Según la encuesta del CIDE que rescata el periodista José Antonio Aguilar en su artículo publicado en la revista *Nexos* (2010), los mexicanos detestan el consumismo de los estadounidenses. Hay una notable desconfianza hacia Estados Unidos por parte de los mexicanos. Los factores son en demasía, aspectos que no incumben para esta investigación. Someramente se puede decir (Aguilar, 2010) que, dentro de algunos de estos problemas, podemos enumerar el terrorismo, el racismo, el narcotráfico, etc.

Sin embargo, México no ha dejado los paradigmas consumistas que el capitalismo le ha impuesto. La ideología se ha reproducido a partir del siglo XXI, la democratización de la política venida gracias al reconocimiento de una naciente clase política de oposición que en la mayoría de las veces se ve comprometida en prácticas antiguas y en la banalización de los procesos democráticos. Formas de la realidad posmoderna mexicana de fines del siglo XX como la ideología del partido de centro derecha que homogenizó las formas políticas; la apertura de los medios de comunicación y sobre todo en las nuevas plataformas electrónicas como lo son el internet, pero esto no necesariamente mostró una democratización de los medios de información; el neoliberalismo como forma económica y

política de expandir las transnacionales a partir de la desregularización de los mercados locales y del propio Estado, dejando el *libre mercado* deseado por los tecnócratas liberales del siglo XIX.

En el panorama de consumo que México vislumbró durante la primera década del 2000, ya en el siglo XXI; se vivió la entrada en vigor de políticas enfocadas al capital privado fomentando la compra y venta de todo tipo de artículos; la entrada del narcotráfico como gran negocio de consumo hacia Estados Unidos y poco a poco dentro de las fronteras productoras de tales drogas; la inestabilidad de la economía debido a la volatilidad de los mercados; y el consumo de productos hace que también penetre en el pensamiento social mediante las ideologías que también son consumidas.

Existe un nuevo paradigma en la sociedad mexicana. El pensamiento del mexicano ve con recelo lo extranjero, pero mide sus logros —propios o ajenos— mediante lo económico. En este sentido, se tiene que Estados Unidos ha sido, popularmente, el país que ha dominado en la esfera económica, no sólo a México sino a los demás países llamados ‘en vías de desarrollo’. Los mexicanos adoptan nuevas formas de validación para sus paradigmas, formas de idealización de su realidad principal que, como se ha dicho, es la realidad económica. Los mexicanos toman a otros países como la base de apertura comercial y como fuente de una especie de ‘liberación’ económica. China, en este sentido, es la nación que, dentro del ideario del mexicano, se presenta como la antítesis estadounidense. Cabe destacar que China, a pesar de su mercado mixto, en lo económico es uno de los países que repunta a nivel mundial en cuanto a la manufactura y venta de productos.

China (entre otros países del ideario popular mexicano) se presenta como la realidad económica basada en la mercancía —‘fayuca’, productos ‘pirata’, ‘merca’, etc.—. China es

el nuevo paradigma de consumo como alternativa a la hegemonía estadounidense. China se presenta como el país que ‘inspira’ a los mexicanos, como el país que México quisiera parecerse (Aguilar, 2010). El mexicano no cambia, pues las formas de consumo afectan su propia realidad.

3.3 Crisis ética de valores en México

Se ha de analizar ahora la concepción axiológica en el *pensamiento situado*, es decir, el pensamiento que nace de un contexto específico (tiempo, espacio, ideología, etc.) por el cual se inicia la subjetividad cartesiana, el *cogito cartesiano* como punto de partida. Se ha de indagar, pues, en específico, el pensamiento mexicano.

La moral provisional impuesta por las instituciones sociales en México ya no sirve para los fines que fueron contruidos. Se caducaron cuando la violencia hizo que penetrara la concepción de la muerte en el tejido social, muerte intensiva en la sociedad mexicana²², la cual se vio reflejada y dialécticamente confrontada con su realidad: las morales proclamadas por estas instituciones no sirvieron en la práctica. Es un acto de simulación que obliga al individuo mexicano a buscar la soledad y se predispone a la alienación de su ser, robando su memoria, su dolor, sus emociones, sus motivaciones, etc. La no aceptación de la realidad y el sostenimiento de una ética inoperativa es el núcleo de la crisis ética de estos días. La ética cae en crisis cuando los argumentos que sostienen la ideología moral, ésta como ética provisional, no responden a las nuevas totalizaciones de la realidad.

La ética y la política se desligan cuando hay una crisis. Los valores ya no se teorizan porque ya no hay debate ni opiniones valederas. En México no se tiene una tradición de llevarse un verdadero debate deliberativo aunado a que no hay una tradición de

²² Se habla ya aquí de *moral comunitaria* analizada en el apartado 2.3.1.

pensamiento crítico. Por lo mismo, no hay una crítica hacia los valores ni instituciones establecidos. Al mismo tiempo, la política en México no se ha profesionalizado (Barranco, 2011). Todos estos factores llevan a una sociedad estática y acrítica que, no simplemente ya no propone nuevos valores y los pone en un punto crítico, sino que además se despersonalizan de su esencia y se cambian para intereses personales o se pierden los que ya están establecidos. Esto provoca principalmente la crisis de valores que existe en México. La crítica de los sistemas axiológicos, incluso de las tradiciones y las costumbres del individuo es indudablemente importante. Se desarrolla un *ethos* que, como los griegos pensaban, era insoluble de la vida política. La ética suponía la conducción de las virtudes en la *vida pública*. La comunidad se afianzaba debido a sus lazos establecidos por el libre pensamiento y el análisis de sus actuaciones en la vida pública. La creación de la *ética comunitaria* (Begoña, 2000) es el principio de la reflexión individual del sí-mismo como ser existente que actúa y que responde a la *conciencia arrojada al mundo*.

El análisis de la sociedad mexicana dentro de su contexto exige la reinterpretación de los valores establecidos y la creación de nuevos valores. El problema fundamental dentro de la *axiología mexicana* no está tanto en el apego de los valores establecidos como ideologías hegemónicas, totalizantes y autoritarias; ni, todo lo contrario, no está en el ‘olvido’ o ‘desaparición’ de tales valores sociales y culturales. El verdadero problema está en la creación de nuevos valores que estén más allá de la realidad mexicana en crisis, pero que sean productos meramente mexicanos. Así, los nuevos elementos culturales se implementarán en un proceso dialéctico de la historia reciente de México. El miedo a este proceso dialéctico hace que la sociedad mexicana sea siempre de un pensamiento dualista: por un lado, los *conservadores* que no quieren que el proceso dialéctico se lleve a cabo; y los *liberales* que malinterpretan la axiología y ponen sus intereses personales para simular

un cambio social que en la mayoría de las veces sólo se limita a un cambio económico, pues obedece al neoliberalismo extranjero. No hay productos culturales que denoten valoraciones nuevas, pues por lo mismo no hay posiciones antitéticas de pensamiento crítico con respecto a los valores establecidos y que se han estatificados durante la formación de la sociedad mexicana:

Las personas que actúan mayormente siguen una autoridad, no siguen su conciencia y están atados a la autoridad misma o, como se había descrito en el capítulo anterior, un *principio de Autoridad*.

A menudo una experiencia que la gente considera como sentimiento de culpa, surgido de una conciencia, resulta a veces no ser otra cosa que el temor que tiene a las autoridades (Fromm, 2006, p. 158).

En cuanto a México, el mexicano está sujeto a estas autoridades: la familia, la patria y Dios. Son imperativos que se conceptualizan como abstracciones, ideologías que se imponen como hegemónicas, autoritarias y totalitarias. Los valores incluidos en tales ideologías totalizantes van construyendo la moral de los individuos que, a su vez, toman como absoluta. Tales valores son puestos de forma positiva en la realidad: no se discuten, están *dados*, son *apriorísticos*, y por lo mismo no se juzgan, sino que se obedecen.

El periodista Barranco (2011) refiere que la violencia que se vive en México proviene de una crisis ética que se había venido cultivando en México desde hacía muchos años atrás. Desde México algunos intelectuales, considerando sus propios pensamientos como *pensamientos situados*, están criticando la crisis de la deshumanización en el mundo, crisis que no es económica, sino más bien ética y moral: “Vivimos una crisis de ética sin precedentes en este país [México]” (Barranco, 2011, p. 29).

Las instituciones determinan ideológicamente la acción de los individuos en la sociedad; política y economía han separado al individuo de sus valores subjetivos y han implementado, en su lugar, valores colectivos que ya no están representados en los individuos que integran una comunidad, sino que están representados en intereses institucionales (Berger, 1997). Al estar legitimadas por la sociedad, las instituciones representaban las creadoras y promotoras de las normas y valores de las sociedades. Tres grandes actores sociales se han institucionalizado históricamente dentro de la sociedad mexicana: la figura del presidente, las tradiciones sincréticas y la religión. La primera obedece al pensamiento político mexicano, la segunda a la antropología e historia de México y la tercera y tal vez la más importante trasciende incluso a la teología en sí misma. Es decir, esta última, no sólo es un sistema de creencias, sino que, para la representación fenomenológica de la realidad, al mexicano se le presenta la religión como una trascendencia ontológica, lo que va a articular no sólo su sistema de creencias, sino que define los parámetros, alcances y limitaciones de su propia cosmovisión. Esto se verá más adelante. Sin embargo, lo útil por el momento es definir que en tal cosmovisión está implícita la axiología que está dentro de los lindes de la moral.

Dentro de la cultura mexicana, se piensa que lo más pulcro es el sentimiento religioso, además se piensa que este sentimiento religioso es, por sí mismo, generador de valores morales. En México tal sentimiento religioso está centrado en la religión católica apostólica y romana; sin embargo, el sentimiento religioso —utilizando una analogía con la pobreza y desesperanza mexicanas— en el individuo mexicano se hace patente la misma problemática: *no hay una identidad del sí-mismo como ser existente*. Las religiones se ven disminuidas ante el abandono de los individuos a las ideologías teologales tradicionales. En

su lugar se presentan más opciones a escoger (pluralidad) cuyo significado varía según la necesidad de las personas.

Para el individuo, la Iglesia es importante, pues es, en términos generales, la grey o comunidad que sirve de motor para la socialización, permite la adherencia al Estado y evapora el anhelo de las rupturas sociales, además que se totaliza una conciencia de grupo bajo una *praxis*, esto significa que los individuos de un *grupo tienen conciencia de sí al reconocer a los Otros como reconocimiento de existencias a fines*, y esto fortalece la construcción del *ser auténtico* y lo vigoriza ante la alienación y la banalización del ser. La religión, juega un doble papel: como ideología dominante, hegemónica, totalizadora y cohesionadora de la sociedad; pero también como ‘válvula de escape’ ante los movimientos sociales radicales al ofrecer valores como la compasión, el amor y sobre todo la esperanza. Valores que cada vez pierden su significado ante instituciones que ya no pueden llevar a cabo los procesos históricos y sociales debido a su deslegitimación dentro de las sociedades de la información. Las religiones se ven disminuidas ante el abandono de la ideología teológica tradicional, y en su lugar se va acrecentando más opciones a escoger (dentro de la pluralidad) cuyo significado varía según las necesidades de las personas. La religión, igualmente como aparato ideológico de dominación, introduce su ideología sobre el sentido de la vida y su valor moral. Las instituciones religiosas, menciona Berger (1997), han dejado los valores subjetivos de sentido existencial, y se han volcado a impartir sólo dogmas, abstracciones, que desvinculan la realidad del individuo.

3.3.1 El Estado

En este apartado se analizará la naturaleza del Estado y la relación que tienen con los individuos en su libertad. El Estado visto como dilema al tratar de reconocer y legitimar

leyes y normas rectoras de los individuos también se interpone en la plena realización del individuo. Se analizarán las causas y consecuencias en este examen esquemático que relaciona la Globalización, la posmodernidad y el capitalismo neoliberal, así como la concepción del Estado-Nación ya clásico.

El Estado es una invención moderna que designa a una entidad desconocida, abstracta y carente de forma concreta. El Estado es la persona que gobierna. Las convicciones y los anhelos, los miedos y las valentías de la persona que gobierna son los mismos que las del Estado. El Estado como figura abstracta sólo existe bajo las normas jurídicas, puesto que en la praxis es sólo el mandato de una persona o un grupo de personas que ejercen el poder (Russell, 1973). La identidad del Estado se basa en cuanto a los riesgos corporales del grupo político que está en el poder y es llevado a la ideología como identidad al establecer pautas de conducta que son transmitidas a través de la cultura por valores sociales. Los vínculos se fortalecen alrededor de valores si estos fortalecen al mismo tiempo la idea clásica del Estado nacional. El Gobierno, visto como una entidad del Estado, es un constructo que se basa en un principio de autoridad. No es, como lo hace creer la tradición política, un principio de servicio. El Gobierno como Autoridad tiene un fundamento: el mandar. Esto es proporcional a la ineffectividad, a la pereza en el ejercicio del poder; ya no *sirve* el Gobierno a los gobernados, porque se entiende que la ineficacia es debida al ‘hambre del poder por el poder’, el egoísmo, el interés particular de cada miembro del gobierno.

El Estado va coartando las libertades de los individuos al mismo tiempo que se va integrando y estructurando. Así, el Estado es una tensión constante entre un estado ‘salvaje’ y ‘libertario’ del hombre y un estado ‘civilizado’ y ‘reglamentado’. El Estado no se funda con un ‘amable trato’ entre la población y gobierno. Siguiendo ciertas líneas, el estado

establece ciertas leyes coercitivas y punitivas para asegurar su supremacía. Si el Estado se enfrenta al individuo, no simplemente no se criticarían las medidas tomadas con respecto a este, sino que también se estaría criticando la naturaleza misma del Estado. El Estado no es una entidad solitaria y abstracta, tampoco es, como pensaban los ilustrados franceses del siglo XVIII, un ‘contrato social’ donde la voluntad de las masas estaba en armonía con el mandato del rey y donde los poderes estuvieran divididos de tal manera que no hubiera una concentración del mismo en una sola persona. El Estado es, en última instancia, la voluntad del que está en el poder, del que decide. El que decide está influenciado, en la mayoría de los casos, por muchas presiones (en la ideología) que coartan su *poder* de decidir, su libertad está determinada sin que éste mismo caiga en la cuenta de que su libertad está sujeta a la ideología de quien está al frente del poder: cualquier decisión que tome con respecto a las mayorías, o a las minorías, o, inclusive, a los individuos, el Estado deja ver su estructura ontológica misma (CIDE & CELAG, 1998).

La identidad de pertenencia a un Estado la determina la dinámica de los sujetos con respecto a la ideología que maneja el grupo en el poder. Esto establece la posición también del Estado mismo, y no a la abstracción idealizada. El Estado como el modelo de dominación, crea conflictos al excluir a las minorías ideológicamente contrarias y en ocasiones, incluso, excluye a mayorías. Quien determina la exclusión es la ideología hegemónica. La dominación del Estado comienza a partir de asegurar el dominio del individuo para fines económicos personales, además de asegurar la ideología para un mayor alcance de sometimiento y dominación. La enseñanza bajo las instituciones ‘tradicionales’ son los vehículos de la dominación, como reproducción de los medios de alienación y sometimiento. El Estado como principal institución controla otras más de menor grado, sin embargo, las utiliza como instrumento de la enajenación. En este sentido, las instituciones

sociales ya no son interpretadas desde un sentido funcionalista. La estructura se incorpora por la cohesión ideológica y no por los fines morales (valores) de los individuos que estructuran a los grupos orgánicos. La ideología impera como una abstracción que no se ve, pero de la cual se es parte. El sentido de pertenencia, la cohesión social, así como los valores que defienden los grupos orgánicos constituyentes de las instituciones son sólo el reflejo de la ideología. Es, pues, el Estado el que representa el órgano más abstracto y general que crea la ideología. Althusser (1970) ya los definía como AIE a estas instituciones de primer orden que conforman al Estado para llevar a cabo la reproducción ideológica, explicados en apartados anteriores.

En México como en casi todos los países existen estos AIE que sirven a los intereses de los grupos dominantes, empezando por el Estado mismo.

Una característica de la posmodernidad es la evidente ruptura de la idea Estado-Nación, idea que se creó en la Modernidad, pero que ahora se ve disminuida por las nuevas políticas económicas del neoliberalismo y del imperialismo económico de las potencias que llevan a la apertura mundial de los mercados. En la posmodernidad, se replantea el concepto de Estado nacional clásico, dado que en la Globalización no se puede sostener la idea de un Estado cerrado y divorciado de la sociedad que cada vez se torna multicultural y multiétnico. El Estado debe reconocer al Otro, pues es el reconocimiento público de la existencia, del ser en su dimensión política. La idea de Estado ha dejado de ser. Sus funciones se ven limitadas en las sociedades modernas y posmodernas; la causa es por un lado el neoliberalismo, así como el fin del Estado benefactor por otro. Y también por la pérdida de una identidad nacional. Esta última limitante surge a partir de la idea de ser ‘ciudadano del mundo’; es decir, *consumir productos, mercancías y capitales*, siguiendo la lógica de mercados del capitalismo global. Todo este intercambio de mercancías se

establece a nivel mundial (o por lo menos es el intento universalista) con la finalidad de consumir productos de otras partes del mundo. Uno de los resultados de la Globalización han sido los países multiétnicos y multirraciales (producto de las migraciones del siglo XVI en Europa y desde el siglo XVIII, XIX y XX en África, Asia y América). Los Estados no pueden soportar *el nuevo modelo de Estado*, el Estado que debe ser incluyente, pues la visión clásica ha sido el Estado Abstracto, el Estado nacional clásico, el Estado burgués; ahora, con el neoliberalismo se ve el Estado descentralizado olvidando a las personas que lo conforman.

Ha habido una limitación por parte del capitalismo y del comunismo. Estas ideologías le han quitado al individuo su libertad de actuar: por un lado el capitalismo le hace ver al individuo que él es el dueño de su libertad, pero sólo puede ejercer tal libertad ante el sistema de compra-venta de mercancías y en cuyas grandes corporaciones son las que se benefician, este proceso de producción y reproducción de las mercancías da como resultado que el individuo sea esclavo de sus deseos de adquirir estas mercancías, las cuales son inconmensurables en su producción y reproducción y por lo tanto serán inconmensurables los deseos de los individuos por consumirlos; lleva, en resumidas cuentas, al individuo a un consumismo exacerbado. Por otro lado, está el Estado como Totalización que ya se ha visto en diferentes sistemas socialistas y comunistas. En este Estado totalitario el individuo está sometido a la voluntad o de las masas o de los gobiernos. El comunismo dogmático y utópico proclamaba una sociedad igualitaria sacrificando la voluntad individual y las potencialidades para el actuar, pues todas sus fuerzas eran dirigidas a serle fiel al dictador en turno —como en la conformación del estalinismo en la URSS— y mejor aún, a serle fiel a la ideología impuesta a base de la violencia. Así lo resume Russell (1973) al hablar sobre la libertad del individuo y los grandes sistemas ideológicos del siglo XX:

La iniciativa individual está limitada por el Estado o por poderosas corporaciones, y existe gran peligro de que esto ocasione, como en la antigua Roma, una especie de indiferencia y fatalismos desastrosos para la vida vigorosa (p. 34).

Bell (2004) siguiendo a Marx, explica la idea de Estado y lo resume como el resultado de la tradición burguesa originada desde la sociedad feudal. Bell (2004) critica la concepción marxista de Estado quien lo ve en términos económicos y no en término políticos. Sin embargo, si se ve el Estado en términos económicos al servicio de la burguesía, se comprende la violencia que el Estado infiere sobre el individuo en términos económicos y, por extensión, en términos de lucha de clases (social y político), lo que resulta un Estado capitalista bajo un régimen de política fiscal.

Según el análisis hecho por el CIDE y CELAG (1998), el Estado pierde legitimidad y cohesión por la presión de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG). Muestra este análisis el cambio coyuntural que sufrió el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la hegemonía gubernamental del país debido a las presiones sociales. Las ONG's han sido las nuevas vías del reclamo de la sociedad civil en contraposición de las élites del poder. Tales organizaciones que se presentan en la sociedad como descentralizadas con respecto al Estado tienen un impacto directo en las representaciones culturales, además del equilibrio político y social.

Los sistemas idealizados que tienen una moral basada en una teología, como lo están los sistemas burgueses, se reflejan en una *Autoridad*, en este sentido la autoridad del Estado que simula a la autoridad divina:

En el siglo XVIII, en el ateísmo de los filósofos, la noción de dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos un poco en todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire y aun en Kant (Sartre, 2013, p. 20).

El Estado, en su acepción abstracta como se reconoce socialmente, ejerce el poder sobre sus gobernados; el poder es, en su ejecución, *violencia ejercida legalmente y justificada bajo la moral teológica autoritaria*. La base moral del Estado es la violencia que socialmente se refleja en las clases sociales, como lo mencionaba Marx como la *explotación al proletariado*. Tal explotación no reconoce sistema político pues todos ellos ejercen el poder como una abstracción de la sociedad bajo un fin en común. Cualquier sistema político (teocracia, monarquía, república o cualquier otro) mientras actúe como una entidad abstracta que ostente un poder social y lo utilice en contra de sus gobernados, será una abstracción violenta, es decir, una abstracción explotadora.

Dios como concepto abstracto y esencia del hombre no es eliminado de los filósofos del siglo XVIII. Esta esencia era identificada con otras formas abstractas. Entre estas formas se tiene al Estado como Totalización, el *Estado totalitario*.

En el Estado totalitario todo lo que está en contra de él ha de ser subversivo para la estabilidad de la totalidad. Después del nazismo, también se comprendió esto y quedó ejemplificado el pensamiento de Sartre (2013; 2009; 1986; 1963). Es característico del Estado totalitario estas contraposiciones; *el gran problema filosófico y político es: ¿cómo surge un Estado sin que decaiga la libertad de los individuos?* La libertad sin lucha de clases, sin oligarquía, sin servilismo. La característica del Estado totalitario es la represión, sobre todo la represión al nuevo conocimiento de la realidad. Lo supone una amenaza por tratar de descubrir los mecanismos de dominación. Por otro lado, del dilema se tiene que el Estado, como garante de la cohesión de los individuos, tiene que establecer las normas que regularán las relaciones entre los individuos de una sociedad. Lo jurídico, la parte práctica, entra en juego. Sin embargo, la completa anarquía de los individuos conduce o a la libertad o a la completa disolución del ser de los individuos. En el caso del individuo mexicano, que

se abordará más adelante, tiende a esta segunda. El mexicano no reconoce la ley, gobierno o cualquier valor que lo identifique. Comienza su dispersión, se convierte en ser inauténtico (Aguilar, 2010). El Estado, como parte activa de la esfera pública, se autorreferencia como el rector de la vida de los individuos a tal grado que se volvió una Totalización.

Concentración del poder utilizando los elementos de dominación y sometimiento. La Revolución mexicana es un ejemplo de la apertura de esta concentración del poder institucionalizado, aceptado dentro de la sociedad, pero desestimado como autoridad.

Los sistemas totalitarios utilizan los métodos alienantes del sistema capitalista: desarticulan los procesos creativos —que suponen la libertad del individuo— y le imponen, por la fuerza o por la imposición de formas visuales y psicológicas (*marketing*, publicidad o propaganda), medios de los cuales el individuo no puede entender pues él mismo se convierte en instrumento del mismo proceso, es objeto que no puede ver cuáles son los fines (y a veces no sabe ni cuál es el medio del cual forma parte), es objeto alienado y por lo mismo objeto que no decide, sino *cosa* al que se le impone. La esfera política usa los mismos mecanismos: ‘construcción de nación, ¿para qué?; Estado ¿cuál Estado?’ La política de los regímenes totalitarios utiliza términos no definidos que, en el discurso retorico, queda implícita la alienación de la que se es parte:

Los regímenes totalitarios no han hecho sino extender y generalizar, por medio de la fuerza o de la propaganda, esta condición [la alienación]. Todos los hombres sometidos a su imperio la padecen. En cierto sentido se trata de una transposición a la esfera social y política de los sistemas económicos del capitalismo. La producción en masa se logra a través de la confección de piezas sueltas que luego se unen en talleres especiales. La propaganda y la acción política totalitaria —así como el terror y la represión— obedecen al mismo sistema (Paz, 2011, pp. 75-76).

Como la tradición literaria latinoamericana ya señalaba (por ejemplo, en el *realismo mágico* de Gabriel García Márquez o en Mario Vargas Llosa) hay en el poder una forma de soledad. La soledad del tirano, representada en sus formas populares o impopulares (democracia impuesta bajo un presidencialismo o un fascismo impuesto bajo la figura de un tirano), más que hacer política buscaba el engrandecimiento del personalismo del dictador. El Estado se convierte en una fuerza violenta autónoma representada orgánicamente en la figura del dictador, actor social que ejerce la acción del poder. Tal poder no es político sino violento, ideologizado y radicalizado, el dictador violenta toda forma constituida porque no acepta alguna otra sino sólo la que él ejerce. Ejemplo de tal ejercicio lo encontramos en México en su historia. El Tlatoani en *su* imperio en la época prehispánica, pero después el Virrey en *su* Nueva España y posteriormente el Emperador y el ‘Señor presidente’ en *su* México independiente. Esta figura individualista y personalista del dictador la ha ido construyendo en soledad, alejados de los gobernados. La alienación ideológica comienza con la inacción política, desarticula todo movimiento recíproco de entendimiento hacia el Otro, en su lugar, se posiciona la irracionalidad del poder, es decir la violencia legitimada y juzgada bajo las pautas del dictador como *contrarias* a la esencia del poder, que es la dominación, por lo mismo la relación con el Otro se fundamenta en la acción violenta — que en muchos casos toma la forma también de la inacción violenta que es perpetuada indirectamente, como la indiferencia ante la pobreza y el hambre de un pueblo—. Se caracteriza en tal legitimidad de la violencia del Estado el discurso como forma demagógica, reproducción ideológica de la dominación por medio de la palabra.

La mirada del dictador penetra en el Otro de forma violenta, que además es explícita y sustancial del Estado (como se vio, a partir de sus AIE) así como la personificación de sí mismos como seres banales pero poderosos, *ellos son el poder representado en una*

corporeidad situada. El poder necesita de un agente pasivo para que pueda ser efectuado, *ejercido*; y ese agente pasivo es el Otro. La acción es irracional, o sea es acción violenta, necesita ser ejercida sobre Otro dominado, de lo contrario, el proceso alienante del dictador no estará concluido, no ejercerá el poder sobre el Otro que ya es Objeto de la irracionalidad, es decir víctima de la violencia. La soledad del dictador es una condición sin la cual el Estado en su legítima acción violenta no puede existir y exige el sacrificio de las vías racionales para poder subsistir en la personificación del dictador.

Hay que mencionar la Historia de México como la consecución de hechos que tienen un significado y que de alguna manera han definido la idea de *Estado mexicano*. En estas relaciones de lo que se es con el pasado hay que subrayar el imperialismo de Estados Unidos. Si bien, el imperialismo de Estados Unidos se demuestra mayormente en las relaciones económicas, también se gesta en las relaciones políticas históricas y culturales, y sus resultados se verifican en el ámbito social donde se demuestra su influencia. A lo largo de la historia de México no ha habido una sucesión que se puede llamar ‘natural’ de las clases sociales. El Estado mexicano se ha visto inmerso en múltiples intromisiones en la vida política, económica y social de parte de Estados Unidos desde la Guerra de Reforma hasta el actual modelo Neoliberal. El Estado mexicano carece de una verdadera independencia que lo ata por diversos factores. Las imposiciones son cada vez más notables y perdurables (porfirismo y priismo, por ejemplo) y mucho más impactante en la vida social. Sin embargo, cabe una pregunta: *¿cuál es la función del Estado mexicano en la actualidad?* La respuesta es: la administración, no la política. El Estado es un administrador que sigue leyes impuestas, procesos impuestos e intervenciones constantes. Se tiene, pues, políticas volcadas cada vez más en reformas formularias, procedimientos, perfectos manuales instruccionales para beneficio de Estados Unidos y no de los mexicanos. Como

pasaba en el siglo XIX, aún se sigue creyendo que el Estado mexicano puede regularse y aún mejor cambiar si se cambia la Constitución imperante, rastro positivista que aún no se ha podido borrar.

3.3.2 La Religión

En este apartado, y siguiendo con el argumento anterior sobre las totalizaciones, se analizará el papel que juega la religión con referencia a la libertad. Se estudiará la totalización de la religión a partir de las figuras e interpretaciones teísticas. Se dará escuetamente un análisis de la figura del Ser Absoluto (Dios) como forma metafísica de esta totalización. También se dará una breve interpretación del fenómeno religioso en México.

Existen dos interpretaciones para el término *religión* según Ferrater Mora (1964). La primera viene de *religio* que se relaciona con *religatio*, sustantivación de *religare* que significa ‘religar’, ‘vincular’, ‘atar’. La otra interpretación viene de *religiousus*, sinónimo de *religiens*, contrario a *negligens*, la cual se refiere a ser responsable en los asuntos públicos. Estas dos acepciones derivan necesariamente de una cualidad que el hombre está subordinado a una divinidad o a una necesidad política:

RELIGIÓN. Dos interpretaciones etimológicas suelen darse de ‘religión’. Según una, ‘religión’ procede de *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (= “religar”, “vincular”, “atar”). Según otra [...] el término decisivo es *religiousus*, que es lo mismo que *religiens* y que significa contrario a *negligens*. En la primera interpretación lo propio de la religión es la subordinación, y vinculación, a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios. En la segunda interpretación, ser religioso equivale a ser escrupuloso, esto es, escrupuloso en el cumplimiento de los deberes que se imponen al ciudadano en el culto a los dioses del Estado-Ciudad. En la primera interpretación lo propio de la religión se acentúa la dependencia del

hombre con respecto a la divinidad, aun cuando el concepto de religación puede entenderse de varios modos: como vinculación del hombre a Dios o como unión de varios individuos para el cumplimiento de ritos religiosos. En la segunda interpretación se acentúa el motivo ético-jurídico (p. 558).

La religión como *religare*, al tener como característica principal la dependencia hacia lo trascendente tiene un significado sentimental del ser que se siente comprometido con su deidad. Pero este sentimiento se contrapone a una fe ‘racional’; tal sentimiento de dependencia también se puede expresar como una fascinación o incluso como un ‘terror’. Según Fromm (2006), la fe es una creencia irracional pues no toma de base la experiencia. Por lo contrario, la descarta y pone como base la emotividad y los sentimientos. Es por esta misma irracionalidad que el individuo que la posee fácilmente se ve arrastrado a la sumisión de una autoridad igualmente irracional.

Hay una clara distinción entre sistemas ideológicos que quieren encontrar un significado a la existencia humana a partir de un ser trascendentemente y universalmente metafísico —se le designa con el nombre de Dios a tal ser—, y los sistemas no teístas o ateos que buscan el significado de la existencia humana sin trascendencias; siempre se sucede una confusión del lenguaje, pues a los dos sistemas se le asignó el concepto de ‘religión’. Fromm (2006) se da cuenta de esto y denomina a tales sistemas como “marcos de orientación y devoción” (p. 61) respectivamente.

El hombre ha dividido al ser en espíritu y materia: la primera es abstracción pura y principio de autoridad perfecto, así como esencia pura. La segunda realidad tangible y perceptible, corruptible e imperfecta. Como el ser humano, invadido por el sentimiento de disolución en sí mismo provocado por esta falsa oposición, quiso reconciliar lo material y lo espiritual bajo *procedencias*. Cada sistema teológico, idealista y metafísico, según el

proyecto de reconciliar estas dos nociones, ha tenido a grandes personalidades como Zoroastro, Sócrates, Buda, Platón o Jesucristo. Sin embargo, el Absoluto se posiciona sobre la materia cuando ésta es llamada ante la Abstracción perfecta —como cuenta el Éxodo cuando Moisés es interpelado por Dios—; lo imperfecto es llamado ante lo perfecto ‘perfeccionándolo’ o dándole la característica de la perfectibilidad al ser humano (que es la moral religiosa), o por lo menos así pareciera. Pero si Dios, el Absoluto Perfecto, sólo existe como idea abstracta creada por un principio necesario, el *principio de autoridad*, entonces el hombre (la materia) es llamado *como parte del Todo que nunca se constituirá como el Todo* (Bakunin, 2010). Morirá, se corromperá la carne y nunca llegará a ser abstracción pura pues su existencia no se lo permite. Su idealización de *hombre* como *iluminado* simplemente llegará a resentirse en la sociedad como una jerarquización de valores morales y materiales que estarán bajo una perspectiva ética idealizada a tal punto en convertirse en ideología. Dios es ideología de *principio de autoridad* bajo la cual el hombre se siente seguro de *su* mundo. Se cree que los llamados ‘iluminados’ o, como Bertrand Russell (1973) llamaba, *innovadores morales*, fueron personas tocadas por Dios, sin embargo, la gran característica rescatable de estos hombres fue haber creado una crítica positiva sobre las costumbres bárbaras que hasta ese entonces predominaban en sus sociedades. Estas costumbres tenían por objeto sobresaltar los valores de la unidad nacional, el valor del pueblo unido, la sociedad guerrera que se une con Dios, en sí, se procuraba la cohesión social. Los *innovadores morales* realizaron la tarea, no menos fácil, de ir en contra de esas costumbres y por ende ir en contra de sus sociedades. La tarea de los *innovadores morales* no fue otra que exponer ante sus sociedades un humanismo en el cual el hombre se libraba de la violencia y en su lugar establecía el reconocimiento del Otro (el bárbaro, el leproso, el pobre, el esclavo, el lisiado, el negro, el indio, etc.).

El hombre, pues, cree por una necesidad existencial dicotómica entre vida y muerte. Necesidad racional de explicarse su existencia desde otro ser. En su dicotomía existencial, tal ser debe ser necesariamente superior al hombre y debe de estar fuera de éste, es decir, tiene que ser trascendentalmente universal. El hombre se equivoca y considera la dicotomía existencial como una dicotomía histórica que lo obliga a crear sistemas de ideologías que expliquen tal ser que lo trasciende. El ser trascendente es un invento humano para justificar una necesidad existencial inmanente al sí-mismo, al existente. Estas pertenecen a una dicotómica contradicción histórica.

La religión establece un punto de quiebre espiritual: el hombre ya no cree en Dios como ser moralmente bueno, sino cree por el miedo que le produce la nihilización de su ser (Bell, 2004). Lo religioso dejó de tener su verdadero significado y en su lugar adquirió un significado esperanzador. Dejó de significar la *religación* con lo natural y lo sagrado y en su lugar tomó un significado de esperanza ante la realidad de la humanidad. En México, la *esperanza* surge ante la *desesperanza*; brota por la crisis del mexicano y su temporalidad negada. Pero esta nueva significación que toma la religión lleva al ser humano a una alienación; justificará tal esperanza a como dé lugar, incluso si esta es llevada al extremo. Como ocurre en Medio Oriente, surgen los extremismos religiosos. En México la alienación religiosa, si bien no utiliza la violencia física extrema²³ utiliza otros medios de alienación extrema, como lo es la extinción cultural, la discriminación de grupos, el engaño sistemático, la homogenización de la sociedad en una sola ideología hegemónica, etc. La religión termina siendo tan alienante como las mismas crisis que trata de combatir: llega a

²³ Aunque se han dado casos de violencia producto de luchas por el poder religioso en ciertas zonas del país. Tómese también como ejemplo la llamada Guerra cristera a principios del siglo XX en México.

justificar todo tipo de control, enajenamiento, colonización extranjera, crisis interna o acondicionamiento; gracias a la violencia ejercida (llámese física, psicológica, verbal, etc.) que pueda mostrar la religión como *la* ‘esperanza’ extrema:

Lo que antes era el hecho religioso en su simplicidad, cierta comunicación del fiel con lo sagrado, lo convierten [los colonizadores] en un arma contra la desesperanza y la humillación [...] Al mismo tiempo, esos altos personajes los protegen: esto quiere decir que los colonizados se defienden de la alienación colonial aumentando la alienación religiosa. El único resultado a fin de cuentas, es que se acumulan ambas alienaciones y que cada una refuerza a la otra (Frey, 2009)

Toda religión estructurada es, por definición, una religión institucionalizada, y en toda institución hay jerarquías y alienación. Esto se traduce en una lucha de clases dentro de la misma institución. Todo se reduce al poder político para un fin (que puede ser el económico u otro). La enajenación es el motor de esta dominación alienante. Bakunin (2010) observa que los valores reproducidos por ejemplo en el cristianismo son valores violentos que ayudan a la dominación ideológica. Se producen y reproducen, según Bakunin, ideas contrarias éticamente como la vanidad o la envidia. Sin embargo, el propio Bakunin (2010) reconoce la importancia para el sostenimiento de la ideología: “...es preciso una religión para el pueblo. Eso es la válvula de seguridad” (p. 20). Pero no minimiza el trasfondo ideológico de la dominación. Es una forma necesaria que los que ostentan la ideología hegemónica infieren sobre los individuos como manera de dominación y alienación. En este sentido, coincide con Marx cuando compara a la *religión* con el *opio*, una droga, a modo de ensoñación. La religión, según Bakunin (2010), atrofia el inconsciente colectivo de los pueblos. Las religiones son hábitos mentales reproducidos para el sostenimiento de la hegemonía ideológica. Los hábitos mentales son reproducidos bajo pautas morales que en la mayoría de los casos van en contra de la razón. La cohesión

de un grupo religioso no radica en un acuerdo mutuo entre los individuos a modo de contrato social ni es, como pasaba en la cosmogonía griega de los presocráticos, un sistema de significados. El grupo religioso primigenio se caracterizó por seguir la idea de *lo sagrado*. En este sentido se habla del hombre que descubre su religiosidad al incorporar *lo religioso* en el sentido de *re-ligarse* con *lo sagrado*, esto es *religarse* a la conciencia colectiva natural; aquí se ha de referirse a *lo sagrado* como el sistema institucionalizado. Este argumento se toma de Bell (2004) que tiene reminiscencias de Durkheim. La *religión* entendida como *re-ligare* es lo meramente concerniente al *sentimiento religioso*, volver a la naturaleza íntima, ya sea del Ser o de los seres, es un descubrimiento de sí mismo. En este sentido, la *religión* como concepto carece de un significado institucional (Bell, 2004). El existencialismo por su parte ha sido identificado como un naturalismo religioso romántico (Quiles, 1967), y hay filosofías existencialistas que demuestran este hecho como Jaspers o Marcel; el esfuerzo de Sartre (2013) por quitarle el carácter teológico, naturalista y romántico radica en que él describe al existencialismo como filosofía de acción y no de contemplación. Sin embargo, esto *no le quita el carácter de tener un sentimiento religioso, pero sin trascendencia hacia un Dios*. Hay un problema cuando se define un pensamiento religioso y un pensamiento filosófico y es que a menudo se confunden. Las ideologías políticas y sociales cuando quieren basarse en un pensamiento filosófico, mayormente lo transforman en un pensamiento religioso. De igual manera, algunas instituciones, que basan sus pensamientos en cuestiones religiosas, tienden a ‘racionalizar’ sus principios utilizando la filosofía como instrumento para sus fines. Y es en esta confusión donde radica el principal problema de la religión.

En México, la Revolución sustituyó una clase burguesa por una clase militar que, bajo la imagen falsa del movimiento obrero-campesino, se fue poco a poco militarizando.

Tal transformación fue sufrida también con la idea religiosa que se origina desde la colonia hasta la Reforma, que en apariencia desaparecía, pero luego resurgía con más ímpetu, apareciendo en las demás ideologías que se manifestaban en la misma cultura. En el contexto histórico mexicano, la ideología se permeó en la educación y en la familia y es un factor que ha de coartar a la sociedad mexicana. Aunque en términos generales la Guerra de Reforma quiso hacer lo que dice Althusser (1970) al tratar de remplazar la dupla Iglesia-Familia por Escuela-Familia, todo desde un positivismo francés e idealismo alemán. La situación de la crisis de la religión católica en México obedece a un derrumbamiento de la organización en el sentido moral; la pérdida de valores judeo-cristianos dentro de la misma organización. Los individuos que conforman tal asociación religiosa (sacerdotes, obispos, diáconos, etc.) han sido arrastrados por la cultura hedonista del consumo y el esteticismo vulgarizado de la comercialización. El fenómeno de la aparición de cultos es visible en países de América Latina en el final del siglo pasado y ha aumentado en los últimos años, sin embargo, los cultos que aparecen en México son el resultado de un nuevo sincretismo entre religiones originarias de países anglosajones en su mayoría y religiones autóctonas o tradicionales, como ejemplos se tienen el catolicismo y en particular el *guadalupanismo*. La mezcla sincrética de religiones resulta en cultos con pensamientos y tradiciones extranjeras pero transmitidas o reproducidas bajo idiosincrasias locales. Es también el resultado de la Globalización y la mezcla ideológica del consumismo de estas. Aquí se ha de referir, como lo demuestra Bell (2004) sólo a la ruptura de la sociedad religiosa. El cuestionamiento de un Ser Absoluto que es Eterno, Poderoso y Omnipresente es otro asunto más bien del tipo teologal o metafísico, que se tratará más adelante.

En el modernismo, el *yo* como figura principal quiere explorar lo ‘demoniaco’ identificado con una categoría estética, según Bell (2004), pero la religión, a través de la

moral, trata de detener el goce estético, pues *lo religioso* es contemplativo, y lo estético supone un orden sensible. El yo (como individuo) se volvió más *profano* en el modernismo dejando de lado la búsqueda de *lo sagrado*. El reflejo de *lo sagrado* se propicia a partir del *ritual* como la unión espiritual con lo terrenal. Bell (2004) centra la problemática del ritual con una cuestión estética (en particular con el teatro de la década de los sesenta) pero si se analiza el argumento que pone para una sociedad (argumento que toma de Durkheim) sobre todo para un conjunto religioso, el ritual es el proceso que lleva a lo sagrado. Lo sagrado como lo prohibido, como tabú, debe el respeto de los partícipes hacia el mismo. Pero para que todo este proceso pueda ser en primera instancia la sociedad debe tener la noción de distinguir entre lo sagrado (lo que persigue la sociedad) y lo profano (en el estado en que la sociedad cree que está). Bell (2004) analiza esta distinción desde la categoría estética hasta llegar a las categorías política y antropológica; el poder es, en el sentido político, lo que la sociedad profana persigue como lo sagrado, y el proceso, que es el ritual, se identifica con la representación del yo del individuo en su faceta de persona (que tiene la misma raíz que *personaje*). Pasando a la cuestión particular de México y si se pone en el término religioso, el catolicismo ha perdido la *mística* del ritual, esto es que ha perdido la identificación entre lo profano y lo sagrado, por lo mismo no se generan valores que se defiendan. Ni se busca la *mística* sagrada, ni se tiene una representación de la realidad desde la identidad de los personajes. En términos generales, al perder la distinción entre lo profano y lo sagrado se pierde el *principio de autoridad*, llámese tal principio de autoridad como el Estado, Dios o la Persona, al mismo tiempo que se disminuye el sentido religioso en el ser.

Para la mayoría de las sociedades modernas, que se dicen ser laicas en donde no debería de predominar la idea de Dios de forma dogmática, han tomado una nueva manera de referirse a Dios empezando por un movimiento que desde el siglo XIX ha ido variando

hasta el punto de consumarse en una ‘nueva religión’, que nace gracias a los despojos del cristianismo. Mientras que en Norteamérica, a principios del siglo XX, se vivió una ‘rebelión’ en contra del puritanismo que estaba muy impregnado en su sociedad y que había sido llevado por el avance tecnológico —Bell (2004) señala que era el cine, el automóvil y la radio—. En los países católicos tal ‘rebelión’ se llevó a cabo hasta la década de los sesenta, que para Estados Unidos era la culminación de la ‘rebelión’ contra el puritanismo. Para los países católicos era el comienzo de tal ‘rebelión’ llevada de una forma sistemática (gracias a las ideas marxistas y a la Revolución cubana, aunado con el proceso de la Globalización); sin embargo, la ética católica, como lo señala Brooks por medio de Daniel Bell (2004), la moral varía según varía la ideología católica.

Siempre se ha llevado al campo de la ética la problemática del relativismo contra universalismo. Se ha dicho que en la posmodernidad domina el pensamiento relativo incluyendo la ética, y que lo que se necesita para ‘componer el rumbo’ es una ética absoluta, es decir una ética con postulados objetivos y que tiendan a la universalidad. La objetividad, producto de la ciencia y sus postulados, tiene sus bases en la autoridad divina y sus sentencias inamovibles, es decir Dios o mejor dicho el pensamiento moral de Dios (Fromm, 2006). Esto a diferencia de la ética del hombre que es corruptible, finita, contingente y en constante devenir. Pero la Ética Absoluta es, no simplemente la justificación de la ciencia y sus postulados, sino también de los Estados totalitarios y de la religión. La *ética laicista* es, como se ha visto, antípoda de la *ética religiosa* y esta última afirma la realidad como tal sin trascendencia debido a que, la *ética religiosa*, como ideología hegemónica, trata de dominar y tergiversa la realidad desde el punto de la enajenación y alienación. Esta es otra objeción desde el punto de vista político sobre las morales trascendentes (Begoña, 2000).

La *ética religiosa debe* ponerse al corriente en el tiempo metamoderno en el que está. El problema con la ética religiosa en México es que no ha cambiado ciertas tradiciones y ciertos valores que ya están obsoletos, además que las instituciones religiosas están sumidas en una crisis ética que sólo resolverá abogando por el diálogo abierto y la educación de los creyentes, así en el sentido de *religión* (*re-ligare*, ‘otra vez ligar’, ‘volver a ligar’) quedará unida la acción en la ética, la moral analizada y unida a la razón, el hombre volviendo a su naturaleza. Los discursos apocalípticos y amenazadores ya no aplican para la sociedad posmoderna. La *ética religiosa* tiene la característica del fundamento en lo trascendente, pero sin dejar de lado la concepción de lo humano. Sin embargo, en esta ética de máximos, la finalidad es lo que importa al identificar al Ser trascendente con lo bueno; es verdad que esta ética no olvida al hombre, pero lo sitúa como administrador de la naturaleza, lo que le autoriza hacer de la naturaleza un medio (sin importar si se trata dentro de los parámetros del ‘bien’ o del ‘mal’) el medio es lo de menos cuando se trata de alcanzar la finalidad que es el encuentro del Ser trascendente (Begoña, 2000). La felicidad se identifica con el encuentro con Dios, fin último de todo hombre, lo que hace que esta ética sea en principio eudemonista y teleológica —aunque sea por asimilación de la cultura grecorromana. Es por lo mismo que la idea religiosa del cristianismo se basa en medios y fines, así, su mística y sus mitos se revisten de este mismo pensamiento: *génesis y apocalipsis, pecado y salvación, Dios y Satanás, Alfa y Omega*. Así como el medio moral para alcanzar la contraparte antagónica de la *perdición* que es la *redención*.

Bell (2004) hace énfasis en el papel que juega la religión como *función social* la cual da como resultado la *cohesión social*. Interpreta al crecimiento económico de cada nación como la nueva religión secular que ha venido a desplazar a las anteriores religiones teológicas; esta nueva religión secular se implanta para cumplir, según Bell (2004), la

función social de las religiones teológicas. En el sentido funcionalista, se está viendo, según la opinión de Bell (2004), que la religión *cumple* con una *función* dentro de la sociedad, es decir ‘sirve’ al bien común. Pero, si se acepta que la religión entendida como un grupo que ‘sirve’ para darle unidad a la sociedad a través de normas y valores²⁴, y el *crecimiento económico* hace la misma *función* que la religión pero (por venir de un sistema capitalista que a su vez deviene de un liberalismo que ha fracasado como proyecto liberador) se puede notar que un sistema en franca contradicción puede crear ‘funciones sociales’ que no necesariamente crean la cohesión social. Además, si se le atribuye importancia a la cohesión social como función de la religión se denigra la autonomía del individuo frente a una sociedad determinada por factores externos a ella. Bell (2004), siguiendo a Durkheim, señala que la ‘crisis de la religión’ se debe principalmente a la pérdida de unidad de la sociedad. Esto dejaría de lado la crítica tradicional de la falta de valores teológicos en un mundo donde está perdiendo su fe en sus dioses. Si bien el señalamiento que hace Bell de que la ‘crisis de la religión’ se debe principalmente a la pérdida de los lazos entre los individuos que conforman una sociedad, se tiene que decir que no es la única causa, y a decir, más que causa esto que describe Bell es más bien la consecuencia de la ‘crisis de la religión’. Bell siguiendo la postura funcionalista de Durkheim cree que la religión cumple con una *función social*, es decir que la sociedad tiene unidad gracias a la *función* que lleva a cabo la religión. Indica un *a priori* que determinaría a la sociedad como algo *necesario* para tal *cohesión*. Elimina por completo al individuo autosuficiente e independiente, el individuo que explica el existencialismo, aquel que no se define.

²⁴ Esta es la misma idea que tenía Durkheim y Huntington entre otros funcionalistas.

Sartre (2013), contrario a los determinismos sociológicos (como Durkheim o Marx), biológicos (como la corriente de las neurociencias), teológicos (como el de las religiones) o cualquier otro, no considera una ‘esencia humana’ o ‘naturaleza humana’, no hay nada determinado en el hombre. El hombre es libre y en su libertad se va construyendo partiendo de la nada, eso es el existir o, si se quiere y como se ha mencionado *es el salir de la nada*.

El ser humano es lo que es porque así se ha construido desde la nada:

Dios es ante todo “sensible al corazón” del hombre como aquello que lo anuncia y lo define en su proyecto último y fundamental. Y si el hombre posee una comprensión preontológica del ser de Dios, ésta no le es conferida ni por los grandes espectáculos de la naturaleza ni por el poder de la sociedad, sino porque Dios, valor y objetivo supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que él mismo es. Ser hombre es tender a Ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. Pero, se dirá, si es así, si el hombre en su surgimiento mismo es conducido hacia Dios como hacia su límite, si no puede elegir ser sino Dios, ¿qué pasa con la libertad? Pues la libertad no es más que una elección que se crea sus propias posibilidades, en tanto que aquí, al parecer, ese proyecto inicial de ser Dios que “define” al hombre está estrechamente vinculado a una “naturaleza” o una “esencia” humana (Sartre, 1963, p. 347).

El existencialismo elimina la idea de Dios en su radical expresión (elimina la ‘esencia’ de dios). La moral laica no elimina la idea de Dios, y si lo hace —como lo intentaron los ilustrados del siglo XVIII— lo trata de hacer con argumentos esencialistas, es decir, la definición de dios es trasplantada a otra entidad metafísica como lo es el Estado, la Naturaleza o la Voluntad. Dios fue eliminado del ateísmo del siglo XVIII y su continuación en el siglo XIX, pero no la esencia universalista y apriorística del Absoluto. El existencialismo lamenta que Dios no exista. Si Dios no existe, entonces el hombre es responsable de su mundo. Con Dios, la responsabilidad ya está dada no al ser humano sino

en un acto judicial trascendente, es decir, la responsabilidad la tiene Dios y Él decide, Él es el sujeto en cuanto a que los hombres son objetos de Él y por lo mismo seres sin libertad (ser-en-sí). El existencialismo, a diferencia del vitalismo o del titanismo, no celebra y se regocija de la *muerte de Dios*, sino que se lamenta ante el descubrimiento de su propia responsabilidad, así como su soledad.

Al referir a Dios como el principio de autoridad, también habría que referirlo como el principio ontológico de todo lo que existe, es ser necesario (*ens necessarium* o *το ἀναγκαῖον*). Si se tiene a Dios como una ‘Mente Creadora’, Ser ontológico, también habría que referirlo como Absoluto y Necesario para que subsista toda existencia de los entes, que ligaría a los seres humanos a Él en cuanto a subordinados a su esencia. Dios quedaría en todo caso como un determinante del ser en cuanto a su naturaleza se refiere, pues Dios definiría toda clase de elección del hombre. La sujeción de Dios y hombre sería una relación de amo y esclavo, en donde el primero lo determina, le impone una autoridad y lo denigra al servilismo; mientras que el segundo, lucha por independizarse. Sin embargo, si tal *ens necessarium* existiera y determinara la existencia de los hombres, la libertad sería un tema absurdo, carente de sentido; y dado que la experiencia ha demostrado que la libertad en el ser humano es un tema importante capaz de alzar grandes revoluciones y que gente lucha por su libertad, la libertad no es ningún absurdo mucho más allá de la comprensión sensible de Dios. Se concluye, pues, que la idea de un ser necesario es absurda y carente de sentido.

El personalismo, como se ha dicho en el Primer capítulo, no es existencialismo. La diferencia fundamental es que el primero es la reafirmación del ideal cristiano, de la moral basada en el amor y la entrega diluyendo al individuo. El existencialismo por su parte es la

reafirmación del ser existente, de sí mismo como medio y fin al mismo tiempo. El personalismo tiene principios de religiosidad en el sentido en que Jaspers o Marcel creen en un ser trascendente o un ideal trascendente. El existencialismo manifiesta una trascendencia sin metafísica ni teología. Del personalismo como alienación surge la superación personal como la vulgarización del pensamiento cristiano liberal. El existencialismo tampoco es una suerte de panteísmo:

[...] el personalismo va resurgiendo, sobre todo, como reafirmación de una concepción religiosa del mundo y como consagración de la moral cristiana, como una nueva valoración, en suma, de la idea del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios (Bobbio, 1983, p. 68).

3.3.3 Alienación, enajenación y mala fe

Ahora se analizará los conceptos de *alienación*, *enajenación* y *mala fe*. Este último concepto es exclusivo del filósofo francés Jean Paul Sartre (1986) pero que guarda cierta relación con los dos primeros conceptos, aunque se distancian en grado teórico, según se verá. Por otro lado, *enajenación* y *alienación*, según algunos autores, lo interpretan como sinónimos. Esta es la opinión por ejemplo de Marx (Plamenatz, 1986) o el propio Ferrater Mora en su *Diccionario* (1964). Siguiendo la misma línea, se utilizará casi por completo en este estudio *alienación* y *enajenación* como sinónimos, salvo en algunas especificaciones previas.

Enajenación tiene un sentido jurídico o económico más que filosófico. Este término es aplicado a *cosas*. Mientras que *alienación* tiene un sentido psicológico. Del latín *aliens*, que significa *extraño*, designa un ser extraño a sí mismo por ser forzado a ser algo que no se quiere ser. Pasa a la Teoría Política y a la Filosofía como un concepto clave para entender las relaciones de poder y en general describir la sintomatología de la crisis de la

modernidad. Esta última como tal describe a la frustración social, psicológica o moral de un individuo o grupo de individuos por no alcanzar las expectativas que se ha propuesto para su proyecto de vida. Cuando no se alcanza la felicidad por medio de una unión con *los Otros*, cuando no existe la colaboración con el *prójimo*, se llega a tal grado de hastío cuando el producto de todo el trabajo —según el marxismo— es arrebatado, robado, despojado o simplemente cuando no se le da la importancia suficiente pues se ha perdido del valor intrínseco del mismo debido a que ha quedado como medio sólo para generar la acumulación de dinero o medios materiales. Marx, tomando en cuenta a su maestro Hegel, adopta el problema de la *enajenación* desde la cultura y, según él, desciende la situación, según lo interpreta Ferrater Mora (1964) hasta la existencia concreta de la humanidad. Marx posiciona el problema de la *enajenación* en el proletariado y la reproducción ideológica de las condiciones laborales.

Mientras tanto, si bien es cierto que todos los llamados ‘existencialismos’ tocan el problema de la *enajenación* (Ferrater, 1964; Sartre, 1986; Bobbio, 1983; Heidegger, 1986; Abbagnano, 1987; Zea, 1996; Paz, 2011), lo más cercano a la definición es el *vivir inauténtico*. En todo caso, ya Sartre (1986) toma una dimensión mucho mayor al ir más allá de este concepto y situarlo como *mala fe*. El desarrollo de este apartado se centrará principalmente en la definición general de *enajenación* y de *alienación* (que en algunos casos será tomado como sinónimos según se ha dicho). El principio de la alienación es la *negación* de la realidad, es el mundo eliminado de su forma positiva, el mundo como *res extensa* banalizada, carente de toda significación: “...la esencia de la banalidad es la mentira” (Bobbio, 1983, p. 58). La *mentira* es el encubrimiento de la realidad, o mejor dicho es la *negación* del ser. La banalidad es el resultado de una *re-flexión* sobre el ser, una mirada del hombre hacia sí mismo no como ente conocido por la razón sino como ente

antinatural. Fuera de la categoría epistemológica, más bien dentro de la ontológica, el hombre se ve a sí mismo como Otro irreconocible. La posibilidad mayor es la que lo aterra: la muerte. El hombre banal es aquel que esquivo todos los problemas de la existencia —en este sentido se habla que la *banalidad* está en contraposición con *autenticidad*— incluyendo el problema de la muerte. Banalidad, pues, es una *negación* de la vitalidad de las posibilidades auténticas. No hay engaño de la conciencia, pero hay una *negación* a modo de *encubrimiento*; se sabe que existe el problema, pero se prefiere esquivarlo.

Bobbio (1983) ya observaba tal degradación de las filosofías idealistas al establecerlas como *antinaturales*. A diferencia de otros antinaturalismos, el existencialismo también es *antinaturalista*; sin embargo, el antinaturalismo del existencialismo es diferente pues hace de la naturaleza una parte más de la existencia. Vitalidad conformada por la parte volitiva del ser. La naturaleza es parte del ser que vive en constante tensión entre la parte *natural* y la parte *estética*, esta última tomada como banalización, alienación del ser por aborrecimiento de su propia *naturaleza*. La alienación es el producto de estados del ser que lo llevan a ignorar su naturaleza. No sabe cómo se ha separado de su estado primigenio, sin embargo, en lo que hace se demuestra y acrecienta cada vez más su superficialidad, su banalidad. Se enajena cada vez más conforme va perdiendo su conformación ontológica. El hombre se siente seguro, atiborrado por los productos de su cultura, cree saberlo todo, cree haberlo dominado todo; fenomenológicamente se siente dueño de su mundo, *mundo-para-sí* y se siente digno de sí mismo y de su mundo. El hombre se pierde en las múltiples e informes posibilidades del ser sin que llegue a constituir una totalidad, *su* totalidad. En el enajenamiento del hombre este vive en un estado de alienación, de divorcio consigo mismo. Tal estado se presenta por una falsa creencia de sí mismo en sus posibilidades de actuar. Cree que tiene todas las posibilidades para actuar sin haber elegido antes; las pláticas

vacías, los discursos absurdos de la modernidad han creado esta falsa trascendencia. Tanta retórica ha ocultado el verdadero ser del hombre. La enajenación del hombre comienza consigo mismo, comienza con el ser.

Con el desarrollo del personalismo bajo su propia lógica, se dio a conocer, ya en la modernidad y con el desarrollo de la psicología, el concepto de personalidad. Sin embargo, el reciente mercantilismo de la modernidad lo moldea bajo su lógica. El ser humano sigue los patrones del intercambio de mercancías a tal punto que se orienta a considerar su propia personalidad como mercancía, como cosidad o facticidad de la cosa en sí. Nace el “mercado de la personalidad” tras una “*orientación mercantil*” (Fromm, 2006, pp. 82-83) como el momento del intercambio de la personalidad utilizando su valor como *valor de cambio*. Este fenómeno se ha puesto de manifiesto en estos últimos años con más énfasis en las sociedades capitalistas modernas. El ser humano termina siendo un objeto de utilidad para otro objeto que *compra* al primero. Tal *alienación* del hombre lo lleva a disipar su personalidad y a enajenarse como cosidad. Las cosas *son*, aparecen sin motivo. Son cosidad, cosas que *están ahí* o *ser-en-sí*, sin *conciencia*, sin vida. Sartre (2008) lo menciona en *LN* cuando menciona: “...en mis manos hay algo nuevo, cierta manera de tomar la pipa o el tenedor. O es el tenedor el que ahora tiene cierta manera de hacerse tomar...” (p. 9). Pero, todo lo contrario, es el ser humano, conciencia libre, arrojado a utilizar las *cosas* que le rodean, es su ser-para-sí; pero en la convivencia con las cosas, el ser humano convierte los medios en más medios, le atribuye un valor extrínseco a tal grado que el ser-para-sí queda reducido y absorto por la materialidad, enajenado, se convierte en él mismo en cosa, se convierte en un objeto de uso, donde su conciencia es ‘secuestrada’.

Hay una disociación entre el Yo como ser auténtico y la personalidad, que, cabe decir, no es ninguna dicotomía —como lo establece el psicoanálisis con la conciencia y el

inconsciente—. Tal disociación es un punto crucial para comprender la enajenación. Surge cuando el individuo, que está bajo una sociedad mercantilista y donde lo primordial es la compra y venta de objetos, se ve a sí mismo como una cosa separada de su Yo, un *ser-en-sí* separado de su *ser-para-sí*. Se ‘vende’ a sí mismo y al hacerlo se *despersonaliza*, es cosidad arrojada, ser-para-otro, pero vulgarizado como relación del ser con su propia *nihilización*, es posibilidad no posible de sí-mismo, es nada del ser-en-el-mundo más allá de la alienación de la vista del *prójimo*. Se usa, pues, regresa a su origen de cosidad-alienada, es un para-sí tratando de eliminarse a sí mismo volviendo a ser un en-sí. Como lo marcan los cánones del consumismo moderno, y agravándose en la posmodernidad, los *objetos consumibles* son vendidos, usados y desechados en un mundo que se consume en medios que nunca tendrán fines (Fromm, 2006). Al ser le pasa lo mismo, un ser que es usado por el Otro, alienado y desechado. Se vuelve a constituir como ser-en-el-mundo bajo la construcción de sí-mismo y de nuevo nihilización de sus posibilidades, sin embargo, como objeto, se ha de restituir como objeto depreciado y vuelto ser-para-otro de nuevo en una interminable maraña de medios infinitos y absurdos. Es objeto ‘reciclado’ e infinitamente absurdo.

El hombre ha olvidado cómo debe de vivir. Sus fuerzas se han puesto en un sólo objetivo: crear su propio mundo. Se ha olvidado de sí mismo y ha puesto toda su atención en el poder creado, la materia controlada, la materia dominada. Pero la transformación de la naturaleza implica la transformación del hombre mismo, gracias al poder que le da la máquina. Así, el hombre técnico adquiere el conocimiento de crear y transformar, pero descuida *su* naturaleza –entendida *naturaleza* como sus posibilidades de ser y no en el sentido idealista de un *a priori*—; puede saber todas las especificaciones de su entorno, pero no sabe de *su* problema: el problema *de su existencia contingente*. El *tedio de la*

monotonía, la *rutina*, o el *vivir al día* es en realidad un cúmulo de actitudes positivas de la negación del ser. Es un cúmulo de posibilidades irrealizables sobre la cual descansa posibilidades que no serán, y no serán por el estado de tedio del ser: todas las posibilidades se le presentan al ser como finitas y terminadas, no hay más trascendencia al mundo, hasta su propio pensar o su elegir ya se ven coartadas desde que ha limitado su ser a su propia facticidad, a ser cosidad. Se tiene el desarrollo de la enajenación de sí mismo.

La problemática pasa ahora a la imposibilidad de la trascendencia, el Yo que sale de sí y se une al Otro, en el sentido que se dijo desde el existencialismo (Sartre, 1986; 2013). La enajenación se generaliza por medios colectivamente desarrollados. En una sociedad capitalista moderna, esta generalización la crea el mismo consumismo según los medios de producción y reproducción de la ideología dominante de consumo, mecanismo que, por su generalidad, llegan a grupos sociales extensos. La propaganda, al igual que la publicidad, se basa en ideas irracionales, esto es, falacias de causa-efecto. Falacias que en la mayoría de los casos confunden el antecedente con el consecuente, parten de ideas particulares pues ven fenómenos que son particulares y que, según los intereses, se les pueden achacar los grandes males generales. De ahí por ejemplo se preguntan las grandes masas: ‘¿por qué hay inflación?’, y se contestan desde grupos particulares que integran la sociedad según la lucha de clases, la lucha política por el poder, intereses de grupos o ideologías: ‘hay inflación por los indocumentados, o por los indígenas, o por cierto partido de oposición, o por los pobres, o por cualquier grupo disidente...’. Estas falacias carecen de argumentos sólidos, carecen de una *petición de principio* y se convierten en ‘políticas’ que encierran argumentos *ad baculum*. Se generalizan, alienan, enajenan, someten, eliminan grupos, eliminan el reconocimiento de la alteridad, eliminan al Otro, se llega al punto en que se elimina a toda la sociedad.

La ideología es una representación de significados que entran en juego según las condiciones dadas de la realidad del sujeto. La alienación comienza por el mecanismo de enseñanza de un país, se reproduce bajo una institución educativa manejada por el Estado la cual manipulará el conocimiento ya sea para que la población siga en la ignorancia de su realidad, ya para que controle a sus intelectuales que justifican el aparato ideológico del sistema. La televisión ha jugado un papel importante en la alienación del llamado Tercer Mundo. Todo el mundo se ha globalizado y tomando como base a Fanon (2001), Anderson (2000) menciona que: "...también los condenados de la Tierra han entrado en el reino del espectáculo..." (p. 166) pues la televisión, y en la actualidad el internet, han creado una realidad basada en la observación, en el espectáculo. La televisión sigue siendo el principal vehículo de la alienación cultural; en la sociedad de la imagen, en el Tercer Mundo, esta condición se reciente mucho más.

El mexicano no es el único que siente la soledad como algo íntimo. Es la condición humana, por lo mismo sólo *sentir* humano, exclusivo de su naturaleza. Como se ha confirmado con anterioridad, el hombre efectivamente está solo, absorto en la *nada*, en el *absurdo* de su existencia. El hombre comienza con la *nada*, *arrojado* a la realidad construida, avanza, se constituye a modo que el devenir de su existencia se complementa con el futuro; *arroyo* es sinónimo de *proyección*, *construcción de sí-mismo como Otro*. Futuro que no existe pero que es visión del presente, es *lógico*, se construye la realidad. La *nada*, en este sentido, es la condición más arraigada, motivo de la *enajenación* (como mecanismo de defensa de la existencia) a motivo de la angustia. Desde Leopoldo Zea (1996) hasta nuestros días, se tiene el vocablo de *enajenación* en relación con el *ser mexicano*. Tal concepto significa la negación de uno mismo, el olvido del ser, sujeto vuelto objeto, fin convertido en medio, ser cosificado, *ser-en-sí* hecho desde la libertad negada del

ser-para-sí convirtiéndose en *ser-para-otros* y *ser-para-el-mundo*. Dicotomía del ser; es la enajenación, pues, una forma del *no-ser*, de la nada que se asume como una *libertad* desposeída de sí, libertad vuelta esclavitud desde el momento en el que se niega la responsabilidad de los actos y, mejor aún, se posee la conciencia del individuo privándole de la posibilidad de *ser*. Esta condición, si bien se ha identificado en la estructura constitutiva del mexicano, no es única de este, pues la enajenación es universal, condición humana no sólo del mexicano.

Ahora bien, se ha de identificar el término *mala fe* a continuación para hacer el distingo teórico entre este y el de *enajenación*. Sartre (1986) identificó el concepto de *mala fe*. Ante la incapacidad de ser, el hombre alienado prefiere la dispersión de sí mismo en múltiples formas virtuales de su realidad. Se construye una realidad que no es *su* realidad sino más bien la *negación de sus posibilidades positivas*, una *superficialidad* que le hace permanecer en un quietismo constante que se contrapone y es directamente proporcional a su ansia, a *su angustia* por un mundo cada vez más alejado de su ser. La *contingencia* de la existencia, el *estar arrojados a la nada*, produce un insondable sentimiento de *angustia*. Para sobrellevar esta carga de que la conciencia es pura *relación* o *reflejo* de las cosas contingentes del mundo, el hombre ha creado significados. Pero cuando se da cuenta de su *contingencia*, quiere ‘tapar’ tal estado con la *mala fe*. Este estado es un *traicionarse*, es *negación de la realidad*, medio por el cual también se niega la *angustia*, es, también, una excusa para negar la *responsabilidad* de nuestro mundo, es una *libertad del ser como cosidad y no como existente*; en otras palabras, *mala fe* es el acto de libertad, proyecto, en el cual la propia libertad trata de negarse y eliminarse a sí misma:

Conviene escoger y examinar una actitud determinada que, a la vez, sea esencial a la realidad humana y tal que la conciencia, en lugar de dirigir su negación hacia afuera, la vuelva hacia sí misma. Esta actitud nos ha parecido que debía ser la mala fe (Sartre, 1986, p. 63).

El estado de incertidumbre es el estado de la *mala fe*, inautenticidad de sí mismo como ser existente y como posibilidad de trascendencia en cuanto a ser. El hombre, pues, por esta pérdida de significación de sí mismo tiende a ser problema consigo mismo y con los demás.

Para otros autores como lo es Abbagnano (1987) que refiere un concepto parecido al dado por Sartre (1986) sólo varía en grado, no así en significado. Abbagnano (1987) describe el concepto de *pecado* como la posibilidad de la banalización del ser humano dispersando a su vez otras posibilidades positivas. No se debe de confundir tal estado con el concepto cristiano de *pecado* que tiene diferente sentido. El *pecado*, como lo refiere Abbagnano (1987), es un impedimento que el ser se constituya sobre sí-mismo, exterioriza todo intento de ser, de interioridad, y la pierde en la nada.

La manera de vencer la *mala fe*, el *pecado*, es separarse de la banalidad, tomar conciencia del ser que se es. Se elige querer ser lo que se es por la elección de ser uno mismo. La *fidelidad a sí mismo* (Abbagnano, 1987), elección de aceptarse contingente, en completa gratuidad y en absoluta finitud temporal. Se puede olvidar la ‘naturaleza’, es decir, lo que se ha elegido ser y se ha mantenido como idealidad de lo que se es. Al desconocer la temporalidad no se realiza su existencia siendo sólo facticidad,²⁵ y es una *manera positiva de ser lo que no se es*. Es una negación consciente de la “naturaleza última” (p. 61) según lo describe Abbagnano (1987), es decir una *realidad humana* que va más allá de lo moral, psicológico o social, es meramente constitución ontológica. Al ignorar

²⁵ Como se verá este es el problema fundamental de la trascendencia como la expone Sartre (1986; 2013).

la temporalidad, el ser está ignorando, a modo de *enmascaramiento consciente*, su realidad. Es un ser *inauténtico*, pero va más allá de la propia inautenticidad, pues el ser auto-enmascara *su* realidad y la hace ser suya como verdadera en la nada, por eso hay *una fe*, que va más allá de la simple mentira cínica. El ‘vivir al día’ es expresión de una temporalidad que se niega a una trascendencia de sí misma, la *rutina* es ser lo que es al negar las posibilidades de ser.

Un hombre que no sabe de su temporalidad, de su tiempo pasado, no puede articularse en su presente y se aparecerá como un hombre que olvida lo que es, un hombre disperso, un hombre que no se realiza en su propia individualidad y en lo que es, y se vuelve un ser inauténtico.

No hay justificaciones, el hombre es libre, aunque haya determinaciones (lengua, sociedad, modas, etc.) el hombre *se da el ser* siendo. El mundo *está hecho*, las *determinaciones* o *condicionamientos* son ciertos y dominan, esto es también evidente; sin embargo, en determinado momento el hombre es libre y responsable, no se justifica, es el que se hace cargo de sus actos, asume sus propias consecuencias. Desde que se es arrojado el ser humano es *sujetado*, está condicionado, son, pues, determinaciones vistas en otras ciencias (el entorno sociológico, el inconsciente en el psicoanálisis, etc.), pero se puede decir que uno mismo como ser elige: *se es lo que se elige ser*.

3.4 Deshumanización en México

Anteriormente, ya se ha hablado del sentido de *Humanismo* y que incluso el propio Sartre (2013) defiende y analiza. Desde su postura, menciona que su existencialismo es *humanista* y responde críticas a los que cuestionan que su filosofía despersonaliza al hombre de su dignidad. De igual modo, y en otros apartados anteriores, se dilucidó la idea

de crisis y sus consecuencias. Es motivo por el cual, a partir de esta indagación cualitativa, se vaya de forma deductiva y se comprenda el fenómeno de la crisis en México y sus principales factores vistos desde un análisis filosófico y particularmente desde un enfoque ético.

Si bien es cierto, en el apartado anterior Octavio Paz (2011) contradecía a Leopoldo Zea (1996) cuando explicaban ambos la condición humana y sus alcances, es de notar que el segundo particulariza tal condición y los enlaza con aspectos culturales del mexicano creando la idea del *ser mexicano*. Llega a la misma conclusión Zea que, aunque no fue existencialista, describe los mismos síntomas ante una condición humana: hay una crisis existencial del ser humano (en este caso, el mexicano) originada por una crisis de sí mismo, de una enajenación (factores sociales, económicos, culturales, morales... en el caso del mexicano).

La crisis, como ya se dijo, es producto de diversas causas, sin embargo, produce una misma pérdida de significación en la realidad. Para esta investigación se ha decidido optar por artículos periodísticos (Aguilar, 2010; Olivares, 2011; Barranco, 2011; Poy, 2013) que demuestren la crisis ética, económica, social, cultural y de seguridad que México atraviesa.

Así, Olivares (2011) nos relata la conferencia dada en la UNAM por el festejo de los 50 años del Centro de Estudios Latinoamericanos (Cela) Pablo González Casanova, ex rector de la misma, en donde parafrasea la pérdida de sentido de la vida y la pobreza intelectual y acrítica que se vive en México, pero que sin embargo son los indígenas que afrontan cara a cara tal crisis.

La periodista Laura Poy Solano (2013) resume un informe, en el diario La Jornada, de varios especialistas en educación, docentes de universidades como la Universidad Metropolitana (UAM), Universidad Pedagógica Nacional (UPN), la Benemérita Escuela

Nacional de Maestros (BENM) y del Centro de Investigaciones y de Estudios Avanzados (Cinvestav), en la cual todos concuerdan que la educación se ha minimizado en su calidad y ha perdido su carácter ético porque no tiene un proyecto formativo. Esto degenera en una crisis profunda en el sistema educativo mexicano, sobre todo en la ética.

El columnista Bernardo Barranco (2011), que escribe también para el diario La Jornada, da una opinión acerca de la Marcha por la Paz y Justicia encabezada por Javier Sicilia, y al respecto relaciona el tema de la ética con el ejercicio de la política mexicana dominada en su mayor parte por la corrupción. Expone que la política mexicana no ha seguido los principios básicos de la ética: no ha seguido los principios de Max Weber, ni de Kant, ni de Hegel. Por lo mismo es entendible el desprecio de la sociedad hacia la clase política y la falta de responsabilidad pública, es una sociedad que está en crisis, como se ha dicho con anterioridad.

Por su parte, José Antonio Aguilar Rivera (2010) ha demostrado, como se dijo en apartados anteriores, la crisis económica que atraviesa México en relación a la ética del mexicano. Según este autor, la ética del mexicano es ambivalente en cuanto al consumo de lo local con respecto a los productos exteriores, lo cual sume cada vez más en la pobreza a muchas familias que dependen de la economía local. La relación de la ética con la economía se sintetiza como una especie de hipocresía del mexicano en cuanto a los actos del comprar y del vender.

Mario Luis Fuente (2015), columnista ahora del diario Excélsior y que es reconocido por haber sido funcionario y pertenecer a la ideología del partido político PRI, incluso (aunque con menor crítica y siendo más tibio en sus comentarios) menciona que la crisis que vive México desde el 2006 es de carácter ético y esto se refleja en la política. Menciona que las características que se deben manejar son las características de la *condición humana*

y no tanto de la condición política —que a su modo de ver, han sido implementadas buenas políticas públicas pero con poca eficacia—.

Del lado contrario, y ante las críticas —sobre todo de la izquierda radical mexicana— en el sexenio 2012 al 2018, el gobierno mexicano se propuso mantener el discurso conciliador y en ocasiones demagógico de negar la crisis, sobre todo en el ámbito económico. Así, por ejemplo, diversos diarios recogieron el discurso dado por el entonces presidente de México en el municipio de Huejutla, Hidalgo, en donde Enrique Peña Nieto niega categóricamente que haya una crisis económica y más bien lo que existe son ‘retos’ debido a la ‘incertidumbre’ de cambios políticos llevados a cabo en países extranjeros, sobre todo en Estados Unidos y la llegada del partido Republicano del ala radical (Urrutia, 2017). Es de rescatar, según la temática tratada, lo que dijo el mandatario en Ciudad de México el 23 de junio de 2015 y que fue reproducido por varios medios nacionales e internacionales cuando en el marco de la instalación del Consejo Nacional del Sistema de Transparencia, Acceso a la Información y Protección de Datos personales, dijo que sus políticas estaban “domando la condición humana” (Arellano, 2015, p. 13), algo que fue cuestionado en las redes sociales y diferentes medios de comunicación. Lo que es de sobresaltar es que utilizó palabras tales como ‘límite’ o ‘control’ develando que, para el Estado mexicano, la *condición humana* es una especie de ‘naturaleza salvaje’ a la que hay que ‘domar’ con la política y que hay que utilizar mecanismos punitivos de vigilancia y control.

Para el periodo 2018-2024 llegó a la presidencia el primer político de ala izquierda, Andrés Manuel López Obrador al que se le ha criticado mucho por sus acciones políticas y, sobre todo, por la crisis de salud provocada en 2020 por la pandemia de COVID-19. Este presidente se muestra optimista ante la crisis financiera: “vamos a mejorar la situación

sanitaria y la situación económica de nuestro país” (Animal Político, 2021, p. 1) menciona el mandatario. Sin embargo, tal optimismo no es suficiente pues no hay políticas claras con respecto a lo económico y, por otro lado, achaca la crisis económica a gobiernos anteriores.

El humanismo, como se ha mencionado en el Capítulo dos, también está en crisis. Sin embargo, si hay una problemática situacional, se ha de ubicar en México. Aunque Sartre menciona el ‘humanismo’ europeo como un engaño y una justificación para el saqueo colonial (Fanon, 2001), es completamente admisible para la realidad mexicana quien, por haber sido colonia, es el heredero de la tradición occidental. Es por esta razón que México se convirtió en una nación que se construyó un humanismo falso, un humanismo que, por falta de una sólida ética, se justificó las matanzas, una ética debilitada desde los mismos sistemas y programas educativos del Estado, un humanismo pobre de una verdadera crítica de valores, de un análisis axiológico, un humanismo burgués que justifica la exclusión, un humanismo plástico. Se ha predicado un ‘humanismo’ quietista y determinista. Un humanismo que es irónicamente inhumano, y, en última instancia, *deshumanizante*.

3.4.1 Violencia

En este apartado se analizará, dentro de la *deshumanización* del mexicano, un fenómeno que se ha gestado en los últimos años y que es prueba sustancial de una crisis generalizada: la violencia en el territorio mexicano a partir de la llamada ‘Guerra contra el narco’ iniciada en el año 2006, con la llegada de Felipe Calderón Hinojosa, del Partido Acción Nacional, a la presidencia de México.

El periodista Bernardo Barranco (2011) describe la actitud del activista Javier Sicilia quien resume el sentir del pueblo mexicano con respecto a la violencia: “El *narco* y la violencia florecen porque la sociedad está fracturada” (p. 29). El problema de la violencia

como un factor de desintegración social e individual se sucede de la pérdida de una autoridad metafísica, casi siempre interpretada en la esfera política, es decir, una pérdida del ámbito jurisdiccional, una pérdida de las instancias de justicias e instituciones garantes de mantener la paz. La violencia, aunque ha sido común en México, no es comparable con las primeras décadas del siglo XXI. En estos últimos años se ha gestado el fenómeno de la *sistematización* de la violencia, hasta tal punto que se ha vuelto insoportable. La violencia ha afectado, primero a las víctimas directas de las acciones de la Guerra contra el narcotráfico, y segundo a las personas que conviven en una sociedad que cada vez va perdiendo los valores preestablecidos.

En el mexicano, la violencia se ha ejercido en un ámbito cultural en todas sus capas sociales. Un medio cultural por el cual se ha reproducido la violencia es el lenguaje. El lenguaje en el mexicano representa el medio de expresión de sus anhelos más hondos y sus frustraciones, constituye esa conciencia colectiva que se representa a partir de sus cantos, fiestas y tradiciones, sobre todo, tradiciones orales como son los cuentos y las leyendas, así como las coplas y la música popular. El lenguaje es pues, como parte de su cultura, un medio por el cual expresa violencia.

Paz (2011) identificaba tal violencia en el verbo *chingar*. En el habla del mexicano se refleja la violencia, el *chingar* es *romper, destruir, penetrar, violar y violentar*. El inicio psicológico del verbo *chingar* es el odio, y el fin es la destrucción del objeto de su odio. Es verbo masculino que se interpreta como un transitivo pues la acción recae en alguien más. Quien enuncia el verbo se regocija en su pronunciación movido por un sentimiento de odio, destrucción y venganza. El objeto en donde recae la acción del verbo *chingar* es víctima desgarrada, violada, partida, violentada y deshumanizada, pues se ha vuelto un simple objeto que se ha desechado con violencia. Como sustantivo, el *chingón* se expresa mejor en

género masculino pues es quien tiene la fuerza física, es el pene que viola, el pensamiento colectivo del falocentrismo personificado en un ser violento. Cambia la significación del sustantivo cuando se habla en género femenino. La *chingada* es lo violentado, es lo que ha sido odiado, degradado, desecho o tratado de ser extinguido. Denota debilidad, pues lo sensible y contemplativo se contrapone a lo práctico y brutal, irracionalidad pura del *chingón* contra la inofensiva y pasiva actitud de la *chingada*; relación de poder y alienación, dominio exclusivo de uno sobre la otra, la violencia como *violación mental* configura símbolos y significados nacionales.

Ahora bien, culturalmente se ha gestado la violencia, como se dijo, por ejemplo, en el habla, sin embargo, en los últimos años se ha visto que la violencia se ha producido de manera física con más organización y más saña. Es violencia que se ha materializado. Violencia que ha estado impregnado en la sociedad, invisibilizado por los medios y por la clase política, pero que ha estado ahí siempre. Aunado a esa violencia ‘individual’, se ha impuesto a la sociedad moderna mexicana un nuevo sistema capitalista que valora los objetos más allá del valor intrínseco de los mismos. Los individuos se despersonalizan al tratar de conseguir estos objetos por medio de la dominación de otros individuos vistos como medios, para la obtención del objeto material de deseo. Luego de tener tal despersonalización, el individuo, alienado por la acumulación de los objetos obtenidos con el trabajo de los demás, empieza el proceso de objetivar al prójimo convirtiéndolo en un objeto de uso, acumulación de objetos vivos, seres humanos, individuos alienados y perdidos en procesos mercantiles de medios y fines de los cuales desconoce su funcionamiento. Tal sentimiento orilla al individuo despersonalizado, que no entiende el complejo sistema capitalista de medios y fines en el que está, a ser excluido de la sociedad mediante la falacia ‘si no tienes, no eres’. Ante la exclusión del mismo sistema capitalista

de las clases más desfavorecidas por la acumulación cínica de las clases privilegiadas, surge el descontento ante la desigualdad, lo que da pie a que los individuos excluidos de tal sistema y ante la falta de oportunidades para integrarse al mismo estén tratando de entrar por los medios necesarios, aún si es por la vía violenta.

A diferencia, el mexicano antes de la modernidad luchaba por una posición en el poder político, porque éste representaba el dominio de los individuos. Con la llegada del capitalismo y sobre todo su etapa última, el neoliberalismo, el individuo lucha por el poder económico, nueva panacea; ya no por el poder político, pues el Estado se ha ido fragmentando y desincorporando hasta reducirlo, también, a un medio de control social a favor de las grandes corporaciones industriales. Y en última instancia, el narcotráfico también funciona como una gran empresa capitalista. Incluye en la misma todos los elementos alienantes de una empresa capitalista.

Se refuerzan todos los argumentos a favor de la crisis del mexicano del anterior apartado con la crisis más profunda y por lo mismo la más alienante: la crisis de seguridad. Las estadísticas de las Encuestas Nacionales de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) 2013, 2016 y 2020 (INEGI, 2013; INEGI, 2016; INEGI, 2020) muestran esta situación crítica.

En México se vive una crisis de seguridad sin precedentes a partir del 2006 y agravándose ya para 2010, 2011, 2012 y 2013, siendo el problema del narcotráfico el principal factor de violencia. Desatada la violencia en todo el territorio mexicano, la ENVIPE muestra números fríos, estadísticamente se ve a simple vista la violencia generalizada. Sus resultados son los siguientes:

Principales resultados de la ENVIPE 2013

Hogares con al menos una víctima de delito en 2012	Absoluta	10,125,013
	Porcentaje de hogares	32.4%
Victimización 2012 (población de 18 años y más)	Absoluta	21,603,990
	Tasa (por cada 100 mil habitantes)	27,337
Delitos 2012 (población de 18 años y más)	Absoluta	27,769,447
	Tasa (por cada 100 mil habitantes)	35,139
Cifra Negra 2012 (<i>delitos donde no se inició averiguación previa</i>)	Absoluta	25,573,200
	Porcentaje	92.1%
Percepción de Inseguridad entre marzo y abril de 2013 (% de población de 18 años y más que percibe inseguridad en su entidad federativa)	Porcentaje	72.3%
Costo nacional estimado a consecuencia de la inseguridad y el delito 2012	215.2 mil millones de pesos (1.34% del PIB)	

Tabla 1.1 Principales resultados de la ENVIPE 2013 (INEGI, 2013, p. 1).

Asimismo, en el Boletín de prensa número 390/13 fechado el 30 de septiembre de 2013 en donde el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) da a conocer otros datos sobre la violencia y la percepción de la misma en el territorio nacional, teniendo los siguientes datos aún más especificados:

- La ENVIPE estima 21, 603,990 víctimas de algún delito durante 2012, lo que equivale a una tasa de 27,337 víctimas por cada 100,000 habitantes de 18 años y más.
- La ENVIPE estima que durante 2012 se generaron 27, 769,447 delitos asociados a 21, 603,990 víctimas, esto es 1.3 delitos por víctima. La tasa de delitos es de 35,139 por cada 100,000 habitantes de 18 años y más.
- Las pruebas estadísticas demuestran que existe diferencia significativa entre las estimaciones de víctimas y delitos de 2012 con las de 2011 y 2010.
- El incremento en la tasa de delitos se debe, en mayor medida, al aumento de los delitos más frecuentes, tales como el robo o asalto en la calle o en el transporte público, la extorsión y el robo total o parcial de vehículo.

- El nivel de delitos no denunciados o que no derivaron en averiguación previa en el país durante el 2012 fue de 92.1% (cifra negra). Dicha cifra no tiene variación significativa respecto de lo estimado en 2011 y 2010.
- La ENVIPE 2013 permite conocer que entre los motivos que llevan a la población víctima de un delito a no denunciar están las circunstancias atribuibles a la autoridad, como considerar la denuncia como una pérdida de tiempo y la desconfianza en la autoridad, con 61.9%.
- La Encuesta revela que la población de 18 años y más a nivel nacional manifiesta como su principal preocupación el tema de la inseguridad (57.8%), seguido del desempleo (46.5%) y la pobreza (33.7%).
- Asimismo, la percepción de inseguridad en la entidad federativa, al momento del levantamiento de la encuesta (marzo-abril 2013), llegó a 72.3% de la población de 18 años y más. Las pruebas estadísticas permitieron determinar que existe diferencia significativa entre las cifras de percepción de inseguridad en las entidades federativas para 2011, 2012 y 2013; es decir, que en 2013 aumentó la sensación de inseguridad.
- De manera adicional, considerando la frecuente demanda de información de autoridades, organizaciones de la sociedad civil y de expertos en temas de seguridad pública y justicia, el INEGI realizó en la ENVIPE 2013 una exploración del homicidio, la desaparición forzada y el secuestro, considerados como delitos graves y en los que es altamente probable que cualquier miembro del hogar de 18 años y más pueda tener conocimiento del suceso ocurrido en el hogar (información simétrica). Los resultados obtenidos permitieron generar estimaciones metodológicamente adecuadas. (INEGI, 2013, pp. 1-2)

Ya para el 2016 se dieron los resultados de la ENVIPE 2016 y estos fueron sus resultados con respecto la misma tabla del año 2013 (tabla 1.1.):

Principales resultados de la ENVIPE 2016

Hogares con al menos una víctima del delito en 2015	Absoluta	11.4 millones
	Porcentaje de hogares	34
Victimización en 2015 (población de 18 años y más)	Absoluta	23.3 millones
	Tasa (por cada 100 mil habitantes)	28,202
	Absoluta (hombres)	11.64 millones
	Tasa (por cada 100 mil hab. hombres)	30,181
	Absoluta (mujeres)	11.64 millones
	Tasa (por cada 100 mil hab. mujeres)	26,467
Delitos en 2015 (población de 18 años y más)	Absoluta	29.3 millones
	Tasa (por cada 100 mil habitantes)	35,497
Cifra Negra en 2015 (delitos donde no se inició averiguación previa)	Porcentaje	93.7
Percepción de Inseguridad entre marzo y abril de 2016 (% de población de 18 años y más que percibe inseguridad en su entidad federativa)	Porcentaje	72.4
	Porcentaje (hombres)	69.0
	Porcentaje (mujeres)	75.3
Costo nacional estimado a consecuencia de la inseguridad y el delito en 2015	236.8 mil millones de pesos (1.25% del PIB)	

Tabla 1.2 Principales resultados de la ENVIPE 2016 (INEGI, 2016, p. 4).

Más recientemente, la ENVIPE 2020 nos arroja datos estadísticos según el Comunicado de prensa número 636/20 emitido el 10 de diciembre de 2020, los resultados fueron los siguientes:

Principales resultados de la ENVIPE 2020

Hogares con al menos una víctima del delito en 2019	Absoluta	10.6 millones
	Porcentaje de hogares	29.2
Victimización en 2019 (población de 18 años y más)	Absoluta	22.3 millones
	Tasa (por cada 100mil habitantes)	24,849
	Absoluta (hombres)	11 millones
	Tasa (por cada 100mil hab. hombres)	26,440
	Absoluta (mujeres)	11.3 millones
	Tasa (por cada 100mil hab. mujeres)	23,471
Delitos en 2019 (población de 18 años y más)	Absoluta	30.3 millones
	Tasa (por cada 100mil habitantes)	33,659
Cifra Negra en 2019 (delitos no denunciados o denunciados que no derivaron en Carpeta de Investigación)	Porcentaje	92.4
Percepción de Inseguridad en marzo de 2020 (% de población de 18 años y más que percibe inseguridad en su entidad federativa)	Porcentaje	78.6
	Porcentaje (hombres)	74.7
	Porcentaje (mujeres)	81.7
Costo nacional estimado a consecuencia de la inseguridad y el delito en 2019	282.1 mil millones de pesos (1.53% del PIB)	

Tabla 1.3 Principales resultados de la ENVIPE 2020 (INEGI, 2020, p. 5).

Podemos comparar las cifras de las ENVIPE de 2013, 2016 y 2020:

1. En los hogares con al menos una víctima de delito en porcentajes tenemos que en 2012 hubo un 32.4%, mientras que en 2015 hubo una subida 34% y en 2019 hubo una baja llegando al 29.2%, sin embargo para 2019 este indicador y el de victimización fueron los únicos que bajaron pues, como se verá, todos los demás indicadores subieron en ese año.
2. En victimización por población absoluta tenemos: en 2012 hay 21.6 millones de personas, en 2015 hay 23.3 millones subiendo considerablemente las cifras y para 2019 bajaron las cifras de víctimas registrándose 22.3 millones, un millón menos que en 2015.
3. En cuanto a la cifra de delitos tenemos que en 2012 hubo registrados 27.7 millones de delitos, en 2015 hubo un incremento con 29.3 millones y ya para 2019 se registró una cifra considerablemente mayor que los años anteriores con 30.3 millones. Esto

demuestra que, pese al optimismo del actual gobierno de izquierda, los delitos siguen en aumento.

4. Dentro de la *cifra negra*, el porcentaje de delitos que no se denuncian o que se denuncian y no generan una carpeta de investigación para 2012 fue de 92.1%, para el 2015 fue de 93.7% y para 2019 bajó más de un punto porcentual en comparación a 2015 llegando a 92.4% sin embargo no ha podido alcanzar las cifras de 2012.
5. En cuanto a la percepción de la inseguridad entre marzo y abril de 2012, 2015 y 2019, tenemos que el porcentaje en 2012 fue de 72.3%, en 2015 fue de 72.4% no variando mucho con los tres años anteriores y ya para 2019 fue de 78.6% subiendo muy notoriamente más de seis puntos porcentuales.

Todo indica que la violencia, lejos de bajar sus cifras tiende a subir a pesar de los esfuerzos de todos los órdenes de gobierno y todos los programas de seguridad pública que se han generado en diversas administraciones.

Queda para la historia, y como memoria, que, en efecto, México pasó por este periodo violento y los datos son las referidas en líneas anteriores. Pero, más allá de los datos duros o fríos, se tiene un sentimiento trágico en la realidad mexicana actual. Si bien este trabajo de tesis es meramente cualitativo, se presentaron estos datos estadísticos con el simple hecho de demostrar que existe en los años recientes de la historia del México contemporáneo una crisis de seguridad nacional.

La violencia siempre ha sido un componente en la historia del ser humano. A lo largo de la historia ha cohesionado a muchos estados, naciones y sociedades. La guerra, entendida como una rivalidad entre sociedades por exponer cierta ideología cargada de valores culturales, sociales, estéticos y morales, también ha definido la supervivencia del más fuerte (Russell, 1973). La guerra hace que los individuos que están en la contienda se

identifiquen con aquellos que comparten la misma ideología. Sin embargo, lo anterior transcurre cuando se habla de una rivalidad entre sociedades, es decir, cuando hay guerra, cuando la rivalidad se expresa abiertamente y con fines violentos contra otra sociedad; ahora bien, cuando la guerra es interna, se dan diferentes identidades sociales, así como un sinfín de relaciones sociales de dominio, seguidas igualmente por ideologías. Las sociedades que padecen guerras internas (guerrillas, guerra de baja intensidad, guerra civil, etc.) se llegan a atomizar en diferentes pensamientos y opiniones; hay rivalidad de estas mismas ideologías que han sido desfragmentadas, banalizadas y vulgarizadas. Los individuos adquieren un relativismo ante cualquier cuestión social. La guerra llega a cohesionar a la sociedad frente al enemigo común; pero, al mismo tiempo, cuando la guerra es interna, puede llegar a desintegrar sistemáticamente a la sociedad. Para solucionar la ola de violencia no hay que tomar medidas drásticas que perjudiquen las libertades de la sana competencia entre los individuos, sino más bien, reconducir al individuo hacia una pugnacidad que sea mejora del ser humano y que no atente contra la vida del individuo. El quietismo y el conformismo no es lo mejor que el individuo pueda aceptar con respecto a su libertad; más bien, la pugna, la competencia y crítica de valores por medios no violentos y la *elección* del hombre para cohesionar su sociedad son los caminos que el hombre, desde su construcción social inicial, interpretada como ‘naturaleza política’, ha aceptado.

3.4.2 Muerte

Siguiendo con lo antes mencionado, se ha de analizar el papel que juega el concepto de la muerte en la idiosincrasia del mexicano. En el concepto de *muerte* caben diferentes significados culturales y filosóficos que se observaran con detenimiento.

Como en Heidegger (1986), el problema de la muerte es fundamental en cuanto que aporta una característica imprescindible para la ontología: el origen del *ser* y del *no-ser* es interpretado como *cesación del ser*. También el carácter que se le da a la muerte desde lo orgánico, para así definir la misma *cesabilidad* ontológica a lo inorgánico, y principalmente, el origen y fin del hombre. La muerte se convierte en el final, cesación lógica de un principio que es el nacer. Pensar la muerte es tener conciencia de la existencia, pues la *nada* se deposita en la cesación física parcial o total (biológicamente llamada muerte clínica o muerte cerebral), pero la conciencia vuelve sobre el fenómeno, extrayendo la trascendencia, viendo la abstracción y revalorizando como sentido de la muerte en el vivir, esto es, la *angustia* provocada por la conceptualización de la muerte en la conciencia de quien percibe el fenómeno de la muerte. Sartre (2009) lo describe en su primer cuento de *EM*, cuando uno de los personajes se enfrenta a su propia muerte: “Tenía ganas de aullar y de arrancarme los cabellos. Pero apretaba los dientes y hundía las manos en los bolsillos porque quería permanecer tranquilo” (p. 41).

Sin embargo, hay que notar cómo en el existencialismo tal dualismo ha de tomar un nuevo enfoque, pues la vida y la muerte no son extremos ni mucho menos contrarios. El *nacimiento* no es un comienzo, ni la *muerte* un final. Más bien representan fundamentos ontológicos de su existencia. En el *nacimiento*, una existencia se da su propia existencia, es decir, un ser humano se da sus posibilidades de ser; y en la *muerte* el hombre deja de ser hombre dentro de la existencia. No es comienzo ni fin de la existencia sino sólo posibilidades constitutivas de éste, ambas son partes irreductibles de la existencia y no extremos (Abbagnano, 1987).

La concepción de la muerte no tiene ningún sentido, no hay un significado que haga que la sociedad moderna o posmoderna piense en ella. Los actos que realizan los individuos

los hacen careciendo de significados y la muerte es interpretada del mismo modo. La muerte es vista como algo que pasará, un sólo momento, una sola vez, pero tal momento es ignorado por la colectividad. Al masificarse, el individuo adquiere sentido hacia la vida (trabajo, vida familiar, problemas intrapersonales, etc.), pero pierde el sentido de la muerte, pues la ve como antinomia de la vida y no como un complemento de esta. La muerte del cuerpo es, desde el punto de vista fenomenológico, *algo malo, triste, que llega y arrebatata* la vida. En el sentido personalista de la sociedad capitalista moderna, la muerte representa sólo la privación de la acumulación de mercancías, y no la interpreta más allá de su peyorativo hecho. Por tal motivo, las filosofías e ideologías del siglo XXI han tratado de minimizarla, de no explicarla. Las nuevas religiones, las nuevas políticas, las leyes económicas modernas y demás derroteros modernos tratan de negarla. El mexicano, que siente esta contradicción profundamente, intenta eliminarla también; la contradicción le salta a su existencia. Pretende eliminarla, pero no puede. Entonces utiliza el viejo mecanismo de proteger su identidad autofabricada, su intimidad sobrepuesta por un sinfín de formulismos sociales y morales.

La muerte le causa al mexicano una profunda angustia que minimiza, esconde, o proyecta en fiestas. La lógica de tal *angustia* se manifiesta en la expresión del ‘subconsciente’ colectivo —que no es otra cosa más que el constructo social de las decisiones subjetivas volcadas en el colectivo—, en las peleas que le siguen a las fiestas, pero también en las masacres y en los genocidios. La muerte es ‘fealdad’, se *elimina* tal ‘fealdad’ que no sólo es la muerte, sino también lo que es cercano a ella. Las crisis, los problemas de la colectividad como la pobreza, el hambre, el analfabetismo, el Estado totalitario, entre miles de problemas, son olvidados pues recuerdan la ‘fealdad’ y por lo mismo recuerdan a la muerte. *La muerte, para el mexicano, es olvido y soledad.*

La idea de la muerte, concebida como una conciencia de la muerte, se percibe en la realidad del mexicano de dos formas: una realidad ideal y una realidad trascendental; de las cuales la primera ha estado como una posibilidad, una potencialidad, un escenario posible, no un hecho y por lo tanto irrealizable, es utópica y perfecta según la lógica, por lo mismo más enfocada a la teología y a la metafísica; la segunda es más real pues sus bases descansan en el realismo, es por esta razón que su planteamiento es extremo: es degradada, es una realidad pesimista, desintegradora y nihilista. El mexicano, que está escindido en estas dos realidades, ve en su religión la muerte como un nuevo comenzar, la vida ultraterrena, la llamada 'vida después de la muerte'. Sin embargo, sabe que es una realidad dudosa, un futuro sólo expresado en la fe (que, como proyección de su ser, la fe del mexicano es el reflejo esperanzador de sus miedos, de su ignorancia y seguridad existencial que siente ante el vacío de la muerte). La que siente como verdadera realidad es aquella que se funda en su vida diaria, en la realidad obtenida mediante la aprehensión de su propia realidad sensorial; la nada es la muerte trágica (que siente el mexicano como el 'fin' de la vida), es decir el fin del conocimiento sensorial, 'el fin de la trágica vida'. La vida y la muerte es para el mexicano el 'valle de lágrimas', el 'camino' que tiene como 'fin' la muerte. La muerte es más una actitud que un estado biológico en el sentir del mexicano, es ir a la *nada*, pérdida de toda responsabilidad, el 'sueño eterno', y al mismo tiempo el regreso hacia el útero de la madre inexistente.

Existen dos modos en los que la Filosofía ataca el problema de la muerte: el primero es como un fenómeno meramente de cesación. El más apegado y por el cual la filosofía existencialista y otras más han apostado es por ver a la muerte como única del ser humano, quien es el que le pone el significado real al concepto (Ferrater, 1964). En esta última definición, *el hombre* es quien piensa la muerte porque es él el que *se* muere. Se verá, en lo

dicho anteriormente, cómo la muerte, que es pensamiento meramente humano del *hombre*, pasa a una significación abstracta, como acción que recae en un impersonal (*se*), un hombre abstracto.

El hombre reafirma su carácter de *ser finito* en el *acto* de existir. El *presente* se le exterioriza como la *posibilidad de elección*. La *temporalidad* es en último caso una *historicidad*, es resumen de sus posibilidades que fueron *acto* y se han perdido en el *pasado*. Finalizadas todas las *posibilidades de elección*, el hombre asume su temporalidad como finitud posible de sí mismo. La *historicidad* es el reflejo de nuestro ser finito; el ser auténtico conoce esta condición y será llamado *auténtico* cuando conozca sus posibilidades y sus límites, dados por el conocimiento de sus significaciones pasadas. En sí, la *finitud* que el hombre asume se vuelve *historicidad* cuando el hombre es ser auténtico y no niega su libertad. La muerte, en este sentido, se analiza ya no en su plano meramente natural o casuístico, algo lógico que eventualmente pasa a las cosas; sino que se ve como una *posibilidad* que está en estrecha unión con todas las posibilidades del ser. En la aprobación de la finitud, se da por hecho la aceptación de la temporalidad —interpretada como *historicidad*—, se reconoce el ser como *ser-para-sí* o *ser auténtico*, además de la plena aceptación de sus constitutivos básicos, tales como el nacimiento, la muerte y sus derivados: la corporeidad, la unidad, el Yo, la razón y el Otro como otredad. El hombre auténtico, según observa Abbagnano (1987), acepta su *finitud* pues se sabe que es un ser *temporal*. El problema al que se refiere no es tanto la *temporalidad*, sino la *finitud* misma, ya que la segunda va implícita en la primera. La *nihilización* del ser ante la idea de la *finitud* es el problema fundamental en la muerte. Esta se demuestra en la *inacción*, es decir *la elección de no elegir nada, la libertad desintegrándose a sí misma en la nada*.

“Que la vida carezca de sentido no quiere decir que no hay nada para hacer con ella, sino al contrario, que cada uno tiene aún y siempre todo por hacer” (Hernández, 2004, p. 8). El suicidio y el camino de la vida hacia la muerte, como lo describía Heidegger (1986), es el absurdo de la vida. Que la existencia física termine con la muerte no significa que la muerte tenga más importancia que la vida (pues ambas, como se dijo, son partes irreductibles de la existencia). La importancia del ser radica en la elección del mismo; en su libertad, el ser descubre sus posibilidades y decide, y en ese decidir va implícito el *hacer*. Tal *praxis* afecta al individuo como ser individual, así como a los Otros; todo *hacer* tiene sus consecuencias prácticas. Si el ser decide constituirse como *proyecto* en la vida, dejará de ver la vida como una imposibilidad de sus posibilidades últimas. Dicho de otro modo, cuando se habla de que la muerte es posibilidad, no se refiere a que todo hombre puede o no quitarse la vida. Se habla como trascendencia de sus posibilidades. Retomando a Abbagnano (1987), el reconocimiento de la finitud y la aceptación de la misma, no significa asumir el carácter de posibilidad individualizada. El *ser-para-la-muerte* es la condición de posibilidades trascendentes y no individualizadas: no hay posibilidad óptica en la muerte, sino más bien reconocimiento existencial ontológico de la finitud. No hay elección particular de la muerte sin ser un absurdo. El *suicidio* como tal es el *absurdo de todos los absurdos posibles*, pues *es posibilidad existencial que imposibilita las demás posibilidades del ser*. La posibilidad última en el ser no es el fin de su existencia.

El hombre moderno se niega a la muerte, la muerte se presenta como finitud, y los valores preestablecidos por una ideología basada en una nueva metafísica de la espontaneidad y la inmediatez que obliga al hombre a ser ‘inmortal’. Es un egocentrismo construido desde la modernidad y pasado a la época contemporánea, agravándose en la posmodernidad. No hay límites a tal egocentrismo. Se crean nuevos inmortales desde una

nueva concepción del hombre, ya no en lo ultraterreno, sino en la idea de la *autoinfinición* (Bell, 2004). El hombre de la modernidad, al sentirse en la total nihilización de ser, trata de *construirse*, como dice Sartre (2013), sin embargo, en la búsqueda de la libertad absoluta, el hombre trata de superarse, no sólo a sí mismo, sino también a todo aquello que le rodea (naturaleza, sociedad, cultura, etc.). Este dinamismo, que Sartre (2013) ya preveía, no ha concluido dado que se olvida el hombre moderno, diluido en la Libertad que supera su propia finitud, en la Responsabilidad. El nuevo pensamiento que se da en las sociedades modernas (incluyendo en la sociedad mexicana) es que la muerte representa la *inmortalidad* moderna. La misma sociedad bajo el signo de la inmediatez y contingente hace que una vida sea sustituida por otra, de esta forma se crean los nuevos ‘ídolos’ que duran en la inmediatez lo que dura su contingencia como existencia:

Hoy, estamos presenciando cómo la inmortalidad deviene mortal. Pero la mortalidad deja de ser preocupante cuando viene acompañada por la promesa de la resurrección de los muertos. La idea de que sólo se tenía una vida para vivir y de que las oportunidades perdidas eran irrecuperables generaba el miedo a la muerte. Pero, ahora, esa verdad se ve desmentida por la oferta de apretujar tantas vidas “nuevas y mejoradas” como sea posible en el trayecto vital de cada uno, así como por el consejo, según el cual, cuanto más rápido se reemplacen esas vidas sucesivas, mayor será el volumen de las “experiencias inmortales” (Bauman, 2002, p. 172).

Al recordar la muerte, el mexicano se angustia y crea una realidad, realidad inventada, para suprimir el hecho de su muerte. Se aliena, sale de su realidad mortal y trata de purificar de todo aquello que se relaciona con la muerte. Contrariamente, cree que, si existe la vida, purifica a la misma (o por lo menos a la larga). El personalismo, implícito en el capitalismo, incita a ‘vivir’ para tener ‘más tiempo’ para acumular mercancías. En la posmodernidad todas las *modas* obedecen a la misma lógica de la ideología capitalista: el

yoga, el veganismo, las redes sociales, la televisión, talk shows, reality shows, etc., son sólo ejemplos de la ideología tratando de suprimir el sentimiento de finitud del ser. La enajenación del capitalismo reafirma una falsa libertad: *ser-para-la-libertad*, se traduce en el seno del capitalismo como ‘ser para el consumo de todo y de sí mismo’. Es de la misma opinión Octavio Paz al decir en su ensayo *El laberinto de la soledad* (2011) que el mexicano es una enajenación que niega la vida como libertad para decidir; el ser humano, en particular el mexicano, se objetiva y se vuelve en un *yo cosificado* y no en un *yo trascendental*.

La dimensión de la muerte para el mexicano también es algo natural, algo que está fuera de su dominio. Ve al individuo como un ser que vive pero que no muere. La conciencia de la muerte se presenta en el ser mexicano como la supresión del Otro, del prójimo, se presenta en la nada. La masificación del mexicano se exterioriza como una lucha constante entre individuos que intentan suprimirse. La violencia, creadora del conflicto, comienza primero como proceso de denigración del Otro exterminando *su humanidad*, es decir cosifica al Otro hasta hacerlo parte de un *universo de cosas*²⁶. El asesino, *el que suprime*, vuelve primero en *cosa* a su víctima para luego eliminarla sin conciencia de su ser. La pérdida de la misma conciencia del Otro ocasiona la pérdida de la realidad; la enajenación en el ser es patente y real en el sentido concreto, pues se habla de *enajenación* al eliminar al Otro objetivado y cosificado del *universo de las cosas*. Tal pérdida de la conciencia también se manifiesta de una forma general, personificada en la ideología y las relaciones que se tienen entre poder e ideología.

²⁶ En esta parte, se ha de notar la analogía que menciona Sartre en *LN* cuando refiere a las cosas y la aversión que el personaje principal, Antoine Roquetin, tiene sobre las mismas.

Para el mexicano, la vida y la muerte están íntimamente relacionados, se tiene la idea de la muerte en la vida;²⁷ el mexicano vive como un *ser-para-la-muerte*, si bien no al modo que lo describe Heidegger (1986), sí de un modo más próximo a una tragedia barroca, acartonada y excesivamente sentimentalista. La pérdida de sentido en la modernidad y peor aún en la posmodernidad va a acentuar este sentimiento de finitud más próximo; se escucha en la vida de las personas a diario: ‘junta todo el dinero posible hasta que *venga* la muerte’ o cuando alguien hace algo dañino para su salud se escucha con frecuencia la expresión ‘de *algo* nos tenemos que morir’. La relación entre la vida y la muerte en la modernidad y posmodernidad capitalista del mexicano es básicamente la angustia por no encontrar su identidad individual y colectiva. Dicho de otro modo, no haber tenido una posición social que demuestre *su* vida ante los demás y ante sí. El poder económico es la regla básica de mediación del valor personal en una sociedad donde flota entre la muerte y la vida, entre el error y la redención, entre ser o no ser, entre lo diluido del ser en la nada y el *ser alguien*, pero siempre equivocando sus respuestas.

Ninguna *máxima moral* puede describir el actuar ante la muerte, ni puede justificar tampoco las acciones realizadas con el fin de *matar*. Pues la muerte carece de toda valoración moral, no es buena ni mala en sí misma, pero las acciones que hacen de ella aparecer como una *nada* han de ser analizados por los juicios éticos. No hay juicio moral hacia el concepto de muerte pues se justifica desde la ideología imperante y dominante: la muerte tiene un signo positivo si es el resultado del orgullo, por ejemplo, de ‘morir por la patria’, o todo lo contrario tiene una carga negativa si el resultado es una ‘locura’, por ejemplo, cuando se refiere que ‘los palestinos son unos asesinos al hacer actos terroristas

²⁷ Incluso se cree que sólo entre los muertos se tiene la idea de la vida eterna según el cristianismo

defendiendo su supuesto territorio'. La muerte es un concepto que se juega desde distintas posiciones ideológicas y de dominación. Esto es contrario, inclusive, al *deber* kantiano.

Bauman (2002) da un ejemplo para demostrar la inoperatividad del Imperativo categórico de Kant. Menciona que los alemanes actuaron con 'racionalidad' al eliminar a los judíos y a los gitanos, pues en la Alemania Nazi se asumió que el bien supremo era la felicidad social eliminando las razas no deseadas, es decir que, según la clase dominante, postula su *deber* como un imperativo universal y además racional, sustentándose en un *deber cívico y político*, ideología del poder y no de un imperativo metafísico. Esto dio excusa a gasear las razas que se decían inferiores a la raza aria pues los adeptos a tal ideología estaban cumpliendo *un deber* que el Estado Nazi postuló como *universal*. En el Imperativo categórico de Kant no es tanto una cuestión de eticidad para con el sujeto (no recae la responsabilidad del *deber ser* en un juicio moral, decisión entre el *bien* y el *mal*), pues el *deber* es neutro y puede ser utilizado según la ideología imperante en el sistema de dominación social. *Deber* no es necesariamente *racionalidad* ni viceversa. El imperativo que une la *ley moral* kantiana con la *máxima individual* y que esta última tienda a ser ley universal que obre para mí y para los otros se derrumba cuando se pasa a la *moral práctica*, pues el hombre como constitutivo social crea redes y sistemas autónomos del *deber* y de las *leyes*. Las leyes se manipulan, se pasan por universales y se instalan en la sociedad como *máximas volitivas* y *leyes morales universales*. Es dominación ideológica dada por las estructuras dominantes de la realidad (superestructuras) y no por el simple concepto de *deber moral como ley universal*.

Del mismo modo, la excusa del expresidente Felipe Calderón Hinojosa de llevar una 'Guerra contra el narco' con la excusa de que era un *deber* moral el atacar tal problema, obedece a una línea sesgada de la ideología en el poder. Sin embargo, el *deber* del Primer

mandatario puede que caiga en un capricho propio pues no hay separación de la individualidad del Presidente con la figura que enviste o un reduccionismo de la realidad dada por una concepción del mundo determinada por una ideología; no obedece a una ética que contenga una responsabilidad (que supone un acto de pensamiento extremo que tiene relación con el Otro y no simplemente la ley del *ordenamiento del deber*).

3.4.3 El mexicano absurdo

En la deshumanización que se presenta en la condición humana del mexicano sobre todo en la modernidad y posmodernidad, se ha de analizar la condición particular del mexicano en cuanto a su significación y crisis misma, vista desde un enfoque de la antropología filosófica y analizando los elementos culturales, elementos de dominación y elementos constitutivamente ontológicos del ser del mexicano.

En el seno de la condición humana, según el existencialismo, el hombre tiene dos posibilidades originarias. La primera, como se verá, será la existencia auténtica. La segunda es la existencia inauténtica. En esta segunda posibilidad de ser es donde se centrará esta parte. Es, como se ha dicho, no reconocer la *nada* originaria como base fundamental del *hacerse* y las posibilidades de construcción del ser. No se tiene a la nihilidad como una posibilidad de sí mismo para ex-sistir. El ser humano siempre puede elegir ante su realidad. El mexicano no es la excepción. El mexicano siempre puede elegir ante cualquier realidad, inclusive ante el escenario de la violencia. Bauman (2002) enlaza esta tesis parecida a la mencionada por Sartre (2013); el poder de la elección es fundamental en el individuo para poder vivir en sociedad.

La primera concepción que debe ponerse el mexicano como su centro antropológico y axiológico es la concepción de la nada y del significado existencial que éste establece en la

construcción ontológica de la conciencia. La nada es el principio existencial del devenir del ser. La nada está presente y se materializa como abstracción en el *no ser*, en la desolación y la soledad (Paz, 2011). Condiciones no simplemente del mexicano absurdo que no comprende su condición social y cultural, sino de todo ser humano que no comprende tal soledad, arrojo y tristeza de su existencia. Todos pertenecen a la misma condición, la humana; todos perciben la realidad de forma crítica: el ser es conciencia intencionada y, por lo tanto, arrojada. Surge una dialéctica particular donde convive el *ser* y las *cosas* y es en ese estado donde el hombre trata de *dominar esas cosas dadas*, la naturaleza. Pero todo dominio transgrede la normalidad, lo que ha sido siempre, las *cosas en-sí*; el hombre las recrea. Viola la naturaleza, las somete, ejerce violencia. Está en la violencia, destruir, cambiar de estado a uno menor o desaparecerlo por completo. El ser humano no desaparece a la naturaleza, a *sí mismo* y al Otro. No concientiza, porque vive alienado, vive *no queriendo ser*, en el *no ser*. De sí mismo, trata de desaparecerse también, eliminarse o negarse, no como función biológica (aunque a veces toma esta cualidad como *suicidio*) sino como negación cultural o como alienación de la existencia, ontología negada por el absurdo de la nada.

Ya lo menciona Octavio Paz (2011) cuando decía que el mexicano no es *auténtico*; como se ha dicho, no es *sí mismo* como existencia libre y responsable. Flirtea en una realidad dominada por las justificaciones, ya sea autónomas (desde sus acciones; desde lo subjetivo) ya sea heterónomas (desde las imposiciones de las instituciones, entidades, ideologías, etc.; desde lo objetivo). El mexicano está más apegado a su época exponiendo un relativismo enunciado por autores como Fromm (2006), y sobre todo por aquellos que critican la posmodernidad. El mexicano en su relativismo, *crea* que aspectos morales, éticos, sociales y culturales son cambiantes según el personalismo de cada sujeto. Pero este

creer es en el fondo una *incredulidad*; lo que está debajo del relativismo del mexicano es una *duda* del paradigma seguido en su vida, condiciones no simplemente del mexicano sino de todo individuo alienado (Fromm, 2006). No conoce y la *duda* le invade su pensamiento y su modo de actuar; aun así él actúa pues *creer* que la *duda* es común en todo, justificando su actuar —actúa de *mala fe*—, y para él todo se le presenta posible, para él todo le está permitido aunque esto no sea lo correcto. Sartre (2013) refiere que actuar por *mala fe* es actuar con justificaciones:

Se puede juzgar a un hombre diciendo que es de mala fe. Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe (p. 47).

La *mala fe*, como se ha referenciado en los apartados anteriores, se presenta en el hombre cuando éste se sabe de su condición angustiada y aun así prefiere volcarse a la nada, a estar disperso y a nunca construir su ser como *proyecto*.

El individuo se asocia y forma el colectivo social, el *Nos*, un grupo orgánico reconocido por una identidad y asimilados a aspectos temporales y espaciales. Ese conjunto se caracteriza por relaciones sociales que, para resumir, son relaciones de poder y dominación. Tal conjunto, que podemos llamar *orgánico* se articula y se manifiesta por los mismos hechos sociales que son representaciones materiales de sus valores. El conjunto orgánico social, que sistematiza y establece los roles de comportamiento, actuación y acción social, desaparece en las fiestas del mexicano. La fiesta es el acto en donde el individuo mexicano desaparece toda regla y todo sentido: es la nihilización colectiva del individuo a partir de lo general, de la masa, el Absoluto hegeliano negándose dialécticamente. Sin embargo, es necesaria. La fiesta sistematiza la sociabilidad de sus

miembros, así como los lazos a fines entre los mismos. Regula la creación de nuevos sistemas sociales, pero no se cumplen del todo, porque el mismo sistema está nihilizando sus posibilidades de ser como agente orgánico. Se afirma al pueblo en la fiesta, es cierto, como movimiento cultural-social, pero se pierde al no ver más allá de su propia facticidad, al ser cosificación de los sentimientos; la fiesta para el mexicano sólo representa el momento, *instante*, pero no va más allá de la verdadera unión existencial.

El mexicano ve en las fiestas la válvula de escape de su realidad. Marca y confirma su miseria (económica y espiritual). Se niega como individuo, sobrelleva la carga cuando se pierde en el anonimato de la masa aglutinada para celebrar el mito (religioso, nacional, cultural, social, etc.). No tiene una identidad pues al ser arrancado todo principio moral o ético se pierde en la bebida, en las confesiones de su vida rutinaria o hasta en la violencia física. La fiesta en el mexicano es una forma de nihilización de su ser, elegida de una forma deliberada; elige el arrojo hacia la nada demostrando una valentía carente de valor, blofea, dramatiza (como actor, *representa*, sin una cara o teniendo una máscara, sin una identidad; y también como *exageración*), por último, se conserva en la nada, *absurdo* pasivo del cual no sale si no es por la muerte.

La vida para el mexicano es un absurdo. Vive preocupado por su finitud y su realidad. Ante ello, se anula, se nihiliza, se desaparece en la masificación, enajenándose y cosificándose. En la modernidad, el individuo se personalizó (viviendo de las filosofías pragmáticas y utilitarias que ponen al humano como fin de toda la naturaleza), haciendo que todos centren sus pensamientos metafísicos y éticos en los valores y normas (que tienden a la universalidad). En la posmodernidad mexicana el individuo sintió una contradicción con su pasado prehispánico en donde la colectividad era lo primordial, conservar las estructuras sociales, pero con la colonización se impuso un personalismo

cristiano que, a través de una moral punitiva, que castigaba, el individuo alcanzaba la salvación a partir de sus actos. Desarrolló un mecanismo para sentirse identificado con sus principios, sus costumbres y sus tradiciones: la fiesta. La fiesta es un momento distópico, sin espacio y atemporal (como lo son las características de los mitos cosmogónicos mesoamericanos) en donde se pierden las morales personalistas y se recupera la colectividad. Pero la colectividad se funde y se anula en la masificación y cosificación del individuo. La relación del mexicano para con otro mexicano ya no se da en términos de individuos sino en una relación de cosificación, en forma de *cosas* a las que hay que dominar. El mexicano en su colectividad no trasciende, en el sentido de la construcción intersubjetiva, pues sólo existe una alteridad en cuanto a que hay una dominación: sujeto-objeto. Esto explica también el lenguaje soez, los alburas, el machismo, el Estado totalitario, todas las relaciones violentas tanto en lo individual como en lo colectivo o social.

La violencia es símbolo del vacío existencial, es la marca representativa de la pérdida de sentido de la realidad. En la posmodernidad, el individuo influenciado por el capitalismo, ve a la sociedad como una *cosa* que celebra la individualidad desde un fin económico: se dice por ejemplo que ‘la mujer es igual que el hombre’ (en cuanto a que ésta sea igual al hombre); o por ejemplo ‘todos los mexicanos debemos respetar los símbolos patrios’ (¿tienen algún sentido?); se dice que se debe ‘amar al prójimo como a uno mismo’ (si este enunciado imperativo aplica para la misma clase social); se ha escuchado que ‘cuida a la familia’ (¿cómo? si esta ha perdido su unicidad y la trasmisión de valores).²⁸ La

²⁸ La crítica que se hace al concepto de familia no está enmarcada en el sentido moderno que se le ha dado a la familia: el de los integrantes de la familia y el reconocimiento de derechos. Se discute una cuestión de

Globalización, ciencia y tecnología son las nuevas alienaciones en un mundo donde las ideologías se han entremezclado y han perdido toda significación originaria. Las fiestas se han sustituido por el internet y las redes sociales.

También la alienación que viene de la maquinaria del poder, como se dijo, enajena al ciudadano; lo pierde, lo obliga, ya por la fuerza, ya por encubrimiento, a realizar y justificar acciones sin preguntar por el motivo mismo de acción, la finalidad. El poder, que se solidifica y se transforma en dominación por parte del grupo social que está al frente del Estado, se convierte en Absoluto, espíritu dominante y anónimo y ser-en-sí. La acción de la dominación recae en la supremacía mediante el terror: Hitler en la Alemania Nazi y la supresión de las garantías individuales, Stalin en la Unión Soviética y la ‘limpia’ de sus generales, los Estados Unidos y la justificante de ‘combatir el terrorismo’ y ‘llevar la democracia’, México y la absurda lucha entre militares y narcotraficantes. El terror se institucionaliza, se justifica y se defiende; pero tal ideología del terror no conoce aliado o principios éticos, políticos, económicos, etc. (pues es irracional, *carece de petición de principio*); del mismo modo, todo aquel individuo que justifica la ideología del terror puede ser victimario, pero también víctima, según la dinámica del que ejerce el poder, es decir, de

índole antropológica y no de índole social o de Derecho. Si la familia está compuesta por, el llamado por los conservadores, de la ‘familia clásica’ o ‘familia natural’ (hombre y mujer e hijos tenidos mediante la procreación), o si esta está integrada por personas que, en su reconocimiento de derecho de géneros (homosexuales, bisexuales, lesbianas, transgénero, etc.), han formado un seno familiar (como el que propone las nuevas corrientes liberales, de izquierda, progresistas y socialdemócratas); la crítica aquí propuesta va más allá, abarca a cualquier forma de familia nuclear sin importar los elementos que la constituyan, pues la cultura impuesta por el capitalismo norma las relaciones, inclusive si son polémicas del ámbito político o social (la discusión del reconocimiento de derechos a las familias llamadas ‘no nucleares’).

quien ejerce la violencia sistemática y justificada. Y esto, de nuevo, lleva a una especie de apología de ideología sin lógica o apología del *absurdo*.

Ferrater Mora (1964) define el concepto de *absurdo*. La acepción de *absurdo* tiene un carácter de imposibilidad. La imposibilidad inherente a lo absurdo puede ser total o parcialmente. En la primera, la imposibilidad torna a una totalidad, la cual elimina de toda significación al concepto de *absurdo*. En la segunda, sólo lo *absurdo* es aplicable para ciertos casos, ciertas normas, ciertas reglas. Para otros, el *absurdo* puede contener significación real, en este caso tiende a las acepciones casi sinónimas de *imposible* e *inconcebible*. También, *absurdo* tiene, además de las acepciones de *imposible* e *inconcebible* atribuidas a este concepto, se le suma el de *falsedad*, derivado de algo que se afirma y que por definición no puede ser.

...lo absurdo posee otro sentido cuando se refiere a lo absurdo en la vida humana, tal como ha sido destacado por algunos escritores que, aún sin ser existencialistas o aun rechazando formalmente tal supuesto filosófico, se mueven dentro de una comprensión de la vida humana muy cercana a dicha tendencia (Ferrater, 1964, p. 39).

En la vida humana, la idea de *absurdo* tiene otra dimensión. El *absurdo* es la pérdida de significación de la vida, es decir, el valor de existir o no. Este tema fue muy discutido sobre todo en la literatura de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, así como por filosofías que van desde el personalismo hasta el pesimismo, entre estas se puede enmarcar al existencialismo.

El *absurdo*, en este sentido más existencialista, es todo aquello que no tiene un significado real, este ser disperso, al verse inmerso en lo indeterminado, lo precisamente diseminado, lo absurdo, trata de comprometerse a *ser*, a constituirse, a ser *pro-yecto* hacia la realidad. Tal empresa le traerá libertad, pero con ella también la responsabilidad, lo que

lo angustia debido a su estado de *arrojo* o *eyección*, de su *habérselas con el mundo*. En tal angustia del ser disperso, este entra en una crisis de su propia existencia que da como resultado *el olvido del Otro*, *el olvido del Prójimo* (según la terminología sartreana [1965]). El Otro pasa a ser cosificación, objeto de uso; degradándose así el ser disperso en el Otro y viceversa. En la soledad del mexicano, *arrojado a su mundo*, mundo creado dialécticamente, lleno de sincretismos e idiosincrasias, y con el peligro latente a que desaparezca, como ser cultural y como ser existente, el mexicano ha perdido todo tipo de significaciones (no existen para él símbolos culturales o sociales que lo identifiquen plenamente puesto que ha superpuesto la idea de la eliminación de tal dialéctica). Ha decidido buscar excusas que lo libren de *su* angustia, que lo libren de *su* irresponsabilidad, que lo libren de la construcción de *su* mundo. El mexicano ha adoptado los caminos de la violencia, de la muerte y de la irresponsabilidad, en resumen, de la alienación y negación del ser.

Es absurdo visto desde el existencialismo, pues Sartre (2013) lo menciona con la conciencia arrojada y la misma intencionalidad de la conciencia: “[el hombre] empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir” (p. 21). El hombre está solo, un desamparo para poder elegir responsablemente, esta misma crea la angustia. El hombre se *des-espera* porque se está limitado a sus posibilidades de elección, eso se *espera*, si no se cuenta con lo posible surge la *desesperanza*. El *desamparo* es la elección originaria auténtica, *elección del ser mismo por el ser*. *Desesperación* y *angustia* son subsecuentes. La *desesperación* no es otra cosa que *la limitante de nuestras posibilidades, es en sí misma un cúmulo de posibilidades posibles de la acción del hombre* (Sartre, 2013).

Gracias al capitalismo que infunde en el individuo la acumulación de mercancías para la ganancia de capital, el ser humano se ha alineado con el poder adquisitivo. En el caso del mexicano, se ve una gran contradicción cultural: seguir el eje de lo moralmente *correcto* o alienarse, seguir los valores del capitalismo u ‘obtener el poder’ por medios materiales. Al dejar de seguir lo moralmente *correcto*, el mexicano deja su libertad y responsabilidad en manos de los Otros. Se vuelve disperso y se diluye en la masa social, cosificada su existencia como una mercancía más. El mexicano crea su propia crisis existencial y como resultado de este absurdo, el *Nos* también se vuelve abstracto. La sociedad mexicana en su conjunto, pues, siente esta alienación en las crisis de todo tipo hasta llegar al absurdo más grande de todos los absurdos que es la muerte. Esto define lo absurdo de la sociedad mexicana que ha olvidado su responsabilidad, el ciudadano responsable que sabe sus derechos y obligaciones y que era políticamente activo. Esta responsabilidad se vio mermada y casi suprimida por la corrupción y en los últimos años por la violencia generalizada entre el crimen organizado y el Estado.

El mexicano no reconoce su origen, pues su dimensión histórica descubre, de manera fenomenológica y dialéctica, la base ontológica. Al no aceptar su origen, desprecia su pasado. No ve más allá de su propio yo, no quiere descubrirse. Se encierra en el presente y en la inmediatez. Niega su pasado prehispánico por motivos de la modernidad: lo prehispánico supone lo viejo, lo primigenio, el inicio, que en el imaginario popular ha quedado como lo mítico y por lo mismo como lo que nunca pasó; lo hispánico como el odio al origen turbulento, es el análisis de lo desconocido de la práctica ‘moderna’ y al mismo tiempo la aceptación de la realidad pesimista. Relación de odio-aceptación del mexicano lo lleva a olvidar, a *sublimar* su historia al grado de ver por el ‘progreso’, por el ‘desarrollo’, pero nunca por lo que *es*. Todo progreso y desarrollo carece de sentido porque se

reproducen las estructuras que se establecieron desde la época prehispánica y la época de la Colonia. El mexicano, desde el siglo XIX y más aún en la época posrevolucionaria se creó la imagen del 'mexicano universal'; la cultura se proyectó al mundo y los valores culturales se universalizaron sin llegar nunca a exponer los valores de la cultura, sino sólo los valores de Occidente.

El mexicano utiliza su espiritualidad y se refleja en la figura de la mujer. La mujer es presentada como símbolo sagrado (combinación de dos razas, mestizaje idiosincrático entre la sacralidad de la naturaleza que es la generación biológica y la figura sacra humanizada del sacrificio humano del catolicismo español). La mujer es objeto de adoración, objeto sagrado; pero como objeto es *cosidad*, esto es, medio o instrumento, no fin. La mujer es fetiche, *objeto de deseo*, *ser-en-sí*, no *ser-para-sí* pues su conciencia queda reducida a un *irrealizable* (esto coincide con el *deseo* que es *la voluntad de poseer el objeto que se desea*). La Guadalupana, virgen, es el *irrealizable* del mexicano, figura sexual que no puede ser violada, 'chingada', ultrajada o violentada; fetiche sexual que no se viola pero que en la cual se representa la fertilidad. La mujer *no divinizada* es la parte del fetiche alcanzable, el objeto que se *tiene*, que se violenta, el *pecado carnal*. *Ser* que sufre la disolución de sí-mismo a través del sexo (divinizado, objetivado a partir de las manifestaciones culturales: las canciones pop o las telenovelas, por ejemplo). La mujer es desintegración y destrucción, ir hacia la Nada, la construcción social de la mujer en el mexicano es, en general, el producto de la violencia y *objeto* de uso.

La vida del mexicano es violenta, violencia que, por definición siempre tiene un objeto en el cual recae su efecto. Agrede o es agredido. El mexicano, al escindir su ser, pierde su fundamento. La sociedad mexicana no afronta la división social por medio de las clases sociales, como pasa en las sociedades industrializadas burguesas, sino que es una

división social jerarquizada desde la violencia (individuos fuertes y débiles). La fundamentación no está basada en el capital o en el ideal de justicia sino en la fuerza de dominación que produce la violencia. El débil, para no desaparecer de su esfera pública, acepta la violación de su ser, de su libertad (fundamento ontológico de sí mismo). Por lo anterior, sólo tiene el débil dos opciones: desaparecer de la esfera pública, ser un paria, expatriado, etc.; o por lo contrario, acepta su lugar, acepta la violencia, acepta ser parte de la estructura social teniendo su esfera pública pero minimizando, incluso eliminando, su esfera privada. Su ser se desvanece y para recuperarlo necesita pasar de ser el débil a ser el fuerte, es decir, tiene que ejercer la violencia contra el Otro. El mexicano es el *chingón*, el *valemadrista*, al que ‘todo se le resbala’, el *cabrón* (macho cabrío dominante) el ‘de los güevos’ (que ya supone esta expresión fertilidad, sexualidad y generación, sin embargo, todo tendiente a la violencia).

Todo lo contrario, Russell (1973) no cree que la eliminación de todos los peligros del ser humano sea favorable. Si la eliminación del peligro se diera, el hombre perdería la capacidad de competir: “...yo no estoy completamente seguro de que la eliminación de todo peligro contribuya a la felicidad” (p. 20). Si la eliminación del peligro se diera, el hombre perdería la capacidad de competir. Entonces ¿se ejerce violencia ‘legítima’ para ayudar a superar dialécticamente las contradicciones del colectivo? o ¿se debe de eliminar todo signo de violencia y pugnacidad? Se verá un punto medio. Por lo que se ve, pugnacidad y violencia son conceptos diferentes. Por un lado, quienes pugnan pueden o no ejercer violencia, como en los deportes en donde se pugna mediante cualidades físicas y atléticas. Del mismo modo, los que ejercen la violencia pueden o no pugnar. Por ejemplo, cuando se habla del Estado como totalidad, es decir, como ideología que ejerce el poder ante los subordinados a este los cuales no luchan u oponen resistencia (por alienación),

dada la eliminación de la idea de la libertad y la creación del absurdo como una falsa paz o estabilidad social. Los gobiernos, sobre todo de Latinoamérica, ante el peligro latente de las revoluciones sociales, han puesto como medida precautoria la eliminación de la capacidad del hombre a competir, a pugnar sanamente. Desde las ideologías autoritarias, bajo el argumento de que una sociedad que vive en el quietismo, que no es dinámica sino más bien estática, es mejor y vive mejor que una sociedad que elige, que piensa su realidad y confronta sus ideas y, sobre todo, ejerce su libertad en su plenitud.

CAPÍTULO CUATRO

El encuentro con el Otro y la relación libertad-responsabilidad desde una ética existencialista del ser mexicano

En este capítulo último se analizará de forma sintética el análisis que se ha venido desarrollando desde el Capítulo uno. En este capítulo se inicia la unión entre las tesis existenciales dadas en los primeros dos capítulos y las tesis antropológicas sobre la condición humana en la cultura mexicana. En un desarrollo dialéctico, se dará una breve pero sustancial explicación del objetivo central de esta investigación: determinar la problematicidad de la ética en el ser mexicano posmoderno, sus afectaciones para con el Otro y la posible solución de estos problemas utilizando la filosofía existencialista de Sartre expuesta en su obra *EH*.

Para la resolución de la crisis de la condición humana mencionada líneas anteriores se debe de aceptar una respuesta positiva. Construcción verdadera de los supuestos existenciales a partir de la individualidad. Sin embargo, tal individualidad, para que efectivamente sea positiva, debe de trascender el propio ser. La *comuni3n* con el Otro es fundamental, pues sugiere la salida del solipsismo y del egoísmo cínico que puede llevar al ser humano a tener condiciones de *mala fe*. En tal comuni3n se abarca igualmente un reconocimiento mutuo de la *crisis*. Pero para comenzar con dicho análisis, se tendrá que dar antes, a modo de introducci3n, algunos conceptos básicos sin ahondar demasiado en los mismos y sin agotarlos. Se versarán tres conceptos básicos para el desarrollo de este capítulo: ¿qué es *libertad*?, ¿qué es *responsabilidad*?, y ¿qué es el *ser*? Para explicar estos conceptos, se hará una breve descripci3n de su interrelaci3n y de su importancia.

Primero se explicará cuál es la relación que existe entre *libertad* y *responsabilidad*. Se hará de una manera breve dado que se desarrollará más adelante. Por ahora sólo se expondrá en un contexto histórico y etimológico.

A lo largo de la historia de la filosofía el concepto de *libertad* ha tomado diferentes matices según las escuelas y corrientes: desde ser autodeterminación de las personas, hasta realización de una necesidad. A ello va aunado también la acción o hacia qué sujeto va dirigido dicho concepto: puede ir dirigido desde la sociedad como conjunto, hasta un ser individual y concreto. Desde los tiempos del Imperio romano, el término *liber* fue utilizado para designar al muchacho que ya podía procrear y esto llevaba implícita la responsabilidad familiar. Asimismo, también hacía una distinción entre el hombre que no era esclavo y el hombre que sí lo era.

El vocablo latino *liber* del cual deriva “libre”, tuvo al principio (...) el sentido de “persona en la cual el espíritu de procreación se halla naturalmente activo”. De donde la posibilidad de llamar *liber* al joven cuando, al alcanzar la edad del poder procrear, se incorpora a la comunidad como hombre capaz de asumir (Ferrater, 1964, p. 49).

Ya los griegos utilizaban el término *ἐλεύθερος* que es parecido al término romano *liber*, con la diferencia que los griegos lo utilizaban como no ser esclavo (*ἐλευθερός*), y también como libertad espiritual (*ἐλευθεριότης*). En ambos casos el ser posee libertad (*ἐλευθερία*). En las dos raíces etimológicas, tanto en el vocablo del término procedente del latín como el del griego se ve la proximidad que se tiene entre la *libertad* y *responsabilidad*. Ya como un término que designa la *toma de decisión* de la reproducción

y al mismo tiempo como la *toma de conciencia* de empezar a formar una familia²⁹; ya como un estado del ser que lo unía con algo más elevado que su existencia común, es no tener un dueño y por lo tanto no ser esclavo. Es de notar que el apelativo de *toma de conciencia* y *toma de decisión* son casi sinónimas y tales términos aplican para el sentido griego (de trascendencia) y del sentido latino (de ser socialmente apto para procrear). El motivo del presente capítulo es analizar y verificar las cuestiones vistas con anterioridad: el ser humano logrará superar su crisis mediante la trascendencia, es decir *la unión existencial del sí-mismo con el Otro en una alteridad dialéctica, y como caso se tomará al ser del mexicano y su realidad*. Esto ya se ha dejado ver en otras partes del presente trabajo, e incluso fue remarcado al inicio de esta introducción de capítulo.

Por otro lado, tenemos el término *ser*. En este caso, como este estudio no tiene la intención de ser un análisis exhaustivo sobre ontología, sólo se referirá tal término en cuanto al existencialismo, sin embargo, es prudente analizarlo desde sus raíces y analizar el término desde el enfoque existencialista sin perder de vista el concepto originario surgido en la antigüedad. Incluso, este brevísimo e introductorio análisis del *ser* será más bien histórico-lingüístico y reforzará la idea que el existencialismo tiene del vocablo *ser*, aunque sea meramente como un antecedente y no como una tesis.

El término *ser* es entendido como verbo y como sustantivo en filosofía. Si bien, no se trata de hacer un análisis gramatical de *ser*, es de mucha ayuda comprender la raíz etimológica. Como verbo, *ser* expresa la cópula que une un sujeto con un atributo; en su forma intransitiva, *ser* equivale al verbo *haber* o *existir*. *Ser* puede estar entendido desde

²⁹ En este sentido se entiende también que el joven varón que formaba una familia en el antiguo Imperio romano pasaba a formar parte de la sociedad, *es conocido* y tenía posibilidades de que, al pasar los años y si era el primogénito, heredara el título de *pater familias* a partir de ejercer su derecho de *patria potestas*.

los conceptos de *esencia*, hasta *existencia*, pasando por conceptos tales como *ente* o *sustancia* (Ferrater, 1964). Hubo una imposibilidad de traducir *ser* del griego al latín: το ὄν que los griegos utilizaban como un sustantivo o *nombre*, los latinos quisieron traducirlo como *quod est* (*lo que es*), o *ser* ya no como un sustantivo sino como un verbo. El sentido que toma el existencialismo es como *un ser que aparece* o que *es lo que no es y no es lo que es*. Esto último ya se ha explicado con anterioridad en capítulos primeros.

4.1 El mexicano como individuo existente

La principal tesis del existencialismo y de la cual parte es sencilla. La existencia misma es la base de la corriente existencialista no como doctrina teórica o praxis mecanicista, sino como una profunda significación de la condición humana. El existencialismo trata de abarcar a la Filosofía como ‘ente vivo’ *hecho por individuos para individuos*. Los problemas que plantea el existencialismo y en general los que debería de exponer la Filosofía no son ajenas a la existencia del ser humano. El existencialismo, como filosofía, es simplemente la vinculación del hombre con su propia existencia (Abbagnano, 1987). El existencialismo, es cierto, es tan vasto que inclusive tiene posiciones contrarias entre sí. Al existencialismo no se le puede criticar desde una posición cualquiera, pues la crítica misma supone un planteamiento polémico al modo de existencia de los individuos, es decir, es una crítica directa a la condición humana misma. Al existencialismo se le ha considerado como una filosofía quietista, que está avocada a la contemplación del ser y su trágica realidad, pero el existencialismo es una filosofía de acción puesto que en esta define al hombre. No es pesimista, como se ha creído. El existencialismo le devuelve el poder de decisión al ser humano a partir de la acción, de los actos, le devuelve el valor

intrínseco. Por lo mismo es optimista: el hombre es el que construye su destino. *El hombre es, siendo lo que hace:*

...no puede ser considerada [la corriente existencialista] como una filosofía del quietismo, puesto que define al hombre por la acción; ni como una descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo; ni como una tentativa para descorazonar al hombre alejándolo de la acción, puesto que le dice que sólo hay esperanza en su acción, y que la única cosa que permite vivir al hombre es el acto. (Sartre, 2013, p. 39).

Ahora bien (y como se hizo en capítulos anteriores) se definirá brevemente el punto de partida del existencialismo: la existencia. Con la única diferencia que esta vez ya no es para identificar al existencialismo, sino para darle relevancia al individuo justamente como *ser existente:*

EXISTENCIA: En tanto que derivado del término latino *existentia*, el vocablo ‘existencia’ significa “lo que está ahí”, lo que “está afuera” —*ex-sistit*. Algo existe porque está en la cosa, *in re*; la existencia en este sentido es equiparable a la realidad (Ferrater, 1964, p. 610).

El primer término al concepto *existencia* dado por Ferrater Mora en su *Diccionario* (1964) indica algo que sale de la nada; deriva etimológicamente de *existentia*, similar a *algo que se aparece* o algo que es *exterioridad en sí misma, ex-sistit*. Al decir que *sale de la nada*, para ocupar su significado como *lo que está fuera*, se relaciona con la realidad directamente, pues *existencia* es, en este caso, *in re* o *la cosa concreta*. La existencia como lo más importante o primado del ser ha sido descrita ya antes por autores que, si bien no han sido *existencialistas*, han concordado en preceptos de la existencia. Sartre (1986) será uno de los filósofos que con más vehemencia han afirmado el primado de la existencia sobre la esencia. La existencia *está ahí*, absurdamente, pues no hay motivos para que existan las cosas en sí, sino que es un sentido singular, en el sentido de la elección,

significar las cosas es darles un sentido a las existencias. La Existencia es el Absurdo: *es lo que se es porque no hay un hecho que le dé un origen sustancial a la existencia.* La existencia deviene de la *nada*, como se ha venido analizando. La *nada* es la contingencia, es la gratuidad, lo que no es necesario, no tiene ninguna razón de existir; pudiera *no existir*, el *no-ser* y *ser* (Sartre, 2008). La existencia, por extensión, es innecesaria, es absurda, contingente y superflua. La soledad es síntoma de la *nada* en la experiencia de la existencia. La *nada* es el comienzo del reconocimiento de la conciencia, libre voluntad dialectante en cuanto a existencia completa y realidad, principio ontológico (*cogito*) del *existere*. A partir de esta, (*existere* = *ex*, ‘lo que está dentro y va hacia afuera’ (*éç*, ‘lo que está afuera’), y *sistere*, ‘lo que *ahí está*’, ‘lo detenido *ahí*’): el ser humano buscará salir de *sí mismo*, comunión con el *Otro*, conciencia que comienza por ser *sí mismo*.

¿Acaso el mexicano es *existencia*, o es *soledad*, absurdo de *excomuni3n*, de la pérdida de conciencia que es la misma pérdida del *ser*? Para explicar esta relación de la filosofía con el individuo (y principalmente con el individuo mexicano que es el fin de este apartado) es preciso mencionar los dos *modos* por los cuales se presenta el *ser* para Sartre (1986): el *ser-en-sí* (*en soi*) y el *ser-para-sí* (*pour soi*) ya mencionados. Pero antes hay que mencionar el origen ontológico de la *nada* y el *ser*.

El ser humano, inmerso en las *cosas*, en la naturaleza, se pregunta por el *ser* y definirlo es imposible pues de este sólo se puede intuir mas no categorizarlo. Se intuye pues la imposibilidad de definir al *ser*; es de carácter formal: no se pueden dar explicaciones generales de aquello que es lo más general. Hegel es el primero en notar tal particularidad e identificar al *ser* con la *nada* (Xirau, 1975). De ambos conceptos no se puede predicar nada. Sin embargo, ve Hegel que, si *ser* y *nada* se corresponden, no habría espacio para desarrollar ningún sistema filosófico; existe el devenir como cambio

constante del *ser a la nada y de la nada al ser*. Este es el método dialéctico; lo que Schilling llamó abreviadamente como *tesis*, *antítesis* y *síntesis*, momentos intelectivos e intuitivos para *señalar* (mas no para *definir*) al ser.

Una vez dicho lo anterior³⁰, se ha de proceder a tomar las ‘dimensiones’ del tiempo, según ya se ha explicado en alguna otra parte, sin embargo, ahora se hará con respecto a los *modos* de la existencia.

La temporalidad es la existencia, ‘hace’ al tiempo. El *ser-en-sí* se presenta como cosidad, el pasado es *factum*, actos terminados que ya no existen. El pasado no existe sino sólo cuando es dimensionado en el ‘presente’. El *presente* no es más que la manifestación de la conciencia en su pura existencia, movilidad *hacia* un futuro que aún no es. La conciencia es trascendencia de la temporalidad. La conciencia *es, está ahí*, ‘pura’, existencia sin más. El tiempo es sólo la conciencia arrojada. Las cosas surgen a la conciencia porque son objetos de la conciencia, esta es ‘esencialmente’ temporalidad. La conciencia es lo que *ya no es*, que es su pasado y lo que *será*, o sea su futuro. El presente es el instante, es la conciencia que está entre el pasado y el futuro.

La conciencia es una *relación* de dos o más elementos de la realidad con los sujetos. La dimensión corpórea de la conciencia es el cerebro, sin embargo, va más allá de la reducción eidética, de un reduccionismo fenomenológico o de un reduccionismo

³⁰ Se perdonará en este punto la brevedad del tema. No ocupa para este trabajo investigativo una extensa interpretación y análisis de los conceptos *ser* y *nada* pues estos corresponden al tipo de análisis fenomenológico-ontológico (como justamente subtítulo Sartre a su obra más conocida, *SN*, como un estudio de *fenomenología ontológica* y no tanto como *existencialismo*). Como se ha mencionado, este trabajo se centra más en la obra *EH* del mismo Sartre, que tiene un ‘carácter más existencialista’ y en el cual describe más bien un modo de actuación ético y antropológico más que ontológico.

cientificista que restringe la conciencia sólo a su mero aspecto neuronal, como proceso de las neuronas. Es *alteridad o relación-del-mundo-con-el-sujeto*. La conciencia es *conciencia de algo* y mejor *conciencia acerca de algo* o, en términos existencialistas, esto es lo que se define como *intencionalidad de la conciencia*. La conciencia se hace presente cuando *aparece* el objeto, el *fenómeno*; el cual tiene existencia independiente de la conciencia, el *fenómeno aparece como ser-en-sí* ante la conciencia; objeto gratuito, ser contingente, *ser-ahí*. El fenómeno es relativo. De ahí la importancia de la *mirada del Otro*. Pero hay algo más allá de la conciencia, el *yo que piensa*³¹, el yo que es existencia... y el logro del existencialismo que va más allá de la interpretación del modernismo es: *el yo que se piensa a sí mismo como individuo existencial*. Este es el principio de la *re-flexión* (la conciencia vuelta sobre sí).

Como se ha analizado con anterioridad, la única manera de ‘anular’ la conciencia *de sí*, es por medio de una inautenticidad que ya se analizó en el capítulo anterior. Pero si se vuelve a este punto, será la *mala fe* la que propicia la inautenticidad del ser. La figura de la *mala fe* es el huir de sí mismo, es anular a sabiendas la propia libertad que supone la autenticidad (Fernández, 2006). Al mismo tiempo que es un encubrimiento de la realidad en cuanto al Otro³². La conciencia es en sí unidad, por lo tanto, no puede anularse por

³¹ Como lo interpreta Descartes.

³² Aquí, en este segundo caso se puede hablar propiamente de la *mentira cínica*, como una verdad que se sabe pero que no es revelada al Próximo o al Otro. En el primer caso, no se puede hablar de un ‘autoengaño’ o ‘engañarse a sí mismo’ porque, como se ha venido explicando en los anteriores apartados, la *mala fe* supone una ‘conciencia sublimada’ o ‘negada’ más que un engaño cínico. El que miente tiene la verdad, pero no la revela, sino que la *oculta*. En la *mala fe* la conciencia no se oculta de sí misma pues es prerreflexiva, es decir, al estar arrojada a la realidad, no puede estar dissociada de sí misma (véase Sartre, 1963). En este caso,

completo. La conciencia reclama tal disolución de su ser. El punto epistemológico en el que el hombre sabe que es inauténtico es cuando él está en sí mismo, es el ente por el cual se sabe a sí mismo existente, es decir como un para-sí (*pour-soi*) en donde la misma conciencia ha hecho un aniquilamiento de la realidad. El hombre no puede huir de sí mismo.

Ahora bien, se ha de tratar primeramente el *modo* de la existencia llamado por Sartre (1964; 2013) como el *ser-en-sí* (*en soi*) y sus posibilidades de ser. El *ser-en-sí* (*en soi*), como se ha dicho en el primer capítulo, es un ser *inmanente*, sin posibilidades de trascendencia, es un ser encerrado en sí mismo sin posibilidades de cambio. Si se llegara a indicar que tal ser es la sustancia y si llegara a existir tal entidad metafísica, esta será principio de manifestación del ser y no el ser como tal dado que es *inmanente en sí mismo*³³; por lo cual no sería completamente inmanente la sustancia. El *ser-en-sí* (*en soi*) es informe, sin poder separarse, compacto, sin cambio ni movimiento; tal ser es pues *lo mismo*, un ser que nunca va a ser nada distinto de lo que *es*. Esto es *cosidad*. Tal concepto carece de un sentido positivo o de alguna significación ontológica. Se ha de olvidar en este

Fernández (2006) refiere esta condición como un *principio* al mismo tiempo que enuncia a la conciencia como una *unidad*.

³³ Sartre (2013) resuelve la situación del modo del ser *en soi* como una *inmanencia en la trascendencia* ya cuando describe al *ser-para-sí* (*pour soi*) como se verá más adelante. Por el momento, se puede decir que Sartre menciona al *ser-en-sí* como sigue:

Pero el ser no es relación consigo; él es sí. Es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo. Es como si, para liberar la afirmación de sí del seno del ser, fuera necesaria una descompresión de ser. No entendamos tampoco, por otra parte, que el ser sea una afirmación de sí indiferenciada: la indiferenciación del en-sí está más allá de una infinidad de afirmaciones de sí, en la medida en que hay una infinidad de maneras de afirmarse. Resumiremos estos primeros resultados diciendo que el ser es en sí. (pp. 15-16).

punto del *acto y potencia*, y de toda categoría hecha antes al ser (como los atributos dados en la metafísica de Aristóteles o las categorías trascendentales de Kant o la explicación del Absoluto de Hegel). El *ser-en-sí (en soi)* es, pues, referido al ser de las cosas, como *cosidades fácticas*. El *ser-en-sí* se presenta como cosidad, el pasado *factum* que no existe, sólo es realidad superada mediante la dialéctica de la nada al dimensionar su presente. La conciencia dimensiona el ser del *ser-en-sí*, la *cosidad* del *ser-en-sí*, y la proyecta en un *ser-para-sí*; la conciencia dota de significación a la realidad. La realidad del cuerpo es el *factum* de la conciencia, realidad concreta. Las ‘cosas’ *están ahí*, ‘arrojadas’, el *ser-para-sí* es existencia en construcción. El *yo* es soledad, *vive solo*. Ese *yo* es quien desarrolla todo *su* pensamiento. Se *es*, se existe porque se piensa (*cogito ergo sum*) y más allá: *se piensa porque se es pensamiento, la existencia es pensamiento*. Y si se existe es porque se *piensa* el *horror de la nada, de la misma nada*. Ese pensar y ‘sentir’ la *nada* son modos de que surja la existencia en el seno de la *nihilización*, es *hacerse* existir, de ‘sumergirse’ en la existencia.

Pero la dimensión corpórea, el *factum* de la conciencia es sólo *cosa* y como *cosa* no tiene conciencia del mundo. Las cosas no tienen decisión porque sólo *están ahí*, la factualidad de lo corpóreo como *ser-en-sí* (cosidad arrojada), sujeto convertido en objeto (cosa que no piensa). La relación entre cuerpo y conciencia, como se ha dicho, es sólo una *relación* existencial.

El otro ser, que es diferente al *ser-en-sí (en soi)* es el *ser-para-sí (pour soi)*. La diferencia estriba, en primera instancia, en que el primero es inmanente, no sale de sí mismo; mientras que el segundo es todo lo contrario, utiliza la trascendencia, e inclusive, éste *ser-para-sí* es trascendencia total. En Sartre (1986), por ejemplo, el *para-sí (pour soi)* es el aniquilamiento o anonadamiento de lo real producido por la conciencia intencionada,

entendido, también, como relación *con* la nada; la nada es identificada con la libertad. La nada es la indeterminación del ser, es decir su *gratuidad*. En la temporalidad, la existencia se presenta sólo como *en-sí* en el pasado, en donde el ser es facticidad, es pasado concluido que no se puede cambiar, en el pasado el *para-sí* es *en-sí*. En el presente, en cambio, el *ser-para-sí* o ‘realidad humana’, es la *nada*, en tanto que el ser es conciencia proyectada hacia el futuro; pero en el presente el ser es *ser-para-sí* y ya no es *ser-en-sí* como lo fue en el pasado. En el futuro, aún *no es*, porque siempre está arrojado a construirse, en *proyecto*. Así, en el presente, el *para-sí* es aquel que *no es lo que es*, pero que en el futuro *es lo que todavía no es*³⁴. Este es el gran apotegma señalado por Sartre (1964; 2013) y defendido por la mayoría de las corrientes existencialistas.

Ahora bien, se tiene que posicionar una postura crítica según la corriente existencialista. Para ello de nuevo se situará la condición del mexicano. Como se ha señalado con anterioridad, el mexicano está en una constante crisis. Lo que se trata en este apartado, y según lo descrito, es analizar la individualidad del mexicano y su dimensión social.

El mexicano rehúye de su autenticidad, porque identificarse es mostrar lo que es: su historia, su cultura, sus hábitos y costumbres. Muestra sus contradicciones insostenibles. No los resuelve, ni los analiza; las esconde, las anula. Referirse a sus contradicciones existenciales es signo de debilidad: ‘el machismo es malo’ se dice, por ejemplo, ante leyes de inclusión de géneros, pero la mujer y el homosexual siguen siendo degradados y denigrados porque dejan ver su ser, su *exterioridad* —para el mexicano, estos son signos

³⁴ Esto mismo ya se ha explicado en el Capítulo uno de esta investigación. Sólo se vuelve a recordar como breve resumen de lo ya expuesto y sobre todo para explicar teóricamente lo que está en los siguientes apartados, donde se hará referencia a la *trascendencia* como unión existencial no agresiva.

de ‘debilidad’, son ‘débiles’—; se dice que ‘esto o aquello *es mal visto ante la sociedad*’, y es *mal visto* porque hay precisamente una *mirada*, la del Otro, que mira la desnudez del verdadero ser existencial del mexicano. En vez de ello, *la sociedad*, vista ahora como el cúmulo de representaciones culturales y por lo tanto abstractas o simbólicas, se presenta como una barrera que ‘cubre’ el verdadero ser existencial del mexicano y, así como la misma *sociedad*, se crea una moral basada en el miedo, vergüenza o pudor. El mexicano no muestra su verdadera identidad porque para él esto es signo de ‘debilidad’; inclusive cuando demuestra su identidad por instantes (como lo es, por ejemplo, en la entrega amorosa) el mexicano *re-crea* su existencia y la vuelve un *sufrimiento*: se ha dicho muy seguidamente en el habla popular del mexicano que ‘el amor se sufre’; se menciona, no se *goza*, porque si lo *goza* entonces es sexo, no amor, es decir, es placer carnal y, por ende, pecado. La idea romántica del amor es recubrir al ser ante su desnudez, pues el amor es intimidad del ser y esto, como se dijo, es ‘debilidad’. El mexicano recubre su desnudez con sentimentalismo, lo que le da pauta para sufrir, ser trágico, llorar, enojarse, etc., pero nunca *mostrarse o abrirse*. Paz (2011) se refería al mismo punto cuando menciona que: “Si por el camino de la mentira podemos llegar a la autenticidad, un exceso de sinceridad puede conducirnos a formas refinadas de la mentira” (p. 45).

El mexicano, que siempre ha reprimido su ser, ha puesto el pudor como arma en la defensa de mostrarse en su totalidad; la vergüenza es transformada en pudor, como bien lo señala Octavio Paz (2011). Como resultado se obtiene una sociedad conservadora, quietista, estática, pudorosa y siempre sumisa y a una constante defensiva. El mexicano tiene un terror al develo de su intimidad que, ante cualquier actitud de autenticidad, se encierra en su ser, en el solipsismo de su cultura y prefiere pasar desapercibido ante cualquier situación de la misma; prefiere pasar desapercibido ante cualquier situación que

requiera la unidad de su ser y ser mostrada ante el Otro. Paz (2011) llamaría al resultado de esta actitud como el 'ninguneo'. El mexicano es un ser cerrado. El mexicano no se 'abre'. Para el mexicano, el 'abrirse', el intentar el acto comunicativo, es una señal de debilidad. El mexicano ha desarrollado, como método defensivo ante su realidad, una excusa para guardar su intimidad, su conciencia, su ser.

El mexicano se enfrenta constantemente con su propio producto histórico. El producto histórico da como resultado la cultura mexicana. El individuo toma una actitud de *mala fe* ante su propia cultura, pues la niega y la sustituye con actos inauténticos, desplaza su cultura y la lleva a ocultarla y en el mejor de los casos la sintetiza y la niega. Ante la negación de la cultura, el mexicano ha optado por no conocer su condición. Se ha empeñado a transformarse súbitamente. La 'naturaleza' del *ser mexicano* es una dialéctica que tiende, entre la mentira y la verdad, a un estado de alienación, de olvido del ser. Sólo la crítica del pasado podrá encontrar algunas respuestas a las caras dialécticas de la cultura. La *filosofía mexicana* implica muchos problemas si se ha de querer desarrollar para resolver tal problema. Problemas a resolver como lo es la universalidad, en donde se dé una explicación ontológica que responda a la lucha de contrarios. Una reconciliación de contrarios que juegan en la ambivalencia de lo más profundo de la cultura, a modo de síntesis totalizadora, y que exige la búsqueda de una nueva lógica que no caiga en el absurdo de las formas ni en sofismas. El verdadero problema se encuentra en definir si la *filosofía mexicana* sólo será un psicologismo, un enfoque cultural o antropológico, o verdaderamente una filosofía universal.

El principio del cual parte la historia contemporánea de México radica en el hecho histórico que da conformación a la etapa 'moderna': la primera es la Reforma. Sin embargo, la Reforma es un reflejo de las filosofías idealistas de la Ilustración y principios

de un naciente positivismo. La estructura filosófica del siglo XIX radicaba, como se ha dicho en el Capítulo uno, del Iluminismo, del liberalismo y del idealismo francés.

Construido gracias a las logias masónicas de origen inglés y francés, se dio una dialéctica importante. La ‘occidentalización’ comenzó en el territorio mexicano como una especie de resurgimiento cultural. Nuevos valores se pusieron en la sociedad, llevando siempre la línea rectora del capitalismo naciente apenas unos siglos antes.

Indagando en la historia de México, muy pocos momentos han sido verdaderos movimientos de autenticidad colectiva, *construcción* del ser mexicano como *construcción* de una nación o como *proyecto* de nación. Se tiene el ejemplo en hechos concretos recientes como la expropiación petrolera con Lázaro Cárdenas o las protestas de 1968; periodos históricos de la historia de México como en la época prehispánica lo fue el Imperio azteca, el iluminismo decimonónico de la Independencia, la metafísica sistemática del Estado mexicano con el Juarismo, el positivismo del Porfiriato y por último y tal vez el periodo más importante: la Revolución mexicana.

El punto crucial que descifra el presente de la realidad mexicana es la Revolución. Pues esta es el hecho de inflexión en la cual, de una forma por demás violenta, se revalorizó todos los aspectos sociales, políticos y culturales. Puso nuevos valores y los arcaicos, representados por la Reforma y sostenidos por el Porfiriato, fueron borrados de una forma violenta, irracional. La Revolución mexicana, como hecho histórico y no como creación mitológica e ideológica, entraña significados que están presentes en la conformación más universalista del pueblo mexicano. Entraña todo su folclore cultural de décadas: el grito desesperado de libertad y que, como verdadero intento, trató de reestructurar la parte ontológica del mexicano, lo que en un contexto se podría llamar ‘lo esencial’ del mexicano. Situación, esto es situar al mexicano en un contexto universal, pero

más importante, situarlo íntimamente con sus contradicciones, agente activo de la Historia y ya no un agente pasivo. Al mismo tiempo encontrar su fraternidad, buscada desde la Independencia, perdida en abstracciones eurocéntricas en la Reforma, degradadas con el Porfiriato y rescatada en la Revolución mexicana, aunque desperdiciada en mitos sociales en la actualidad y casi desaparecida como hecho social, cultural e histórico.

Principalmente, la figura de Emiliano Zapata es importante para comprender tal contradicción. Zapata es un hombre adelantado a su tiempo. El *Plan de Ayala* resume, es cierto, la opresión del campesinado, pero también es el compendio de un sentir universal de libertad por un pedazo de tierra que representa lucha, libertad y dignidad. Zapata no se compara con los de su época, caudillos que buscaban el poder por el poder. La soledad que Emiliano Zapata sintió, ayudó a definir ideas, conceptos, lenguajes y reinterpretó el tiempo pasado desde las raíces del campesinado que unió la época prehispánica con una época moderna. Ideología pendiendo entre el conservadurismo de la Colonia y burocratización del Porfiriato y el reformismo liberal del juarismo, que, si bien fue innovador, es inauténtico en cuanto a que es una ideología europea impuesta a la fuerza y violentamente en la guerra civil mexicana, en la Guerra de Reforma.

El individuo mexicano debe de ver las formas simbólicas impuestas a los hechos históricos, encontrar la comunidad mediante la *conciencia histórica* (si se habla en lo colectivo) y como *toma de conciencia* si se habla en lo individual. Aspectos críticos de sus propios pensamientos y tradiciones, categorizar los valores bajo una nueva crítica que una su propia existencia con el absurdo de las formas simbólicas impuestas o conservadas por la tradición. Fomentar la dimensión política mediante el diálogo crítico y el *compromiso*. Así, se llega a la construcción del *sí-mismo como individuo existente que comprende su realidad social y cultural*. Este resultado es el *proyecto*.

El *proyecto* es un constituyente de las aspiraciones y necesidades individuales y grupales ante un momento marcado en la construcción del tiempo, el cual debe ser superado por las condiciones dialécticas de la misma historia. Sartre (1963) menciona que el *proyecto* es un actuar a futuro, no como una negatividad o *antítesis* del tiempo, sino de forma positiva o *síntesis* de la construcción real, de una superación temporal, o en términos formales, *es la negación de la negación de las contradicciones dadas*. Efectivamente, el *proyecto* no existe en cuanto a que *no ha sucedido* (como *sucesión temporal*), pero es realización de las contradicciones ontológicas de la realidad como la misma construcción de la cultura, de la formación misma de la sociedad y de la construcción dialéctica del mismo individuo.

De este modo, el individuo existente, el mexicano en este caso, puede tener una trascendencia con el Otro. Pero ¿cómo será esta trascendencia?, ¿la relación con el Otro o *alteridad* será el resultado de seguir patrones dados o será un verdadero proyecto? El Otro se presenta ante la existencia en una relación trascendente de alteridad. El Otro es otra existencia que aliena mediante la *mirada*. Es, también, conciencia alienante que convierte al ser en cosidad, lo ‘atrapa’, lo ‘categoriza’, y sin embargo también lo construye. De igual modo, inversamente sucede lo mismo cuando el ser *mira* al Otro. Es una relación alienante de subjetivación, pero también de construcción de la realidad misma; y mejor aún una relación de *intersubjetivación*.

4.2 El mexicano como *otredad*

Como continuación del apartado anterior, se hará un análisis del mexicano como ser individual y existente, pero desde la perspectiva de un Otro que se constituye a partir de ser como proyecto.

Se ha de iniciar recordando el principio ontológico del individuo visto desde el existencialismo, que no es otra cosa que la misma subjetividad. Inclusive ya visto por Descartes. Sin embargo, Sartre (2013) menciona una nueva relación del *Yo pienso* o *cogito* con su mundo y con los demás: “Por el yo pienso, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos” (p. 41). El *cogito* cartesiano ya ha mostrado la dimensión individual, el *Yo pienso porque existo*. Sin embargo, tal afirmación en el existencialismo, se lleva a sus últimas consecuencias: no simplemente es el *Yo* como sujeto que se construye en su *proyecto*. También engloba al Otro como sujeto; es reconocimiento de las condiciones mismas del *proyecto*. Existe, pues, una necesidad epistémica de conocer al Otro a partir de la re-flexión del *cogito*. Es decir, el Otro construye al Yo, y a su vez el Yo construye al Otro en una relación o *alteridad* denominada *intersubjetividad*.

El ser humano busca un encuentro siempre con el Otro, trata de propiciar la *alteridad*. La condición de la soledad es la consecuencia de la *nada*, de la condición humana. El ser humano busca convivencia, bajo la condición del hombre político, del ente social. Sin embargo, cuando convive siente empatía y, en oposición, en soledad siente nostalgia. Este es el principio de la asociación humana: la *fiesta* como el resultado de ver al Otro como compañía y comunión del sentimiento nostálgico. El ser humano se identifica con el Otro como *otredad*, esto es como *relación* de sí mismo con el Otro, identidad que se representa en el mexicano con las fiestas. El Otro es el *reflejo* del *ser*, ser arrojado y perdido en la nada.

La *alteridad* es el resultado de una *mirada*, un reconocimiento de la facticidad y proyección de la corporeidad. El proceso como se inicia la *alteridad* es el reconocimiento de los aspectos físicos y sensibles del ser, de la *cosa* o *res extensa*, es decir el *ser-en-sí*. Las

cosas *aparecen ahí*, ya están dadas, se *aparecen* como *cosas del mundo*, existentes que existen sin motivo alguno. Incluso *los otros* aparecen como ‘cosas’.

Para Sartre (1986) la *otredad* como resultado de la *mirada del Otro* se da a partir de un *hacerse* día a día, pues tal reconocimiento implica circunstancias temporales de la facticidad corpórea. Se reconoce al Otro por medio de las cualidades físicas, sociales, históricas y psicológicas. Surgen los estados psicológicos puestos en las teorías de la Psicología de masas, como lo son la empatía, el odio o la simpatía. Sartre (1986) resume en la *mirada* la forma fenomenológica del reconocimiento del Otro mediante un doble reconocimiento: el Yo es un ser-visto-por-otro y el Otro es un ver-al-otro. El Otro establece un universo que se contrapone fenomenológicamente a un universo propio, al *universo de cosas* del Yo. La relación se establece siempre como una unidad ontológica: el Yo no existe sin el Otro y viceversa.

Pero la *mirada* no es sólo la forma fáctica del ojo. No es el órgano, incluso no es nada más un fenómeno de la física implementando una causa de luces, sombras y procesos biológicos y químicos. Va más allá. La *mirada* es la construcción de uno mismo cuando se percibe la existencia del mismo. Ser-percibido es reconocer que hay otro que observa, que objetiva la existencia del Yo. La percepción del Otro puede gestarse por cualquier circunstancia sensible, pero este no es un mero empirismo, que reduciría todo a fenómenos físicos o fisiológicos. Es un proceso fenomenológico de la conciencia arrojada al Otro y reconociéndolo como un ser-ahí, existencia que amenaza al Yo. El Yo se reconoce por medio del Otro al ver su vulnerabilidad frente del Otro que lo percibe por medio de la *mirada*.

El miedo, por ejemplo, es un reconocimiento del Otro según las posibilidades fácticas de descubrir el mundo del Yo. El otro aliena al Yo en cuanto a que el Otro

aprehende todas las posibilidades de las circunstancias del Yo. El Yo es facticidad en este caso, se vuelve *cosa* pues sus posibilidades ya están en el universo de las cosas y dentro de la *mirada* alienante del Otro. Las posibilidades de que un Otro esté o no esté, se presentan con relación a sus posibilidades situacionales. El sitio donde se encuentre es la posibilidad fenomenológica de la captación misma del ser. La ausencia es un modo de ser en donde el ser no se revela por completo. Sólo se revela en relación a los sitios en los que el ser ha comenzado una relación originaria y en donde ha modificado para sí mismo la realidad. Pero la ausencia no es el no-ser, sino que la ausencia demuestra una particularidad del ser. Es reciprocidad de la presencia del Otro en cuanto subsistencia del Yo y del universo del mismo. El Otro no es un no-ser en el ser, es más bien una *alteridad* o relación del ser según la distancia situacional, la ausencia es el grado de acercamiento o alejamiento que el Otro tiene con respecto al Yo y su situación originaria. La mirada del Otro es una presencia del Otro al aniquilar todas las posibilidades del Yo.

Surge la vergüenza y también el orgullo. Ambos son *conciencia de un Otro que mira*. El orgullo y la vergüenza se entienden por un Otro que juzga, como cosidad, al Yo, nihilizándolo y convirtiéndolo en conciencia de alguien que toma conciencia de sí y de los demás. Por su parte, el Yo cosificado se convierte en un ser dependiente de Otro como ser-en-sí. La vergüenza es el estado originario, desnudez del sujeto en cuanto descubierto, siente miedo y pudor ante el Otro como ser descubierto. Por otra parte, el deseo es la acción anonadante de la realidad con respecto a la otredad, esto es que el sujeto se sostiene según su relación de alteridad como un ser que se desea. El deseo será la última frontera de la otredad ya vista más en el psicoanálisis que en la propia experiencia de la intersubjetividad.

Lo anterior, como teoría, servirá para clarificar los alcances al análisis fenomenológico y antropológico de la sociedad mexicana y, de una manera general, de Latinoamérica y todos los países que se han visto como objetos de su propia historia, ya sea por dominación colonial o por alienación de un *centro ideológico* y por lo tanto de dominación política, económica, cultural y social. Surge la problemática del *eurocentrismo* y el cúmulo de teorías que niegan la alteridad del Otro. Sartre (1986) sería uno de los primeros filósofos en tratar la cuestión.

En este sentido, Sartre hace un llamado para ver la contradicción que toda la cultura occidental ha alentado: por un lado, el racionalismo y el humanismo secular como las joyas del pensamiento occidental; y por otro, como una barbarie provocada por la avaricia de recursos —naturales y humanos— que comenzó con la colonización europea y se sigue perpetuando en las ideologías neocolonialistas y neoliberales. Sartre (Fanon, 2001) lo hace como un llamado de un europeo hacia los europeos. Al respecto, el existencialista francés lo representa de la siguiente forma: “Ustedes [los europeos], tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidáis que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre” (Fanon, 2001, p. 13).

Los colonizadores han utilizado el servilismo para controlar a los colonos; los rebaja a ser sólo sirvientes, ‘animales’, ‘cosas’, lo que se puede llamar coloquialmente ‘seres sin alma’, todo pensamiento que rebaja la dignidad humana, que rebaja la dignidad de los conquistados para hacer efectivo la deshumanización del individuo. No simplemente lo domina, sino que además lo despersonaliza y lo degrada.

Por otro lado, centrandó la discusión con la otredad en la cual se colocó Octavio Paz (2011) en el ser mexicano, se tiene a la mujer como símbolo de alteridad desconocida, alienada, dominada y negada. La condición de la mujer como un Otro que no se reconoce

justamente como Otredad pues la dimensión social, histórica, cultural y psicológica se niega ante la ideología machista imperante en la sociedad mexicana.

La mujer mexicana no se autentifica, ni es reconocida por su propia cultura. La mujer aparece como el Otro ante sí-mismo, como una doble naturaleza, desaparecida y oculta. El ‘macho’ mexicano aparece como fingimiento y para ello ha creado una moral reservada y siempre bajo el signo del pudor como ocultamiento y disimulo. La mujer se disocia del ser mexicano, y al *aparecer* como *un* Otro se aliena de la realidad (realidad mítica, creada por las leyendas, tradiciones y mitos) y si no encaja en la realidad artificial, entonces es despreciada. La otredad, es decir la relación del Otro (en este caso la mujer) con el ser mexicano se torna en una relación violenta. La mujer, para encajar en la realidad (porque al encajar encuentra, según su significado creado y artificial, su verdadera ‘naturaleza’) tiene que reproducir un personaje artificial, ficticio, un personaje sumiso: la mujer sufrida, la productora de hijos, la que le toca transmitir los valores preestablecidos, la callada, la virgen inmaculada, la esposa sumisa, la que es recompensada con una fiesta como lo es la del 10 de mayo, etc.; de lo contrario se vuelve la ‘puta’, la vulgar, la de ‘cascos ligeros’; aborrecida por una sociedad creada bajo normas machistas, patriarcal, la mujer no es reconocida ya en ninguna dimensión. La mujer se invisibiliza ante las normas machistas.

Se ha creado, en la posmodernidad, nuevos paradigmas de disimulo. Pues, a pesar de la *liberación femenina*, en México llegó como símbolo de ruptura cultural, de la terminación de la idea de sumisión de la mujer dentro de las normas machistas o sistema patriarcal. Los sistemas de dominación (llamadas por Althusser [1970] como AIE) han asumido el control englobando nuevas ideologías que en apariencia son contradictorias. Así, el feminismo, que tuvo auge en la Francia de Simone de Beauvoir, se ha deformado ya en la llamada ‘tercera ola’. Surgen deformaciones aglomeradas en la libertad de las

ideologías sin fundamento. Surge el *hembrismo* como el resultado de identificación y reivindicación violenta del reconocimiento de las mujeres: es la transición del estado pasivo de sumisión de la mujer (que surge en el seno de la ideología machista heteropatriarcal) al estado activo de protección y defensa combativa; la *mujer machista* en la posmodernidad no es una contradicción, sino es el resultado de un intento de identificación de autenticidad mal definida y que termina siendo una actitud hacia la *mala fe*. Es una propuesta desesperada del peso de una historia que las ha invisibilizado. En ambos casos, tanto en el *machismo* como en el *hembrismo*, son posturas nihilistas ante el posible desvelo o desnudez de la autenticidad del ser mexicano como individuo existente o *sí-mismo como otredad no alienante*. Es el *ser inauténtico* como producto de una *mala fe* formulada a partir de una doble alienación del Otro: el hombre como *macho* que objetiva a la mujer, y la mujer que, ante el no reconocimiento legítimo de sus derechos, desvía sus auténticas intenciones de ser un sujeto y vuelve alienación, agresividad y sexualización la relación con su congénere.

4.3 La otredad en la *mirada del mexicano*

En este apartado se retoma la cuestión expresada en el Capítulo uno, pero ya analizado desde la particularidad de la sociedad mexicana. Para ello, es preciso volver a notar la frase existencialista por excelencia: “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 2013, p. 19), en donde se fundamenta el existencialismo como base sustancial del reconocimiento del sujeto y por extensión del Otro también como sujeto. Ya no se puede hablar de *esencia* o de *naturaleza* humana, pues no hay una universalización de los valores *a priori* del hombre. Sin embargo, se puede hablar (y en este sentido lo hace el existencialismo) de *condición humana*, como el reconocimiento de las características que

perduran en el ser humano a partir de su historicidad. Como ser que ha creado su mundo y se autodefine en su mundo por medio de la relación que tiene a partir de los otros y de sí mismo:

Los límites no son ni subjetivos ni objetivos, o más bien, tienen una faz objetiva y una faz subjetiva. Son objetivos porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles; y son subjetivos, porque son *vividos* y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos (Sartre, 2013, p. 42).

Ahora bien, lo anterior es un radical análisis del *cogito* llevándolo hasta sus últimas consecuencias, el individuo se autoproclama existencia en constante construcción, paradigma de la modernidad. Sin embargo, en la posmodernidad, el paradigma antropológico cambia, pues los posmodernos niegan por completo al sujeto. El *Yo*³⁵ se posicionó en la modernidad, unido al *Nosotros*³⁶. Estos dos se convirtieron en los *sujetos posicionales* de la realidad. La formación del *Nosotros* en la modernidad y en la posmodernidad significó la *pluralidad* y también la *inclusión*. Específicamente, en la Posmodernidad, el Otro es revalorado en el marco de la *pluralidad e inclusión* que dan como resultado políticas y movimientos éticos como la *interculturalidad*, la *multiculturalidad* y la *pluriculturalidad*; se retoma, ya no el simple *Yo*, sino el *Tú*³⁷, ya no

³⁵ Nótese la relación gramatical que existe en el *Yo* y su estado en el mundo como *singularidad*, antes expuesta en el Capítulo uno. El *Yo* es la primera persona del singular.

³⁶ Ahora nótese el cambio gramatical de número que existe en el pronombre *Nosotros*, ya no expresa una *singularidad* sino una *pluralidad*. El mejor ejemplo que se da al respecto en el *Nosotros* es el marxismo y su llamado a los proletarios del mundo a hacer la Revolución.

³⁷ Ahora el *Tú* expresa la Otredad, como gramaticalmente se indica, es la *segunda persona del singular*; en donde se nota la *singularidad* igual que la del sujeto *Yo*, pero diferenciado en cuanto a que es *otredad*, es decir, existencia, realidad concreta diferenciada.

como agentes pasivos y observadores; ahora como activos y participantes. Además, la *inclusión del Ustedes*³⁸ como el signo del fin de las ideologías, excluido en la modernidad, ahora incluido en la posmodernidad (Lyotard, 1994). Sin embargo, la posmodernidad no salva a los *sujetos posicionales* de la realidad llamadas *terceras personas* (*Él, Ellos*, tanto *plural* como *singular*) puesto que también se manifiestan como *otredad* y que la modernidad no las tomó en cuenta pues son elementos constituyentes de la dialéctica histórica. Por su parte, la posmodernidad excluye a los *sujetos posicionales de terceras personas*, inclusive las desaparece como resultado del *fin de los grandes metarrelatos* y por extensión por el fin de las ideologías: *el pecador, el proletario, los subdesarrollados, los países tercermundistas, etc.*, han desaparecido con el *fin de la Historia* construida dialécticamente. Pero, no hay Absolutos ni tampoco hay totalizaciones y no ‘existen’ los excluidos para la posmodernidad. Por el contrario, el análisis anterior a los *sujetos posicionales como personas enunciatarias del discurso ideológico*, en la posmodernidad y para los posmodernos, es carente de sentido.

Los posmodernos como Lyotard (1994) trataron de quitar la definición característica del *Yo/Tú/Él* (*personas posicionales singulares*) que forman al sujeto y la otredad, y por extensión a la modernidad. Parten de la idea del fin de las ideologías: el *sujeto posicional*, individuo o ser-para-sí no existe pues los *grandes metarrelatos* (*Absolutos* como los entendía Hegel) han desaparecido, se han perdido las ideologías y las totalizaciones históricas: ya no existe el marxismo como se entendía en un proyectos colectivo del proletariado, no existe el cristianismo como proyecto colectivo de esperanza ultraterrena, no existe el iluminismo como la fuente de la razón ordenadora de la colectivización, no

³⁸ Igual que el *Tú*, el sujeto posicional *Ustedes* encarna la *otredad* en el sentido plural.

existe la dialéctica como la lucha de clases, etc. No existen, por lo tanto, personas que ostenten los nombres de estas utopías, sino que a su vez existe una multiplicidad y una relativización de todos los sujetos hasta la efectiva deconstrucción del sujeto histórico. El análisis anterior de las personas como estructuras lingüísticas comunicacionales (*sujetos posicionales enunciatarios del discurso ideológico*) no es aceptado por los posmodernos que ya no manejan tales estructuras. A su vez, los posmodernos lo sustituyen por un *no-sujeto* o *impersonal*, desprovisto, como se vio al principio del presente trabajo, de toda significación ontológica³⁹:

...escapar no sólo a la despedida inapelable del sujeto moderno sino también a su repetición paródica o cínica (la tiranía). Esta elaboración, sólo puede conducir, creo, a abandonar ante todo la estructura lingüística comunicacional (yo/tú/él) que, conscientemente o no, los modernos acreditaron como modelo ontológico y político (Lyotard, 1994, p. 39).

Pero, aun así, no se puede negar al sujeto, pues negarlo es negar la otredad. Desde el existencialismo, la existencia es constitución de la propia conciencia arrojada a las cosas; el Otro aparece como *cosa* y como otra conciencia que igualmente es conciencia del mundo. Interpreta su realidad, *ve* su realidad; es conciencia que constituye al mundo a partir de sí, de lo que *es*. La *mirada* es la dimensión de la conciencia por la cual se intuye la realidad, se construye lo que *es* a partir de la conciencia. El Otro constituye al Yo en cuanto a lo que *ve*: una conciencia que forma parte de *su* mundo. Fenomenológicamente, es el *encuentro* de existencias que trascienden la realidad de las cosas. El ser humano es

³⁹ Característica esencial de la mayoría de las filosofías posmodernas es negar todo tipo de metafísica atribuida a la modernidad y, según creen, superada esta etapa metafísica en la posmodernidad. Es así como se ha llegado a la conclusión de decir, por ejemplo, que la dialéctica hegeliana ha terminado en *el fin de la historia* ya señalada en autores posmodernos de derecha como lo es Fukuyama (1992).

encuentro con su pensamiento y con los demás, como consecuencia de su condición humana, conciencia arrojada que busca conocer su realidad. La dialéctica del *ser* y la *nada* hacen que el hombre se complemente buscando la comunión y evitando la soledad: “El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión. Por eso cada vez que se siente a sí mismo se siente como carencia de otro, como soledad.” (Paz, 2011, p. 211). La existencia es, pues, miedo a la *nada*, *angustia* ante la soledad y al mismo tiempo dispersión del *ser*, *enajenación* u olvido de la más íntima condición humana. El ser humano decide y define al Otro y el Otro decide y define sobre el Yo o sí-mismo. La *intersubjetividad* no es más que un conocimiento de uno mismo hacia los demás y los demás hacia uno mismo. De acuerdo con Sartre (2013), este lo define de la siguiente manera: “...descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la *intersubjetividad*, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.” (p. 42).

Asimismo, aterrizando las ideas de la *alteridad* en la sociedad mexicana, se puede hacer un análisis más concreto de la misma. El mexicano no se descubre, no se piensa, no se observa ni observa —ve, mira; pero no observa—. La soledad es la nada, la nihilización del ser, la inactividad y pasividad. Sin embargo, no sale de la nada pues no reconoce nuevas formas de realidad; ante ello, se esconde y cobija en su situación degradada. La soledad da como resultado una frustración, un estéril pensamiento de acción metafísico (la *salvación*, libros de *superación personal*, personas con ‘actitud positiva’); todo lo contrario, se sumergen en un pesimismo, del cual la cultura popular asimila todos estos rasgos hasta el punto en que se representan los ‘dramas de la vida diaria’ (las telenovelas, los cristos violentados y ensangrentados, los mártires que se victimizan doblemente). El mexicano ve un olvido de su ser, una soledad que atormenta a su conciencia, conciencia de lo real, de aquello que lo identifica, de lo que lo une a los otros, lo que puede llegar a

lograr. En su lugar, se le presenta todo lo contrario: la desunión, lo que lo aísla y lo separa de lo común; ante esta ‘aberración’ (la soledad de su ser) se ve obligado a unirse en contra de su propia voluntad. No puede convivir porque no ha encontrado su sentido existencial; en su lugar, se deja dominar por la efusividad, por el sentimentalismo, por el absurdo, y es por ello que el mexicano disfruta de sus fiestas, pero no concientiza su unidad (Paz, 2011). Es, si se quiere ver, una dolorosa despedida del sujeto mexicano, un aniquilamiento del ser mexicano, que coincide con el pensamiento posmoderno.

Se ha hablado de la *otredad* desde la teoría existencialista, pero para el mexicano, en particular, ¿quién es el Otro? El *Otro* para el mexicano es el que es diferente de sí, el que no es mexicano, el que no *reúne* la *idea arquetípica* del mexicano, aquel que, según el ideal abstracto, no ‘hace por su patria’, aquel que traiciona (¿traicionar qué?). En suma, aquel que es *indeterminado*, que *no es* lo que *es* sino una simulación. Y en última instancia ¿acaso no es sólo eso el mexicano?, ¿acaso no es la *indeterminación*, la contradicción patente; sentimiento y razón, tristeza y alegría, vida y muerte, amor y odio, Nada y Todo, religión y prostíbulo, tesis y antítesis? Síntesis *indeterminada*, resultado de una dialéctica que deja al desnudo la ‘naturaleza’ del mexicano o más bien la *condición humana del mexicano*. Paz (2011) ya lo mencionaba, y en verdad, el mexicano está absorto ante la *nada*, enajenado y alienado.

Siguiendo este mismo autor, se puede clasificar a la *otredad* en la *mirada* del mexicano como:

- a) El débil⁴⁰

⁴⁰ En este sentido, *el débil* se contrapone a *el fuerte* que, como se dijo en capítulos anteriores, se identifica en la figura del ‘cabrón’ o ‘chingón’. *El débil* es aquel que no es ‘macho’ (que no es otra cosa que una actitud

- b) El indígena y el campesino
- c) El homosexual
- d) La mujer

El Otro es abstraído en esta realidad ficticia hecha por el mexicano, la realidad se torna complicada pues es el medio donde se mueve la *nada*, y esta *nada*, en contra de toda lógica, pasa a *ser*. El Otro es el *ninguno*, la *nada* se personaliza, se singulariza y se individualiza. La relación objeto-sujeto, se presenta como el ser ante *una* nada, que *es*, pero no quiere ni puede llegar a *ser*.

En cuanto al amor como característica del Otro, Fromm (2006) identifica la *productividad* del ser humano como el creador, el hombre que realiza cosas en el *hacer*. El hombre, al sentirse solo, buscará al Otro, es decir que tendrá una relación única, y aunque hay muchas relaciones de *encuentro*, sólo el amor le pertenece al individuo como un *quehacer* individual y privado, como *actividad* más que como *pasión*. Esto significa que en la *actividad* del amor se manifiesta una *productividad*, un *hacer* del hombre para con el Otro. Sartre (2008) menciona algo parecido, pues para el filósofo francés, el ser se *hace* en la *acción*. El amor es una experiencia de develo, muestra la intimidad del ser, esto, para el mexicano, es un signo de debilidad; por lo tanto, el que ama tiene que ‘cubrir’ su ‘desnudez’ con una *imitación*, algo ficticio, una personificación artificial basada en el *sufrimiento*: nuevamente, ‘el que ama, sufre’. El sufrimiento se traduce como una comunicación dolorosa y agresiva con el Otro, es el lenguaje que une e identifica al Otro con el Yo o sí-mismo, y les da la identidad a ambos. En el mexicano, el sentimiento trágico

cínica); términos como *nobleza* o *humildad* son despectivos pues tienden a la debilidad de carácter. *El débil* se identifica en el amor filial, es decir, la unión de seres que, para Paz (2011), es el *abrirse* o *rajarse*.

no se reproduce como en los griegos antiguos, sino que es un autorreproducir un significado connotativo que no lo define ni lo muestra como ser existente, sino que lo oculta. A su vez, el Otro tiene que asumirse aludido, comunicado y comulgado con el sentimentalismo trágico de sí-mismo; ocupa su postura sumisa. Y la comunicación se torna complicada. Se tiene entonces nuevas significaciones en donde la *mirada*, el *descubrimiento existencial*, no se da como un encuentro no agresivo, sino que se da con violencia. Se obliga al Otro asumir una postura forzada (una violación); el sentimiento ya no es *sentir*, sino *sentimentalismo* (exageración del *sentir*). El Otro no percibe la violación de su intimidad pues, al comulgar de la exageración, se une al que lo agrede. Comulgan en una mentira: ‘el amor *es* sufrimiento (porque *soy* sufrimiento y *somos* sufrimiento)’ y lo más importante, tal unión agresiva oculta bajo el *sufrimiento*, la condición del mexicano.

Con respecto al indigenismo y la situación de los campesinos mexicanos, la opresión que la misma sociedad mexicana ha gestado, desde el colonialismo hasta ahora, ha dado como resultado un desconocimiento hacia la verdadera pluralidad. Los indígenas históricamente son los que más han sufrido la discriminación en México. Cuando hay un levantamiento armado o ideológico de algún grupo indígena o campesino es visto con desconocimiento, ‘radical’, alienado de lo que significa *el mexicano*, un movimiento ‘peligroso’. La única manera que esto no suceda es que las estructuras que, por tradición, han rebajado e invisibilizado a los indígenas, caiga. Se volverá sobre este tema más adelante.

Por otra parte, el homosexualismo en la cultura mexicana es considerado y visto a la luz de la realidad construida, siempre y cuando el homosexual sea el sumiso, el pasivo, y mejor aún, el violado. El ‘albur’ se transforma en el arma por el cual existe una relación entre el Otro y el sí-mismo: la *otredad* es aquel que es vencido en una guerra de

significados con alusiones sexuales. El vencido, heterosexual o no, es despreciado, aniquilado; el vencido es degradado e ignorado. Tal aniquilamiento de la otredad dentro de la cultura demuestra su ser, ser que es violado en su intimidad, porque al querer desaparecerlo de *su* realidad lo desaparece ontológicamente. Aquel que es vencido, dentro de la cultura mexicana, debe ser desaparecido debido a que ha demostrado debilidad y esto se demuestra como *abrir la intimidad, dejar ver su ser* (Paz, 2011). Se menciona al ser en su desnudez y esto es símbolo de debilidad porque se le ha quitado al mexicano su pudor, se le ha quitado su mecanismo de defensa.

Por último, la mujer es la *otredad* por excelencia en el ser mexicano, la mujer es objeto en una sociedad como lo es la sociedad mexicana; objeto al que se le aplica infinidad de definiciones, y por lo mismo, infinidad de ‘esencias’. Al estar definido, el objeto *mujer* se acorta pues se le coloca accidentes y características propias del objeto. Se determina, no en cuanto a su propia existencia que es su libertad, sino en cuanto a los calificativos puestos por el *hombre*, género predominante en la sociedad machista, dueño de los medios de producción, emisor del discurso ideológico, dueño de las relaciones de poder. La mujer, vista como iniciadora del pecado, del sexo, de lo más bajo; también es la más santa, virgen, madre abnegada o dadora de vida; el mexicano asume a la mujer bajo los intereses del hombre.

4.4 El mexicano como existencia libre y responsable

Se retoma de nuevo la discusión sobre la libertad del mexicano vista como un *hacerse*. Sobre esa base, la existencia no tiene ‘esencias’ que la definan, y más bien es *gratuidad*. La existencia es *gratuidad*, en efecto, seres con existencia, interpretada como *existencia absurda* que *está ahí*, contingente y sin ningún motivo para existir o para *no*

existir. Así lo demuestra de forma literaria Sartre en *LN*, no hay un ser necesario para la existencia, ni el Ser en acto puro puede *situar* estas existencias ya que no son necesarias; en suma, la contingencia es *gratuidad, libertad* de las *cosas en-sí* para la *existencia*, puesto que esta no necesita ningún principio metafísico para que *subsista*, es decir, *no necesita* alguna esencia para *ser* (Sartre, 2008). La existencia y el estar-en-el-mundo se presenta como *Cosa*, indefinida, porque el ser no se define como concepto abstracto categorial, sino que sólo se intuye a partir de un análisis fenomenológico, la existencia es libertad, entendida como indeterminación absoluta. La realidad es mutable, cambia; esta condición humana obliga a que su conciencia cambie siempre como *relación* del ser con su mundo. El ser humano siempre piensa, al pensar elige.

Sin embargo, sigue imperando en las sociedades industrializadas explicaciones metafísicas para manifestar su profunda crisis existencial. Para ello, se sirven del discurso, ideologías corrientes vacías de contenido, pero justificadas bajo los signos utilitaristas y funcionalistas de la ideología capitalista. El discurso se vuelve ideológico, normalizado y normalizado, bajo nuevas tendencias globalizadoras y totalizadoras: la ciencia y la religión principalmente. Se vive un momento contradictorio: cuando más se habla de discursos de deconstrucción (deconstrucción histórica, social, moral, ética, política, etc.), cuando más se habla del fin de las ideologías, cuando más se habla de que la dialéctica hegeliana no es aplicable a la realidad porque ya no existen las totalizaciones (Fukuyama, 1992) y cuando más se habla de individuación; más se muestran en nuestra realidad estas totalizaciones históricas que se presentan como paradigmas contradictorios de un sistema posmoderno que es insostenible. Sin embargo, tal sistema es dialectante pues no puede escapar del devenir histórico ni de la sinergia de la misma ideología.

La ciencia y la religión, como sistemas totalizadores de la modernidad han establecido sus bases metafísicas específicas en la realidad. Si se habla de la ciencia como un *objeto abstracto* se tiene la crítica de la posmodernidad hacia esta desde la deconstrucción, la normatividad de las ciencias y sus alcances y limitaciones, de igual modo la relativización de algunas de ellas, sobre todo las ciencias sociales. La psicología, como ciencia que nació tarde, en los albores del siglo XIX, y que ha tratado de establecer de forma racional la explicación para la conducta humana, se ha tornado ahora como arma de deconstrucción del ser humano en lo más íntimo de su ser, que es su psique, y se ha usado tal postulado metafísico como arma de dominación ideológica. El reduccionismo fisiológico de la psicología conductual y del cognoscitivismo se ha desarrollado en la posmodernidad bajo las nuevas corrientes llamadas *neurociencias*. Esto de nuevo contempla al ser humano como *objeto* de estudio de *su esencia última*, ahora las neuronas: se busca el ‘alma’ en la red neuronal.

Las nuevas ciencias y nuevas corrientes del pensamiento han querido dejar a un lado la libertad que, inherentemente tiene el hombre, como se ha visto. En su lugar se propone, bajo una literatura científica y sobre todo ‘psicologista’, nuevos *métodos* para ‘controlar’ la conducta humana (desde el conductismo de Pavlov y Skinner hasta las nuevas corrientes como la *programación neurolingüística*). Corrientes que están en clara oposición a una liberación o a la propia libertad (como la entendía el existencialismo), dado que el supuesto desde el que parten es que el ser humano puede cambiar sus actos si se le cambia la conducta pues esto obedece a un estímulo-respuesta. Este reduccionismo ignora por completo elementos orgánicos del mismo individuo como puede ser la Historia, la sociedad o la metafísica y la ontología. Suponer que el hombre puede cambiar si sus estímulos están alineados para establecer ciertas respuestas. Se crean seres ‘sin voluntad’,

es, desde el existencialismo, negar la libertad. Esta corriente científicista ha sido siempre empleada como ideología de dominación: la política a partir de la democracia y sus valores que tienden a universalizarse, el ‘buen ciudadano’, las ‘metas’ (*goals*), las finalidades de la *real politic* para con los gobernados; en la economía en donde las campañas de *marketing*, la publicidad y propaganda alienante, que deja al ser humano desamparado y arrojado al ostracismo social si no se siguen las pautas de conducta social, condicionadas por las grandes transnacionales que introducen sus mercancías a partir de los medios de comunicación masivos, son los salvoconductos de la alienación; la educación en sus nuevos programas educativos en los cuales el ser humano es visto como un *objeto* al que *se le tiene* que ‘llenar’ con conocimientos, ‘amaestrar’ más que educar. En fin, los AIE, mencionados con anterioridad, han encontrado la mejor arma para coartar la libertad de los individuos. La mayoría de las naciones occidentales y algunas orientales adoptan el psicologismo conductista esparcido por la Globalización e impuesto como neoliberalismo. México no es la excepción.

El otro paradigma totalizador es el cristianismo, que, según se ha visto, ha perdido popularidad como religión occidental ante la nueva oleada de migrantes de otras religiones como lo es el islam o el resurgimiento de nuevas ideologías orientales como lo es el budismo, todo ello en el contexto del relativismo dado en la posmodernidad. Sobre esa base, se ha de referir aquí al cristianismo, y en especial al catolicismo, no como la institución religiosa sino como la *forma simbólica* o *ideología totalizante* que subyace en el pensamiento colectivo, sobre todo en el pensamiento del mexicano que ya Octavio Paz ha explicado en diferentes obras, pero sobre todo en *El laberinto de la soledad* (2011).

La idea de salvación, dada por el cristianismo, se ha transmitido al mexicano durante generaciones. Esta nueva concepción rompe con la idea prehispánica; sin embargo, se

combinan en un singular sincretismo, prevaleciendo la concepción personalista del catolicismo. La concepción colectivista quedó sublimada, pero no desaparecida. El mexicano, que niega la muerte pues es sinónimo del fin de la libertad (según la idea católica dada por el *libre albedrío*), celebra la muerte como recuerdo de sus antepasados, pero también para celebrar la colectividad en donde recrea su antigua libertad. Esta contradicción hace que pierda identidad, tanto de la colectividad, así como de su individualidad.

Es tiempo de pasar a revalorizar los conceptos de *libertad* y *responsabilidad* para dimensionar el actuar del mexicano ante su realidad, partiendo del existencialismo de Sartre y poder así dar una respuesta a la problemática de la alienación del mexicano en la posmodernidad.

4.4.1 Libertad

Russell (1973) ya veía que la libertad representa una gran contradicción pues al tenerla en demasía, surge un peligro en tanto que los individuos pueden llevar al extremo su libertad a tal punto que sólo impere el relativismo. De igual manera, sustraerle al individuo su poder de determinación puede que caiga en la completa esclavitud. Se habría que formular la pregunta *¿qué es la libertad?* Inclusive se tendría que reformular si *la libertad se posee, si se puede incrementar o si la pueden quitar*. El ser humano siempre se ha preguntado *¿el hombre es verdaderamente libre?* Y todas las filosofías anteriores al existencialismo se hacían esa pregunta estableciendo al ser humano como un objeto de estudio. Distante de Russell, el existencialismo retoma la problemática preguntándose *¿soy Yo verdaderamente libre?* replanteándose la cuestión. Esta última pregunta es la fundamental, formulación de la singularidad de la subjetividad, en ésta última no existe

abstracción y se centra en el sujeto y no en un objeto de estudio, es el ser buscándose a sí mismo. En efecto, no hay una libertad esencialista en Sartre; cuando surge la pregunta *¿por quién es 'dada' la libertad del ser humano?* Se responde: *por uno mismo* (Hernández, 2004). De ahí el carácter ontológico de la libertad sartreana. La libertad no es un concepto abstracto, sino más bien un *hacerse en la situación* de la propia existencia. La libertad que señala Sartre está basada fundamentalmente en dejar la necesidad de afirmar la existencia humana en un *a priori*, exterior al individuo y a la propia existencia. La existencia es la única 'necesidad'⁴¹, es una en cuanto a tal y nada más, así tal principio es contingente y no tiene justificantes físicos ni metafísicos, en pocas palabras es *gratuidad*.

El proyecto de Jean Paul Sartre —y es este el gran mérito del filósofo francés— es la creación de la más radical filosofía de la libertad que jamás antes se haya intentado crear (Bobbio, 1983). Más allá de Camus o Melraux, que fueron los que desarrollaron el pensamiento sartreano a fondo, Sartre tiene la gran importancia de establecer las bases, tanto ontológicas como epistemológicas, de la libertad pura en la existencia del ser. La libertad que propone el existencialismo no es una libertad idealizada y trascendente, como la proponían los grandes sistemas filosóficos del siglo XVIII y XIX, sobre todo en los sistemas de Kant y de Hegel, sino que, en realidad, la libertad que propone el existencialismo es una rebelión en constante peligro, es una ruptura con el mundo y al mismo tiempo es una *elevación* del espíritu indeterminado en la unión con sus semejantes. La libertad no es un valor idealizado sino el producto de la voluntad, es la praxis de la voluntad, es el ejercicio de los actos mismos. Una elección es concreta en sí misma, pues persigue un fin y es al mismo tiempo un medio. La libertad se idealiza en el fin, pero en la

⁴¹ Propiamente no es una necesidad (nótese el entrecomillado), dado que todo es contingente.

práctica, en el aspecto pragmático, la libertad es un hecho concreto de individualidad, es la libertad en su concreta dimensión real.

La libertad es, contradictoriamente, la *cuestión primera* de la condición humana, es la opción existencial primordial. Tal cuestión se contrapone a la *normalidad*⁴², de lo que *debe ser, lo que persiste, lo que es igual y no cambia o lo determinado*. La libertad es la búsqueda del hombre por encontrar su ser auténtico. No basta con la *creencia* en uno mismo, en que se existe, es decir, no basta con *creer* que uno es libre. Esta es la cuestión fundamental que separa al existencialismo del personalismo inscrito en la superación personal: el existencialismo acepta la libertad como un peso al que hay que saber llevar, mientras que el personalismo de la superación personal posmoderna se centra en una falsa *creencia* cuasi religiosa en la acción sin medir el actuar. En este último caso, como se ha mencionado, se revive el *titanismo* centrado en la persona y no en el individuo como singularidad de sus posibilidades. Además, cuando se afronta la libertad como un problema insoluble del hombre se sabe la dimensión del actuar y las posibilidades y limitaciones de nuestra realidad.

Epistemológicamente hablando, se encuentra *una dimensión del saber el mundo*. Si se niega la cuestión de la libertad representaría aceptar que no interesa la propia libertad y por extensión, no interesa la cuestión de la existencia misma ni mucho menos la de los otros. Toda libertad es una preocupación constante sobre el mundo que se decide construir

⁴² Aquí se ha de recordar la etimología de *existencia* como *ex* ‘salir’ y *sistere* ‘lo que permanece igual, la determinación como se vio en el Capítulo uno.

a partir de la *elección*. Aparece entonces el concepto de la angustia⁴³ como condición necesaria para la libertad.

En Sartre (2013) el concepto de *libertad* aparece como la *gratuidad*. Todo es *gratuito* o *gratis* para el hombre arrojado, vomitado al mundo. El mundo se presenta como el conjunto de cosas hechas que *están-ahí*. La libertad consiste en los hechos que este hombre haga con respecto del mundo. Él es responsable del mundo y de los Otros. Es libertad completa, en efecto, libertad parecida al concepto de *libertad* de los anarquistas del siglo XIX y de André Gide. Siguiendo a Xirau (1975) menciona que *se debe interrogar por el criterio de la libertad*, sin embargo, ante una libertad basada en hechos, construida a base de elecciones, no pueden existir patrones, normas, leyes ni mediciones de cada hecho determinado, circunstancias particulares. De lo contrario, si pudiera ser medible o cuantificable esto iría directamente en contra del concepto de libertad visto por el existencialismo. Se calificaría como un absurdo si se trata de *normalizar* la libertad. Como se dijo con anterioridad, la libertad está contrapuesta con *no ser* esclavo, y para no ser esclavo se tiene la iniciativa del *no-ser algo que no se es, pero que puede ser*, es decir,

⁴³ Véase la *Discusión* que viene como epílogo en *EH* y en donde una *objeción* le cuestiona a Sartre (2013) que:

Las palabras desesperación, desamparo tienen cierta resonancia mucho más fuerte en un contexto existencialista. Y me parece que en ustedes [los existencialistas] la desesperación o la angustia es algo más fundamental que la simple decisión del hombre que se siente solo y que debe decidir. Es una toma de conciencia de la condición humana que no se produce siempre. Que se elija todo el tiempo, se comprende, pero la angustia y la desesperación no se producen corrientemente.

(p. 57).

A lo que Sartre responde con gran ingenio y bastante claridad a tal *objeción* como sigue:

No puedo decir, evidentemente, que cuando elijo entre un milhojas y un *éclair* de chocolate, elijo en la angustia. La angustia es constante en el sentido de que mi elección original es una cosa constante. De hecho, la angustia es, para mí, la ausencia total de justificación al mismo tiempo que responsabilidad con respecto de todos. (p. 57).

luchar siempre por *no ser* un esclavo. Y aquí se tiene lo verdaderamente revolucionario, esta es la semilla de toda desobediencia y rebeldía, este es el principio también anarquista de alcanzar la libertad completa. Para *no ser* esclavo se debe tener la iniciativa de *no ser* o *no estar* sometido a ninguna entidad, no estar sometido a nadie ni a nada. *Tomar* la iniciativa es lo mismo que la *toma de conciencia*. Al momento de *tomar* la iniciativa de sí mismo, es igualmente a un *decidirse* ante la situación originaria que se enfrenta el ser. La libertad del individuo es un constante *autodeterminarse* sin cesar (Ferrater, 1964) pues la existencia no tiene cesación.

En suma, el ser humano es *esclavo de la libertad*, pues el ser humano es libertad en su más profunda condición humana. Sin embargo, siempre hay formas alienantes que, siguiendo a Sartre (1964; 2013), son formas históricas alienantes dialécticamente construidas. Para Bobbio (1983) sólo hay dos actitudes ante la libertad: el *amor* como una forma de ser en el otro, tomando la libertad del otro; y la *indiferencia* como la recuperación de la libertad sin eliminar el ser del otro. Estas dos formas se retomaron en el romanticismo hasta después de la Segunda Guerra Mundial con el pesimismo y nihilismo expresados en la época que venía desde el siglo XIX.

En lo que concierne al hombre, como se ha establecido con antes, éste elige lo que es. La elección de sí mismo es el acto constitutivo más importante para el ser humano, es su fidelidad hacia sí mismo, es la encarnación consciente de sí mismo como proyecto, es honestidad hacia sí mismo. Algunas filosofías⁴⁴ y creencias populares le asignan el nombre de *destino* a esta fidelidad y a esta honestidad. La libertad es el mayor valor, eleva a la dignidad al ser humano. El ser humano no tiene un *destino*, o si se quiere entender de otra manera, se concibe un '*destino*' para sí mismo, un proyecto desde su propio ser. Los seres

⁴⁴ Puede verse que esta tradición filosófica se remonta desde los griegos con Parménides.

humanos pueden tomarlo y afrontarlo o, como pasa en la *mala fe*, lo puede eludir, incluso pueden luchar en contra de su propio proyecto —que es una expresión refinada de *mala fe*— pero aceptar tal proyecto o negarlo en cualquiera de los dos casos se reafirma la *toma de decisión* como resultado de la libertad.

La cuestión de la libertad es una cuestión más, sí, es cierto, es una *opción* entre muchas otras, pero es la cuestión fundamental de la existencia. La decisión le da a la condición humana suma importancia pues es una cuestión fundamental de la existencia. Ese sería la tarea de la Filosofía, como un lenguaje que explique al mundo: “La crítica de la filosofía [...] es el restablecimiento de la plena concreción del filosofar y de la *libertad* del hombre frente a toda doctrina” (Abbagnano, 1987, p. 15). La tarea de la Filosofía es la permanencia y reafirmación de la plena libertad del ser humano. La Filosofía es la libertad del pensamiento humano, porque el hombre está enfrentado a su realidad dialécticamente; la enfrenta desde la elección, desde que elige.

No se puede huir de la decisión, es la más clara manifestación de la libertad. Y es que se es en un estado de decisión constante. Incluso el que se abstiene está *decidiendo* abstenerse. Y si no ha decidido tiene también la posibilidad de decidir porque no hay nada que le contradiga su libertad, libertad de ser él mismo.

La elección no es otra cosa que el síntoma de la libertad. La subjetividad singular se centra como ser-en-el-mundo y decide. El Mundo, expresado como *el universo de las cosas en-sí*, le plantea al sujeto, fenomenológicamente, cuestiones que están fuera de su comprensión y tiene que examinarlas (Abbagnano, 1987). Las respuestas a estas interrogantes no son más que la simple voluntad de la subjetividad ejerciendo su singularidad, es decir *al elegir construye su mundo para sí mismo y para los demás, se elige y elige a los demás*.

El proponer la decisión como algo fundante del ser humano no es, como lo pensaban los marxistas, una filosofía burguesa de la inacción⁴⁵. En el acto de decidir está la construcción de su hacer, está la labor como algo que lo realiza y no como algo que se ha de consumir⁴⁶. El ser humano no puede retirarse, no puede desconocer su mundo porque no puede ser él mismo como ser existente —como *ser-en-el-mundo*— sin la necesaria conexión con los otros, el ser humano no es *para* el mundo (como lo enuncia el cristianismo) sino *en* el mundo (como lo enmarca el existencialismo). La decisión es fundamental en el ser humano, hay una causa de ésta que es el propio mundo del ser humano, ese *algo* que se decide es el mundo del hombre. Sin embargo, ese mundo del hombre es un mundo indeterminado como él mismo, no hay nada que determine la esencia de tales cosas, no hay nada que dicte qué son las cosas. Todo lo contrario, si las cosas estuvieran determinadas no existiría la decisión. Ahora bien, esta indeterminación desnuda la *cosa en sí*, la demuestra ante el ser, y es desde la indeterminación y sólo desde aquí donde se construye la determinación de la *cosa en sí*.

La libertad para decidir y elegir no fuera posible si todo estuviera determinado como lo afirman las filosofías positivistas, idealistas y materialistas. Si todo estuviera determinado por una *esencia* la existencia estaría determinada y sería una cosa a la cual ya no habría que problematizar, pues ya todo estaría definido, inclusive las decisiones que se

⁴⁵ Véase la introducción de *EH* donde Sartre (2013) establece que la primera objeción que le hacen al existencialismo viene por parte de los comunistas. Al considerar que el existencialismo parte de la subjetividad del *cogito* cartesiano, creen que es una “filosofía burguesa” (p. 15). La segunda objeción viene del cristianismo.

⁴⁶ Recuérdese el Capítulo uno donde se da la diferenciación entre *animal laborans* y *homo faber* con Arendt (1993).

tomen y los actos mismos de elección. Sartre plantea la libertad como algo práctico: *el ser está en el hacer*. Sartre estima que el determinismo de la necesidad frente a la libertad carece de sentido teórico y es más bien una renuncia de toda decisión. Por lo mismo, Sartre no cree en las esencias metafísicas, apriorísticas, de la libertad: el ser no está determinado. En Sartre la libertad no es esencia del hombre, no es un determinante, sino que la libertad es una parte integral de la existencia humana, en cuanto a que compromete al hombre al actuar y no a definirlo, objetivarlo y coartarlo. El sentido *integral* sólo es exclusivo del hombre quien es el agente que actúa; tal diferenciación separa al hombre de los demás entes. Así la libertad pasa de ser *determinativa* en el ser, a ser *constitutiva* de la existencia. Al volverse constitutiva toda problematización fuera del ser, será una problematización ‘objetiva’, abstracta y carente de sentido. Sin embargo, la existencia tendrá relación directa con la libertad; todo problema sobre la libertad será un problema existencial. En Sartre no existe dualidad ontológica entre el ser y naturalezas refiriéndose al *ser de las cosas*. Por lo mismo, amplía la ontología existencial del ser humano hacia las cosas, y más aún, a todo ente. Indica que la libertad de cada cosa es su *mismidad*. Tal *mismidad* es la libertad de la cosa cuando esta se realiza desde su imperfección hasta su plenitud; la *mismidad* de la cosa es ensimismamiento para la realización.

Dios es representado como el principio de autoridad al que todo hombre se debe someter. Sin embargo, en la praxis esto representa el abandono de todo entendimiento humano con la finalidad de buscar lo sobrenatural al mismo tiempo que lo fantástico y trascendental para el ser humano. El hombre ha creado a Dios y el mismo hombre se somete a su propia invención como una garantía de pertenencia a un mundo ideal, recto, bueno y fantástico; negando su condición, condición en parte animal, condición natural, condición imperfecta y aun así propia. Su condición que lo posibilita a cualquier elección.

El hombre se haya ante su naturaleza libre. Su libertad, *libertad ontológica*, es coartada cuando sus elecciones son determinadas por principios universalistas. Como lo menciona Bakunin (2010), la idea de Dios, así como es principio de autoridad, también es orden, ley y determinante para la existencia humana. Por esta razón Dios, como idea universalista, abstracta y determinada, es el mayor obstáculo para la libertad del hombre.

Pasando a otro punto en nuestro análisis, existe una crítica a las filosofías analíticas pues tienen una imposibilidad desde su propia metodología: al no aceptar la metafísica como una parte esencial de la realidad, rechazan ciertas problemáticas que son de suma importancia para el ser humano como es el tema de la libertad. De igual modo, el idealismo kantiano adolece de algo similar. Este pone a la libertad una necesidad de existencia a partir de una ‘ley universal’ que es el *imperativo categórico*. Kant establece la libertad como una objetividad derivada de la razón, conjugación concreta de la personalidad y de la universalidad de la razón. El *deber* es el resultado de tal autonomía concreta, universalidad, sin embargo, nunca deja de lado lo trascendente universal como un signo objetivo y universalizador, representado como el ‘legislador universal’. Nunca deja de lado lo objetivo, lo mantiene e incluso lo fundamenta ontológicamente con el *imperativo categórico*. Así pues, es la libertad como un concepto más de la razón *objetiva* en Kant. La dupla libertad y razón son indisolubles en el pensamiento kantiano, pues una supone la otra y viceversa, todo, pues, se considera objetivo y universal inclusive la subjetividad que ha pasado a ser objetividad. El hombre es libre por el *deber* que le da la razón. La razón, en su ejercicio de universalización, elimina todo elemento auténtico del individuo, elimina todos los elementos empíricos, inclusive patológicos, del ser humano. Elimina la individualidad, la singularidad del ser. Si se elimina la subjetividad, no queda más que entes objetivos y universalizados, sujetos despersonalizados de toda actitud singular.

Por otra parte, se tiene el determinismo social venido del materialismo. El materialismo es el principio de la libertad humana hasta cierto punto, en ella se alcanza un humanismo no idealista, engañoso y sin conciencia. En el materialismo, el ser humano es un ser que ha comenzado desde la animalidad hasta formarse una humanidad, una condición humana propiamente dicha. El idealismo, por su parte, comienza desde un principio de autoridad y niega toda procedencia material para ir bajando por grados hasta convertirse en una animalidad o condición animal y por último eliminarlo por completo, dejando sólo la idealidad del ser humano, dando pie a leyes racionales que llevan a la irracionalidad. Por ejemplo, se tienen a las dictaduras que surgen después de las revoluciones burguesas idealizadas. Sin embargo, el materialismo peca de no definir por completo la libertad. Deja la idea vaga, convirtiendo al ser humano aun en una *humanidad deshumanizada*, esto quiere decir que el ser humano aún no ha alcanzado su verdadero ser, pues aún sigue en el ámbito de la *cosa* y no indaga más allá, por ejemplo, en el *cogito* que, más allá de ser una mera postura burguesa, es el comienzo de la subjetividad humana. Esto es lo que los comunistas reprochaban al existencialismo y al mismo tiempo los existencialistas reclamaban a los comunistas.

Russell (1973) plantea la cuestión de la libertad de pensamiento individual, que no recurre a ningún tipo de totalización social, como lo es el Estado o algún monopolio empresarial; es el individuo y su iniciativa el que lleva a cabo su empresa cultural e intelectual. Esto deriva a ciertas contradicciones que el materialismo no ha llegado a resolver en su totalidad. Hay una contradicción patente en la actualidad entre igualdad y libertad y esta contradicción se manifiesta problemáticamente en los sistemas políticos (como en el liberalismo capitalista de Estados Unidos y en el socialismo de la Unión Soviética). Pero, donde recae la problemática verdaderamente es en el individuo que, al

estar en una sociedad es decir asociado con otros, se crean lazos de interacción interpersonal que mayormente no pueden ser medidos objetivamente, lo que crea una subjetivación del individuo para con el Otro. El gobierno actúa como autoridad ‘medidora’ de esos lazos que la sociedad conforma; tal papel será la disminución de las desigualdades de beneficios que los individuos obtengan como resultado de tejer lazos con otros individuos. Bell (2004) describe lo anterior como sigue: “El problema de la igualdad y la libertad es el de las disparidades *entre las partes* y el papel del gobierno en la reducción de esas disparidades o el control de su influencia indebida” (p. 252). Al tratar de imponer el orden, el gobierno ejercerá restricciones a ciertos individuos que abusen de sus relaciones para con otros individuos y que por ende estos individuos obtengan más beneficios de los que deberían obtener según la ‘medición’ del gobierno (a través de las leyes se efectúa tal ‘medición’ objetiva). Pero tal restricción que se le impone al individuo por parte del gobierno no sólo coarta actos indebidos moralmente de cada ciudadano que vive en sociedad, sino que el Estado en su papel de autoridad ejerce una violencia hacia la sociedad (como colectividad) y hacia cada individuo (como seres singulares) que integra tal comunidad. Del mismo modo, cada individuo es capaz de ejercer violencia hacia otros justificando su libertad.

Lo anterior lleva al problema fundamental de la libertad en la modernidad y en la posmodernidad, siendo que el dominio de las totalizaciones dialécticas de la historia aún prevalece en estas épocas. Una de las totalizaciones más visibles es el sistema capitalista imperante a partir de una visión totalizadora de la producción de mercancías y del consumo. El fenómeno de la Globalización como expresión de estas dos épocas ha sido patente en el desarrollo del capitalismo moderno.

Russell sabía que el liberalismo del tipo *laissez-faire* es una completa ilusión, pues, como se menciona líneas arriba, al individuo se le va coartando en sus libertades ante otros individuos (Russell, 1973). Las reglas del mercado, en este sentido, al fluctuar, también fluctúan los intereses personales. Lo conveniente sería encontrar nuevos sistemas que unan la libertad y la iniciativa en el seno del individuo. El ser humano no encuentra su libertad en la elección tan clara en su vivir el día a día. Es por lo mismo que la ideología capitalista, con sus mercados, ha usado esta misma indeterminación a su favor. Bajo las leyes del mercado y utilizando un psicologismo ha exaltado la figura de una falsa libertad, una falsa elección donde el hombre decide entre productos consumibles, cosas contingentes de uso, en vez de elegirse a sí mismo. Para ello, la superación personal le dicta al hombre posmoderno que es libre de elección, pero no sabe qué elige. De igual forma, elige una opción que sepulte su propia libertad enajenando sus posibilidades futuras de elección. El capitalismo usa la libertad para quitar toda responsabilidad a la propia libertad, quita todos los síntomas ‘desagradables’ de la libertad sin que el ser humano sepa que está eliminando su propia libertad. El ser humano cuando no se da cuenta de su responsabilidad utiliza su libertad para enajenarse y la sociedad de consumo hace que el hombre se aliene en su misma necesidad de consumir un universo de cosas contingentes.

Se le ha criticado a Sartre su apego al socialismo, sin embargo, siguiendo a Zygmunt Bauman (2002) todos los grandes pensadores que han puesto a la libertad como punto de sus reflexiones han concluido políticamente en el socialismo, inclusive han puesto libremente sus reflexiones como resultado de su propia subjetividad. Esto para nada se contradice con lo dicho anteriormente. Sartre, al igual que muchos pensadores no descartan a la sociedad, sin embargo, no acepta el determinismo sociológico como fuente de toda construcción idealizada de un Estado o ente social. Las leyes de la naturaleza no son

impuestas por un ente externo, no están *a priori* en la naturaleza de las cosas; así, no se puede decir que se ‘siguen’ las leyes naturales, todo lo contrario, el hombre reconoce y las asume como parte de su condición, como parte de lo que *es* y como una forma ontológica de *saberse*, situado en el mundo⁴⁷. En el reconocer su condición el hombre está reconociendo su libertad como ser ontológico que se sabe libre desde que *es* y que está dispuesto a construir y aprender sus códigos, acciones, hacerse... en fin, su voluntad subjetiva de su condición humana, está dispuesto a aprender sus propias articulaciones en ese *saberse*. Siempre hay algo que identifica al ser humano, va más allá de la *necesidad*, es

⁴⁷ Al respecto, véase la objeción que aparece en el epílogo de *EH* titulado como *Discusión* y en donde *Naville* interroga a Sartre sobre la postura marxista, el *mundo de los objetos*, el concepto de verdad, la causalidad, las ciencias y el concepto de *condición humana* y *naturaleza humana*. Sartre (2013) responde a la mayoría de las objeciones hechas. En el sentido que se trata aquí, se reproduce un extracto de la *Discusión*:

Sartre: El mundo del objeto es el mundo de lo probable. Tiene usted que reconocer que toda teoría, sea científica o filosófica, es probable. La prueba de ello está en que las tesis científicas, históricas, varían y se hacen bajo la forma de hipótesis. Si admitimos que el mundo del objeto, el mundo de lo probable es único, sólo tendremos un mundo de probabilidades, y así, como es necesario que la probabilidad dependa de cierto número de verdades adquiridas, ¿de dónde viene la certidumbre? [...] cada época se desarrolla siguiendo dialécticas— y los hombres dependen de la época y no de una naturaleza humana. [...] Nunca hemos pensado [los existencialistas] que no había que analizar condiciones humanas ni intenciones individuales. Lo que llamamos [los existencialistas] la situación es precisamente el conjunto de condiciones materiales y hasta psicoanalíticas que, en una época dada, definen precisamente un conjunto.
[...]

Naville: ¿Admite usted que haya una verdad científica? Puede haber dominios que no implican ninguna especie de verdad. Pero el mundo de los objetos —espero que, de cualquier modo usted lo admita— es el mundo del cual se ocupan las ciencias. Ahora bien, es un mundo que para usted no tiene más que una probabilidad, y no alcanza la verdad absoluta. Pero alcanza una verdad relativa. Sin embargo, ¿admitiría que esas ciencias utilizan la noción de causalidad?

Sartre: De ninguna manera. Las ciencias son abstractas, estudia igualmente las variaciones de factores abstractos y no la causalidad real. Se trata de factores universales en un plano en el cual las relaciones pueden siempre ser estudiadas. Mientras que en el marxismo se trata del estudio de un conjunto único en el cual se busca una causalidad. No es, de ningún modo, lo mismo que una causalidad científica. (pp. 73-76).

el acto mismo de sentirse creador de un mundo en constante construcción, es una búsqueda constante *del* mismo mundo, encuentro *con* el mismo mundo y formas y maneras de estar *en* el mundo.

La *intimidad* juega un papel importante, pues no simplemente es el descubrimiento de uno mismo, sino también de los otros. Lo más íntimo de cada individuo es la libertad, y al descubrir esa unión existencial de la otredad, se descubren las posibilidades de la libertad de uno mismo. La libertad del otro está en franca atracción sobre la libertad de uno mismo. Pero la libertad del otro aparece como una amenaza, como una posibilidad de que sea aniquilamiento de la libertad de uno mismo. En este sentido, el existencialismo postula al Otro como condición antitética de la libertad de cada uno de los existentes. Posición muy cuestionada y que en los apartados se verá con detenimiento. La libertad vista desde el individualismo, se retoma como una problemática, pues la libertad afecta al Otro en cuanto a que el Otro mismo representa una amenaza para el individuo. La libertad también enajena como una lucha de contrarios, *la libertad de unos representa la alienación del otro*. Este es el verdadero problema de la libertad una vez establecido que el ser humano es constitutivamente libertad.

Sin embargo, y aparentemente contradictorio a lo anterior, la libertad de un individuo no se realiza en su plenitud sin que tal libertad no encuentre al Otro. En la *praxis*, en el *hacer* y no en la contemplación es donde el individuo buscará al Otro. Al elegir, elige a los demás; cuando se lucha contra cualquier forma de dominación —llámese hegemonía, totalización o, en términos políticos, fascismo—, se lucha *por* y *para* los Otros, porque *una* lucha representa *todas* las luchas, según las determinaciones de las situaciones que se totalizan y universalizan, lazo indestructible con el Otro, la *solidaridad* es la unión con el prójimo. La decisión del individuo se vuelve universal dado que eligiendo se elige a los

demás, haciendo su libertad individual y al mismo tiempo elección colectiva de solidaridad. La libertad es un acto de acercamiento, *comuni3n* o *encuentro con el Otro*. La libertad es reflexiva hacia la persona como conciencia arrojada hacia los demás. La libertad, si bien comienza bajo la voluntad de uno (como autonomía) puede proyectarse y se *arroja* hacia los demás. La libertad como punto de partida para *ser, uno mismo y los demás*, son existencias diferentes sin embargo identificadas en la singularidad de *sí mismas* como agentes existenciales; no hay diferencias pues est3n en el mismo nivel integrador, es decir, la *Otredad como sí mismo y sin categorías*.

El Otro es necesario en la relaci3n del individuo y su libertad. La libertad es *conciencia arrojada para el otro*, sin este principio el *ser-en-sí* no pasaría a *ser-para-sí*. Dado que su conciencia es cosidad no proyectada a la realidad del otro. Al elegirme elijo a los otros y al mismo tiempo ellos me eligen, pues sus libertades también construyen al individuo como forma ontológica de libertad. En la libertad se *es* en cuanto que los otros *son* en su libertad. Sin la libertad del Otro, uno no puede escapar de las cosas que se presentan como cosas, como objetos y no hay conciencia fuera de uno mismo que se diferencie de esas cosas. Al mismo tiempo, el *cogito* cartesiano es un principio de saberse cosidad sin que por tal motivo alcance la *humanidad* dado que uno se encuentra en el nivel de ser *res cogitans* (cosa pensante); para no caer en el *círculo* sobre Dios y el hombre haciendo de este último un concepto solipsista, es necesario el Otro, pues el *ego* se construye bajo la proyección de la conciencia sobre el *Otro que no soy yo*, y no sólo con la conciencia de sí. Así, *conciencia* y *Yo* no es lo mismo; *Yo* es la conciencia arrojada hacia el *prójimo* que *hace* la realidad del individuo; mientras que la *conciencia* es el principio por el cual conocemos el mundo, el principio del *ser-en-el-mundo*.

Que la libertad sea libertad *para-el-otro* no quiere decir que la libertad necesariamente sea una parte *esencial* del Otro en la relación con el individuo. La otredad, como relación con el *prójimo*, no es más que una parte constitutiva fenomenológicamente de la conciencia arrojada, mas no es ni la libertad del individuo ni el principio de *creación* de la libertad. La libertad no es un concepto constituido por la otredad, no es un ‘fenómeno’ que se ‘forma’ por el *prójimo*, sino en la subjetividad misma. Siempre existirá la búsqueda de la libertad, pero tal búsqueda implica una praxis individual, es una circunstancia límite que demuestra la mismidad del sujeto singular. En esa singularidad, al ser un fenómeno del mundo de las cosas, el Yo se autorreferencia como cosidad, dentro de ese mundo de las cosas, pero es una *cosa pensante* (como lo entendía Descartes) en el mundo de las cosas, pero la autorreferencia se rompe cuando *aparece* fenomenológicamente como fenómenos aparte de la existencia del Yo, libertades que afectan la realidad del Yo. La libertad del *prójimo* afecta directamente al Yo. De igual manera esto es recíproco. Pero hay que diferenciar que tal libertad no es apriorísticamente un componente que *esté contenido* en una sustancia aparte del propio sujeto. En la libertad se contiene al ser existencial, el ser que elige. En la elección el hombre puede o no ‘unirse’ a otras libertades, comulga de los otros o no. Si acepta la comunión o *encuentro con el Otro*, entonces se compromete con éste, pero también con su libertad en el mundo de las cosas para, justamente, seguir construyendo el mundo de las cosas. La libertad pues, torna de ser medio a ser fin de los actos que constituyen a la singularidad, pero no simplemente al Yo, pues este Yo es una parte, una *cosidad* en el mundo de las cosas en donde están los Otros unidos al sujeto por medio del compromiso. Es en este punto donde el compromiso encuentra la libertad de uno mismo con la del prójimo y la torna en universal, la torna fin mismo de la libertad de uno mismo y la de todos. Del mismo modo, no se puede negar la

libertad de la otredad pues se presentan como entes que afectan al ser individual, se presentan como afirmaciones ontológicas de la libertad, y no se puede tener más que la libertad para afrontarlas, alienarlas, tratarlas o *encontrarlas*:

”Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que dependa enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra.

”Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin, si no tomo igualmente la de los otros como fin.

”En consecuencia, cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo formar juicios sobre los que tratan de ocultar la total gratuidad de su existencia, y su total libertad (Sartre, 2013, pp. 48-49).

4.4.2 Responsabilidad

Se empezará este apartado definiendo qué es la responsabilidad. Siguiendo a Ferrater Mora en su *Diccionario* (1964) este define el término *Responsabilidad* como sigue:

“RESPONSABILIDAD: Se dice de una persona que es responsable cuando está obligado a *responder* de sus propios actos” (p. 569). El término *Responsabilidad* deviene del vocablo *responder*. Esto quiere decir que la responsabilidad es una respuesta del ser humano ante sus actos.

Lo cambiante en la dinámica de la vida moderna y posmoderna de los individuos da como resultado relaciones con el Otro de una forma cambiante y contingente. Las relaciones con el Otro u *otredad* ya no tendrán un *proyecto* como construcción de la

relación intersubjetiva. Este mismo carácter contingente hace que el individuo posmoderno se vaya ‘diluyendo’ en múltiples formas, realidades construidas artificialmente, realidades que no tienen una base significativa pues todos los valores ya carecen de sentido. No hay un significado originario al *acto* en cuanto a que este es una *elección contingente y determinada por la realidad artificial*. Sin embargo, el sentido mismo de ser contingente reduce a su más vulgar expresión todo acto humano. Se vive, pues, la pérdida de la significación del acto mismo como una *toma de decisión o acto originario*. Como resultado de lo anterior, se vive, también, la pérdida del sentido de la responsabilidad en el acto mismo. Ya no hay el reconocimiento del Otro sino en su mera función de utilidad. Los valores de todo tipo (morales, éticos, estéticos, económicos, lógicos, etc.) pierden significación y son eliminados en el acto de la elección. Se crean ‘valores’ relativistas en la posmodernidad, que no son valores como tales sino más bien *preferencias* en un mundo de objetos consumibles, entre ellos el propio ser humano. Los ‘valores’ contingentes que en la posmodernidad se dan como el resultado de tratar de buscar un *orden* son creados para buscar la estabilidad que en la modernidad aún existía. Tal sistema de contingencias tiene *preferencias* hacia las apariencias y por lo tanto quitan todo aquello que demuestre una *permanencia*. El nuevo código moral de las sociedades posmodernas considera que la ética y toda ciencia teórica carezcan de sentido por demostrar un carácter de permanencia en el pensamiento humano. Este código se deshace de la responsabilidad, avalado, como se dijo, de una libertad en apariencia. El Otro, como ser que fenomenológicamente *aparece* como una afirmación de la libertad individual es desechado pues refleja una amenaza a la preferencia del sujeto posmoderno. Así, por ejemplo, las mismas mercancías son producidas con ‘caducidad’ e incluso las relaciones humanas se vuelven pasajeras e impera la idea que ‘nada es para siempre’ justificando el término de toda realidad.

Siguiendo a Fromm (2006), retoma la raíz de la palabra *responsabilidad* como también lo señala Ferrater Mora (1964) y fue señalado al comienzo de este apartado. Ambos señalan que proviene de la etimología latina *respondere*, esto es *responder*. Se *responde a alguien* o a *algo*. En este sentido, toma la significación de ser respuesta, es la respuesta ante una situación *hacia* el Otro. La *respuesta* es dirigida, tiene toda una carga de significados de unión existencial. Por lo mismo, tal *respuesta* no es coaccionada por ninguna autoridad fuera del individuo, no es una norma o un *deber* ante una ley universal o principio de autoridad. Fromm por su parte considera que el amor es una *actividad*, es un *hacer*, pues involucra un *actuar* para con Otro y tal actuar debe de contener una *respuesta*. En el *actuar* del amor hay implícita una responsabilidad, es decir una unión existencial donde los sujetos *responden* en el acto mismo de la *intersubjetividad*.

La prueba más patente de la unión del Otro con los problemas fundamentales de la realidad se da precisamente en los problemas éticos. Cuando se contrastan los juicios de valor en un proceso dialógico (dar y recibir razones a partir de las diferentes morales que entran en juego). Es una cuestión que importa a todos los miembros de una sociedad. Aceptar un indiferentismo es aceptar una actitud de *mala fe*. No aceptar ninguna postura por decir que ‘no es importante’ o ser indiferente ante los problemas éticos es una actitud de *mala fe* producto de querer eliminar la angustia de la elección responsable. No se puede aceptar el ‘todo vale’. Tampoco se puede imponer a la fuerza una postura pues del mismo modo, la angustia sigue ahí y la elección carece de todo sentido moral pues se hizo sin pensar en la afectación del Otro, es decir, es una elección sin responsabilidad. La ética, sobre todo la comunitaria, es una responsabilidad de todos los individuos que integran una sociedad dada. Por ejemplo, la responsabilidad social en las sociedades industrializadas va poco a poco desapareciendo. Los individuos sumidos en el impulso del consumo de

mercancías y guiados por una libertad en apariencia olvidan todo sentido de responsabilidad. Los actos humanos son claramente determinados por una dinámica egoísta de consumo.

La *mala fe* surge como enmascaramiento de la real angustia por la decisión, es un intento de encubrir la angustia de la elección de la humanidad. La responsabilidad de los actos del *para sí* afectan a toda la humanidad, y toda la humanidad, por el movimiento dialectante de la existencia, tiene *los ojos puestos* en los actos del individuo, tanto para ser juzgados como para ser rechazados o aceptados. Si, por el contrario, se dijera que todo el mundo actúa como se le venga en gana y que no existe tal juicio, se estaría efectuando un acto de *mala fe* ya que ningún acto escapa a la angustia que genera la responsabilidad.

El viejo postulado kantiano se refiere al *deber*; *¿qué debo hacer?* es la justificación de la conducción de las elecciones (inclusive en la elección de no hacer nada) y al tratar de justificarlas se está tratando de dar una responsabilidad a las mismas elecciones. La responsabilidad del hombre proviene, pues, de cada elección, porque son estas elecciones, en la plenitud de la libertad, quienes conforman el ser.

Bauman (2002) piensa de forma similar a Sartre al proponer que el pensamiento es importante y es una parte irreductible de toda acción —contrario en este sentido a la opinión de Hanna Arendt (1993) quien situaba a la acción antes que al pensamiento— pues para que haya una acción (en un *acto* llevado a cabo) debe haber una responsabilidad de índole moral, la cual únicamente se llega a ella por medio de una estructuración lógica y consintiendo juicios lógicos más que juicios de valores, es decir juicios que estructuren una lógica racional. Como se ha mencionado en el Capítulo uno, es la palabra el centro de todo actuar lógico humano, el también mencionado *discurso*.

Como ocurre con la libertad⁴⁸, la responsabilidad está ligada íntimamente al ser existente o *para-sí* ya que es un constituyente ontológico del ser, y lo mismo la libertad. No es, en efecto, una esencia determinante ni determinativa del ser; en la libertad el hombre es responsable de su elección y como siempre está eligiendo (porque en su elección el individuo *se hace*) necesariamente el *para-sí* es libre y responsable a tal grado que no escapa de su responsabilidad: está condenado a la libertad y, por extensión, a la responsabilidad. Existe, por lo tanto, una relación profunda entre libertad y responsabilidad. Esta relación es tan profunda que se le puede entender como una *relación ontológica* misma. El hombre, en última instancia, es el hacedor de su propia circunstancia, es un *sujeto del mundo* mismo, mejor aún es el existente de sí mismo. Él es el que decide y en este acto crea, por una necesidad intrínseca, la responsabilidad de su mundo. A esto se refiere Abbagnano (1987) cuando dice: “Si no tomo sobre mí la responsabilidad de la decisión, me pierdo a mí mismo y pierdo la realidad del mundo” (p. 145).

Ahora bien, si se refiere que el ser humano es el *sujeto del mundo* no es para interpretarlo como un nuevo antropocentrismo radical moderno, no se interpreta al hombre como el centro de la creación o el centro de la naturaleza misma. La dialéctica de la condición humana radica justamente en la oposición del mundo de las cosas con respecto al hombre y sus actos electivos. La naturaleza no está dispuesta a un orden natural humano. Si así fuese, el orden natural sería asimilado por el hombre teniendo ya un orden universal de cosas constituidas para este. Ilimitado este orden constitutivo, el hombre carecería de su poder electivo, pues toda elección no equivaldría a una decisión consciente de su propio mundo, eliminando la responsabilidad misma. Pero la naturaleza, entendida como el

⁴⁸ Debido a la relación de la libertad con la responsabilidad que más adelante se explica.

mundo de las cosas, está fuera de toda constitución humana *a priori*. De lo contrario, o el hombre es el dios de un mundo ‘hecho’ para sí mismo; o todo estaría determinado y, por lógica, no habría una *indeterminación* en la elección del ser humano. Así pues, en la condición humana se habla de una *indeterminación* en el sentido que no hay determinaciones *a priori*, no hay una *naturaleza humana* y más bien existe una *condición humana*, la cual parte de la misma forma de la libertad; sin embargo, ésta no define al mundo a intereses propios del ser humano⁴⁹. Cuando el individuo toma conciencia de su *indeterminación*, asume una postura y pasa a ser un individuo auténtico, al mismo tiempo que surge en su seno la conciencia de su propia *responsabilidad*.

Si se elimina la posibilidad de la libertad como *toma de decisión* o como *indeterminación* de las posibilidades mismas de las circunstancias, entonces se negaría toda posibilidad de la construcción del sujeto *en* el mundo de las cosas. El cientificismo, como la exageración de una necesidad *a priori* fundante del mundo de las cosas, niega este poder de elección en el sentido que determina que el mundo mismo está subordinado a intereses personales del ser humano (Abbagnano, 1987). El hombre no ve la dimensión existencial de sus circunstancias originarias, es decir no reconoce su propia libertad como un proyecto indeterminado y por lo tanto verdaderamente libre. Del mismo modo, pierde todo sentido de responsabilidad la decisión que tome el hombre con respecto de su mundo.

⁴⁹ En este sentido se niega al *titanismo* o todo tipo de consideración metafísica antropocéntrica *personalistas*, es decir, niega que el hombre sea un dios y la naturaleza está predispuesta a los intereses de la libertad del ser humano. Del mismo modo, la *superación personal* también se niega en este argumento dado que es una forma capitalista de justificar, por ejemplo, el consumismo y la explotación de los recursos naturales partiendo de una supuesta *libertad*.

La *trascendencia* (la capacidad del ser humano a que sus actos sean dirigidos fuera de él) hace que en cada elección libre del ser humano implique que tenga que elegir para sí mismo y para otros, lo que le confiere una reciprocidad de consecuencias que genera otras elecciones que de nuevo implica a los otros. Por tanto, todo es recíproco en la elección consciente (Echeverría, 2006). Y estas implicaciones de las consecuencias de los actos elegidos y las implicaciones de los mismos para con los otros es llanamente la responsabilidad.

Ahora, que el hombre acepte su responsabilidad no incurre en un solipsismo, ni mucho menos en un egoísmo. La trascendencia no es metafísica (como la entendía Tomás de Aquino) sino un proceso fenomenológico. La responsabilidad toma en cuenta al individuo como sujeto existente, pero también al Otro como conformación del proyecto del existente. El individuo es responsable de sí mismo y de todos, cada decisión individual incluye la elección de toda la humanidad. Una explicación profunda del por qué el existencialismo se niega tan renuente es porque deja ver al hombre existente en su más profunda desnudez, su condición humana. Analiza al ser humano en su más profunda significación ontológica, la libertad como condena, la libertad como indisoluble de la carga de responsabilidad del mundo, la angustia misma de esta responsabilidad y las infinitas posibilidades de cargar con el mundo. Siguiendo a Sartre (2013), el existencialismo se postula también como una constante angustia. Más allá de parecer un mero romanticismo burgués, la angustia mencionada por el existencialismo no es otra más que el compromiso de lo que él quiere ser, y mejor aún, va más allá del mero compromiso con el proyecto existencial, pues él también elige a la humanidad completa. La angustia es pues el sentimiento de responsabilidad que le crea su profunda responsabilidad. Como dios no

existe, el hombre se encuentra arrojado, solo y sin excusas, ante una realidad para elegir con libertad y la única constante: la angustia, la responsabilidad:

Dostoievski escribe: “Si dios no existiera, todo estaría permitido”. Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si dios no existe, y en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas (Sartre, 2013, p. 27).

Al existencialismo se le ha acusado de muchas maneras, sobre todo a la que se refiere a la libertad como gratuidad y la relación que se tiene con la responsabilidad. Se le objeta que, *si todo está permitido, entonces ¿qué caso tiene darle una importancia a la responsabilidad?* Es importante notar esta objeción. La elección es lo que importa. No hay determinismos —aunque se pudiera decir que hay determinismos biológicos como la sexualidad— en última instancia importa la *actitud* ante la situación originaria. En tal actitud se define la elección, no simplemente del propio individuo, sino también de toda la humanidad (Sartre, 2013). La elección, pues, siempre va a tener la carga de la responsabilidad y ni siquiera el determinismo más patente tiene un sentido de justificante, porque no hay nada que pueda justificar una actitud determinada más que el individuo que la lleva a cabo y sabe que sobre esa actitud hay una elección primaria que lo ha llevado a elegirse de tal o cual forma, y sobre todo, porque en tal elección hay consecuencias que lo arrastran a enfrentarse o *encontrarse* con el Otro ante su pura libertad.

4.4.3 Relación ontológica entre libertad y responsabilidad

La libertad como tal es el fundamento y definición de la propia responsabilidad. La libertad fundamenta y da sentido a la responsabilidad. Si todo estuviera determinado no hubiera libertad ni hubiera voluntad de elección. Por lo tanto, las causas de las elecciones están dadas gracias a la libertad, del mismo modo que las consecuencias no tuvieran valor

en sí mismas ni se le podrían adjudicar al individuo. Se tiene pues una relación entre libertad y responsabilidad: por un lado, la libertad, y aún más, las elecciones derivadas de la libertad carecen de sentido en el individuo si todo estuviera determinado, pues es el individuo quien le da significación a la libertad (y a sus elecciones por extensión) cuando le asume una respuesta o *responde* las elecciones tomadas por tal individuo. Se dice que la responsabilidad toma valor o *significación* en el individuo cuando es la *consecuencia* de la libertad; y la libertad toma valor o *significación* en el individuo cuando es la *causa* de la responsabilidad. Se podría decir que es un argumento circular que pudiera carecer precisamente de *sentido*; pero, como lo ha señalado Sartre (1963), no son abstracciones *objetivas*, sino que son elementos *constitutivos* del individuo, es por lo mismo que en la libertad de elección hay una acción en la cual la existencia se *constituye*. Del mismo modo que es el ser quien *elige*, no la libertad ni la responsabilidad como esencias de la existencia. Nada justifica al hombre ante su responsabilidad, él es libre de todo determinismo. Bauman (2002) reconoce la unidad entre dignidad, libertad e individuo. Al momento de elegir entre el bien y el mal, estas tres funciones de la condición humana se ponen en práctica. Se reconoce a la libertad humana como una forma del ser auténtica o individuación e individualidad, este es el carácter mismo de *ser* humano: la dignidad.

Afirmar la libertad es una decisión propia, es la afirmación de la propia individualidad, es una afirmación auténtica, y mejor aún, es una afirmación ontológica. Del mismo modo, reconocer la individualidad de la otredad es reconocer la propia condición humana. Siguiendo a Ferrater Mora (1964) la libertad toma un significado especial si se habla con relación a la responsabilidad. La libertad es *libertad para sí mismo y para los otros*. Por esto último, la libertad se convierte en un *estar-dispuesto-para-otro*, lo cual le conlleva al *Yo deberes para sí-mismo y para otros*. Estos deberes son, en efecto,

responsabilidades. El hombre es libre, como se ha dicho, pero tal libertad es inseparable de la responsabilidad. El hombre al tener la libertad de elegir lo que es lo mejor para él y para los otros acepta el *compromiso* que tiene con su realidad misma. El *compromiso* puede ser individual, en su esencia personal como *elección originaria*, o colectiva. El *compromiso* como un *Nos*, es decir un compromiso con el Otro, *lleva a cabo* un proyecto colectivo. Sin embargo, él tiene que saberse guiar en este compromiso, un papel individual, subjetivo. La *angustia* de la responsabilidad de saberse guiar le conlleva que prefiera mejor otras formas de actuación, huyendo a su propia responsabilidad de su mundo, de su *compromiso*.

Preferiría ser un ser-en-sí, como una piedra o un árbol, antes que un ser-para-sí, un sujeto que decide. Tal pasividad es el resultado de una carga profunda de su ser, un profundo sentimiento de soledad y desconsuelo, un *habérselas solas con el mundo*; todo esto ocultado bajo miles de capas de superficialidad cotidiana que no revela en su totalidad la existencia misma como es. Se inventa realidades apriorísticas para superar esta condición: dios, como el elemento central de orden, perfección, bondad y creatividad (la realidad idealizada del hombre); la ciencia y su ideología abarcadora de la realidad tras un objetivismo universalizado; los valores y las morales como fuentes universales del bien y de la conducción humana; etc.

La condición humana, si se interpreta como la ve Sartre (1963), dicta que el ser humano es libre y no hay mejor autoafirmación de la misma libertad que en la *Revolución*, movimiento de profundo *significado* que revela la verdad, la autenticidad. La realización del ser-para-sí es la realización constante de su facticidad, de su libertad en su dimensión social, la unión consigo mismo y con el Otro, es decir en la *Revolución*. Se forma de esta manera el *Nosotros*, y la unión, el *Nos*. La condición del hombre en sociedad no da pie a ningún *a priori* o esencia de la misma condición revolucionaria, esto es que, si bien el

hombre *nace siendo* libre, es responsabilidad del ser mismo encontrarse, buscar todos los recursos para defender *su* libertad. Políticamente, en el estado de defeción de la condición humana esta existe cuando hay regímenes que coartan las libertades individuales y sociales. El hombre es posibilidad de ser porque está en sus manos la posibilidad de elegir en un espacio-temporal que, al mismo tiempo, está basado en algo que se conoce como *tiempo*: pasado, presente y futuro. Pero, como ya se ha indicado, el pasado es *factum*, hecho terminado; el futuro es posibilidad no hecha posible aún, es arrojado a la nada; el presente *es* lo que *es* en cuanto a que está sucediendo como relación ontológica del *ser* con su *realidad*. En este sentido, no se menosprecia la Historia; el futuro es arrojado y posibilidad de ser como un momento que *no es* y por lo mismo *nada* que se transformará; el pasado *ha sido* pero que *es* lo que *ha sido*; el ser es el resultado dialéctico de lo que fue, y por lo mismo es un resultado de *algo*. Ese *algo* tiene una significación dada por el ser mismo que trata de volver a un tiempo ya hecho, a un *factum*. Desde la concepción hasta la muerte el hombre establece su temporalidad y extrañará un tiempo en el que fue realizado, se cree ‘feliz’, ‘satisfecho’, ‘terminado’, ‘acabado’ o ‘completo’.

Tal vez quiera regresar a su etapa pre-natal, en ella está psicológicamente ‘realizado’ y sin responsabilidades pues es aún un ser dependiente ontológicamente. En esta etapa, el ser se ha manifestado tal cual es. En las sociedades sucede lo mismo, ya no en la historia personal o *biografía*, sino en lo general, en el *mundo de las cosas temporales*, es decir en la *Historia*. La *Revolución* es el *re-inicio* (iniciar de nuevo, al mismo tiempo que iniciar algo que en algún momento ya se dio), es en el tiempo pre-natal, donde se haya al natural y libre de todo determinismo exterior y de toda responsabilidad, es un ser en-sí. La esperanza del hombre moderno y contemporáneo era la de tener la seguridad de que en un momento de la Historia este sea completamente libre. La posmodernidad ya no es esperanza, sino

desesperación y desesperanza, angustia y calamidad por su estado de defección propia de las relaciones sociales de poder. El hombre trata de ser *sí-mismo*, pero también quiere revolucionarse y revolucionar su entorno. Comenzando por su constitutivo ontológico de la *conciencia* y terminando en la *acción*, la *revolución* es la re-estructuración, es desechar las antiguas categorías y paradigmas que se postulaban apriorísticas, esencialistas, determinativas y definitorias al mismo tiempo que ontológicas. Conciencia arrojada al mundo que se *re-piensa* —por la acción del *cogito prerreflexivo*—, se *reestructura* el todo de la existencia que define la realidad, y mejor aún la *re-define*, y que, en última instancia ¿qué es la Filosofía sino el estudio de la realidad?, ¿y qué es la *Revolución* sino la redefinición de la misma realidad?

La estructura es, pues, la proyección (hacia el futuro desde el presente) del ser. Cuando el hombre no toma conciencia de sí y elige sin responsabilidad y sin saber qué está pasando, su futuro se ve comprometido, su existencia se ve comprometida. Lo que otras filosofías decadentistas propugnan como *la moral* no es más que un interminable aglomerado de normas individuales sumadas a los actos de una sociedad determinada. Lo que se considera *amoral* es, para estas filosofías, una pérdida de estas normas. Sin embargo, se considera que el *amoral* no es otro más que el que acepta una ruptura con las viejas tradiciones y va más allá de la moral convencional, es un *revolucionario*. El *amoral* es la persona más moral de todas, pues se haya ante la más profunda libertad de crear una nueva moral que responda a su realidad. La existencia es una relación del *sí-mismo* como existencia que ontológicamente está condenado a la elección y por antonomasia a la libertad, no puede huir de su propia libertad de elección. Esta relación del ser con su poder de elección lo lleva a otra relación que tiene que ver con *sí-mismo* y con el Otro, es decir que tal relación es propiamente dicha una *alteridad*. La *alteridad* se efectúa en el momento

de la elección, lo cual lo lleva a la *angustia* por su condición de desamparo, solo con su poder de elección (la libertad). Esta *angustia* lo obliga a elegir, pero siempre a *elegir bien* dado que hay de por medio su propia existencia y la de los demás. De nuevo se tiene el surgimiento de la responsabilidad ante la libertad del ser ontológico.

La responsabilidad y la libertad se descubren como ontológicas por otras razones. Además de ser un sentimiento propio de la *angustia* existencial, en cuanto a la responsabilidad nadie puede decidir por el otro. Pues la elección es *originaria*, es decir que la elección que se haga se postula como una elección personal del *cogito prerreflexivo*, una elección anterior a cualquier elección dada, fundante del proyecto personal. Al Otro se le puede ordenar una elección dada por un sujeto, pero ni la obediencia del Otro ni la misma orden serán elecciones originarias, pues la responsabilidad es óptica y no afecta más que al sujeto del pensamiento. La responsabilidad es individual y mejor aún la responsabilidad es del individuo. La responsabilidad es individual, mas los actos generados por ella son colectivos. Esto quiere decir que, por ejemplo, un individuo puede decidir si quiere o no ir a limpiar una calle de su ciudad con otros individuos, pero en última instancia su libertad de decidir y por extensión la responsabilidad que le genere tal decisión es propia del individuo. Efectivamente, hay un *compromiso* con el Otro, pero este compromiso inicia con la *elección originaria* del individuo, del sujeto pensante.

4.5 Ética existencialista en el ser mexicano

El hombre como proyección del pasado surge en un presente, este es indeterminación hacia el futuro. Es la condena del ser a la libertad, a estar siempre desarrollándose como elección originaria. La situación es la estructura del ser frente a su futuro. Ahora bien, una vez comprendido lo anterior, se ha de enfatizar en la figura del ser mexicano. El mexicano,

efectivamente, tiene un pasado histórico, ensalzado en más de una vez por regímenes liberales y conservadores, de izquierda y de derecha, pero esto no es más que una idealización de un tiempo ya terminado, *factum*, y de la cual se sirve como arma ideológica nacionalista⁵⁰. El presente, por su parte, se muestra como un decadentismo, pues se han perdido las relaciones fundamentales a partir del diálogo con el Otro, se ha perdido de vista el *encuentro no agresivo*, y por lo mismo deviene un sinnúmero de relaciones sociales agresivas que terminan por sumir a México en una crisis de valores. Por último, su futuro, como se ha mencionado, es incierto pues, a pesar de las mismas idealizaciones que en el pasado del mexicano se presentan, el futuro aún no ha pasado, por lo tanto, no existe sino como proyección del presente. Evidentemente, esta visión existencialista es tachada, en este sentido, de ser pesimista por los detractores que tienen ánimos más optimistas pero que se basan en metafísicas apriorísticas e idealizadas. Tal vez el realismo de la postura existencialista es la que asusta, pero no demuestra más que la condición humana pura. El ser humano, incluyendo el mexicano, está condenado a la libertad, pero no lo sabe —o no lo ha querido ver— porque se presentan los actos de la *mala fe* que lo desaparece en la mediocridad. La *estructura* ontológica del mexicano es una *estructura negada*.

El cristianismo ha expuesto en más de una vez que el existencialismo no puede ofrecer una ética que guíe al ser humano ya que carece de los medios necesarios para llevar a la acción la libertad del hombre. Y también porque deja al hombre con lo más vulgar y degradante de su propia ‘naturaleza’⁵¹. No hay algún tipo filosofía que dignifique al

⁵⁰ Véase a Althusser (1970) cuando menciona los AIE, sobre todo cuando habla de los deportes y la educación.

⁵¹ Véase en *EH* cuando Sartre (2013) defiende al existencialismo de los comentarios de Mlle. Mercier, crítica católica.

hombre en el existencialismo pues todo se sustenta en la parte más ignominiosa del ser humano. Por lo mismo no hay *humanismo*⁵² ni mucho menos una ética.

El ateísmo del existencialismo no es otra cosa más que la *búsqueda*, el *encuentro*, con el Otro. El existencialismo postula al ateísmo como una posición profundamente ontológica y llega a determinar los modos de conducción de la propia vida. La negación de dios no es otro hecho más que acontece en las sociedades burguesas, sino que, en el existencialismo, es la más profunda significación de autenticidad. El existencialismo, por más que se quiera denostar y lo quieran rebajar a una *desesperación* continua o un pensamiento romántico decimonónico, es, en realidad, un modo de comprender la vida con una profunda significación o *actitud*. Y aunque existe una desesperación ante toda incredulidad, el existencialismo retoma sus fuerzas al ser la experiencia originaria de la totalidad, la apuesta digna de superación de las contradicciones. Es la respuesta al sinsentido de la vida, es la vuelta a la dignificación del ser humano como agente de su propio destino, desenmascarando los mitos de la teología y de todas las situaciones superfluas. Es honestidad y sinceridad con el ser humano mismo, con el *sí-mismo*, con el ser-para-sí. El existencialismo es una filosofía que *responde*⁵³ a las necesidades de un tiempo en crisis, con total certeza. El existencialismo, pues, va definiendo los parámetros, esclarece las morales arcaicas y critica las actitudes encaminadas a *la mala fe*. El existencialismo enmarca, detrás de sus postulados aparentemente subjetivistas, una profunda ética enraizada en una ontología desprovista de toda significación metafísica, de

⁵² Entiéndase aquí el término *humanismo* como se ha explicado en el Capítulo dos, tanto como *rebasamiento* del ser humano, así como una *trascendencia* hacia el Otro.

⁵³ Se ha de recordar aquí a la etimología latina del término responsabilidad (*respondere*). En un sentido no formal se puede hablar que existe una 'ética' en el existencialismo.

todo a priori. Es una ética descriptiva completamente sincera y una ética prescriptiva que, sin justificarse en agentes metafísicos, prescribe los elementos constitutivos de la existencia y por lo tanto de la realidad. En palabras de Sartre (2013): “el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe, confundiendo su propia desesperación [de los cristianos] con la nuestra [los existencialistas], es como los cristianos pueden llamarnos desesperados” (p. 54). Es una filosofía con una ética *sue generis*, una ética enfocada a un tiempo en crisis y decadente y es precisamente en la sociedad latinoamericana donde más late el sentimiento existencialista, donde las situaciones originarias están encaminadas a una sociedad en constante construcción, donde la desesperación no es, como lo piensan las posturas cristianas, una *desesperación por la muerte*, sino más bien el develamiento de la condición humana en un enfoque completamente *humanista* y por lo mismo ético.

Es en este sentido donde entra la realidad latinoamericana, la realidad del Otro. Culturalmente, América Latina una zona dominada ha tenido una historia, así como un desarrollo lento. Pero más allá de los indicadores económicos o políticos, se ha de ver a los indígenas como los rebeldes que han de protestar en contra de la burguesía imperialista y colonizadora. En México —país donde se centra este estudio, pero puede ser aplicado para toda Latinoamérica— el indigenismo fue un fenómeno social visualizado con mayor énfasis en la década de los noventa y que en el siglo XXI aún se mantiene como una nueva propuesta de entendimiento humano. Bajo el signo de una nueva educación se ha de llegar a un nuevo paradigma humanístico, un *encuentro no agresivo con la otredad*.

Los indígenas mexicanos, y en extensión todos los indígenas de América Latina, ven el mundo bajo una dominación de Occidente desde hace mucho tiempo. El exrector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Pablo González Casanova,

afirmaba que son los indígenas y su forma de pensar los más idóneos para enseñar a la humanidad a superar la dominación imperialista y colonialista del capitalismo (Olivares, 2010). Ante el miedo que se les ha fincado a los indígenas gracias a las dominaciones históricas coloniales que han sufrido, ellos han tomado la determinación de *re-conocer* al mundo desde una perspectiva diferente. *Superan el miedo para conocer*, todo lo contrario de la experiencia occidentalizada epistemológica que enuncia el *conocer para superar el miedo*. Primero está el *miedo* hacia la *otredad*, y para ello *superan ese miedo en la medida en que conocen al Otro como prójimo*; estos indígenas se *muestran* para conocerse. Además, conocen al Otro sin dominarlo, sino mostrándose existencialmente. Es aquí donde se da una explicación moral y ética: la dignidad humana como valor universal y reconocimiento del Otro a través de la *mirada*. Esta cuestión será retomada y desarrollada con mayor amplitud en el siguiente apartado.

4.6 Encuentro del mexicano con el Otro y con sí-mismo

La autenticidad es un largo proceso de autodescubrimiento. Tal proceso radica en que el ser humano, ante la angustia que siente ante la responsabilidad de su realidad, ante la nada que se le revela un ser existente, descubre su condición humana misma. Una vez que se ha despojado de las apariencias exteriores que lo despersonalizan o, como se dijo, lo hacen *impersonal*, encuentra una verdad que va más allá de saberse un ser pensante. Bobbio (1983) define a tal proceso como *la resolución anticipadora*. Este concepto no es otra cosa más que el individuo acepta y concientiza su existencia en sí mismo, se encuentra a sí mismo y se reconoce tal cual es.

El descubrimiento de uno mismo como ser existencial es lo propio de cada uno. Esto quiere decir que va más allá de las categorizaciones metafísicas o sensibles, es lo *mío*. La

existencia auténtica es lo que verdaderamente es el individuo. Pero tal existencia también es por el hecho de la *trascendencia* misma, y el individuo toma la dimensión del Otro como *otredad*. Este es el encuentro con el Otro, *una existencia propia y del Otro*:

Pero este ser que es el mío, que es más bien, cuanto hay de más mío, porque me define en lo que verdaderamente soy debo ser, en cuanto que me define trascendiéndome, ya no es sólo mío. Resulta mi zona de encuentro y de comunicación como hombre con el otro hombre con el que *coexisto* (Abbagnano, 1987, p. 24).

El ser humano no puede encerrarse en una trascendencia sin la autorrealización.

Tampoco se puede *tener* al Otro como objeto en una pura inmanencia, sin posibilidad de trascendencia hacia los demás. No puedo encerrar al Otro y privarlo de los demás. De igual modo, si ese Otro lo *tengo* como objeto mío, me anularía mi propia individualidad pues yo también sería objeto sin trascendencia. Es, pues, un mero egoísmo, vanidad o esclavitud. El ser que me ha de definir como individualidad es aquel que apela a mi autorrealización, así como una trascendencia a una *coexistencia*. Surge de esta última *coexistencia* un sinfín de posibilidades de encuentros. Se abren caminos para una comunicación, una comprensión y una convivencia con el Otro.

Si bien el hombre está *arrojado* hacia la nada, es un *proyecto*. Siempre está con una inercia hacia el futuro, lo rehace y lo constituye en su propia definición de sí mismo. Cuando el ser aún no está constituido, está *disperso* y se puede decir que está en la *nada*. Para que llegue a constituirse y definirse para ser *proyecto* necesita que su conciencia tome a la realidad como *aniquiladora* (o, mejor dicho, y utilizando la terminología de Sartre, que la conciencia *anonade* a la realidad) para que el *ser* sea para-sí y deje su estado de indeterminación como cosidad, deje de ser en-sí. El ser en el para-sí es dueño de su destino

y la libertad es la llave para salir de la *nada* y constituirse en el ser ontológico que siempre ha buscado ser.

De lo anterior, se puede tener como ejemplo al movimiento indigenista y a los indígenas como la Otredad. Los indígenas habían sido los que resistieron por más tiempo (más de 500 años) una ocupación y exterminio constantes. Habían resistido a Occidente desde hacía mucho tiempo, sin embargo, nunca habían representado una amenaza al *statu quo* de la sociedad moderna y, ahora, posmoderna. Nunca habían representado una amenaza a los intereses de la burguesía ni a los mecanismos de dominación mismos de la clase dominante: no representaban peligro ni para el gobierno, ni para el Estado, ni alguna otra entidad como empresarios o religiones. Habían sido marginados, *ninguneados* (para Octavio Paz [2010]), desaparecidos, excluidos. Son la Otredad que no se visibilizaba pues, en la posmodernidad, estaban perdidos en un mar de ideologías superfluas que no los consideraban como agentes de cambio, que eran individuos pasivos que sólo estaban para ‘humanizar’ a la burguesía. El levantamiento zapatista del EZLN y guerrillas campesinas como el DERPI, EPR o nuevas insurgencias, así como diversos movimientos indigenistas a finales de los noventa dieron cuenta de que esa otredad olvidada estaba aún resistiendo y, por fin, había de comenzar a realizarse un cambio. El cambio aún se construye y sigue en un constante proceso de mejora continua. El cambio es paradigmático pues no es sólo para Latinoamérica, sino, como lo predecía Fanón (2001), es a nivel mundial. Una otredad en resistencia y que ahora alza la voz a nivel mundial.

Un individuo cualquiera, como lo puede ser el mismo mexicano, representa a todos los de su especie. Su ser lo vincula a todos y todos están vinculados a él. Aquí se vuelve a retomar la discusión que se tenía en el Capítulo uno, el por qué es más importante el individuo que la persona. A favor del personalismo se puede seguir el mismo argumento

que utiliza Fromm (2006) que es de la misma opinión. Este psicólogo defiende al individuo y no a la persona en cuanto a que el individuo contempla una condición existencial y sus características únicas, además que el individuo es un singular que está vinculado con el Otro y los otros. Movimiento existencial de trascendencia que se efectúa en la condición de ser antes, incluso, de que adquiriera una *personalidad*. Esta trascendencia, como se ha dicho, además de *encuentro con el Otro*, también es *autodescubrimiento*. En este sentido, el individuo se funda sobre una base ontológica que lo vincula con los demás, alcanzando la pluralidad y reconociendo al Otro en la realidad construida dialécticamente. La igualdad supuso, en las sociedades modernas, la base para que el hombre desarrolle sus potencialidades que lo caracterizan en su personalidad, pero conforme la situación capitalista transformaba a las sociedades gracias al sistema de intercambio de mercancías, el hombre perdió el concepto de igualdad y lo identificó con una supresión de la individualidad. Mientras que antes el concepto de *igualdad* representaba *diferencia en la pluralidad desde la singularidad*; ahora, como lo menciona Fromm (2006), *in-diferencia*.⁵⁴ Es egoísmo, un solipsismo, hipocresía, negación de los hechos fácticos de la realidad. Esta dificultad del hombre moderno, y más aún del hombre posmoderno, ha hecho que se separe de sí y de los demás. El ser humano se ha visto siempre entre su individualidad y su

⁵⁴ Al referir Fromm (2006) la *in-diferencia* como una característica de la modernidad, refiere que el hombre ha hecho el sistema mercantil del capitalismo una forma de relacionarse con sus semejantes. Tal relación, que crea a la *otredad*, ha tenido las mismas características que las relaciones mercantiles. Así, los seres humanos no encuentran una *diferencia* que marque su individualidad, sino más bien encuentran excluida toda capacidad de reconocimiento del Otro (*indiferencia*), como se vuelve indiferente el ser humano ante las mercancías que compra en masa.

pluralidad, entre lo óntico y lo ontológico —en términos de Heidegger—, entre ser *sí-mismo* y encontrar al Otro y a los otros sin dejar de ser *sí-mismo*.

En la filosofía, la teología y, en general, en el pensamiento cultural del Occidente, se ha creído que el *egoísmo* era sinónimo de *amor a sí mismo*; estos conceptos son excluyentes. El *egoísmo* es la incapacidad de amar, el *amor a sí mismo* es el comienzo de una unión existencial o trascendencia del ser: “El egoísmo y el amor a sí mismo, lejos de ser idénticos, son realmente opuestos” (Fromm, 2006, p. 144).

La libertad es una condición inmanente del ser humano la cual debe ser defendida y regenerada para la felicidad del para-sí, es decir, la realización total del proyecto del para-sí. Además del poder de la elección, además de la relación ontológica entre Libertad-Responsabilidad. Sólo le queda al ser existencial verse como lo que se es: existencias relacionadas buscando la felicidad. Es el regreso a la ‘Naturaleza’ (o *modos de ser*) y el estado de convivencia del Otro consigo mismo. La libertad se convierte de este modo en una condición misma. La condición que dignifica y, al mismo tiempo, responsabiliza al hombre de su actuar en el mundo y, como se ha mencionado, para darse cuenta de lo que es.

Fromm (2006) considera, al igual que Sartre, que el hombre se identifica a sí mismo en la *acción*. La identidad debe de ser entendida como el encuentro mismo de la individualidad. Tal proceso debe comenzar en la niñez, cuando el sujeto se da cuenta de sus actos personales (actos subjetivos) pero estos actos tienen una carga de interdependencia con su entorno, lo que genera una responsabilidad al individuo (actos objetivos). Es durante este proceso donde surge la interdependencia.

El mexicano, por su parte, busca su soledad, se encierra en sí mismo, pero al mismo tiempo se enajena. Pierde su ser de vista y se ignora, lo mismo que la dimensión real del

Otro, la *otredad*. Nunca se reconcilia: si no se reconcilia con su ser íntimo, no puede existir el *encuentro*. Es el comienzo de la pérdida de la identidad, de la individualidad entendida como trascendencia del ser. En la Revolución mexicana, el mexicano conoció por primera vez su contradicción existencial: la esperanza y la desesperación (que esta última tiene una doble significación: desesperación como la pérdida de la esperanza y como angustia misma). El mexicano entabló por primera vez un diálogo consigo mismo, escindido, entabló al mismo tiempo un diálogo y un soliloquio; fue apertura para conocerse a sí mismo, pero también para conocer al Otro: ese Otro es el México olvidado y subyugado.

Los cambios sociales que ha vivido México no han sido suficientes para una apertura a la libertad. No ha habido un encuentro del mexicano consigo mismo, ni siquiera la Revolución ha logrado esto. El reconocimiento del Otro como sí-mismo se establecerá en el encuentro de las *miradas*; la autoridad será el comienzo de un proyecto comunitario y comunal (igualdad y reconocimiento de conciencias en el nivel de la libertad). La autoridad sólo será diálogo de juicios lógicos; autoridad como fuerza creadora, como fuerza vital de unión, y no como fuerza de represión y dominación; convirtiendo la autoridad abstracta e ideologizada en autocracias reales y conscientes de sus existencias.

Es el amor la síntesis dialéctica del ser-en-sí mismo con el Otro, es el encuentro de deseo de la posesión del otro, es la develación de ser real, el ser-para-sí y ser-en-sí, es voluntad existencial de la condición humana la cual se exterioriza como *deseo* y, como sentido epistémico, es la percepción del fenómeno del Otro. Este Otro percibido como existencia igual a mí-mismo (en cuanto a que es un conocimiento ontológico). Es ver el ser en cuanto al ser mismo. Es la libertad, como condición humana, y la necesidad, como la nada, la que da pie a la reconciliación a través de un movimiento dialéctico que acentúa

una doble negación. Esto da como resultado la síntesis o *encuentro*, que para algunos como Fromm (2006) y Paz (2011) es el amor.

Todo se opone a él [al amor]: moral, clases, leyes, razas y los mismos enamorados. La mujer siempre ha sido para el hombre “lo otro”, su contrario y complemento. Si una parte de nuestro ser anhela fundirse a ella, otra, no menos imperiosamente, la aparta y excluye (Paz, 2011, p. 213).

El amor, por ser un transfenómeno debe revelar lo que es; oculto, por la naturaleza coextensiva del aparecer del fenómeno, debe ser descubierto. Sin embargo, no es nómeno⁵⁵ pues no existe la esencia que sustente tales fenómenos. *El ser es lo que se aparece*, esto que el amor es el *acto* que revela la libertad. Libertad en continuo peligro (ya por los determinismos y condicionamientos sociales, ya por la alienación y enajenación del ser). El Otro se presenta como unión existencial, pero cuando este otro no se reconoce como *ser*, se presenta como un fenómeno vacío de contenido y por lo tanto origen de la nada, *objeto* o *ser-en-sí*.

⁵⁵ Sartre en este sentido rechaza la dualidad entre fenómeno y nómeno

CONCLUSIONES FINALES

Se ha de proceder a sacar las conclusiones finales de lo dicho con anterioridad. Se ha de concluir el trabajo presentado esquemática y analíticamente los resultados obtenidos en cada apartado; se hará un repaso general y se interrelacionarán para conocer las cuestiones principales que se pudieron resolver.

Se ha de concluir, por lo tanto, que la *individualidad* es importante. No se ha de confundir este concepto con la *persona*. El concepto *individuo* tiene un significado restringido que lo acerca más a la ontología que a lo jurídico-político. *Individuo* es el ser existente. Este *es* por el hecho de ser un ente. Del mismo modo, un *individuo* es un ente que no se puede dividir (*in-diviso*). Se ha tratado de descalificar al concepto de *individualismo*, a veces, por considerarlo sinónimo de *egoísmo* o *egolatría*. El *individuo*, en el sentido que se ha tomado para esta investigación, será el que se opone a realidades colectivamente formadas: Dios, el Estado, la sociedad, etc. Esta es la característica, el aislamiento del ser, que le ha de dar la capacidad de crear y ‘competir’. El *individuo* se caracteriza, como ser existente, que puede salir de su anonadamiento. Al ‘salir’ de la nada, el individuo crea sus posibilidades. Este puede ‘crear’ su realidad en la medida en que la va descubriendo y devela su ser o *ser auténtico*.

Pero el individuo no es completamente libre dado que está sometido a determinismos. Se trató el determinismo social visto como los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE). Estos AIE son los generadores de la producción y reproducción de los medios socialmente establecidos para la dominación de masas, es decir, del sometimiento de las minorías (sobre todo proletarias) a las élites que ostentan el poder y por lo tanto el dominio de los medios de producción. La ideología es el sentimiento mismo y los AIE son los medios que efectúan

tal dominación. El Estado, como entidad positiva, muestra una violencia sistematizada contra el individuo. El *sujeto* en tanto que ente *individualizado* es contrario a la idea del Estado. Es la idea materializada de la subjetividad pura, libre y creadora. Él es el responsable de sus actos porque es el responsable de su mundo. Pero también puede ser un ente sometido y despojado de su libertad.

Dios como otro supuesto metafísico positivo y universal, se ha de poner como un ente contrario al *individuo*. Dios se autorreferencia como el *sujeto posicional* o *sujeto Universal* por excelencia, y por lo tanto trascendente. Pero el concepto de Dios pierde significación cuando aparece el *ser-para-sí* encontrado con su libertad. Dios queda, como pasó en la modernidad con Descartes al comenzar a abandonar la teología de la Edad Media, ausente de una realidad que se preconfiguraba para un *individualismo* o, mejor dicho, un *subjetivismo cartesiano*. Pero lo que sucedió fue que, con el *ateísmo de los ilustrados* y con la moral trascendente kantiana, el panorama se configuró para que se encumbrara a la figura de la persona como la llevaría los valores de la Revolución francesa a sus extremos. Surge el Estado, la *persona*, la moral objetiva y el positivismo. Se inicia el proyecto de la Edad Contemporánea con Kant destruyendo de nuevo la metafísica y volviéndose a recrear con Hegel. Este último, postulando su dialéctica del amo y esclavo fundamenta el Estado y también los movimientos radicales en contra del Estado. Marx, el más notorio innovador hegeliano, marcaba la historia con su lucha de clases.

La persona siguió siendo un ente positivo cargado de toda la ideología de la clase dominante: la burguesía. La *persona* se formuló como el modelo de la contemporaneidad. El individualismo no había llegado aún al ser porque *persona* era un término manejado en las filosofías aburguesadas, sobre todo en el racionalismo y en el positivismo. Ya para el siglo XX y XXI, *persona* quedó como un concepto enfocado al comercio y al sistema

capitalista como la máxima experiencia jurídica, económica, social, moral y, en sí, ideológica. Es el resultado de la alienación capitalista. En la posmodernidad o *modernidad líquida*, la *persona* es un consumible más del amplio sistema neoliberal capitalista destinado a ser un modelo a seguir explicado, como receta mágica, en los libros de ‘autoayuda’ o ‘superación personal’.

El individuo se ha de concebir como una entidad individual e individualizada a partir de un postulado ontológico, en este caso existencial. La *cosa percibida* va más allá de la simple exteriorización de lo que *es*. En este sentido, el individuo se constituye a partir de su dimensión como *ser-en-sí* y *ser-para-sí*. La relación de este agente individualizado, como se ha visto, se ha de relacionar con otro agente diferente a él mismo sin que por ello pierda su singularidad individualizada. A ese agente que irrumpe en la realidad del individuo se le ha dado el nombre de *Otro*, y a la relación que existe entre el individuo y el Otro se le llama *Alteridad*.

El individuo, contrapuesto al concepto de persona, no es *esencialmente* un ser ‘ya hecho’ por un agente externo, como la sociedad o Dios, sino que ha de tomar su dimensión a partir de lo que *es*. En este sentido, no se rechazan los determinismos que pudieran existir dentro de la realidad, sin embargo, estos no son *esencialmente* determinativos del *ser-para-sí*. El Otro, es cierto, se presenta como un determinismo que forma al ser desde la *mirada* que, fenomenológicamente, lo constituye a partir de una consciencia arrojada trascendente que *mira* el ser del individuo entendido como sí-mismo o ser auténtico. No así, el ser se escapa de la determinación del Otro pues la libertad de su ser se basa en la construcción de sí mismo.

La *elección*, como constitutivo de la consciencia arrojada hacia la nada, es el punto de partida para la construcción de sí mismo. La llamada *elección originaria* es la puesta en

práctica de la conciencia percibiéndose a sí misma a partir de su singularidad y del yo reflexivo, es decir, su libertad. Las determinaciones de la realidad, vistas de manera fenomenológica, pasarían a formar, así, en condicionamientos alienantes del ser ante su propio *ser* libre de todo, excepto de su propia reflexividad, es decir, *es libre de toda realidad excepto no es libre de ser libre de sí mismo*.

Se ha postulado en esta investigación que el ser auténtico ha de volver a su ‘naturaleza’ indeterminada, y esto lo comprueba Sartre cuando menciona la *intencionalidad de la conciencia del para-sí que busca la realización de todos sus proyectos originarios*.

Ante el problema que le plantean las filosofías de corte teleológico al existencialismo, al increparle que el existencialismo pone al ser existencial como un medio que nunca se ha de realizar (como lo trata de hacer el pensamiento cristiano y sobre todo Quiles con su enfoque tomista-cristiano), Sartre contesta que no aplica la lógica finalista. El existencialismo no ve causalidad entre medios y fines cuando se habla de ontología, pues el ser es un fin en sí mismo restituido a partir de su propia libertad, que al mismo tiempo conlleva una responsabilidad. Si se hablara de un *fin* en el existencialismo, sería el mismo ser existencial y su respectiva libertad de construcción de su yo trascendente.

De igual modo, las acusaciones en donde se le rebaja al existencialismo de ser un mero libertinaje carecen de sentido (estas acusaciones de nuevo vienen del lado de la ideología cristiana). Como se vio en el Capítulo uno, los valores que el existencialismo propugna son de corte cualitativo antes que de corte meramente universalista, pues como el propio Sartre (2013) dice que del lado cristiano le reprochan que los existencialistas niegan “la realidad y la seriedad de las empresas humanas” dado que no “están inscritos en la eternidad” y por lo tanto se niegan “los mandamientos de dios y los valores” (p. 16). El pensamiento existencialista es ético, sí, pero no sistematizado ni abstracto; más bien es

cualitativo y práctico. A la objeción de que su filosofía es una negación de la realidad ética y que Sartre contesta a modo de abogado en *EH*, ya se ha explicado en el capítulo citado con anterioridad. A esto, se ha respondido que la empresa humana es exclusivamente la determinación que toma el ser humano ante su libertad, es decir la gratuidad, su libertad.

Así, la creencia de pensar que, porque el valor que propone Sartre en su filosofía es la Libertad (unida intrínsecamente a la Responsabilidad), no puede tener un carácter ético puesto que no tiene bases metafísicas universalistas, tal como pasa en el cristianismo o en otras corrientes ideológicas o moralistas que se basan en principios metafísicos. Suponen que ‘lo bueno’ o lo específicamente ético va unido exclusivamente de un principio metafísico que le dé validez. Lo cual supone quitarle al ser humano precisamente lo que el existencialismo rescata, que es la Libertad de elección. Esto lo lleva, aún mejor, a un estado de dignificación de la persona que se reconoce como ser existente ante cualquier imperativo que le pudiera definir una esencia apriorística. Así ha quedado claro en el Capítulo dos de este trabajo, donde se establece un principio ético que sigue el existencialismo y que ya Sartre lo postulaba brevemente en su opúsculo *EH*. Tomando como referencia a Dostoievski, Sartre dice que no hay más valor que el ser humano que la misma libertad.

Se analizó en este trabajo si la línea de investigación existencialista es burguesa ante la acusación, principalmente del marxismo dogmático del Partido Comunista Francés, de que su filosofía sólo sería un nuevo cartesianismo y no sale de la reflexión del ser. Sartre explica que no es mera teoría el existencialismo; sin embargo, toda práctica debe de estar cimentada en la teoría. Así se ha analizado en este trabajo cuando Sartre defiende su postura en *EH* y, sobre todo y más argumentado, en *CRD*. De las lecturas sartreanas hechas para indagar si efectivamente la filosofía de Sartre es contemplativa burguesa o práctica, se llegó a la conclusión que el existencialismo es práctico, aunque la práctica, para que no

sucumba ante un empirismo del tipo de Hume, debe de llevar las bases teóricas que el existencialismo asume más allá de lo meramente epistemológico. Es decir, asume el *compromiso* como la unidad del Otro con su realidad en la *elección originaria* y de la cual no puede despegarse, esto lo obliga a la *acción*, dado que siempre está eligiendo *su* mundo. Pero esta elección originaria se presenta en la conciencia-mundo de su propio ser más allá de la *experiencia* de su ser. No basta con saber que *somos seres pensantes* o que *cogito, ergo sum*, sino que *existo porque pienso que existo*. Parecería circular tal argumentación, sin embargo, para salir del solipsismo (del cual hasta Descartes fue acusado) el existencialismo dirá que las existencias son *apariciones a la conciencia que es conciencia-de-Mundo* o *conciencia intencionada de sí ante el mundo*. Se tiene pues la trascendencia, la conciencia arrojada a las cosas con una intencionalidad, las *cosas del mundo* que libran al ser del tedio de sí mismo, y mejor aún, se *aparece* el Otro, irrumpiendo como libertad que sujeta al ser-para-sí como mismidad. La acción se presenta posteriormente, ya no en un plano ontológico, o dentro de la epistemología fenomenológica, sino dentro del plano ético: ¿Qué *hago* con ese Otro que me *mira*? La respuesta: *ser es hacer*.

La respuesta es de una índole *práctica* pero para que sustente el *ser* del Otro debe de verse al Otro como *alguien que es igual a mí pero que es diferente de mí*. La Otredad se configura en el hacerse. Y Sartre advierte que en hacerse, el ser humano puede tender al mal, a la *acción del mal* representado en la *mala fe*, postulado que funda la responsabilidad del ser existencial ante su *acción* en el mundo y ante los demás. Nadie es culpable o inocente, sino que *el ser es lo que hace con lo que hicieron de él* a partir de sus actuaciones y elecciones *originarias*. No nos podemos engañar ante una elección, porque incluso, *ya hemos elegido antes de elegir*. No somos libres de ser libres. La *Acción* toma un carácter ético fundado en la *responsabilidad*.

Y esta elección que conlleva a la acción es el centro de la filosofía de Sartre, aquí se responde una de las preguntas que han servido de línea investigativa para este trabajo. La fundamentación ontológica de la filosofía de Sartre es tanto la elección que da como resultado práctico la acción, así como es el mismo fundamento ontológico que une el concepto de libertad con el concepto de responsabilidad. Responsabilidad y libertad son ontológicamente correspondientes en la acción del *deber* y del *hacer*.

Ahora bien, llegando a las conclusiones expresadas, se propuso, para efectos de esta investigación, postular bases precisamente prácticas para sostener lo argumentado con anterioridad. Se propuso indagar en la realidad mexicana, como caso de una sociedad en crisis. Se postula, como una pregunta guía en esta investigación, que la sociedad mexicana está alejada del concepto de la libertad y por lo mismo está en *crisis*. Para ello, se decidió examinar sistemáticamente concepto por concepto, comenzando con el de *crisis*.

Se parte de una hipótesis sencilla: el movimiento posmoderno ha puesto en crisis a las sociedades industrializadas al eliminar todo rastro dejado por la modernidad. En este apartado se concluirá si tal hipótesis es falsa o no. Se ha utilizado el existencialismo como marco teórico-referencial, partiendo de que ha sido la última filosofía sistemática que ha visto los problemas sociales y culturales de nuestra época. Se ha llegado a pensar que el existencialismo forma parte de la corriente posmoderna, sin embargo, si se analizan los postulados de ambas filosofías distan mucho en los planteamientos que se hacen de los problemas de la realidad. Así, por ejemplo, Sartre en *EH* responde a cuestionamientos que lo hacen parecer relativista, el filósofo francés se defiende y tajantemente niega el relativismo moral o social, pero destaca la libertad individual que, más que egoísmo, es la forma de introspección para el conocimiento del Otro.

Partiendo de Bauman (2002), (que dicho sea de paso no cree que haya rompimiento epistémico entre posmodernidad y modernidad) la única diferencia entre posmodernidad (o *modernidad líquida* según este autor) y modernidad es que en esta había una clara posibilidad del reconocimiento del Otro como agente de la realidad, mientras que en aquella el ser humano se haya completamente solo. Aún con esta primera aproximación dicha en el Capítulo dos, es indudable cómo el avance de la ideología posmoderna se ha planteado en sociedades altamente industrializadas e informatizadas.

Se llegó a la conclusión de que el relativismo moral y social causado por la ideología posmoderna ha sustentado una falsa realidad de libertad. Se ha confundido la libertad con el gusto. Esto quiere decir que la imagen posmoderna de la libertad se ha creado como un valor *necesario* en tanto que libertad de elección de cosas en un mundo cada vez más artificial. Es decir, se ha creado una *necesidad* y para ello, tal necesidad debe ser saciada con una oferta de objetos que llenen tal vacío. Este es el juego del capitalismo al fundamentarse en el *neoliberalismo* que se sustentan en la inclusión de todas las ideologías de consumo. Y la realidad se presenta, ya no como un mundo de fenómenos que se suceden en un plano causal regidos por causas naturales y adjudicadas en un tiempo y espacios determinados; sino que ahora es sólo un mercado de gustos a los que se pueden ‘elegir’ según el criterio egoísta del consumidor. Sartre explica esto con los juicios lógicos en *EH*, pues se debe utilizar la razón como medio para discernir en un mar de argumentos. ¿Cuál es la medida de todas las cosas entonces? Tal medida no existe, sino sólo argumentos lógicos. La posibilidad o imposibilidad de un enunciado con pretensiones de validez sólo será si existe la trascendencia en el sujeto de razón, es decir el *encuentro con el Otro*. Se llega de esta manera a establecer el concepto de *humanismo* como el que describe Sartre en la misma obra, es decir, se entiende como humanismo a la constitución del sujeto a partir de la

Otredad en una relación intersubjetiva. Es rebasamiento en tanto que sujeto que *mira* a Otro.

Entonces, una vez indagado en esta cuestión, se puede concluir que el hombre, para que sea un ser constitutivamente *humano* necesita de la relación intersubjetiva del otro, como una necesitada existencial y no comercial, es decir, como un principio fenomenológico ontológico para que el sujeto exista en un universo de cosas contingentes. Y esto lleva, causalmente a estudiar tal *encuentro* desde la ética.

Es, en este sentido, donde la Otredad se puede presentar como un ‘infierno’ a partir de la relación de intersubjetiva de libertades que se alienan entre sí por medio de la mirada. Pero, como se estudió en los Capítulos uno y cuatro, el ser humano puede superar esta alienación de las miradas por medio de la palabra, y más concretamente por la *acción del discurso*, en donde el ser supera las contradicciones de su propia constitución ontológica de sí-mismo y del Otro en un encuentro no agresivo. Se comulga, así, en una libertad ontológica, el *Nos*.

A la primera pregunta que guía esta investigación la cual se estructura: ¿se puede encontrar en la filosofía existencialista descrita en la obra *EH* de Sartre una solución a la crisis ética de valores del individuo mexicano que vive en la posmodernidad? Es lo que se mencionará a continuación.

La ética se concluye, así lo visto en el Capítulo dos, que existe; independientemente de los argumentos que puedan estar en contra de ella. Existe independiente a los imperativos morales que determinada sociedad pueda encausar. Así, la ética se postula como el estudio a partir de los argumentos de validez, lógicos y por tanto racionales, del proceder de un sujeto en tanto que actor o agente social. La ética, pues, es práctica y se reafirma la autonomía del sujeto, pues no hay normas más allá de éste que contengan su

realidad humana o *dasein* (en terminología de Heidegger). La ética es práctica y no una cuestión de imperativos sociales.

Los argumentos éticos no se excluyen de la elaboración crítica de la realidad, sino que se usan los argumentos que tengan significación a partir de las pretensiones de validez dadas por el sujeto. No se aplica el ‘todo vale’ en las cuestiones éticas, sino que se analizan bajo los esquemas de las formas culturales y sociales dadas a partir de la totalización sintética de un tiempo y espacio determinados. Así, es cierto (y Sartre lo reconoce muy a pesar de él) no se pueden huir de las determinaciones que se encuentran fuera del sujeto y que se le escapan al sujeto mismo, sino que, en la búsqueda de la superación de las contradicciones en el movimiento puramente dialéctico y dialectante, se busca la reconciliación de tales contradicciones escapando de los determinismos que quieran anular la libertad del individuo en una esfera pública y privada.

La posmodernidad como se ha visto no intenta la reconciliación de los contrarios sino que elimina de forma tajante las totalizaciones ideológicas que la realidad pudiera contener. Se eliminan así los metarrelatos por ser carentes de realidad propia. El existencialismo no los elimina y se demuestra tanto en la causalidad teórica de dicho movimiento así como en la praxis. El mismo Sartre fue miembro del Partido Comunista y apoyó abiertamente el establecimiento del comunismo maoísta en China. Incluso, Sartre diría del marxismo que es una de las filosofías e ideologías insuperables del siglo XX, uniendo así en *CRD* (1963) existencialismo y marxismo. Para los posmodernos, como Lyotard, la Historia no puede ser dialéctica, sino que es un inmenso abanico de enunciados válidos sólo por la aceptación de los interlocutores de las pretensiones de verdad, es decir, sólo válidas por las interpretaciones que se den de estos enunciados y no por los hechos lógicos y causales. Para los posmodernos, no existen hechos sino sólo interpretaciones de las formas simbólicas de

la realidad, por lo mismo, niegan las totalizaciones dialécticas de la Historia y todo lo reducen a meros enunciados carentes de sentido o no, válidos por análisis hermenéuticos o metodológicos. Hacen de la realidad un reduccionismo lingüístico.

No 'todo vale' si se refiere a la ética, aunque, hay que afirmarlo, todo está permitido. Toda la realidad se presenta ante el sujeto como un ente que le dará significación a partir de su racionalidad. Todo es gratuito, incluso todos los actos, todo se presenta con libertad en la realidad fenoménica de la que somos parte. El Yo elije ser lo que es por lo que ha decidido ser en su presente. Pero en la elección, como se ha dicho, se le presenta la responsabilidad, como posibilidad de no-ser lo que se es por la *mirada* del Otro que lo constituye. Volvemos a la ética, la unión de responsabilidad y libertad.

Se concluye, pues, que si se quiere una crítica moderna de la realidad actual, se tiene que recurrir a una ética prescriptiva y descriptiva más allá de negar las totalizaciones de la Historia y de los razonamientos lógicos. No se puede basar la sociedad en imperativos que se hacen pasar por eternos o universales, pues la contingencia es el signo del ser humano debido al movimiento dialéctico entre el ser y la nada. No se puede reducir la ética a formulaciones moralinas de tiempos atrás. Pero tampoco se pueden aceptar todos los argumentos. Lo que Sartre plantea es la indagación de todas las ideologías desde un punto dialéctico, crítico y metodológico para encausar la acción humana. Partiendo de la ética y reflejándola en la acción. No se puede aceptar o rechazar nada si no ha pasado por una revisión fenomenológica de las causalidades de dichas ideologías, por una *reducción eidética* de la misma. La libertad es acción, la acción es responsabilidad, es existencia *siendo lo que es*.

En el movimiento posmoderno se niega todo argumento y se someten los enunciados a simples postulados de doxa, de opinión sin fundamento. No hay fundamentaciones pues

ya no existen los fundamentalismos, desaparecieron con el fin de las ideologías y con la supuesta muerte de los metarrelatos. Pero, como experiencia histórica, la realidad es otra. Fukuyama (1992) mencionaba ya el fin del fin de la Historia al acabarse la ideología comunista y reafirmarse los valores del capitalismo en todo el mundo gracias a la democracia. Pero no ha sucedido esto: aún Oriente Medio hay fundamentalismos religiosos que persiguen fines políticos; aún persiste el resurgimiento de ideologías contrarias al capitalismo americano; surgen nuevas visiones mundiales en orden político como China y Rusia; resurge el Tercer Mundo (del cual ya hablaba Sartre en el prefacio de Fanon [2001]) con países como India, Bolivia, Argentina, Brasil, Cuba, México, Irán, Pakistán, Corea del Sur, Venezuela y Colombia; y las crisis del capitalismo cada vez son más fuertes y las contradicciones son cada vez más patentes en un sistema extenuado. La dialéctica a partir de las totalizaciones se sigue viendo y las contradicciones no se resuelven aún, sigue imperando la idea hegeliana y la Historia no ha tenido fin todavía.

La muerte de los grandes metarrelatos (el marxismo, el capitalismo, el racionalismo científico y el cristianismo) no ha pasado del todo, no han desaparecido estos metarrelatos, y siguen presentes en las sociedades modernas.

- 1) El marxismo aún se ve en algunos países de África, en China, Corea del Norte, Cuba y Venezuela, aunque a su mero estilo, interpretando el marxismo-leninismo a sus características culturales y sociales particulares de cada nación. Incluso países democráticos y capitalistas han demostrado una apertura a incorporar políticas socialistas en sus sistemas, tal es el caso de Finlandia o Noruega.
- 2) Del capitalismo no se tiene que hablar mucho, pues aún sigue siendo el sistema político-económico-social-cultural que más se reproduce en las sociedades industrializadas e informatizadas actuales.

- 3) El racionalismo científico se postula aún y sirve para los intereses políticos y sociales de la posmodernidad y para el capitalismo. Así por ejemplo florecen las ciencias médicas a partir de las llamadas neurociencias y el estudio de la lingüística constructivista según los estudios de Wittgenstein y continuados por la Escuela de Fráncfort y la teoría generativa transformacional de Noam Chomsky. Aunado a los avances tecnológicos que han servido al capitalismo para crear nuevos productos, tales como los celulares y ordenadores venidos a partir de una revolución digital.
- 4) El cristianismo que se ha visto renovado por el pluralismo de formas a partir de nuevas confesiones y el sectarismo que, en menor o mayor medida, siguen en esencia los postulados del cristianismo tradicional y dogmático.

La Globalidad se presenta como el fenómeno que enlaza al mundo más allá de la *Aldea global*. Es el flujo de información en los diversos sistemas en los que opera la realidad. Así, el enlace supera las fronteras y los tiempos establecidos por antiguos protocolos de los canales comunicativos. Una noticia puede saberse en cuestión de segundos y fuera de las normatividades formales dadas en la modernidad, es decir, se excluye el canal tradicional y pasa directamente con intermediarios anónimos. Los periódicos o noticieros quedan relegados a simples intérpretes pues la información pasa vertiginosamente a través de diferentes sistemas electrónicos y digitales, como lo es internet y las redes sociales. La posmodernidad se sirve de ello para enaltecer la subjetividad del individuo y proclamar la supuesta '*elección originaria*' que los individuos hacen con respecto a la información que buscan y encuentran. Es decir, la posmodernidad nos ha hecho creer que es el ser humano quien elige lo que quiere ver. Es el principio de la falta de libertad.

El gran engaño radica precisamente en el canal anónimo. El comunicante juega el papel de mercadeo: es medio y fin, porque el medio es el mensaje. Esto quiere decir que el medio se vuelve un actor anónimo que decide por medio de su ideología lo que el espectador quiere conocer, en tanto que sujeto sujetado a una ideología. La lógica del mercado capitalista global actúa en estos medios que son fines al mismo tiempo. Se atiborran los sistemas comunicacionales y se vuelve un mercado dominado por el sentido de la vista. Se inflan los sentidos ante el mercado de las ideologías que ya no postulan hechos sino sólo interpretaciones ante un egoísmo de los consumistas que prefieren el gusto estetizante antes que al juicio lógico. Así, por ejemplo, la ideología se proclama como una alienación de consumo: si soy vegano diré que es malo comer carne porque mi ideología no se basa en el maltrato a ningún ser vivo, pero cuando se me cuestione sobre la explotación del campo, la explotación de los trabajadores del campo llevada a cabo por las grandes transnacionales, o los vegetales transgénicos, no diré nada pues eso no me incumbe y *me molesta*.

La posmodernidad ha hecho a individuos egoístas y hedonistas. No hay crítica ni confrontación, sino sólo a los intereses de la masificación enajenada con cierto tipo de información dosificada y editada para el consumo. Pero las contradicciones del anonimato de los canales de comunicación se vuelven Aparatos Ideológicos del Estado al limitar otros medios tradicionales como son la educación y los deportes, por ejemplo. La alienación sólo se efectúa dentro de un marco normativo de intersubjetividades alienadas e instituciones anónimas. Los símbolos culturales son desplazados por la inmediatez de las mercancías, entre estas el mercado de las ideologías. Y los agentes dominantes mantienen tal *status quo* de alienación pues esto genera ansiedad, miedo y sujeción, y lo principal de todo sistema

capitalista, genera necesidad utilitaria a partir de una falsa ilusión de libertad en cuanto a una supuesta validación de la información del AIE que es el tecnológico.

Las ideologías se mueven, ya no en el marco de la crítica y los hechos lógicos, sino en una supuesta interpretación del sujeto posmoderno libre de toda atadura ideológica. Pero la verdad es otra, el sujeto posmoderno se ve envuelto en una red de medios y fines que nunca termina de entender pues, muy a pesar de lo que diría Lyotard, su ideología se totaliza y se mezcla en una alienación social, homogénea, que tiene como finalidad el consumo. Se deshumaniza el sujeto posmoderno y es sujeto convertido en mercancía por medio de las supuestas ideologías singulares y particulares. La totalización dialéctica se encuentra en las grandes contradicciones de estas y la negación a la sintetización del orden lógico de la dialéctica. Así pues, Sartre propondrá que, ante la *elección originaria*, se propone una carga ontológica. Por lo tanto, la elección es uno mismo como la forma simbólica de la libertad de actuación ante el Otro que también decide. Pero en la posmodernidad no se puede hablar de *elección originaria* debido a que tal elección no surge en una realidad legítimamente regulada por la existencia del sujeto sino por los medios de alienación y enajenación anónimos en una red anónima de mercancías. Además, se *deshumaniza* el individuo a tal grado de convertirse en una cosa, consumible para los intereses de las grandes corporaciones y el Estado represivo.

La segunda parte de actuación de los medios de alienación y enajenación y los AIE, se presentan cuando se relativiza y llevan al extremo del ridículo las formas antitéticas tratando de eliminar así la dialéctica misma. El que yo haya elegido ser vegano no me exime de la crítica y sobre todo de la autocrítica. Pero si yo me sirvo de tal ideología y la *interpreto*, hasta donde alcanza mi consumo de tal ideología, como algo 'buena' en el sentido que me crea la falsa sensación de que estoy *haciendo* 'algo bueno', entonces mi

ideología, a pesar de sus contradicciones, será aceptada por un número de personas que compartan este mismo sentimiento de ‘estar haciendo algo bueno’, ilusión por demás falsa, pues no ha pasado antes por la crítica asertiva, ni por una reducción eidética de sus partes constitutivas, mucho menos por la dialéctica como tal, la *mirada*. La ideología, aunque en principio puede tener un fin ético, se estanca al no haber crítica y sólo reducirse a una banal moda y egoísta gusto.

Se habla, por lo tanto, de dominación hegemónica de una superpotencia económica que conlleva los valores del capitalismo a partir del nuevo modelo económico que es el neoliberalismo, ayudado por el despliegue del flujo de información en un mundo globalizado. Así pues, se tiene una dominación que empieza por lo económico y hunde sus raíces hasta alcanzar a la cultural y sus formas simbólicas en las que se estructura toda la sociedad.

En el caso de estudio que se sigue analizando en los Capítulos dos y tres de la presente se menciona a México y su sociedad en relación a su ética. Aquí se contesta a una de las preguntas de investigación: ¿Hay una ética existencialista en la obra de Sartre *EH* la cual esté dirigida a una sociedad en crisis? La respuesta es sí, como se explica en los Capítulos tres y cuatro. Se concluye que México es un país que presenta todos los síntomas de un país en crisis, pues presenta inestabilidad social, económica y moral. Refiriendo lo que se ha dicho con anterioridad, se puede decir que México presenta inestabilidad social en cuestión de seguridad⁵⁶, económica, desigualdad social y corrupción. Principalmente el tema de la muerte debido a la alta tasa de criminalidad e impunidad. México se ha degradado moralmente, no por la pérdida de valores, sino por la falta de pensamiento crítico de los mismos. En lo económico es donde patentemente se nota la crisis, pues desde

⁵⁶ Véase la encuesta ENVIPE en el apartado “3.4.1. Violencia”.

los datos de diversas corporaciones bancarias e instituciones económicas hasta el sentir de las personas, se puede notar una crisis económica. Plagada la economía mexicana de devaluaciones, recesiones e inflación, México, hoy en día aún sigue el derrotero neoliberal, por más que se ha notado que es un sistema por demás contradictorio y exhausto.

El mexicano que siempre ha vivido bajo una actitud de *mala fe* niega el constitutivo de su propia condición existencial en aras de su encubrimiento y dominación, llegando a crear el ‘infierno’ sartriano bajo la *mirada objetivizante* que aliena a su prójimo. Es Sartre y su postura la que puede llegar a salvar esta cuestión a partir de un encuentro no agresivo, como lo que se postuló en el Capítulo uno y el Capítulo cuatro: la unión existencial por medio de la palabra, la acción colectiva y el amor, y para llegar a ello se necesita hacer un análisis fenomenológico y antropológico del ser mexicano y *re-conocernos* como sociedad en crisis que debe aceptar sus propias contradicciones y *construirse* un *proyecto colectivo* de nación superando así las contradicciones históricas de su condición y estableciendo nuevos valores sociales y morales que definan su realidad. Lo anterior contesta a otra pregunta de investigación: ¿Hay solución al problema ético de valores desde una perspectiva de la ética existencialista sartreana que no degenera en un problema con el *Otro* y el individuo y se gesten en un *encuentro* no agresivo?

A la pregunta de investigación: ¿Otros sistemas de convivencia social, tales como el sistema económico, el cultural o político, pueden generar una crisis ética de valores en México? La respuesta ya se ha dado en el Capítulo tres. México vive un estado de crisis económica debido principalmente al sistema capitalista de alienación y enajenación que se vive.

La Globalización ha hecho que este sistema neoliberal pueda extenderse y ramificarse en las diferentes sociedades del planeta. Como se ha visto en el Capítulo dos, la

Globalización es un fenómeno que ha unido pero que también ha vuelto al ser humano en una masa amorfa homogenizado sólo en el consumo de mercancías frente a un mercado de cosas que cada vez se mundializa y se universaliza. Entonces, ¿sería preferible que los países y las economías se cierren para evitar el paso del neoliberalismo y así tener las afectaciones de este sistema? La respuesta es no.

La Globalización es un fenómeno que no se puede detener por su mera estructura. La Globalización es, en sí, una totalización de los medios de producción y reproducción digitalizados, los cuales obedecen a la lógica del conocimiento. Los centros neurálgicos del conocimiento son aquellos en donde el flujo de información es más rápido. Entonces son estos centros los que imponen el conocimiento. Pero si estos medios se globalizan, entonces todos pueden, no sólo tener acceso a la información, sino crear el conocimiento y la información. Entonces, estaría la sociedad en una supuesta ‘democratización’ de los medios digitales a escala mundial. Esto ya lo propone la posmodernidad, e incluso, los teóricos que defienden tal postura adjudican que esto ya está pasando. Movimientos como el antieurocentrismo ya adjudican a la *periferia* como los iniciadores del conocimiento en una era digital. Sin embargo, y como algunos de estos teóricos reconocen, no se puede tener esa ‘democratización’ de los medios digitales debido a la desigualdad que, por otro lado, crea el capitalismo. Por lo tanto, la cuestión no es limitar o no los contenidos de la información, sino retomar las luchas anteriores de los *metarrelatos* (extintas para los posmodernos) y llevarlos al plano de la crítica ahora por los medios digitales y bajo el flujo constante de la información. Así pues, la lucha del proletariado irlandés será la misma que la lucha del proletariado senegalés o del latinoamericano.

Y esto lleva al segundo punto: ¿qué hacer con la posmodernidad? La posmodernidad ya no se puede negar. A diferencia de lo que Bauman (2002) argumenta, se ha visto un

rompimiento epistemológico con la modernidad. Para resumir este rompimiento epistemológico se puede proponer los siguientes puntos explicados extensamente en los Capítulos uno y dos y que se puede concluir de la siguiente manera:

- a) Una actitud nueva del sujeto de la modernidad que ha cambiado su subjetividad por un solipsismo.
- b) La desaparición del *cogito* por la aparición del *homo videns*.
- c) Las nuevas formas de intersubjetividad que ya no están basadas en el reconocimiento del Otro sino en la despersonalización y en el anonimato.
- d) La pérdida del *Yo* como sujeto posicional del discurso ideológico y en su lugar lo impersonal.
- e) La pérdida de los centros de información y sustituidos por la vulgarización del conocimiento.
- f) La negación de una Historia compuesta por la dialéctica (y de las totalizaciones de la misma) y en su lugar la celebración de las formas individuales de pensamiento.
- g) La sobreexplotación de los valores de la democracia y con ellos del neoliberalismo económico.
- h) El reconocimiento de ideologías distintas, pero también la yuxtaposición, absorción, reabsorción y complementariedad de las mismas, perdiendo y negando los fundamentos esenciales.
- i) La pérdida de sentido y de significación de las formas simbólicas de la modernidad, sobre todo en lo que respecta al arte⁵⁷.

⁵⁷ Se ha de recordar que la Posmodernidad viene del *posmodernismo*, esta última implica una categoría estética.

- j) La popularización y vulgarización de las mercancías, en gran medida gracias a la Globalización, en donde la clase burguesa pasó al estándar del consumismo y, al mismo tiempo, a su vulgarización.

Ante el reconocimiento de la posmodernidad y el rompimiento con las formas simbólicas de la modernidad, todas las sociedades industrializadas, después de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, han comenzado un proceso de estructuración y apertura a nuevas ideologías, buscando la anulación de la bipolaridad política que contrajo la Guerra fría. Sin embargo, con el triunfo del capitalismo sobre el comunismo soviético, las nuevas relaciones de poder cambiaron drásticamente a finales del siglo XX. Se puede hablar que, con el comienzo de la corriente *pop*, comienza el surgimiento de nuevas tendencias en los mercados globales, así como nuevas formas de expresión en el arte y en la moda.

Ya no se puede detener este influjo, pues las tecnologías cada vez van adquiriendo más predominio en los aspectos materiales de la vida diaria. Las nuevas generaciones son generaciones informatizadas y digitales, pues ontológicamente tienen una realidad virtual y real según los mecanismos en los que la tecnología adquiere importancia para la vida de estas personas. La posmodernidad es un fenómeno que tiene que ser encausado por los medios racionales y críticos, en donde se deben de retomar los postulados de las anteriores filosofías y no desechar argumentos que sirvan a la configuración de un pensamiento. Culturalmente y epistemológicamente puede haber un rompimiento y diferenciarse entre modernidad y posmodernidad, se puede notar, como lo hizo Bauman (2002), un cambio en el *éthos* de las sociedades industrializadas; pero no se puede desligar por completo la posmodernidad de su pasado. Del mismo modo que tampoco se puede negar ciertos postulados que aún aplican para nuestras sociedades, como lo decía Hegel, Heidegger o

Sartre. Este último, como modelo de la última filosofía crítica hacia las sociedades industrializadas. Sartre, a partir de su existencialismo, critica a una sociedad cambiante y que cada vez tomaba las corrientes estructuralistas y neopositivistas. Sartre retoma una postura marxista y fenomenológica para hacer la crítica a ciertas ideologías que se popularizaban, retomando aspectos que en la posmodernidad se han ido negando. Sartre basa sus argumentos en la realidad y sus totalizaciones y fundamentando su filosofía en la libertad del ser humano como ninguna otra filosofía había hecho con anterioridad.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1987). *Introducción al existencialismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Aguilar Rivera, J. A. (1 de enero 2010). La ética del mexicano y el origen del subdesarrollo. Sitio web de *Nexos*: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=72938>.
- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Quinto Sol
- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Anagrama.
- Animal Político, (2 de enero de 2021). Vacunas, empleo y recaudación: AMLO promete salir de crisis económica y de salud en 2021. Sitio web de *Animal Político*:
<https://www.animalpolitico.com/2021/01/vacunas-empleo-recaudacion-amlo-crisis-2021/>
- Arellano, S. (24 de junio de 2015). México “doma la condición humana”: Peña. Sitio web de *Milenio*: <https://www.milenio.com/politica/mexico-doma-la-condicion-humana-pena>.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Bakunin, M. (2010). *Dios y el Estado*. Terramar.
- Barranco, B. (8 de marzo de 2012). Este país vive una crisis ética sin precedentes. Sitio web de *La Jornada*: <http://www.jornada.unam.mx/2011/05/11/opinion/019alpol>.
- Bauman, Z. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Paidós.
- _____ (2005). *Ética posmoderna*. Siglo XXI.
- Begoña, R. (7 de marzo de 2000). Los retos de la ética en el nuevo milenio. Sitio web de *Ars Brevis*:
<http://www.latindex.ppl.unam.mx/index.php/browse/browseBySet/24779?sortOrderId=1&recordsPage=7>.
- Bell, D. (2004). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza.
- Berger, P. L. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido de la vida*. Paidós.

- Bobbio, N. (1983). *El existencialismo: Ensayo de interpretación*. Fondo de Cultura Económica.
- Bubber, M. (1949). *Qué es el hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1987). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cazadero, M. (1986). *Desarrollo, crisis e ideología en la formación del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Centro Latinoamericano de la Globalidad & CIDE. (1998). *Visión crítica de la globalidad*. CELAG.
- Choza, J. (2002). *Antropología filosófica: las representaciones de sí mismo*. Biblioteca Nueva.
- Echeverría, B. (noviembre de 2006). El humanismo del Existencialismo. Sitio web de *A parte rei*: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Bolivar%20Echeverria-El%20humanismo%20del%20existencialismo.pdf>.
- Fanón, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Villar, E. (12 de mayo de 2006). Kierkegaard, Sartre y las Conductas de la Mala Fe. Sitio web de *A parte rei*: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/villar45.pdf>.
- Ferrater Mora, J. (ed.). (1964). *Diccionario de Filosofía*. Ariel.
- Flores, V. F. (2004). *Crítica de la globalidad: Dominación y liberación en nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. E. (1997). *Psicoanálisis y existencialismo: De la Psicoterapia a la Logoterapia*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2004). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Fromm, E. (1978). *Tener o ser*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1986). *Ética y psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1988). *El miedo a la libertad*. Paidós.

- _____ (1989). *La condición humana actual: Y otros temas de la vida contemporánea*. Paidós.
- _____ (1998). *El humanismo como utopía real: La fe en el hombre*. Paidós.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- _____ (1999). *La gran ruptura*. Atlántida.
- Gaos, J. (1991). *Obras completas*. Universidad Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.
- Gil Claros, M. G. (13 de mayo de 2008). La idea de Humanismo en Garudy, Sartre y Althusser: una polémica. Sitio web de *A parte rei*: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/gil57.pdf>.
- Heidegger, M. (1986). *El ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Sanjorge, G. (septiembre de 2004). Teatro y escritura en Sartre. Sitio web de *A parte rei*: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/sanjorge35.pdf>.
- INEGI. (30 de septiembre de 2013). Encuesta Nacional de Victimización y Percepción Sobre Seguridad Pública 2013. Sitio web del *Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)*:
<http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/boletines/boletin/Comunicados/Especiales/2013/Septiembre/comunica15.pdf>.
- _____ (27 de septiembre de 2016). Encuesta Nacional de Victimización y Percepción Sobre Seguridad Pública 2013. Sitio web del *Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)*:
https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2016/doc/envipe2016_presentacion_nacional.pdf.
- _____ (10 de diciembre de 2020). Encuesta Nacional de Victimización y Percepción Sobre Seguridad Pública 2020. Sitio web del *Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)*:

https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/envipe/2020/doc/envipe2020_presentacion_nacional.pdf.

- Krotz, S. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la orientación de la antropología*. (Universidad Autónoma Metropolitana, Ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Laidi, Z. (1997). *Un mundo sin sentido*. Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (2001). *Humanismo del otro hombre*. Siglo veintiuno.
- Lyotard, J. F. (1991). *La condición posmoderna, informa sobre el saber*. Red Editorial Iberoamericana S. A.
- _____ (1994). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa.
- Malishev, M. (2002). *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*. (Universidad Autónoma de León, Ed.). Plaza y Valdés.
- Mariátegui, J. C. (1985). *Defensa del marxismo: polémica revolucionaria*. Amauta.
- Mounier, E. (1956). *Qué es el personalismo*. Criterio.
- _____ (1973). *Introducción a los existencialismo*. Ediciones Guadarrama.
- Ochoa Santos, M. G. (2003). *Mito, filosofía y literatura en la modernidad*. (Universidad Autónoma de Zacatecas, Ed.). Plaza y Valdés.
- Olivares Alonso, E. (15 de octubre de 2010). Contrarrestan indígenas la crisis de la humanidad: González Casanova. *La Jornada*, pág. 21.
- Paz, O. (1981). *El laberinto de la soledad; Postdata; Vuelta al Laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Plamenatz, J. P. (1986). *Karl Marx y su filosofía del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Poy Solano, L. (22 de abril de 2013). Se despojó de ética al proceso educativo y se perdió el sentido social de la formación. *La Jornada*, pág. 40.

- Quiles, I. (1967). *Sartre y su existencialismo*. Espasa-Calpe.
- Ramos, S. (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa-Calpe.
- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Paidós.
- Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- _____ (2006). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Siglo Veintiuno.
- Russell, B. (1973). *Autoridad e individuo*. Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Muñoz, M. (Marzo de 2010). Camus o Sartre, de nuevo. Sitio web en *A parte rei*:
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mar68.pdf>.
- Sartori, G. (1998). *Homo videns: la sociedad teledirigida*. Aguilar.
- Sartre, J. P. (1963). *Crítica de la Razón Dialéctica*. Losada.
- _____ (1970). *El miedo a la revolución*. Proteo.
- _____ (1984). *Las moscas: Drama en tres actos*. Alianza.
- _____ (1986). *El ser y la nada: Ensayo de Ontología Fenomenológica*. Alianza.
- _____ (2008). *La Náusea*. Época.
- _____ (2009). *El muro*. Época.
- _____ (2013). *El existencialismo es un humanismo*. Editores Mexicanos Unidos.
- Serrano Marín, V. (2005). *Nihilismo y modernidad: dialéctica de la ilustración*. Plaza y Valdés.
- Sotelo Valencia, A. (2005). *América Latina: de crisis y paradigmas*. Plaza y Valdés.
- Stack, G. (Noviembre de 1973). Dialéctica social entre Gurvitch y Sartre. Sitio web de *Diánoia* del
Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM:
<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/contenido/n-meros-anteriores/19/>
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Tugandhat, E. (1998). *Ser-verdad-acción: ensayos filosóficos*. Gedisa.

Urrutia, A. (14 de febrero de 2017). Vivimos un momento de desafío económico, no de crisis, dice Peña. *La Jornada*, pág. 3.

Vasconcelos, J. (1989). *La raza cósmica*. Espasa-Calpe.

Velarde Cañazares, M. (24 de julio de 2008). Existencialismo y pensamiento latinoamericano: situación y autenticidad. Sitio web de *Corredor de las ideas*. Capítulo paraguayo:
http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/2da_mesa_marcelo_velarde.pdf.

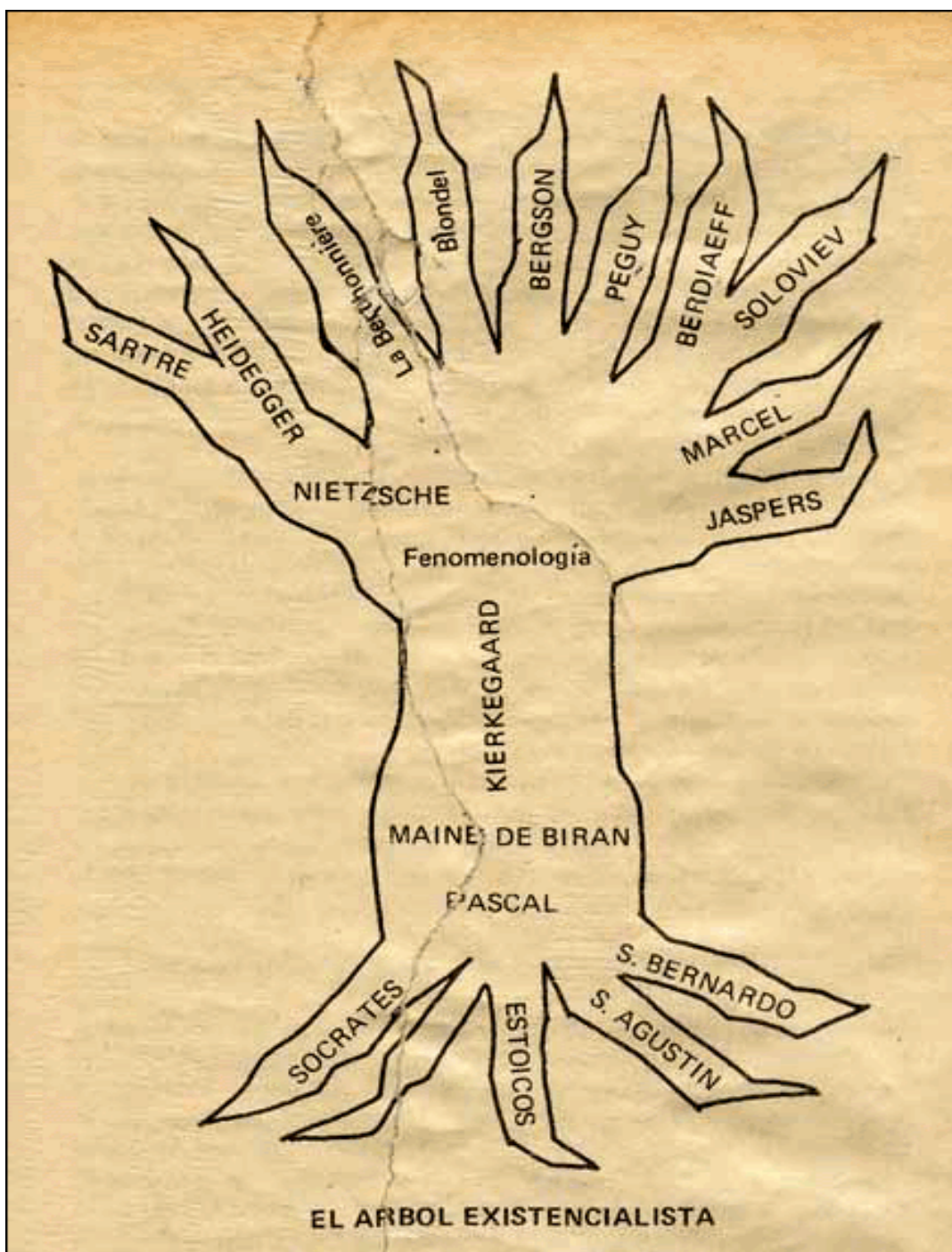
Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós-UNAM.

Weber, M. (1999). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Colofón.

Xirau, R. (1975). *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*. Alianza.

Zea, L. (1996). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo veintiuno.

ANEXO



Dibujo 1.1. “El árbol existencialista” de E. Mounier (1973, p. 3).