

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



La violencia del crimen organizado en México. Una interpretación desde la filosofía.

Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales

Presenta: **LUIS ALBERTO HERRERA ÁLVAREZ**

Director
DR. MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE

Tlaquepaque, Jalisco. Agosto de 2021.

El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: -¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su conciencia...

Nietzsche, *Genealogía de la moral, Tratado Segundo, §2.*

La cultura de masas desvela así el carácter ficticio que la forma del individuo ha tenido siempre en la época burguesa, y su error consiste solamente en vanagloriarse de esta turbia armonía entre universal y particular. El principio de la individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Ante todo, no se ha llegado jamás a una verdadera individuación. La forma de autoconservación propia de la sociedad de clases ha mantenido a todos en el estadio de puros seres genéricos. Todo carácter burgués expresaba, a pesar de su desviación y justamente en ella, una y la misma cosa: la dureza de la sociedad competitiva. El individuo, sobre el que se apoyaba la sociedad, llevaba la marca de tal dureza; en su aparente libertad, no era sino el producto de su aparato económico y social.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración.*
Fragmentos Filosóficos.

Índice

Introducción.	3
Capítulo 1. Una descripción filosófica del hombre y la violencia en México.	9
1. Introducción.	9
2. El hombre como posibilidad esencial.	10
3. El no ser como fundamento.	20
4. El uno en la violencia del crimen organizado.	25
Capítulo 2. Hombre libre y violencia compartida.	36
1. La libertad del hombre.	36
2. La apropiación de posibilidades.	42
3. La posibilitación social de la violencia.	54
Capítulo 3. La interpretación predominante sobre la violencia del crimen organizado en México: el léxico científico utilitarista.	69
1. Compendio de muestras representativas de las interpretaciones imperantes sobre la violencia y su origen, desde el léxico científico-utilitarista.	69
2. Colección de casos de estudio.	71
Caso 1.	72
Caso 2.	79
Caso 3.	85
Caso 4.	93
Capítulo 4. Prejuicios principales del léxico científico-utilitarista.	101
1. La mirada científico-utilitarista.	101
2. Interpretaciones científico-utilitaristas: el empobrecimiento de lo humano.	101

3. La fe en el método. El privilegio del léxico científico-utilitarista.	106
4. La perspectiva estructural-factual y la clausura tripartita (deliberación-libertad-responsabilidad)	114
Capítulo 5. La violencia del crimen organizado en México: Aportaciones filosóficas.	120
1. La no verdad de la violencia; desacralizando a la ciencia.	120
2. Primer camino: Nuevas descripciones ¿nueva realidad?	126
3. Rorty y Heidegger: léxico, mundo y cambio.	130
4. ¿Un léxico u otro? La arista ética.	139
5. Segundo camino: La filosofía y la búsqueda de la verdad de la violencia.	142
Capítulo 6. Por una re-descripción de la violencia y el individuo.	147
1. Primeras consideraciones para una re-significación de la violencia del narco y el hombre.	147
2. El olvido de la “socialidad” en el léxico científico-utilitarista. Las secuelas invisibilizadas de la violencia en el otro.	156
3. Historicidad en el México violento. El hombre sin temporalidad del léxico científico-utilitarista.	164
4. El hombre y la violencia re-interpretados.	173
Conclusiones.	178
Fuentes Documentales.	187

Introducción

La violencia por la que atraviesa actualmente el país se ha vuelto, para aquellos que lo habitamos, el fenómeno social definitorio de nuestro tiempo. Bien sabemos que México padece de diversos problemas de gran calado que igualmente requieren con urgencia de una solución; ahí están la pobreza de tantos mexicanos o la extendida corrupción en todos los niveles socioeconómicos y en cualquier ámbito de la vida pública y privada. Sin embargo, aunque podríamos coincidir en que en estas tres plagas, pobreza, corrupción y violencia, hay un componente ético o moral presente que resulta identificable, y en que las tres también son profundamente lastimosas para nuestra sociedad, hay ciertas peculiaridades en la tercera de ellas que la hacen destacar del resto, y que obligan a ensayar nuevas interpretaciones de esta.

Primera peculiaridad. Esta violencia que el consenso relaciona de una manera u otra con la conformación de organizaciones delictivas de diversos tamaños, salió de la nada para el común de los mexicanos. Es cierto que los estudiosos del tema han identificado ciertas tendencias o brotes violentos previos al sexenio de Felipe Calderón, pero nada comparado con lo que sobrevino a la mitad de ese gobierno: aquello fue un verdadero *tsunami* no solo de asesinatos sino de hechos violentos muy variados, pero todos esculpidos por la saña de los victimarios. En un país que creía saber de sus problemas más propios, esta violencia ligada con el crimen organizado caía de improviso con la fuerza de un aguacero. No había manera de que algo tan grande, tan hondo en su gravedad, pudiera haberse revelado en su existencia de una manera tan repentina. ¿De dónde pudo venir algo como esto? ¿Dónde se había estado ocultando todos estos años? La violencia se abrió paso causando sorpresa y desconcierto generalizados, a diferencia de los otros dos problemas referidos; que, podría decirse, son viejos conocidos.

Segunda peculiaridad. Ni a la pobreza que afecta a tantos mexicanos, ni a la corrupción, las envuelve un halo de confusión o lobreguez como sucede con la violencia que estamos padeciendo. Hay algo enigmático en esta violencia que se apareció así tan de pronto, sin el mínimo aviso. Como decíamos, por mucho tiempo el país ha sabido de su pobreza y corrupción, son fenómenos profusamente estudiados y bien conocidos; pero esta violencia es aún hoy una verdadera incógnita. Nadie se atrevería a decir que sabe con absoluta

certeza cuáles fueron las causas específicas que originaron esta ola violenta que, aun con alzas y bajas, persiste hasta el día de hoy. Y al no tener certidumbre sobre el origen de tal grado de violencia, tampoco sabemos cuál es su solución. Los diagnósticos de las causas de la violencia pueden ser tan variados como las propuestas para intentar amainarla. Lo cierto es que este carácter enigmático no está presente en la pobreza ni en la corrupción, con respecto a los cuales hay mucho mayor consenso sobre sus orígenes y posibles vías de contención.

Tercera peculiaridad. La llegada sorpresiva de la violencia confrontó al país, a la sociedad mexicana, con una nota de su ser que simplemente desconocía. Como si alguien cualquier día se levantara de la cama y al mirarse al espejo descubriera que su rostro le resulta ajeno, distante, cual si fuera el de un extraño o, peor, el de un intruso. México se reconoce desde hace mucho pobre y no tiene la menor duda tampoco de que exuda corrupción; pero no figuraba en su identidad el que también fuera una tierra de asesinos, una república de sicarios que matan a sangre fría y por igual a niños, mujeres y hombres. El país, sin embargo, no solo se descubrió de la noche a la mañana como una sociedad de homicidas que arranca vidas a niveles industriales, cual nación en guerra, sino que hay además una cualidad en sus actos de violencia que es igual de fundamental que el volumen de los mismos; a saber: la saña, la brutalidad, la crueldad, con que se cometen. No es solo que nos estamos matando en cantidades abominables, sino que los actos de tortura que acompañan a estos homicidios son de un salvajismo que conmueve, que suscita terror auténtico en quien llega a atestiguarlos (baste consultar los registros visuales disponibles). Al país se le devela un rasgo de su ser, decíamos, ignoto, pero lo descubre pálido, atemorizado por aquello mismo en que se ha convertido. La pobreza y la corrupción agobian, ciertamente, pero no suscitan miedo.

Las pretensiones de esta investigación filosófica alrededor del problema de la violencia en México, a la que se le relaciona con la delincuencia organizada, son, en verdad, modestas, pero es posible que se hayan cumplido a cabalidad. Parten de la siguiente premisa: como país hemos delegado en la ciencia social la búsqueda de una explicación para la violencia que hoy sigue inundando el territorio nacional; su esclarecimiento definitivo. Los estudios, análisis, diagnósticos y en general todo juicio que se suponen objetivos, verdaderos y

confiables sobre el tema de la violencia del crimen organizado deben estar informados por lo que aquí llamaremos el “léxico científico-utilitarista”. Solo a través de este léxico científico-utilitarista se considera posible alcanzar tanto la verdad sobre las causas últimas que dieron origen a este problema como las soluciones que podrán liberar al país de toda esta muerte y desgracia.

Este léxico científico-utilitarista, al que se le ha otorgado el monopolio de la verdad en lo que concierne al fenómeno de la violencia en México, ofrece una descripción del hombre en sus diversos planteamientos en la que este aparece desprovisto de toda densidad existencial. El hombre que se da por supuesto en tal lenguaje está determinado de forma absoluta en su ser por las condiciones estructurales de su entorno, por lo que se le comprende como algo muy cercano a un mero engranaje de una gran maquinaria que ha definido de antemano el curso y los rasgos esenciales de su existencia. Esto produce que las interpretaciones que elabora ese léxico científico-utilitarista sobre la violencia, la consideren como el resultado de factores y dinámicas estructurales en interacción, sin conceder ningún peso o relevancia a la decisión de cada hombre que opta por una posibilidad de ser que reproduce tales actos violentos. El hombre en ese léxico de la ciencia social es apenas algo más que un maximizador de sus propios intereses.

Ahora bien, tal manera de interpretar la violencia desde el léxico científico-utilitarista se ha normalizado e incluso naturalizado, debido a que cuando los medios de comunicación y las iniciativas periodísticas pretenden exponer alguna explicación sobre las causas o “lo que verdaderamente está detrás” de algún hecho violento, suelen recurrir precisamente a los planteamientos informados por tal lenguaje; lo que es completamente entendible, puesto que es este y ningún otro el que puede “descubrir” la verdad sobre lo que está aconteciendo a nuestro alrededor. De esta manera, lo que llamamos el léxico científico-utilitarista termina por ser, al cabo, el vocabulario que impera en los contenidos mediáticos y periodísticos que abordan la problemática de la violencia. El analista o el reportero/periodista que busca estudiar y presentar con rigor algún suceso violento, asume y despliega los mismos presupuestos de tal léxico científico-utilitarista, puesto que son esos los que conducen a la realidad verdadera. Cuando estos representantes de los medios de comunicación buscan una voz calificada para hablar con la verdad sobre la violencia, integran la de un científico

social, no la del portador de algún otro léxico, como el de la filosofía. Más aún, en la arena mediática y en los periódicos son los especialistas en alguna ciencia quienes tratan mediante columnas de opinión el tema de la violencia, quienes diseccionan el fenómeno sabiéndose los elegidos para resolver su misterio y ponerle fin a su flagelo. Pero no vemos, por ejemplo, a los filósofos en tribunas similares, aun cuando su repliegue y silencio han favorecido, sin duda, la creencia de que son aquellos “especialistas” los privilegiados en el acceso a la esencia de las cosas. La violencia, en pocas palabras, es comprendida como cosa de estructuras causantes, no de individuos existentes.

Lo que se intentará mostrar en esta investigación, por ende, es que dicho léxico científico-utilitarista transfiere a los planteamientos que produce las limitaciones interpretativas que, de hecho, le son constitutivas. Y que, siendo así, las insuficiencias de tal léxico de la ciencia social son también las insuficiencias de nuestra interpretación hegemónica de la violencia. Para elaborar tal crítica y para demostrar que podemos describir a un hombre muy distinto al presupuesto en esta perspectiva dominante, recurriremos al léxico de la filosofía, a través de pensadores como Martin Heidegger, Ernst Tugendhat, Hans-Georg Gadamer, Xavier Zubiri, Martha Nussbaum, Richard Rorty y Antonio González.

Será con estos filósofos y filósofas que proyectaremos a un hombre que, lejos de ser un autómatas vacío y sin una voz propia que obedece inexorablemente cada dictado que le impone su situación factual, dispone de una estructura existencial que le hace abrir su vida en forma de elenco de posibilidades, ante las cuales puede deliberar para decidirse por una en la que será yecto, y desde la cual se comprenderá a sí mismo y al mundo circundante. Tal hombre, re-descrito por este léxico filosófico, tiene un atributo fundamental subestimado por el discurso científico-utilitarista: es suya la posibilidad de la libertad; el poder ser libre le pertenece. El hombre retratado por este vocabulario de la filosofía no es, entonces, una pieza mecánica sin injerencia sobre su devenir, sino un ser que confiere a su existencia un carácter propio con cada posibilidad proyectada (sea esta elegida o negada), con cada nuevo golpe de cincel a su figura moral.

Puesto de esta forma, el problema específico que abordará esta investigación puede enmarcarse en estos cuestionamientos: ¿Cuál es el tipo hegemónico de explicación de la violencia en México y qué concepción del hombre le subyace? ¿Qué implicaciones

ontológicas y éticas tiene este tipo de explicación imperante y cómo se diferencia de un abordaje filosófico? Para cumplir con los objetivos de este trabajo, seguiremos el siguiente derrotero: en el Capítulo 1 ensayaremos una descripción del hombre desde el léxico de la filosofía, muy distinto al que está asumido en la mirada científico-utilitarista. Destacaremos, sobre todo con base en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el carácter de poder-ser de este hombre y su relación con el mundo entendido como mundanidad-significatividad, además del rol que podría estar teniendo en medio de la violencia el “uno”, esto es, el modo existencial cotidiano del hombre en el que su ser se diluye hasta volverse indistinto al de los demás.

En el Capítulo 2 ahondaremos en la libertad del hombre intentando responder una pregunta central: ¿qué significa ser libre en un contexto como el mexicano, con una vorágine violenta que ha dejado cientos de miles de muertos, decenas de miles de desaparecidos y fosas clandestinas por doquier? Y expondremos también en qué consiste lo que llamaremos la posibilitación social de la violencia.

En el Capítulo 3 ofreceremos un compendio sintético de las principales interpretaciones que hoy imperan en México sobre el origen y las causas de la violencia. Su lectura permitirá constatar de primera mano cómo es que hoy se comprende la violencia; qué ideas sobre esta gozan de consenso y, por ende, son tomadas por verdaderas; y qué nociones sobre este fenómeno son paradigmáticas y encuentran un eco interminable y masivo en los medios de comunicación.

En el Capítulo 4 haremos explícitos los prejuicios y presupuestos que operan en las interpretaciones efectuadas por el léxico científico-utilitarista sobre la violencia –aquellas que se expusieron en el capítulo anterior-, principalmente en lo relativo a dos aspectos de primer orden: qué rasgos tiene el hombre proyectado desde esos abordajes hegemónicos, y en qué fundamentan su convicción de ser verdaderas.

En el Capítulo 5 nos detendremos en el privilegio que le hemos otorgado al léxico científico como el único capaz de representar fielmente la “esencia” de las cosas; nos cuestionaremos en qué sentido se afirma que las nuevas descripciones pueden dar lugar a cambios en nuestro mundo comprendido; vislumbraremos la dimensión ética que surge ante

la disyuntiva de usar un vocabulario u otro para describir nuestra violencia; y exploraremos qué aportaciones podría hacer la filosofía a un país como el México violento de hoy.

Finalmente, en el Capítulo 6 lo que intentaremos es elaborar una re-descripción del hombre y, con este, de la violencia presente en el país, recurriendo al mismo lenguaje filosófico expuesto a lo largo de la investigación, con especial énfasis en la “socialidad” y en la temporalidad-historicidad que estos planteamientos le atribuyen a todo individuo en un nivel constitutivo.

Capítulo 1

Una descripción filosófica del hombre y la violencia en México

1. Introducción

Ante los ojos del gran público el léxico de la filosofía no guarda más ninguna verdad que valga la pena escuchar sobre el ser del hombre, del mundo y, por tanto, de la violencia que inunda a México. Si lo que se quiere es una verdad sobre tal derramamiento de sangre, o un ensayo sobre ella, se acude al académico o al profesor-investigador con credenciales en alguna ciencia social, pero no al filósofo. La perspectiva filosófica está desterrada del estudio y discusión de esta violencia, pues nada tiene para decir al respecto, nada veraz ni útil, según se piensa. Con el exilio del filósofo, sin embargo, se perdió también una manera de comprender al hombre que le concedía a este, sin titubeos, la posibilidad constitutiva de ser libre, y con esta, la responsabilidad de su devenir existencial.

En este primer capítulo lo que se ofrece, por lo tanto, es una descripción filosófica del hombre fundamentada principalmente en el pensamiento del Heidegger de *El ser y el tiempo*, aunque complementada con las ideas de otros filósofos para concretar estos dos objetivos: mostrar el potencial de la filosofía para la apertura e interpretación del problema de la violencia en México; y tematizar, aquí todavía de manera un tanto indirecta, las limitaciones inherentes de la comprensión científico-social que hoy se impone. El hombre que se pretende caracterizar, por ende, es uno que nunca es tan solo aquello que le dicta la estructura fáctico-social en la que existe y desarrolla su vida, puesto que es capaz de incidir sobre esa balanza en la que se juega toda existencia: la que vacila con la necesidad, de un lado, y con la libertad, del otro. Un hombre que tiene a su alcance la opción de deliberar sobre su actuar haciéndose así de una verdad propia, marcada por su andar y de nadie más; y cuyas determinaciones no solo configuran su persona sino los horizontes de posibilidades que los demás encontrarán.

2. El hombre como posibilidad esencial

Heidegger justamente describe al ser ahí como un ser dotado de una estructura “existencial” u ontológica que lo hace existir inexorablemente como posibilidad abierta. El hombre es esencialmente posibilidad, puesto que va siendo en tanto que poder-ser, así es como existe, o mejor, en eso consiste justamente su existencia.

Heidegger nos dice que el ser del hombre es la cura, esto es, la estructura del “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe los entes que hacen frente (dentro del mundo)”. Es un ente, por lo tanto, comprensor-proyectante que va proyectando posibilidades de ser en las cuales será (es) yecto, por lo que se pre-es siempre y a cada instante (pre-ser-se). Abre estas posibilidades existenciales sobre el fondo de sentido de su mundo para elegir una y entonces yectarse en ella, para ser yecto ahí en tanto que tal posibilidad (ser-ya-en); y será así, desde ella, que se comprenderá a sí mismo, que abrirá –y habitará- el mundo en tanto que “significatividad”, y más importante, que desarrollará su existencia toda siendo tal posibilidad, esto es, como ese poder-ser.

“Si el ‘ser ahí’ sólo es real ‘propialemente’ en la existencia, su ‘efectividad’ se constituye justamente en el abierto proyectarse sobre un elegido ‘poder ser’”¹, dice Heidegger, lo que complementa de esta forma: “En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como ‘poder ser’. El ‘ser ahí’ no es algo ‘ante los ojos’ que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente ‘ser posible’. El ‘ser ahí’ es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad. (...) La posibilidad en cuanto existencial es (...) la más original y última determinación ontológica positiva del ‘ser ahí’”.²

Precisamente por tener al “comprender” como parte de su estructura, el ser ahí es este pre-ser-se, este poder-ser comprensor que abre a cada momento de su existencia nuevas posibilidades sobre las cuales yectarse, y ser entonces así efectivamente. El hombre que describe Heidegger como ser ahí, y en tanto que proyectante de sus posibilidades

¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 425.

² *Ibidem*, p. 161.

existenciales, siempre es existencialmente ya más de lo que es desde la posibilidad peculiar del caso donde yace yecto, y desde la cual y como la cual existe:

El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del “ser ahí” en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades. En razón de la forma de ser constituida por el existencial de la proyección, es el “ser ahí” constantemente “más” de lo que es efectivamente, si se quisiera y se pudiera llevar registro de la riqueza de su ser, tomándolo a él mismo por algo “ante los ojos”. Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente inherente el “poder ser”. Aunque tampoco es nunca menos por ser un “ser posible”, es decir, aquello que él, por ser un “poder ser”, *aún no* es, lo es existencialmente.³

Por algo “ante los ojos”, recordemos, Heidegger refiere a esa conceptualización tradicional de lo real que cuestiona, puesto que considera que al estar influida por la idea de la sustancia, o del *subjectum* que heredaron pensadores como Aristóteles y Descartes, no puede dar cuenta de los modos existenciales ni de la estructura radical del ser ahí, y tampoco, de hecho, de las formas en que originariamente se nos presentan las cosas (el “ser a la mano”, o útil). Ahora bien, como se vio, a la cura también la integra el ser-ya-en que deriva de otro de los existenciales del ser ahí: el “encontrarse”. Es así que el ser ahí es siempre ya ser yecto que sigue factualmente con su existencia, sin interrupción, prolongándose de una posibilidad a otra, de tal forma que así como existe desde su ser fáctico-yecto, continuará abriendo y yectándose sobre advenideras posibilidades que proyecta su “comprender”.

Siendo así, lo que se sigue de esta exégesis heideggeriana de la existencia del hombre es que, en efecto, es de este mismo y no de alguna instancia extrínseca del que pende la elección del poder-ser peculiar que es y va siendo en cada caso, y “por mor” del cual existe y abre el mundo. El acto de selección de un poder-ser, decimos entonces, es inherente y consustancial a la operación más propia de la estructura última del ser ahí. El hombre elige en cada caso ya la posibilidad proyectada en la cual es/será yecto porque simplemente no puede no hacerlo. La estructura existencial del ser ahí se presenta como el ámbito mismo dentro del cual se efectúa la elección de la posibilidad existencial que posibilitará su ser yecto. Todo lo cual diverge, por lo tanto, de una interpretación del hombre en la que las

³ *Ibidem*, p. 163.

condiciones estructurales-factuales de su alrededor lo han determinado de una forma absoluta, total, puesto que en esta no cabe el poder-ser, ni el momento de elección que implica el ser yecto en una posibilidad. Escribe Heidegger: “Mas el ‘estado de yecto’ es la forma de ser de un ente que *es* en cada caso sus posibilidades mismas, de tal suerte que se comprende en ellas y por ellas (se proyecta sobre ellas)”.⁴ En efecto, si el ser ahí estuviera informado de manera absoluta por su entorno estructural-factual, no podría ser él mismo esencialmente posibilidad abierta, ni existir en tanto que tal, pues ya su situación habría dictado de antemano hasta el más mínimo atributo de su ser, habría delineado hasta el último recoveco de su existencia, una interpretación dable solo si el hombre del que se habla fuera uno desprovisto de toda libertad.

Evidentemente, y como puede ser constatado en los actos de nuestras propias vidas, las posibilidades de elección para continuar con la existencia de cada cual se dan, siempre e insoslayablemente, dentro de un elenco limitado, como un abanico de opciones contadas, y sin embargo, siempre más de una. La elección de una posibilidad es condición *sine qua non* para el modo existencial del ser yecto, esto es, para que el ser ahí sea en tanto que existencia efectiva, en el ámbito mismo de la “facticidad” que abre el “ser-en-el-mundo”. Por más restringida que quiera mirarse a esta región donde se presenta la posibilidad del elegir para el hombre, y aun con todo lo limitada que se le suponga, lo cierto es que la mera tematización de tal momento volitivo que logra la interpretación fenomenológica, hace ya las veces de un dique en franca contradicción con la exégesis imperante sobre la dinámica de violencia en el país, donde el peso que se le asigna a la decisión de cada hombre para la configuración de su existencia se ha vuelto prácticamente nulo e inexistente, y está desechado a priori; en esta forma generalizada o hegemónica de entender el fenómeno de la violencia la acción del hombre ha perdido toda relevancia.

La sola descripción del hombre como un ente que existe en tanto que posibilidad, que vive desde la posibilidad y para una posibilidad de ser, confronta la comprensión determinista del mismo, y a la vez, complejiza sobremanera una problemática social como la de la violencia del crimen organizado, para la que habría que explorar, por lo tanto, interpretaciones distintas a las más recurridas en los medios de comunicación: por ejemplo,

⁴ *Ibidem*, p. 201.

que los grandes colectivos de miles de mexicanos dedicados a las actividades de la delincuencia organizada, quienes provocan un hondo sufrimiento a los otros, a los demás, están ahí y están siendo eso porque son esas las posibilidades existenciales por las que ellos mismos optaron, y por las que continúan optando; posibilidades que ellos mismos se apropiaron para sí, aunque irremediamente en situaciones con más o menos alternativas de elección.

Desde esta descripción del ser ahí que ofrece Heidegger, en la que aquel proyecta sus posibilidades para yectarse en ellas y existir desde ellas, no cabe una interpretación de la violencia del crimen organizado en la que el hombre ha perdido toda potestad para modelar su propia existencia –su figura moral, su carácter–; menos aún si lo que se busca es una comprensión distinta de este fenómeno que abrumba al país que se aleje de la que ha sustentado y extendido el léxico científico-utilitario, como se verá más adelante en esta investigación.

Se vuelve inevitable reparar, por lo tanto, en la cualidad del hombre como ser libre. En el planteamiento de esta investigación no se recurrirá al postulado de una libertad absoluta, por dos razones: primero, porque no se considera siquiera necesaria para lograr tematizar la posibilidad de la libertad del hombre que decide sobre su praxis, y antes, porque su sola concepción es evidentemente absurda. Tomar como rasero a una presunta libertad absoluta para ponderar desde ella si el hombre tiene o no la posibilidad de ser libre en la elección de las opciones que se le presentan, lo que implica en lo inmediato es perder de vista al ente que este es, de acuerdo con la estructura existencial que le atribuye Heidegger. Dicha estructura es ya la primera y más radical limitación del hombre, de la cual habría que desprender otras derivadas como su constitutiva historicidad, su inherente e insuperable facticidad, y la propia lingüisticidad de su comprensión. Por el contrario, es interés primario de este trabajo que se parta del hombre *qua* poder-ser, y por ende, haciéndose cargo igualmente de todas sus limitaciones radicales y hermenéuticas que impiden la propia conceptualización de una libertad absoluta.

En este sentido y para propósitos de esta reflexión, el siguiente pasaje de Heidegger resulta fundamental:

La posibilidad en cuanto existenciario no significa el “poder ser” libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*. En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el “ser ahí” en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el “poder ser” que él *es*, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el “ser ahí” es “ser posible” entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El “ser ahí” es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar “poder ser”. El “ser posible” “ve a través” de sí mismo en diversos modos y grados posibles. El comprender es el ser de tal “poder ser”, que jamás falta como algo “aún no ante los ojos”, sino que, en cuanto esencialmente jamás “ante los ojos”, “*es*” con el ser del “ser ahí”, en el sentido de la existencia.⁵

El ser ahí, nos dice Heidegger, es ya la posibilidad misma del ser libre. La posibilidad de la libertad no es un privilegio existenciario de unos cuantos hombres o de un tipo de ser humano en particular, ni mucho menos es privilegio en el ámbito de lo factual, por ejemplo, de un estrato socioeconómico específico -ricos, pobres, clasemedios-; o de alguna cultura, o de algún nivel y forma educativa peculiar. Por el contrario, la posibilidad de la libertad es inherente a la existencia de todo ser ahí. Algunas de las implicaciones e interrogantes de gran relevancia que abre esta idea de la libertad serán expuestas en un apartado específico, por ahora ahondemos en estas consideraciones.

Heidegger nos hace ver que el poder-ser elegido -ser yecto- se hace efectivo siempre ya dentro de condicionamientos de índole existenciaría pero también factual, mismos que no podemos pasar por alto en esta investigación cuando de lo que se habla es de la realidad violenta que acontece en México. Sin embargo, a la vez, es el propio Heidegger el que reivindica sin miramientos la posibilidad de la libertad para todo ser ahí. Lo que tenemos aquí es, por tanto, el reconocimiento de la libertad del hombre aun en medio de sus limitaciones constitutivas-existenciarías pero también factuales-situacionales. Hay ahí, como puede constatar, un viraje sustancial con respecto a la exégesis imperante al día de hoy en la que la acción del hombre ha perdido toda ascendencia para darle forma a su carácter, a su existencia, a su vida. La descripción del ser ahí como posibilidad indeterminada aunque capaz de apropiarse de la posibilidad de la libertad, reta los

⁵ *Ibidem*, pp. 161-162.

fundamentos de la interpretación hegemónica del léxico científico-utilitarista replicada *ad nauseam* por el periodismo y los medios de comunicación, no obstante resultar deshumanizadora.

Desde el léxico filosófico hay distintas maneras de describir al hombre con ese rasgo de libertad que simplemente es obviado en el lenguaje científico-utilitarista tan difundido mediáticamente. Recurriremos ahora a la interpretación de Antonio González, influenciada tanto por Kant como por el filósofo español Xavier Zubiri, y quien nos dice que justamente por la “hiperformalización”⁶ del hombre, y la independencia entre los tres momentos de su proceso sentiente (impresión sensitiva, modificación tónica y respuesta), la acción del hombre no está, por tanto, enteramente determinada por el estímulo que recibe –por la condición factual, en este caso–, a diferencia de la sensibilidad animal; es la independencia de estos tres momentos lo que da lugar a una respuesta espontánea y, en este sentido, libre:

En primer lugar, las acciones humanas son, en cierto sentido, acciones libres. No estamos hablando aquí de la libertad como dimensión metafísica del ser humano. Aunque en nuestra realidad última no fuéramos libres, sino que estuviéramos totalmente determinados por mecanismos psíquicos, biológicos o sociales, ello no obsta para que nuestras acciones puedan ser consideradas como libres. Se trata sencillamente de que las acciones humanas, como hemos señalado, no están instintualmente predeterminadas sino que, en virtud de la alteridad radical que aparece en sus actos, son acciones abiertas y distensas. Ello no soluciona el problema metafísico de si en último término somos o no libres (...) Para diferenciar la libertad de las acciones de la libertad última del ser humano, podemos hablar, en el plano de las acciones, de “liberalidad” (...) Estamos simplemente ante una dimensión de toda acción humana que, por ser una acción abierta y distensa, es una acción “líbera”. Nuestras acciones tienen un carácter “líbero” en la medida en que, en ellas, las respuestas no están prefijadas por las cosas que sentimos.⁷

No es necesario, por lo tanto, recurrir a una idea de la libertad como la que elabora Kant, donde esta sí se toma por una facultad con la que el hombre logra desprenderse del todo de

⁶ Así llama Zubiri al atributo del hombre por el cual las cosas que se le actualizan y lo estimulan no determinan por sí su respuesta, pues antes bien, las aprehende como algo otro, autónomo, real o “de suyo”, por lo que le demandan una resolución. En la formalidad animal que no es “hiper”, todo estímulo está básicamente encadenado a una reacción específica.

⁷ Antonio González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 103-104.

sus condicionamientos factuales, incluso de su historicidad y toda limitante hermenéutica, esto es, de todos estos constreñimientos que, en los abordajes filosóficos contemporáneos como los que aquí se expondrán, se reconocen más bien como constitutivos del ser ahí.

Es por eso justamente que no puede seguirse plenamente a Kant en su fundamentación de la libertad, debido a que su conceptualización de la misma conduce a una categórica “condición incondicionada”, esto es, a una razón como facultad del hombre que logra desvincularse de lo fáctico-hermenéutico, y también de las vicisitudes del tiempo -si bien los efectos que causa se insertan en el orden natural de acontecimientos- puesto que es una interpretación que abreva aún de la ontología clásica. Esta definición de la razón, como se verá a continuación, aún echa mano en un grado decisivo de la noción de *subjectum* como aquella esencia permanente, a-lingüística y a-histórica, que posibilita la creencia de una súper-facultad guía inherente al hombre que sirve de faro luminoso, y que se abre paso de manera firme entre las oscuridades y ambigüedades de las morales concretas siempre cambiantes de las sociedades y las épocas. El concepto de libertad de Antonio González, expuesto antes, es evidentemente una derivación de esta definición de Kant:

En su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla patológicamente afectada (por móviles de sensibilidad). Se llama animal (*arbitrium brutum*) si puede imponerse patológicamente. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos.⁸

Acerca de la dimensión cosmológica de la libertad, nos dirá: “Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado”.⁹ Sin embargo, el problema viene con la escisión que hace Kant del hombre como un ser con un carácter inteligible, objetivado en su razón, y un carácter empírico, este sí del reino de los fenómenos, o dicho de otra manera, en un sujeto trascendental y otro sensible; pues el concepto de libertad con el que esto culmina es uno que acusa el atributo de lo absoluto,

⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Ciudad de México, 2006, p. 464.

⁹ *Ibidem*, p. 463.

dado que deriva de un imperativo de la razón desde aquel ámbito inteligible que no está afectado por ninguna temporalidad o constreñimiento sensible. Para referir este desprendimiento de la razón con respecto a la temporalidad, Kant usa el ejemplo de una persona que miente y al que se le imputa la culpa de dicho acto:

Este juicio de imputación revela claramente que en él se piensa que la razón no es afectada por todos esos aspectos de la sensibilidad; que la razón misma no se modifica (aunque sí se modifiquen sus fenómenos, es decir, el modo según el cual ella se manifiesta a través de sus efectos); que no hay en ella un estado anterior que determine el siguiente; que no pertenece, por tanto, en modo alguno, a la serie de condiciones sensibles que convierten los fenómenos en necesarios desde el punto de vista de leyes naturales. La razón está presente y es la misma en todas las acciones del hombre y en todas las circunstancias de tiempo. Pero ella misma no se halla en el tiempo ni pasa a un nuevo estado en el que no se hallaba antes.¹⁰

Kant insiste en este rasgo a-histórico del carácter inteligible del hombre, y por tanto, de su razón como una facultad que es ajena al devenir y a los vaivenes propios de la temporalidad-historicidad:

Desde el punto de vista de su carácter inteligible, en cambio (aunque no podamos tener de él más que el concepto general), ese mismo sujeto debería ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos. Por otra parte, en la medida en que es número, nada sucede en él; no experimenta ningún cambio que requiera una determinación temporal ni se encuentra en él, consiguientemente, ninguna conexión con fenómenos en cuanto causas. Por lo tanto, este ser activo sería en sus actos independiente y libre de toda necesidad natural, ya que ésta sólo se halla en el mundo de los sentidos.¹¹

¿Cuáles son, sin embargo, desde la perspectiva kantiana los alcances de la libertad emanada de la facultad de la razón, más allá de su autonomía con respecto al condicionamiento empírico? Así responde Kant:

Esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas (pues, de esta forma, la facultad de la razón dejaría de ser la causa de los fenómenos), sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo,

¹⁰ *Ibidem*, pp. 477-478.

¹¹ *Ibidem*, pp. 468-469.

como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza no obstante en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie.¹²

Esta “condición incondicionada”, pues, no puede ser la idea de libertad que estará asumida en esta investigación que, lejos de ello, apuesta por elaborar una descripción del hombre donde se reconozca la historicidad de este, así como los condicionamientos existencial-hermenéuticos que le son constitutivos a su comprensión, y por ende, a su ser. En este trabajo se parte de la contingencia del léxico que articula la comprensibilidad de todo hombre, y por tanto, de que no hay elemento en su estructura existencial que esté a salvo de la temporalidad, del devenir que al cabo todo lo hace mudable e incierto. Un filósofo que describe esta precariedad propia de todo lo humano es Richard Rorty, con una interpretación del hombre, como se verá, muy distinta a la kantiana y a toda la fe que esta guardaba sobre la naturaleza de la razón humana:

No habrá una actividad tal como la de examinar valores concurrentes a fin de ver cuáles son moralmente privilegiados. Porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás. Como dice Davidson: “el hablar un lenguaje (...) no es un rasgo que el hombre pueda perder reteniendo sin embargo el poder de pensar. No hay, pues, posibilidades de que alguien pueda alcanzar un puesto privilegiado para comprar esquemas conceptuales desprendiéndose momentáneamente del propio”. O, para decirlo a la manera heideggeriana, “el lenguaje habla al hombre”, el lenguaje cambia en el curso de la historia, de manera que los seres humanos no pueden escapar de su historicidad.¹³

Rorty, quien habla del hombre como una mera “trama, carente de centro, de creencias y de deseos”¹⁴, de hecho hace una crítica directa a la postura kantiana, y en particular a la causalidad que atribuía a la razón, la cual, sostenía Kant, se objetivaba en mandatos sobre la voluntad del hombre que no habían pasado por ninguna determinación sensible o empírica ni hermenéutica, es decir, un imperativo categórico que hacía que la acción fuera, en efecto,

¹² *Ibidem*, p. 476.

¹³ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 69.

¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

libre en forma absoluta, e independiente –en su carácter inteligible- del orden natural y necesario de los acontecimientos, aunque no así en su carácter sensible. Así que, dice Rorty: “Mi argumento gira en torno de la habitual tesis antikantiana, que aquí Oakeshott sobreentiende, de que los ‘principios morales’ (el imperativo categórico, el principio utilitario, etc.) tienen objeto sólo en la medida en que incorporan una referencia tácita a todo un orden de instituciones, prácticas y léxicos de deliberación moral y política. Son alusiones o abreviaturas de tales prácticas, no su justificación”.¹⁵

Es también relevante que mientras Kant se esfuerza en proteger a la razón del hombre de los corrosivos efectos del tiempo, de su confuso discurrir que todo lo invade, Heidegger, en cambio, asume la temporalidad de todo lo humano, y afirma que si la estructura última del ser ahí es la cura, entonces: “La cura se funda en la temporalidad”.¹⁶ La temporalidad es el sentido de la cura, es decir, es el fondo posibilitante de todos los modos existenciales del ser ahí, sobre el cual estos son desplegados. Aunque los elementos de la temporalidad-historicidad que describe Heidegger serán abordados en su momento, resultaba necesario desde ahora mostrar este contraste fundamental entre su planteamiento y el de Kant, pues aun en esta existencia transida de principio a fin por lo temporal-histórico Heidegger reivindicó la posibilidad de la libertad para todo ser ahí.

Lo que acabamos de ver son solo las primeras evidencias de que es posible encontrar en Heidegger una descripción del hombre radicalmente distinta a la que ofrece el léxico científico-utilitarista cuando estudia el fenómeno de la violencia; aquella, no obstante reconocer una existencia humana configurada por la contingencia, por la historicidad y por la lingüisticidad de la comprensibilidad y de la “mundanidad” misma —lo que se expondrá a su tiempo—, tiene cabida para la posibilidad de la libertad. Es dable, por lo tanto, una definición del hombre en la que se le dote de libertad pero sin tener que recurrir al supuesto de una súper-facultad, como la razón kantiana, allende a los condicionamientos existenciales y hermenéuticos. Fuera del léxico científico-utilitarista están estas interpretaciones filosóficas del hombre que lo consideran capaz de incidir sobre la dirección y el sentido de su vida, y por ello, de hacer efectivo el carácter de propiedad implicado en el concepto mismo de existencia. El hombre comprendido desde este vocabulario filosófico

¹⁵ *Ibidem*, p. 77.

¹⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 413.

no solo puede deliberar sobre el elenco de posibilidades que proyecta, sino que despliega acciones no predeterminadas por la estructura factual de su entorno -las cosas sentidas, el sistema, lo estructural mismo-. Este hombre visto desde el lente filosófico puede ejercer su voluntad con libertad para elegir entre las posibilidades abiertas y apropiarse de una, sin que necesariamente sea la que le mandata alguna estructura o dictado social.

Lo cierto, por lo tanto, es que con la exégesis fenomenológica que hace Heidegger de la estructura radical del poder-ser, y ese primer apunte de González sobre la apertura y distensión de la acción, sobre su no predeterminación, se van develando otras maneras de interpretar al hombre diferentes a las predominantes mediáticamente, y en las que no se le priva de la potestad de decisión sobre el rumbo de su existencia. Este hombre re-descrito hace efectiva la posibilidad existencial en la que yace yecto, y desde y como la cual existe, decidiéndose antes por ella. Son concepciones alternativas del hombre que al dotarle de libertad se presentan como un reparo, como una resistencia todo lo potente o débil que se quiera, pero resistencia al fin, a la forma más extendida de entender en México la violencia del crimen organizado. En esta interpretación tan generalizada, al hombre que ejerce la violencia se le niega la posibilidad de ser libre, como si fuera un ser ahí de una calidad o constitución distinta a la del resto, como si su vida no le perteneciera a él sino a alguien más, como si no pudiera hacer más nada por sí mismo.

En la proyección filosófica del hombre sugerida en este trabajo aquel ha dejado de ser un mero tripulante inerme y silenciado de un tren o vehículo con una trayectoria fijada de manera autónoma; muy por el contrario, se está describiendo a un individuo que tiene ineludiblemente la posibilidad de ser el autor de su propia existencia, aun en medio de la contingencia, y siempre bajo constreñimientos existenciales y hermenéuticos, y factuales o situacionales que se dan por descontado al estar implícitos en su facticidad. Incluso no queriéndolo, las posibilidades que le hacen frente al hombre en su vivir, y que él mismo proyecta, son inexorablemente siempre más de una.

3. El no ser como fundamento

Un fenómeno existencial que atribuye Heidegger al ser ahí, y que nos permite igualmente apartarnos de la interpretación del hombre asumida en el léxico científico-utilitarista que aborda la violencia del país, y que encuentra gran eco en los medios de comunicación y el periodismo, es el “no ser” que está embebido en todo lo que es. Tal idea, se verá pronto, refuta el supuesto presente en la exégesis hegemónica sobre la violencia, según el cual las condiciones estructurales-situacionales determinan hasta en su última arista la configuración peculiar de la existencia del hombre.

Heidegger vincula el no ser con la “angustia”, un modo del encontrarse.¹⁷ Es a través de la angustia, dirá entonces, que el hombre se encuentra consigo y ante sí mismo, descubierto en su desnuda indeterminación y facticidad, justamente como la posibilidad siempre abierta que es. En el encontrarse el ser ahí se experimenta a sí mismo *qua* ser yecto en la posibilidad elegida, y que en virtud de haber sido apropiada, ha contribuido ya en la forma que va adquiriendo su existencia.

Si el hombre es el ente comprensor-proyectante de posibilidades y, al mismo tiempo, elector entre las mismas —puesto que existe yecto en una posibilidad—, y si es también el “por mor de” qué último de la apertura del mundo en tanto que “significatividad”, entonces él es fundamento de su propia existencia, y así, de todo lo que llega a ser y a objetivarse en su interpretar. El hombre *qua* fundamento y soporte de sí mismo, no obstante fungir en tanto que tal, o mejor, precisamente por ello, está afectado esencialmente de no ser, de la nada, pues en efecto el hombre como poder-ser es eso, una mera proyección en una posibilidad elegida; pero proyección al cabo, además de que es esa posibilidad solo en tanto que ha dejado de ser otras tantas ya descartadas, obturadas, y que nunca se volverán a presentar en su camino. Es no ser porque al pre-ser-se va existiendo como aquello que aún no es, y que, no obstante, ya abre y adviene desde su ser yecto:

El “ser ahí” es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera que se comprende partiendo de posibilidades, y comprendiéndose de esta forma, es el ente yecto. Pero esto implica: “pudiendo ser”, está en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente *no* es otra y ha prescindido de ella en la proyección existencial. La proyección no es sólo

¹⁷ El “encontrarse” es otro de los existencialistas del ser ahí; el que posibilita en el plano óptico su estado anímico, esto es, su sentir, sus pasiones; es un componente del estado de abierto del ser ahí por el que el mundo yace pre-descubierto; todo ente hace frente, por tanto, en un comprender encontrándose.

determinada como yecta en cada caso por el “no ser” del “ser el fundamento”, sino que en cuanto *proyección* es ella misma esencialmente “no ser”. Esta determinación no significa a su vez en manera alguna la propiedad óptica de lo “fracasado” o “sin valor”, sino un ingrediente constitutivo, existencial, de la estructura del ser del proyectar.¹⁸

Siendo así, el hombre descrito por Heidegger, muy lejos del que se interpreta en los medios, es fundamento de su existencia pero uno que lo es solo mientras discurre su existir, lo cual no puede hacer sino en tanto que yecto en posibilidades (las cuales, además, ni siquiera penden enteramente de él, puesto que no las determina él sino que son las que le van haciendo frente contingentemente en su existencia). Todo lo cual termina por configurar este “ser deudor”, esta “deuda” para consigo mismo y en sí mismo, y que finalmente se le hace manifiesta al hombre precisamente en dicho fenómeno existencial de la angustia, aunque una vez alcanzado el “estado de resuelto”, esto es, tras la aprehensión o comprensión cabal de su posibilidad irrebasable: la muerte. Esto dice Heidegger sobre el estado de resuelto:

El “estado de resuelto” se describió como el proyectarse silencioso y presto a la angustia sobre el “ser deudor” peculiar de cada cual. Su propiedad la alcanza como “precursor estado de resuelto”. En éste se comprende el “ser ahí” a sí mismo, comprendiendo su “poder ser”, de tal forma que poniéndose a la vista de la muerte, toma totalmente sobre sí en su “estado de yecto” el ente que él mismo es. El resuelto tomar sobre sí el peculiar “ahí” fáctico significa al par la resolución de ponerse en la situación (...) El proyectarse precursando sobre la posibilidad irrebasable de la existencia, la muerte, sólo garantiza la totalidad y propiedad del “estado de resuelto”.¹⁹

Aquí se describe al hombre, por lo tanto, como un ser deudor transido por el no ser; un hombre que lidia con la esencial indeterminación que constituye su existencia misma. Este ser ahí va configurando y eligiendo su peculiar poder-ser de cada caso como fundamento que es de sí mismo; sin embargo, al estar siempre abierto a la posibilidad, y existir en tanto que tal, no puede ser más que un fundamento afectado de no ser: “El mentado ‘no ser’ es inherente al ser en libertad el ‘ser ahí’ para sus posibilidades existenciales. Pero la libertad sólo *es* en la elección de una, es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también

¹⁸ *Ibidem*, p. 310.

¹⁹ *Ibidem*, p. 413.

otras. En la estructura del ‘estado de yecto’ tanto como en la de la proyección entra esencialmente un ‘no ser’²⁰.

En la angustia, el hombre observa que no hay nada que sostenga ni oriente su existencia más que su existencia misma, que la contingencia hace las veces de fundamento, y es entonces que el existir se revela como un peso sobre los hombros del ser ahí, igual si opta por un poder-ser donde existe para solidarizarse con los otros, igual también si decide tornarse sicario, por ejemplo. El fenómeno existencial de la angustia que plantea Heidegger, por tanto, no parece conciliable con la exégesis del hombre que hace el léxico científico-utilitarista cuando analiza la violencia actual, y en la cual se da por supuesto que son las condiciones factuales-estructurales las que determinan irremediabilmente el curso existencial del ser ahí. Por un lado se tiene a un hombre cuya existencia está resuelta a priori por su entorno estructural; por el otro, a uno que se encuentra consigo mismo *qua* poder-ser en la angustia, experimentando la agobiante condición de ser el proyector-electo del ser yecto que es en cada caso. El primero tiene un ser colmado y provisto por los mandatos de la estructura (la estructura como donante de fundamento); el segundo testimonia angustiada su paradoja constitutiva: el no ser es parte de lo que es, y solo no siendo es que puede abrir las posibilidades para ser. Según Heidegger:

La cura misma está transida de “no ser” de un cabo a otro en su misma esencia. La cura —el ser del “ser ahí”— quiere decir, según esto, en cuanto proyección yecta: el “ser el fundamento” de un “no ser”, afectado él mismo por éste. Y esto significa: el “ser ahí” es en cuanto tal deudor, si es por otra parte justa la definición existencial formal de la deuda como el “ser el fundamento” de un “no ser”. El “no ser” existencial no tiene en manera alguna el carácter de una privación, de una deficiencia relativamente a un exaltado ideal que no se alcanza en el “ser ahí”, sino que el ser de este ente es, antes de todo lo que puede proyectar y por lo regular alcanza a veces, y en cuanto proyectar, ya “no ser”.²¹

El fenómeno existencial de la angustia expuesto por Heidegger supone a un hombre capaz de comprenderse a sí mismo como poder-ser, capaz también de verse afectado por las graves implicaciones existenciales que esa comprensión le devela; a saber: que pende de él mismo la determinación de su ser yecto, es decir, la elección de una posibilidad entre las

²⁰ *Ibidem*, p. 310.

²¹ *Idem*.

múltiples posibilidades que le hacen frente, puesto que es así como va deviniendo su existir. Estas posibilidades por las que opta y de las que se apropia son los eslabones que van informando su existencia, que la van constituyendo en tanto que tal, y que nunca se van del todo, puesto que el hombre como “ser-ya-en” el mundo existe como un “sido”, como un ser que sigue siendo aquello que fue. Las posibilidades asumidas por el hombre en el pasado nunca dejan de ser en su estructura existencial, pues antes bien, son posibilidades aún actuantes y vigentes en ella.

El hombre es también lo que fue, o mejor, lo que ha sido. Heidegger habla por ello de tres “éxtasis” constitutivos de la “temporalidad”: el “advenir”, el “sido” y el “presente”, y es su unidad, como dijimos, el sentido, el fondo posibilitante de la “cura”, del ser del ser ahí. Si bien esto se profundizará en su momento, es útil precisar, desde ahora, el modo temporal del sido que posibilita la facticidad del ser ahí:

Sólo porque la cura se funda en el sido puede el “ser ahí” existir como el ente yecto que él es. “Mientras” el “ser ahí” existe fácticamente, no es nunca pasado, pero sí que es siempre ya *sido*, en el sentido del yo *soy* sido. Y sólo *puede ser* sido mientras es. Pasado llamamos, por lo contrario al ente que ya no es “ante los ojos”. De aquí que el “ser ahí” existiendo, no pueda apresarse nunca a sí mismo como un hecho “ante los ojos”, que “con el tiempo” surge y pasa y parcialmente ya es pasado. El “ser ahí” nunca “*se encuentra*” sino como *factum* yecto. En el *encontrarse* se sorprende el “ser ahí” a sí mismo como el ente que, siendo aún, ya era, es decir, *es* constantemente sido. El sentido existencial primario de la facticidad reside en el sido.²²

Aún falta por explicitar, sin embargo, un atributo fundamental de la angustia, de primera relevancia para nuestro trabajo. Vimos ya que en la angustia el ser ahí testimonia su deuda existencial, su no ser como fundamento. Vimos también que a pesar de dicha deuda, pero al mismo tiempo gracias y justo por ella, es que el hombre desarrolla su existencia como un poder-ser a la vez yecto y proyectante. Ahora es tiempo de resaltar que es precisamente en la angustia donde el hombre constata que dispone de la posibilidad del ser libre, puesto que ha comprendido que, de manera inexorable, lo quiera o no, es el fundamento de sí mismo. En la angustia el hombre se confronta con el hecho de que no es la estructura-factual en la

²² *Ibidem*, p. 355.

que se encuentra la que determina su existencia, sino su existir mismo. Cuando el ser ahí se asoma a los ojos del no ser que constituye su existencia puede descubrir angustiado la contingencia de su devenir, pero también la posibilidad de la libertad, la posibilidad de decidir en libertad sobre la configuración de su ser. Es por eso que este no ser que aguarda y opera en el fondo del ser ahí puede ser motivo de agobio pesados para el que lo vislumbra, pero es también condición de posibilidad para el poder-ser en libertad, para el ser ahí como elector de las opciones en su existencia, y aún más, como el autor de la misma. En la angustia el ser ahí se descubre justamente perdido en sus propias manos, pero por ello mismo ante la posibilidad de la libertad, esto es, del ser libre para determinar su existencia allende la ascendencia de la estructura-factual, dotándose así de un curso existencial auténtico y “propio”.

En la angustia el ser ahí palpa la posibilidad de la liberación; el sicario palpa la posibilidad de no serlo más. Por ello, nos dice Heidegger, la angustia:

Arroja al “ser ahí” contra aquello mismo por que se angustia, su “poder ser en el mundo” propio. La angustia “singulariza” al “ser ahí” en su más peculiar “ser en el mundo”, que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades. Con el “por qué” del angustiarse abre, por ende, la angustia al “ser ahí” como “*ser posible*” y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser como singularizado en la singularización. La angustia hace patente en el “ser ahí” el “*ser relativamente al más peculiar ‘poder ser’*”, es decir, el *ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al “ser ahí” ante su “*ser libre para*” (*propensio in*) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya. Pero este ser es al par aquello a cuya responsabilidad es entregado el “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo”.²³

4. El uno en la violencia del crimen organizado

El modo de ser del “uno” entendido como la forma cotidiana en que se despliega la existencia del hombre resultará fundamental para los propósitos de esta investigación, pues

²³ *Ibidem*, p. 208.

nos permitirá explicitar diversos fenómenos existenciales que abonan a la fundamentación de una re-descripción de la violencia en el país fuera del léxico científico-utilitarista; a saber: las modalidades existenciales que en el hombre constriñen el ejercicio de la libertad; los efectos de la otredad sobre la articulación de la comprensibilidad, y por tanto, sobre la constitución del mundo o la realidad que nos hace frente; y la eliminación del sentido de responsabilidad que caracteriza a la exégesis del hombre y la violencia formulada y asumida como cierta en los medios de comunicación.

El uno es la categoría existencial que tematiza Heidegger y que resulta profundamente sugerente debido a que, sin mayores esfuerzos, podemos constatarla en nuestra vida diaria, con tan solo dedicar un poco de observación en ello. Se trata, nos dice, de esa modalidad de la existencia en la que el hombre termina por ser aquello que, en el fondo, son todos los demás, justo como todos los demás. El uno se constituye con y en las “habladurías”, entendiendo por estas a las formas que adquieren el comprender y el “interpretar” mientras se es en la cotidianidad, con un lenguaje que es ya siempre un “estado de expreso” del “habla” existencial, y que guarda, por lo tanto, un “estado de interpretado” específico del mundo (una articulación determinada de la “comprensibilidad”). Lo dirá de esta manera:

Ahora bien, en esta distanciamiento inherente al “ser con” entra esto: en cuanto cotidiano “ser uno con otro” está el “ser ahí” bajo el *señorío* de los otros. No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del “ser ahí”. Mas estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es “sorprendente”, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el “ser ahí” en cuanto “ser con”. Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. “Los otros”, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser uno con otro” “son ahí” inmediata y regularmente. El “quién” no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quién” es cualquiera, es “uno”.²⁴

El uno es la forma de la cotidianidad misma del hombre. Es su existir de todos los días, es la normalidad que llena su vida. Por eso, es existiendo en tanto que uno que “Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga;

²⁴ *Ibidem*, p. 143.

incluso nos apartamos del ‘montón’ como *se* apartan de él; encontramos ‘sublevante’ lo que *se* encuentra sublevante. El ‘uno’, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad”.²⁵

El uno o el “estado de perdido” es, por tanto, la antítesis de esa otra forma de ser que revisamos antes, la del estado de resuelto o modo propio, porque, al contrario de la primera, lo que la caracteriza primordialmente es su autenticidad, el reconocimiento y asunción de lo que se es, y más importante, el ejercicio de la libertad. El hombre puede ser auténtico él mismo, o propio, o libre, y empuñar sus posibilidades existenciales más suyas, solo una vez que se determina a redimirse del uno, esa condición de la existencia que termina por objetivar la inculturación de la que todo hombre es sujeto y que, al fin de cuentas, es lo que lo vuelve humano. Por ende: “En el ‘ser ahí’ se ha implantado en cada caso ya este ‘estado de interpretado’ de las habladorías. Mucho lo sabemos inmediatamente sólo de este modo; no poco, jamás se alza por encima de semejante comprensión del término medio. El ‘ser ahí’ no logra sustraerse jamás a este cotidiano ‘estado de interpretado’ dentro del cual se desarrolla inmediatamente. En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo”.²⁶

Es por eso que entre los pilares filosóficos de la investigación que aquí se desarrolla figura la afirmación que hará Heidegger en este apartado, en la cual nos hace ver que es precisamente desde el uno, y existiendo en tanto que tal, que el hombre abre el mundo en su cotidianidad; que es el uno el que le dota regularmente de sus posibilidades existenciales, y que como uno interpreta su entorno, lo que él mismo es y lo que son todos los demás. Es siendo uno que el ser ahí proyecta las posibilidades que constituyen su realidad, así justamente, así normalmente, de conformidad con el estado de interpretado que le ha sido transmitido por los otros, esto es, desde una comprensión-interpretación gobernada, acotada, configurada y dictada por los otros, por ese uno que termina por ser un ver comprensor esencialmente socializado sobre todo cuanto es. Ese claro donde se manifiesta el ser es, por generalidad, el uno.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibidem*, pp. 188-189.

En la interpretación que cada cual hace de sí mismo, como de todo lo demás, gobierna, pues, el plexo de sentidos que los otros –todos- han establecido y entretejido. La trama de relaciones que es finalmente la mundanidad, y sobre cuyo fondo se proyecta y desarrolla toda posibilidad de ser, se le debe mayormente al uno. Por lo tanto, nos dice Heidegger: “Al ser del ‘ser ahí’ es inherente el interpretarse a sí mismo. En el descubrir el ‘mundo’ ‘curándose de’ y ‘viendo en torno’ es visto concomitantemente el ‘curarse de’. El ‘ser ahí’ se comprende fácticamente siempre ya en determinadas posibilidades existenciales, aunque las proyecciones procedan simplemente de la comprensividad del uno”.²⁷

Y dado que por la estructura misma del hombre y su estado de abierto todo comprender es un encontrarse, y todo encontrarse es comprensor, el uno entonces no solo gobierna cotidianamente la interpretación de todo cuanto es, la proyección de lo que pasa por real, sino también, y esto es de la mayor relevancia, la manera en que este mundo y sus fenómenos son sentidos por el hombre que lo habita y lo abre, incluida ahí su posibilidad última e irrebasable; así pues: “El dominio del público ‘estado de interpretado’ del uno ha decidido también ya del encontrarse sobre la base del cual debe fijarse la posición ante la muerte”.²⁸

Ese estado de interpretado sobre el que se despliega el uno, por lo tanto, rige no solo lo que cada cosa es, esto es, el ser con el que hace frente —derivado de su para, de su utilidad para el ser ahí—, sino lo que puede sentirse o el estado anímico que suscita cuando es percibida o experimentada por el hombre. Siendo así, lo que podemos afirmar, partiendo de este apunte de Heidegger, es que sea lo que sea que haya en el estado de interpretado de la sociedad mexicana, sea lo que sea que conforma al uno “mexicano”, sea lo que sea que se transmite en ese modo existencial, lo cierto es que este uno ha dispuesto o al menos capacitado fáctica, comprensiva y aun sensiblemente a miles de mexicanos para volcarse a la violencia más extrema, para volverse muy efectivos ejecutores de la misma, haciéndolos diestros en la comisión de una ingente e interminable cantidad de asesinatos, tantos como los más de 311 mil que dejó el periodo 2007-2020.²⁹ Heidegger lo expresa así: “El dominio

²⁷ *Ibidem*, p. 339.

²⁸ *Ibidem*, p. 277.

²⁹ Incidencia delictiva del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. <https://www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/incidencia-delictiva-87005?idiom=es>.

del público ‘estado de interpretado’ ha decidido incluso ya de las posibilidades en punto a estados de ánimo, es decir, de la forma fundamental en que se deja el ‘ser ahí’ afectar por el mundo. El uno traza por adelantado el encontrarse, determina lo que se ‘ve’ y cómo se ‘ve’.”³⁰

Si se repara en ello, el modo de existir del uno así de preponderante como es para el ser ahí en su día a día, se vuelve una limitación para el ejercicio de la facultad de decisión del poder-ser, un dique para el despliegue de su libertad, y antes, un marco radical para toda su existencia, puesto que en el uno esta es abierta por un comprender, un encontrarse y un habla configurados como habladurías —cincelados esencialmente por el influjo de los otros—. Es cierto también que la socialidad del uno le posibilita al hombre a habitar un mundo compartido que proyecta y siente, pero es al mismo tiempo su primer orden restrictivo, precisamente porque es un esquema primariamente de la otredad, es decir, proveniente de los demás mediante vehículos tales como el lenguaje mismo. ¿Cómo no habría de ser el uno, entonces, un constreñimiento para el campo de decisión y las vivencias del hombre, si de lo que se trata es de que la índole misma de lo que se tiene por real no es otra que aquella que ha sido antes abierta, comprendida, interpretada, configurada y finalmente fijada y transmitida por los otros?.

Si el ser ahí es siempre y cada vez poder-ser, y se comprende así desde y como una posibilidad ¿por qué es entonces de la manera particular que es? Los mexicanos del hoy podríamos ser pacíficos y fraternos, podríamos estar viviendo sin una violencia homicida intestina reproducida y alimentada por nosotros mismos, podríamos estar teniendo una cotidianidad sin desaparecidos, sin cuerpos desmembrados, sin fosas clandestinas, sin madres, padres y hermanos sufriendo por los que perdieron; podríamos...pero no. Nuestro mundo entero podría ser otro muy distinto, pues también podrían serlo nuestro lenguaje y el plexo relacional que lo posibilita, sin embargo, es este que el día de hoy habitamos y que suscita la desesperanza. El uno nos dota de un léxico determinado que articula una comprensibilidad también determinada, y posibilitante de una realidad correspondiente, y es así que unos a otros nos vamos concediendo un horizonte de comprensión que así como posibilita un mundo también lo restringe. Es la paradoja del uno: no tendríamos mundo sin

³⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 189.

él, pero una vez teniéndolo, nos condena a habitar ese en específico y no otro distinto –no a capricho; no en lo inmediato-. Así nos lo dice Heidegger:

El comprensor proyectarse del “ser ahí” es, en cuanto fáctico, en cada caso ya cabe un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, e inmediatamente con arreglo al “estado de interpretado” del uno. Esta interpretación ha reducido por adelantado las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido, lo asequible, lo que “se lleva”, lo que “es debido” o “está bien”. Este rebajamiento de las posibilidades del “ser ahí” al nivel de lo inmediatamente disponible en la cotidianidad acarrea al par un oscurecimiento de lo posible en cuanto tal. La cotidianidad del término medio del “curarse de” se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real.³¹

Es de esta manera que la proyección de posibilidades de la que hemos estado hablando, así como la elección de una de estas sobre la que se yecta el ser ahí en su existencia, y desde la cual abre su mundo, se da por cotidianidad dentro de una comprensión que está ya informada, modelada, limitada e influida por el uno; de ahí que la figura y los atributos de nuestras vivencias terminen por ser tan esencialmente iguales a los de los demás, pues estas se dan mayormente mientras se es en ese modo imperante del uno, y dentro de los parámetros y formas del ser implicados en este.

El estado de interpretado del uno, por lo tanto, es una limitante primordial para la apertura del mundo que efectúa el ser ahí en su cotidianidad, por lo que cuando aquí se habla de su facultad de elección del poder-ser, y aun de su ser en tanto que posibilidad, se parte ya desde dicha restricción ontológica, a la que se da por supuesta. No obstante ello, todo lo uno que se termine siendo, y todo lo dictatorial que este pueda resultar, aun embebido en ese modo existencial mediado por las habladurías, el ser ahí puede abrirse paso hasta concretar su momento de libertad. El poderoso mensaje que nos da Heidegger puede plantearse de la siguiente manera: todo ser ahí es inevitablemente uno por regularidad, y sin embargo, la posibilidad de la libertad nunca deja de latir ni por un instante a su alrededor. La posibilidad de la libertad yace siempre a la mano del hombre exenta de clausura; todo ser ahí es libre para ella, para liberarse del uno y decidir en libertad sobre su existencia.

³¹ *Ibidem*, p. 215.

Es constitutivo de todo ser ahí, por ende, tanto la atadura cotidiana del uno como la posibilidad de la libertad que le aguarda. Ambos modos existenciales, el del uno y el del poder-ser libre (ser propio) son igualmente suyos. No hay ser ahí sin la regularidad del uno, pero tampoco sin la posibilidad del ser libre, de conducir en libertad su existencia. Tan esencial a su estructura existencial es una cosa como otra. La descripción del hombre que formula Heidegger, como puede verse, acusa estas diferencias fundamentales con respecto a la generalizada por el léxico científico-utilitarista del ámbito mediático, que presupone un hombre sometido de forma absoluta a la estructura-factual, sin la menor sombra de una voluntad libre que le permita resistirse a los designios de aquella.

El mundo mismo en tanto que plexo de sentidos o significatividad, es tejido y estructurado por el ser ahí como uno, pues es este el que por lo general ejerce los actos de comprensión-interpretación. Sobre esa trama relacional se proyecta cada posibilidad de ser; por eso, es de ella, obra del uno, que se deriva el ser con que hace frente todo ente y aun la palabra que se le asigna para nombrarlo. Esa mundanidad, nos dice Heidegger, está siempre ya articulada, —y por tanto, hablada en el ámbito existencial—; y en cierta forma también ordenada, y el gran articulador de todo ello no es otro más que el uno. Esas vinculaciones significativas entre un algo con otro algo son por lo tanto y por normalidad asignadas, creadas, abiertas, borradas, transmitidas, interpretadas y reinterpretadas por esa modalidad cotidiana del poder-ser gobernada por los otros. En efecto, se vive, piensa, quiere, goza y sufre en el día a día como todos los demás, como cualquier otro —eso es la humanidad—. Existiendo en tanto que uno es como el hombre abre regularmente el mundo, es como le interpreta y es también como uno que el mundo le afecta anímicamente; así lo vive y lo habita.

El mundo *qua* mundanidad o red de inter-vinculaciones nos es entregado por los otros con una conformación ya en particular; no esta o aquella o cualquiera, sino la que le fue dada en específico por los demás. Dicha significatividad es la que posibilita la realidad que nos hace frente, si por realidad entendemos el ser con que se nos manifiestan los entes. Siendo así, es en la propia definición de todo lo real que hacen los otros —estado de interpretado— donde mora y habita el hombre. La existencia del ser ahí, por lo tanto, aun sin perder su carácter irrenunciable de propiedad para cada cual, en el poder-ser peculiar que sea en cada caso, se da solo dentro de ese horizonte de comprensión cuyos contornos han sido dibujados

previamente por la mano de la otredad; horizonte que es, por tanto, sentido o fondo para las vivencias lo mismo libertario que restrictivo, puesto que así como libera la posibilidad, también la delimita.

Al haber explicitado esto, se van haciendo evidentes las profundas y determinantes implicaciones contenidas en la figura del uno para una descripción distinta de la violencia del crimen organizado en el país. Es desde el uno de donde pueden partir, por ejemplo, las exploraciones del ámbito de la moral concreta del hombre —del mexicano—, pues evidentemente se pueden buscar pistas en ese modo preponderante de la existencia sobre el origen de las acciones y conductas que se están interpretando como convalidadas o buenas por la sociedad mexicana, así como de las que tienen la cualificación contraria. Habría que ubicar ahí, por lo tanto, los postulados sociales o significativos de lo que es el “éxito” y lo “valioso”, aquello por lo que vale la pena luchar y esforzarse; así como la definición y los atributos con que cada cual se concibe a sí mismo y a los demás. ¿Qué significa, por lo tanto, ser hombre, qué significa vivir, qué significa ser exitoso, qué significan los otros, en el uno del mexicano?

La consideración del uno y sus secuelas nos permiten ir explicitando las posibilidades para re-describir el fenómeno de la violencia del crimen organizado que aguardan en otros léxicos allende al hegemónico, el científico-utilitarista. Los mexicanos que han proyectado y optado por una posibilidad existencial con hondos rasgos de violencia, pueden ser comprendidos —aunque no necesariamente— como ejemplares del uno que ofrece la sociedad mexicana de nuestro tiempo. En efecto, los mexicanos de la cotidianidad se muestran prestos y equipados significativa y sensiblemente para ejercer conductas que lastiman profundamente a los otros, para infligirles dolores inimaginables, para torturarlos y en muchas ocasiones arrebatárles la vida, para reducirlos interpretativamente a meros rivales —antes que personas—, quizá a meras cosas, todo en una sociedad donde, puede colegirse, lo que se infunde es una idea del bien que privilegia la riqueza material, donde el rasero del éxito se mide por criterios de esa misma índole, mediados finalmente por lo económico o la capacidad adquisitiva, y donde a la justicia se le desprecia —puesto que la ley o el estado de derecho no se identifican con lo justo—. En México la otredad está formando un uno embebido de violencia.

Con el uno se da, sin embargo, otro fenómeno igualmente primordial para la re-descripción de la violencia, que en su momento será profundizado pero que aquí debe introducirse: el ser ahí como uno, dejándose guiar en su devenir por los otros y no por una deliberación propia, se ve “descargado” en un plano existencial de la responsabilidad de su decisión y de su actuar. Esto es, ya que la influencia de los otros sobre el ser del hombre de la cotidianidad resulta determinante, se desvanece en su elección del poder-ser aquello que podría tener de propia. Y esto es fundamental, pues dicho atributo de “descarga” del uno parece estar operando y quedando manifiesto en la interpretación misma imperante que se hace del fenómeno de la violencia en los medios de comunicación, como si estos fueran un altavoz para el pensamiento informado por el uno.

El postulado mediático pareciera ser este: puesto que las personas no hacen más que abrir el mundo que se les da, e interpretarlo según se les ha marcado que lo hagan, y dado que sus posibilidades existenciales mismas están reguladas por el uno y por ende, por la otredad, de igual forma que su comprensor encontrarse, entonces la decisión de optar por el poder-ser que asesina y lastima al otro no puede adjudicársele al ser ahí peculiar del caso, y se sigue, tampoco puede responsabilizársele por la misma, ni pedírsele cuentas por ello. Solo de esta manera se vuelve dable el que pasen por suficientes las exégesis hegemónicas de la violencia que vive el país, como aquellas a las que les basta con ubicar las causas de esta en la pugna de rutas de trasiego, y de mercados de consumo de drogas, o en la carencia de alternativas de estudio y empleo, como si solo con ello se pudiera explicar, en efecto, ese acto en el que un hombre, miembro de nuestra sociedad, le desprende a otro sus extremidades a golpe de machete mientras sigue consciente de su tortura —pues de este grado de crueldad estamos hablando—. Heidegger precisa al respecto:

El “uno” es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de donde quiera que el “ser ahí” urge a tomar una decisión. Pero por simular el “uno” todo juzgar y decidir, le quita al “ser ahí” del caso la responsabilidad. El “uno” puede darse el gusto, por decirlo así, de que “uno” apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El “uno” “fue” siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido “nadie”. En la cotidianidad del “ser ahí” es lo más obra de aquel del que tenemos que decir que no fue nadie. El “uno” “descarga” así al “ser ahí” del caso en su cotidianidad. No sólo esto; con este descargar del ser sale el “uno”

al encuentro del “ser ahí”, en tanto en éste se halla ínsita la tendencia al tomar ligeramente y al hacer fácil. Y por este salir constantemente el “uno” al encuentro del “ser ahí” del caso con su descargar del ser, conserva y consolida su tenaz dominio. Todos son el otro y ninguno él mismo. El “uno”, con el que se responde a la pregunta acerca del “quién” del “ser ahí” cotidiano, es el “nadie”, al que se ha entregado en cada caso ya todo “ser ahí” en el “ser uno entre otros”.³²

Y no obstante, si bien es constatable el influjo del uno sobre la existencia regular del hombre, y a niveles que, es cierto, hay que considerar dominantes, lo que no puede pasarse por alto es que igual de consustancial al ser ahí como lo es el uno también lo es la posibilidad del ser libre, como antes lo vimos. Por lo tanto, aun existiendo como tal uno, ello no impide ni por un instante que las posibilidades existenciales que se le presentan al hombre hagan frente siempre insoslayablemente como elenco, como rama de alternativas más o menos rica, pero que demandan indefectiblemente de la determinación que pende del ser ahí, y con la que este se decanta por una de ellas para entonces ser yecto.

Que precisamente predomine una interpretación de la violencia de la delincuencia organizada en México donde al hombre que participa en ella se le priva de la posibilidad de la libertad y de la responsabilidad que carga sobre su devenir, confirma lo que dirá a continuación Heidegger, en el sentido de que es el mismo uno el que oculta su efecto de “descargamiento” sobre el ser ahí de la cotidianidad —y podríamos decir, sobre el ser ahí que se expresa desde los medios—:

Con el “estado de perdido” en el uno se ha decidido en cada caso ya acerca del inmediato “poder ser” fáctico del “ser ahí” los problemas, reglas, normas, la urgencia y el alcance del “ser en el mundo” “procurando por” y “curándose de”. El empuñar por sí estas posibilidades de ser se lo ha quitado siempre ya el uno al “ser ahí”. El uno oculta incluso el descargar de la *elección* expresa de estas posibilidades que practica tácitamente. Queda indeciso quién eligió “propia mente”. A este ser arrastrado sin elegir por el nadie, por obra del cual se hunde el “ser ahí” en la impropiedad, sólo puede hacérsele dar marcha atrás

³² *Ibidem*, p. 144.

retrocediendo expresamente el “ser ahí” en busca de sí mismo desde el “estado de perdido” en el uno.³³

³³ *Ibidem*, pp. 291-292.

Capítulo 2

Hombre libre y violencia compartida

1. La libertad del hombre

Con el léxico de la filosofía podemos describir a un hombre que tiene para sí la posibilidad de la libertad; podemos reivindicar su potestad para incidir sobre el curso de su existencia, sobre la conformación de su ser mismo. A diferencia del lenguaje de cierta ciencia social, el hombre que se comprende desde la filosofía no está hecho de alambres rígidos, como lo ha señalado Ernst Tugendhat, de cuya reflexión abrevaremos en este apartado. Heidegger nos ha dicho ya que si bien el ser ahí existe en su cotidianidad como uno, informado por la otredad, tiene siempre abierto el poder-ser libre. El ser ahí que es en tanto uno, por lo tanto, se nos presenta como la antítesis del ser en libertad. Hemos hecho ya algunos apuntes fundamentales sobre el modo existencial del uno, pero entonces ¿en qué consiste ese ser que empuña la posibilidad de la libertad? ¿Cómo se da la libertad en un ser ahí que por normalidad se conforma con ser igual que los demás? Será precisamente Tugendhat quien nos ayudará a ensayar a continuación una respuesta.

Heidegger, decíamos, identificó el ejercicio de la libertad con el modo de ser auténtico del ser ahí, esto es, con la resolución que alcanza el poder-ser propio solo tras haber logrado escapar de la indefinición que está implícita en la “caída”, donde lo que gobierna son los otros: el uno. Y así lo que se sigue de ello es que el ser ahí de la cotidianidad, mientras sea como uno, queda impedido de cualquier acto que pudiera considerarse libre. Más aún, Heidegger llega a despojarle de toda decisión al hombre de la regularidad, pues la imposición del uno es tal que lo que resulta bajo su dominio es la disolución hasta del más mínimo rasgo de propiedad, de individualidad en el poder-ser. Ahí donde manda y existe el uno, nos dice, deciden todos, y siendo así, no decide nadie. El quid de la cuestión está en que, como el mismo Heidegger lo hizo ver, el modo existencial del uno no es imbatible, y tampoco necesario e irreversible.

Tugendhat coincide con Heidegger en que la decisión libre del ser ahí se da, efectivamente, solo cuando logra el estado de resuelto o de autenticidad, tras haberle hecho frente a la posibilidad de la muerte, pero abierta esta así, sin ambages, desembozada en su carácter de posibilidad, su última pero también la más propia: “Enfrentado con la muerte, el ser humano se confronta con la vida, toma conciencia de su libertad, se aparta de las opiniones convencionales y escoge de manera autónoma cómo va a vivir, y con esto, tal como Heidegger lo dice, vive su ser-propio [Eigentlichkeit]”.³⁴ Sin embargo, Tugendhat hará esta precisión: si la libertad es atributo del ser ahí propio, como en efecto lo estamos afirmando, es solo porque en este modo existencial es donde se presenta el ejercicio de deliberación del hombre. Tugendhat, pues, identifica el ser auténtico y la libertad con la capacidad de deliberar. Así que dirá:

De todos modos creo que lo que Heidegger quiere decir con el “uno” solo se puede entender como una actitud de evitar la deliberación y la confrontación con la necesidad de preguntar por razones. (...) no entendió que la libertad está siempre conectada con la pregunta por razones. Heidegger vio con razón que la tendencia a hacer lo que uno hace es la manera de eludir la situación de la libertad, pero ¿por qué ahuyentamos la libertad? En Heidegger parece que esto se debe a una intimidación metafísica, mientras que ahora aparece que lo que esquivamos es el esfuerzo de entrar en la deliberación.³⁵

El desarrollo argumentativo de Tugendhat nos permitirá comprender con mayor amplitud el vínculo autenticidad-deliberación-libertad que comienza a sugerirnos. Este filósofo ubica la condición de posibilidad de la deliberación, y por ello, de la libertad, en el lenguaje, y más en específico en la disposición del hombre para elaborar enunciados que, por un lado, contienen y expresan creencias, y por el otro, intenciones o deseos, lo cual causa a su vez que su comportamiento tenga un componente práctico y otro teórico. Esto, nos dice, no solo tendrá las obvias funciones comunicativas para el hombre, sino que le permitirá tematizar sus propias creencias y deseos, tomar distancia de ellos y posicionarse ante los mismos, someterlos a examen, compararlos con otros, ponderar las razones que los favorecen y las que los desfavorecen, y en fin, deliberar sobre lo que cree y quiere. Al hacer todo ello genera y obtiene *ipso facto* para sí la conciencia de que hay siempre más de una posibilidad

³⁴ Ernst Tugendhat, *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 183.

³⁵ *Ibidem*, p. 189.

a la mano, y por lo tanto, de que puede elegir y decidir entre estas. La existencia, entonces, se abre como posibilidad.

Por ello, Tugendhat advertirá que: “Esta capacidad lingüística parece ser la base de poder preguntar por razones, y también parece tener algo que ver con lo que llamamos libertad, con el hecho de que los humanos se encuentran siempre ante varias opciones”.³⁶ Si el argumento de Tugendhat es correcto, ese carácter específico del lenguaje que está describiendo, antes que fundamentar únicamente una genética de la libertad, podría tratarse antes bien de una función lingüística con alcances de una radicalidad mucho mayor, puesto que se estaría frente a la condición trascendental de lo más propio en el ser del hombre, la base misma que determina su poder-ser. No obstante, sostiene:

En esta nueva dimensión de poder tomar distancia respecto de las propias creencias e intenciones se constituye al mismo tiempo una conciencia de tener opciones. Es decir, la conciencia de poder elegir y la de tener la capacidad de deliberar sobre razones surgen al mismo tiempo. (...) La metáfora de no estar hecho de alambre rígido alude precisamente a esta libertad, conectada con la perspectiva de poder preguntar por razones, que es una dimensión en la que el individuo, por tener opciones, llega a ser consciente de la posibilidad y la necesidad de deliberar.³⁷

A decir de Tugendhat, sin embargo, hay una deficiencia en Heidegger con respecto al acto de decisión del ser ahí, en dos sentidos: primero, porque restringió la posibilidad de elegir/decidir únicamente en relación al propio ser —sobre lo que es y puede ser cada cual—, y segundo, porque dicho acto decisorio lo habría desvinculado de todo ejercicio deliberativo: “La deliberación presupone autonomía. También para Heidegger la autonomía es lo contrario del ‘uno’, pero para él la autonomía es un mero acto de elegir, no una deliberación, y esto me parece ser la razón por la cual tenía que recurrir en su discusión del ‘uno’ a la palabra ‘auténtico’ [*echt*], que dejó sin explicación”.³⁸ Una vez asentadas por Tugendhat estas consideraciones,³⁹ concluirá que Heidegger está en lo correcto al

³⁶ *Ibidem*, p. 185.

³⁷ *Ibidem*, p. 187.

³⁸ *Ibidem*, p. 190.

³⁹ Si bien no exentas de controversia, puesto que podría decirse en descargo de Heidegger que el acto de decisión al que refiere parece llevar ya implícito un momento deliberativo, y porque todo acto de decisión, en efecto, y como se ha visto aquí, termina por incidir en el propio ser, lo que parece estar apuntando Heidegger.

identificar la libertad con el estado auténtico o propio del ser ahí, pero solo porque es en este último donde sí se efectúa este ejercicio de deliberación.

Ahora bien, será necesario precisar cómo define Tugendhat la deliberación; a saber, como un acto de análisis y valoración de las razones que juegan favorablemente o en contra de algún elemento de nuestra trama de deseos y creencias, y de los puntos que lo hacen o no recomendable: “Cuando deliberamos, deliberamos sobre qué cuenta a favor o en contra de querer o de creer algo”.⁴⁰ Desde su perspectiva, es ese ejercicio deliberativo y reflexivo del ser ahí sobre las decisiones que toma ante las variadas posibilidades que se le presentan, y que se pone en práctica con una mayor o menor “profundidad”, lo que puede tomarse por lo más esencial del estado auténtico, puesto que ello llevaría ínsito un distanciamiento de los dictados del uno, y por lo tanto, la determinación en libertad del poder-ser. La deliberación es, pues, la vía de escape hacia fuera del uno, y como veremos, del dictado de lo estructural en sí:

La llamo dimensión de profundidad, primero, para acentuar el contraste con la visión en dos dimensiones en la cual el mundo aparece como un cuadro y, segundo, porque cuando preguntamos por la verdad, por la justificación, no se trata simplemente de un segundo plano por detrás del cuadro, un plano que representaría el mundo como sería en sí mismo, sino que cada paso que damos cuando superamos una creencia porque esta parece falsa, nos lleva a algo que a su vez puede ser puesto en cuestión por medio de una nueva deliberación y gracias a una mayor experiencia. Y así caminamos en esta dimensión de profundidad de un plano al siguiente, y lo que llamamos verdad es solo una idea regulativa. Cuando una persona se guía por esta idea regulativa hablamos de honestidad intelectual, y esto sería una actitud de no contentarse con el “uno”, con la opinión convencional respecto del sistema de creencias.⁴¹

El uno es, en efecto, el estado contrario a este poder-ser libre, puesto que en el uno no hay deliberación, ya que “el ‘uno’ representa decir y hacer las cosas como uno los dice y hace en contraste con el abrirse a las respectivas dimensiones de profundidad”.⁴² La capacidad de deliberar se nos presenta entonces como la condición posibilitante de la libertad, en un

⁴⁰ Ernst Tugendhat, *Problemas*, p. 188.

⁴¹ *Ibidem*, p. 191.

⁴² *Ibidem*, p. 195.

hombre que es inexorablemente consciente tanto de estar siempre inmerso en una multiplicidad de posibilidades, como de estar exigido, de hecho, a elegir y decidirse por una de esas alternativas para dar curso a su devenir. Tugendhat nos permite llegar a la siguiente conclusión: No hay hombre que esté privado de usar su lenguaje para articular y significar creencias y deseos; no hay hombre que esté privado de un comportamiento integrado por una arista teórica y otra intencional; no hay hombre que esté privado de poder tomar distancia de sus propias creencias y deseos y de asumir una postura al respecto; no hay hombre privado de la capacidad de deliberar sobre lo que cree y quiere; no hay hombre privado de la noción de que hay otras creencias y otros deseos alternos a los suyos; ergo, no hay hombre privado de la consciencia de disponer de opciones (la existencia *qua* posibilidad), y de que puede elegir/decidir entre las mismas. En suma, no hay hombre que no cuente en su estructura existencial con los elementos trascendentales que hacen posible el ejercicio de la libertad.

Estamos llegando por tanto a una definición de ese poder-ser libre que combate el determinismo que enmarca el lenguaje científico-utilitarista con respecto al hombre que ejerce la violencia en México, pero de igual forma sin caer en la suposición de una libertad absoluta, como lo señalamos antes en relación a los postulados de Kant. En palabras de Tugendhat: “Que el comportamiento humano no está determinado por alambres rígidos no significa que el individuo se encuentra en una situación de tener que elegir arbitrariamente (esto sería ininteligible también desde un punto de vista evolucionario); más bien significa que, en los dos ámbitos (creer y desear), un individuo no está determinado, porque solo así puede adquirir una orientación por medio de la deliberación, y así adquiere un nuevo nivel de flexibilidad empírica”.⁴³

La capacidad de deliberar sobre nuestras posibilidades de ser para decidimos por una y ser yectos en ella, es el camino para vencer la potencia del modo existencial del uno que configura por normalidad nuestro ser diario. Deliberando el ser ahí puede acallar al uno, pero también a esa estructura-factual que de acuerdo con el lenguaje de la ciencia ha determinado ya de antemano su ser entero. La posibilidad de deliberar, posibilidad de todo ser ahí, es el dique que impide que lo estructural devore nuestro ser. Es así como el ser ahí

⁴³ *Ibidem*, pp. 189-190.

puede modelar una forma moral propia. A través de las decisiones que va tomando a lo largo de su vida mediadas por el ejercicio deliberativo, es el propio hombre el que en su poder-ser libre le otorga un indefectible rasgo biográfico a su ser concreto, a su carácter. Tugendhat lo expone de la siguiente manera:

Ahora bien, para ser miembro de una sociedad, esta estructura tiene como consecuencia que los individuos no solo tienen que aprender las reglas que rigen en la sociedad, sino que tienen que conectar las reglas sociales con sus propios deseos, y esto aparentemente ocurre de tal manera que los individuos han de tener razones para aceptar las reglas sociales, dado que no están conectados con ellas por alambres rígidos (...) Esto significa que una norma exige acciones a los individuos a los que se dirige, pero esta exigencia no tiene un sentido causal, sino que significa que el individuo tiene la posibilidad de no actuar según ellas, y esto implica que el individuo ha de tener razones para actuar en conformidad con ellas.⁴⁴

Es otra manera de describir lo que Antonio González llamó “liberalidad”, esa condición en el hombre por la que no le debe todo lo que es al entorno-factual estructural en el que se encuentra inmerso, sino que aun en medio de él puede optar por derroteros que no son los que se le habían marcado de antemano. La descripción del hombre desde este léxico filosófico hace ver insuficiente la interpretación más común sobre la violencia en el país, donde las causas de esta suelen colocarse en los elementos estructurales-factuales que determinan a los mexicanos, según se cree, a actuar de una forma o de otra. Por un lado, el retrato de la violencia que hace la narrativa mediática sustentada en el lenguaje de la ciencia social nos dice que esta se encuentra originada en condiciones estructurales tales como la disputa por el mercado de la droga entre organizaciones criminales; por el otro, el lenguaje de la filosofía nos presenta a un hombre que tiene la posibilidad de deliberar sobre el curso que quiere darle a su existencia fuera del mandato que emana de lo estructural. Tugendhat es por demás claro:

La metáfora de no ser de alambra rígido simplemente significa que no hay una conexión causal al nivel del comportamiento, es decir que el comportamiento humano no se basa en un esquema de estímulo y reacción, ya sea innato o aprendido. No podemos decir que tiene que actuar de un modo determinado porque percibe la situación de una manera X y desea Y; en este nivel no hay determinación. No lo podemos decir, porque entre los factores de

⁴⁴ *Ibidem*, p. 188.

percepción e intención, por un lado, y la acción por el otro, puede interponerse un acto de deliberación, y, según las razones que el individuo aduzca en la deliberación, esto puede llevarle a actuar de otra manera.⁴⁵

Una pregunta nos hace frente: ¿son entonces los hombres que se volvieron asesinos y mataron a más de 200 mil personas en los últimos 12 años meros engranajes de una estructura que los determinó a actuar de tal forma, o, por el contrario, individuos que pese a haber tenido la posibilidad de la libertad y de rehusarse a cometer esos crímenes, optaron por la alternativa de muerte? ¿Es nuestra violencia, que deja todos los días decenas de cadáveres, obra de estructuras, u obra de hombres con los rasgos existenciaros que describe la filosofía; la libertad, entre ellos? Con tal descripción filosófica del hombre, en la que la posibilidad de la libertad, mediante el ejercicio deliberativo, está a su alcance, se vuelve dable una re-interpretación del fenómeno de la violencia en México.

2. La apropiación de posibilidades

Cuando se insiste en que el hombre no puede eludir ese momento en el que opta por una de las posibilidades que proyecta para su poder-ser, de lo que se habla finalmente es de un fenómeno de apropiación de dichas posibilidades, puesto que es desde la alternativa elegida que el hombre existirá, es desde ella que se comprenderá a sí mismo y a su realidad, al mundo que abre con su significatividad. Esto es, que la posibilidad existencial no se posee de otra forma más que en la proyección misma, y así, en la vivencia misma, y que no es apropiada sino con y por el poder-ser yecto en ella, por lo que dicha posibilidad es el hombre mismo que en cada caso se es.

Esto que desde la interpretación filosófico-fenomenológica resulta así expuesto, ha sido excluido prácticamente por completo de la descripción de la violencia que se difunde en los medios de comunicación y el periodismo, y como se dijo antes, parece ser el efecto de la operación del modo del uno —el uno que ejecuta la violencia y el uno que luego la

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 187-188.

interpreta y narra, pero siempre descargando de la responsabilidad al ser ahí—. Si como da por supuesto la visión imperante, las condiciones factuales estructurales son la causa última de la explosión de violencia en México, los hombres que la ejercen no son agentes morales apropiándose con su voluntad de posibilidades para la configuración de su existencia, para la estructuración de su carácter, no son seres con la posibilidad de la libertad, sino meros autómatas que antes que toda apropiación, deambulan con sus vidas por los derroteros fijados de antemano y delineados por el entorno dominante. Así, a este hombre se le concibe descargado de todo mandato o potestad sobre su existencia —la cual, entonces, no le pertenece más—.

Cada paso que se da, según la descripción imperante del problema de la violencia que aquí se trata, no es una posibilidad que el hombre hace suya con su decisión y con su existencia misma —yecta en aquella—; antes bien, es una mera imposición determinada extrínsecamente que le es del todo ajena, que le es dictada sin que medie volición libre alguna, y que él no puede más que acatar en una obediencia irrompible. Ese hombre comprendido así está desprovisto de la posibilidad de la libertad. El campo para la voluntad que se ejerce libre, antes que cuestionarse en su amplitud o pobreza, pasa más bien por inexistente, por obturado. En la definición del ser de ese hombre no hay cabida para la decisión libre o, si se quiere, es del todo irrelevante.

Desde un léxico que ofrece este tipo de concepciones, el propio término de existencia pierde su significación más honda, que descansa justamente en el atributo de propiedad de lo vivido; entonces ya no podría hablarse de existencia, puesto que dicha propiedad ya no residiría en el ser ahí de cada caso. Llevar al límite la descripción de hombre que ofrece el léxico científico-utilitarista que aborda la violencia por la que atraviesa el país nos obligaría a dejar de hablar de posibilidades en la vida del hombre, y se sigue, de la vida misma *qua* posibilidad, pues este ser en el mundo no sería más poder-ser, no tendría más un carácter abierto, indeterminado y contingente, sino uno clausurado y programado. El uno ya no sería el modo existencial cotidiano del ser ahí, sino su modo único de ser. A este ser ahí habría que comprenderlo hasta en sus más profundos rasgos existenciales como el mero resultado de los mandatos del entorno factual-estructural, sin espacio para la más mínima expresión de autodeterminación.

Esto fue advertido en cierta forma por Kant, cuando dijo: “Es fácil de ver que, si toda la causalidad que hay en el mundo sensible fuese mera naturaleza, todo acontecimiento estaría temporalmente determinado por otro según leyes necesarias. Por tanto, teniendo en cuenta que los fenómenos deberían, en la medida en que determinan la voluntad, hacer necesaria toda acción como resultado natural de los mismos, la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica”.⁴⁶

La interpretación dominante sobre la grave violencia en México posibilitada por el léxico científico-utilitarista hace justamente eso que expone Kant; no se adoptará aquí su visión dicotómica de una libertad trascendental-práctica, pero sin duda que podemos seguirlo cuando concluye que la premisa de que toda acción del hombre está determinada extrínsecamente —por la causalidad de la naturaleza, dice él; por la estructura, decimos nosotros—, es irreconciliable con la idea de la libertad. Suponer que todo acto del hombre es un simple producto ordenado por su entorno estructural excluye la posibilidad del poder-ser libre. No deja de ser llamativo que en un tiempo como el nuestro en que se ha interiorizado la creencia de los derechos humanos al grado de haberse ya naturalizado, pase por satisfactoria una perspectiva sobre la violencia del país que busca y coloca sus orígenes y causas en el ámbito estructural-situacional, nulificando en los hechos la definición ilustrada del hombre que posee libertad, que puede pensar por sí mismo en autonomía y que es dueño pleno de su consciencia (esto último ahora ya muy problematizado por análisis como el de la hermenéutica filosófica).

Esta perspectiva hoy tan extendida que prioriza lo estructural, no cabe duda, puede resultar útil para dirigir la atención y el repudio hacia todo lo criticable de las condiciones factuales del país, como la evidente desigualdad en el acceso a las oportunidades de desarrollo para su población y, por tanto, para el desenvolvimiento de las posibilidades mismas de existencia. Sin embargo, cuando lo que se obtiene es una interpretación del hombre monopolizada por el léxico científico-utilitarista, la posibilidad de comprenderlo como un agente moral responsable de sus actos y capaz de deliberar sobre sus opciones se va diluyendo hasta prácticamente desaparecer. Es un escenario de suma cero en el que todo el

⁴⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 464-465.

peso que se le ha conferido al factor estructural sobre la vida de los hombres lo perdió la idea de que estos están dotados de libertad.

Xavier Zubiri, quien sigue en este sentido la línea heideggeriana, llega a identificar, inclusive, al acto de voluntad con la apropiación misma de una posibilidad, pues propone: “Consideremos un acto de voluntad complejo, en el que el hombre elige unos medios con vista a un fin, o elige unos fines a diferencia de otros”.⁴⁷ Es así que: “El acto de volición compleja, por mucho que se escinda entre medios y fines, se encuentra unitariamente enfrentado con varias posibilidades, entre las que tiene que elegir. Pues bien, positivamente, cualquiera que sea el mecanismo que ponga en juego, el acto de volición compleja consiste en apropiarse alguna o algunas de esas posibilidades. Consiste en la apropiación”.⁴⁸

Lejos de la interpretación del hombre que está operando en los análisis sobre la violencia del crimen organizado con mayor presencia mediática, con este léxico filosófico podemos atribuirle al individuo una estructura existencial que lo hace proyectar alternativas de poder-ser, entre las cuales en una inevitablemente será yecto, apropiándose de dicha posibilidad mediante un acto de voluntad que, afirmamos, puede ser libre. En su antítesis el hombre no es poder-ser, no es posibilidad, no es una voluntad ante un elenco de posibilidades, sino el mero resultado de una programación adventicia, el resabio de una imposición extraña e invencible, un ser sin volición ni apropiación de posibilidades pues todo su devenir es sometimiento puro.

Por eso Zubiri hace la distinción, muy esclarecedora, entre el origen extrínseco de la situación en la que se encuentra el hombre, y el ámbito propio de su decisión:

El hombre se ve inexorablemente compelido a resolver la situación en la que está. No puede, aunque quiera, quedarse en ella. Podrá tomar la decisión de quedarse en ella, pero esto es ya un modo de resolverla. Quedarse no es lo mismo que estar incurso en una situación. La situación le puede estar creada al hombre desde fuera, pero en cuanto situación, su solución en principio es algo que depende de él. El hombre inexorablemente tiene que resolver esa situación en una o en otra forma, y al resolverla perfila la figura de lo que él es o de lo que va a ser en realidad. Y precisamente ese perfil y esa figura es

⁴⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 372.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 373.

indeterminada antes de la decisión del hombre, y por tanto, lo que el hombre hace es determinar, no el ser hombre sino el cómo ser efectivamente hombre.⁴⁹

El hombre en tanto que posibilidad implica esencialmente una condición abierta, inacabada, indeterminada; todo ello persiste incluso bajo el modo existencial del uno, aun viviendo inmerso en su estado de interpretado, pues a pesar de ser ese uno, el individuo tiene siempre la posibilidad del ser libre. En la praxis del hombre se guarda el misterio profundo de su libertad, de una voluntad que puede ser efectuada tras un ejercicio de deliberación sobre las alternativas de poder-ser proyectadas, todo lo cual impide descubrir de antemano los derroteros por los que optará cada ser ahí. El uno es marco interpretativo, anímico, y al cabo existencial para el hombre, pero este sigue siendo ahí lo que es, un poder-ser que vislumbra en todo momento el centelleo de la libertad.

En el otro extremo, desde el léxico científico-utilitarista la mirada que se torna sobre el hombre lo comprende como un sujeto que yace ya modelado en su figura existencial por su situación fáctica-estructural, indefenso ante sus arremetidas esclavizadoras. Como si el hombre que se concibe desde este vocabulario estuviera incapacitado existencialmente para abrir la vida en forma de posibilidades múltiples, a manera de racimo de opciones que de hecho demanda de la volición para poder ser yecto en una. En una descripción del hombre donde la posibilidad no es inherente a su existencia, tampoco lo puede ser entonces el sentido de responsabilidad, puesto que él solo es y está siendo lo que algo/alguien más decretó que fuera. Este tipo de hombre que es lo que la situación fáctica-estructural le impone ser, no es compatible tampoco, precisamos, con el fenómeno expuesto por Heidegger de la angustia, del angustiarse ante su ser deudor; no sería más ser deudor, puesto que habría dejado de ser el fundamento de sí mismo en tanto que poder-ser.

Conforme a la descripción que hace Zubiri, es esta apropiación de posibilidades la que va configurando moralmente al hombre, esto es, a su carácter. Es esta apropiación también la que informa eso que él concibe como la “personalidad”, el modo como se es persona — sobre el fondo de la estructura posibilitante que llama “personeidad”—. De cierta forma, si bien es el hombre el que se apropia de la posibilidad sobre la que se yecta, esta misma se apropia a su vez del individuo; la posibilidad apropiada configurará el carácter del hombre,

⁴⁹ *Ibidem*, p. 390.

y de esta manera, estará obteniendo poder sobre él: “Y es que una posibilidad apropiada es una posibilidad a la cual se le da un poder real y efectivo de ser mi propia figura; es decir, de apoderarse de mí. La figura que el hombre cobra y su atribución al hombre, es lo que llamábamos carácter. Pues bien, la fuerza que tiene la posibilidad para caracterizar al hombre es lo que formalmente llamamos ‘poder’. Queda en condición de poder”.⁵⁰

En cada situación en que se halla el hombre y que debe ser resuelta por este —un hacerse cargo de la misma, por lo tanto—, no se juega solo la situación peculiar del caso, afirma Zubiri, sino la propia felicidad del hombre, esto es, la posesión de la posibilidad de todas las posibilidades, la posesión de la posibilidad radical ya apropiada que es finalmente la realidad misma del hombre:

El hombre, al responder a la situación traza la figura de su felicidad. (...) Entonces es claro que el hombre no es responsable de su acto en lo que tiene de acto, sino que es responsable de la figura con que en ese acto ha configurado la forma de su felicidad. A última hora, el hombre resulta responsable de su propia felicidad. (...) La figura que el hombre traza en cada una de las apropiaciones de sus posibilidades, excede enormemente del ámbito de la modesta posibilidad física que tiene delante. Esta posibilidad física es sumamente particular y concreta; en cambio, la definición de la figura de felicidad que en ella y desde ella ha dibujado y ha trazado, envuelve todas las dimensiones físicas que constituyen la realidad del hombre.⁵¹

Que la configuración de la realidad del hombre, de su carácter, aguarde en cada posibilidad apropiada en su existencia con su voluntad, no puede más que resultar “abrumador”, de acuerdo con Zubiri, puesto que entonces:

En cada uno de los actos y de las situaciones, está la felicidad entera.⁵² (...) Es decir, porque el hombre no es feliz ‘definitivamente’ en cada una de sus situaciones, puesto que la vida va a seguir, el problema de la felicidad puede adquirir un carácter intranscendente, más o menos evanescente. Esto no obsta, sin embargo, para que en cada decisión el hombre haya decidido real y efectivamente, en principio, la figura de su propia felicidad por un acto de decisión. Cada acción podrá no ser definitiva en orden a la felicidad, pues la vida puede

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 397-398.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 416-417.

⁵² *Ibidem*, p. 417.

seguir y en ella se puede reformar la figura, pero en sí misma cada acción es definitoria de esta figura.⁵³

Tematizar que cada hombre ha decidido finalmente sobre la figura de su felicidad, entendida esta como su realidad misma, como la posibilidad más suya y anterior a toda otra posibilidad advenidera, y que toda posibilidad apropiada obtiene un poder sobre el carácter configurado de aquel, lo que reivindica es un grave sentido de la responsabilidad en el actuar humano. El hombre descrito en estas líneas, responsable de nuevo del ser que va siendo, es muy diferente al del léxico científico-utilitarista donde el “acto de decisión” se ha desvanecido ante la tiranía de la estructura. El sicario, desde esta mirada filosófica, ya no es sicario porque su entorno lo transformó en eso —porque no tuvo educación, por la lastimosa pobreza—, ahora es un hombre que, con su volición, se apropió de una posibilidad —entre otras- a la que le otorgó el poder de apoderarse de él, es decir, de informar su carácter, si bien, insoslayablemente, dentro de una situación particular con un origen, esta sí, extrínseca a él —pero tampoco completamente, como ya se verá-. En este léxico el sicario es responsable de aquello en lo que se ha convertido.

¿Bajo qué criterios, sin embargo, se da la apropiación de una posibilidad específica por parte del hombre envuelto en una situación existencial? Zubiri responde a esta pregunta, siguiendo de nuevo claramente el pensamiento abierto por Heidegger:

El hombre, postula Zubiri, se encuentra puesto sobre sí, es decir, proyectado ante sí mismo, y es en este estar puesto sobre sí que el individuo es tanto el ente que se encuentra inmerso en la situación particular del caso, como aquel que tiene que resolverla, es decir, aquel que proyecta las posibilidades para hacerse cargo de la misma. En este proyectarse sobre sí, o estar puesto sobre sí, sin embargo, el hombre se proyecta en tanto que *perfectio*, es decir, en tanto que plenitud, como hombre en estado pleno, de ahí que con este rasero, las posibilidades que abre desde ese estar puesto sobre sí son posibilidades encaminadas a salir de la situación de la manera más aproximada a su *perfectio*. Pero ese hombre puesto sobre sí, que debe hacerse cargo de la realidad, que abre las posibilidades para apropiarse de una, y que busca salir de su situación orientado por la proyección de sí mismo en tanto que *perfectio*, es ya sujeto concreto (el ser en el mundo de Heidegger), es decir, es un hombre

⁵³ *Ibidem*, p. 418.

determinado por una sociedad específica en un momento histórico específico, es – cotidianamente- el uno:

La propia realidad del hombre en tanto que apropiable plenamente es pura posibilidad, y solamente en tanto que apropiable es moral. Lo que acontece es que por ser la forma estructural del “sobre sí” humano, esa posibilidad está forzosamente apropiada. Ahí es donde está el carácter de posibilidad absoluta, y posibilidad de posibilidades que tiene la felicidad. Es decir, el hombre *velis nolis* tiene apropiada esa posibilidad de ser feliz. Lo cual no quita que la felicidad sea efectivamente apropiada; es decir, sea intrínseca y constitutivamente moral. Como la felicidad así definida es la posibilidad de todas las posibilidades, quiere decirse que las demás posibilidades reciben su signo por referencia a esa posibilidad radical que es la felicidad.⁵⁴

Por lo tanto, habría que asumir que este hombre que busca resolver su situación peculiar de la forma más acorde a su *perfectio*, lo que hace es realizar o intentar realizar una idea de hombre en plenitud que se halla vigente en esas condiciones factuales peculiares, en esa sociedad específica, en ese momento histórico particular. Es en este señalamiento de Zubiri -o en el uno de Heidegger-, donde cabe colegir que los miles de mexicanos que se deciden por la posibilidad de la violencia del crimen organizado, lo hacen suponiendo que dicha posibilidad concretizará su plenitud, esto es, que la apropiación de dicha posibilidad los hará plenos. Y por tanto, si se reconoce la historicidad constitutiva del hombre y de su dimensión moral, y por ende, su origen social, puede concluirse que una proporción importante de los mexicanos, puestos sobre sí, tienen una concepción de su plenitud —de su felicidad— que aprueba y requiere del ejercicio de la violencia a niveles alarmantes, y en la que se priorizan los bienes materiales, todo dentro de una interpretación del hombre *qua perfectio* que está siendo propalada e infundida por la propia sociedad, y extendida y promovida por ella.

Con Zubiri se abre una vía, por lo tanto, para reflexionar sobre los contenidos de esa idea de *perfectio*-felicidad vigente de cara a la dinámica violenta de México, puesto que: “Comoquiera que sea, la felicidad no es sólo *de facto* el bien supremo del hombre sino que, además, lo es de raíz porque el hombre se encuentra sobre sí, y la forma en que el hombre

⁵⁴ *Ibidem*, p. 395.

está sobre sí es la necesidad de resolver la situación de la manera mejor posible, esto es, con *perfectio*, bajo la idea de la felicidad. Esto lo hace el hombre inexorablemente en todos los actos de su vida, tomado cada uno de por sí”.⁵⁵

Estos mexicanos que, se sigue, han interiorizado y en los que opera una idea de plenitud que convalida el uso recurrente y profundo de la violencia para alcanzar lo más pronto posible aquel modelo de realización que anhelan, están encontrando respuesta a su concepción de la felicidad en las posibilidades existenciales que resultan propias de las organizaciones criminales. Esto es, que aquello que se ha interpretado como la realización deseable del hombre, se identifica con el poder-ser que ofrece el crimen organizado.

Zubiri considera que la concepción del hombre en tanto que *perfectio*, una que evidentemente se va modificando por su historicidad constitutiva, tiene contenidas determinadas posibilidades existenciales incoativamente. Esto significa que, de acuerdo con el retrato que hace Zubiri del hombre, si bien su estructura radical —o existencial, como la llama Heidegger— es la misma al paso del tiempo, hay cambios en la manera en que se es hombre, esto es, que las posibilidades de configurar la personalidad de cada cual no son las mismas de un momento histórico a otro, y de una sociedad a otra. De esta forma, lo que el hombre puede dar como lo mejor de sí, de acuerdo con la idea de felicidad que se encuentre vigente, es siempre cambiante, por lo que el reto radica no solo en intentar realizar dicha plenitud, sino en dilucidar para antes su sentido verdadero. En suma, que lo que el hombre puede ser en tanto que *perfectio* realizable varía con el discurrir temporal:

La incertidumbre moral no hace sino ser el exponente de una condición mucho más grave. Se trata de que las posibilidades del hombre y, por tanto, la realidad de la perfección es algo constitutivamente indeterminado. Es decir, que el hombre no se encuentra en esta condición de incertidumbre, sino se encuentra en incertidumbre porque se encuentra abandonado a la condición de tener que determinar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible dentro de la sociedad y de la historia, precisamente por ser esencia abierta.⁵⁶

En este sentido, algo similar puede decirse del crimen organizado y el narcotráfico en el México de hoy. Es decir, que la delincuencia organizada, antes que entenderla como un

⁵⁵ *Ibidem*, p. 392.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 433.

mero término, podemos re-describirla como toda una región de esa mundanidad que posibilita la realidad que nos hace frente. El crimen organizado, como tal región del plexo de relaciones constitutivo del mundo que habitamos, es finalmente un constructo de posibilidades determinadas. La delincuencia organizada en dicha mundanidad opera como un recipiente de posibilidades guardadas incoativamente, a las que son inherentes vocablos como violencia, injusticia y sufrimiento; estas son sus notas definitorias o esenciales. De esta forma, el hombre que opta por participar en estas organizaciones criminales, cuyas operaciones se desenvuelven en el plano óptico al margen del estado de derecho y el marco institucional, se yecta en situaciones donde las posibilidades que se abren están transidas por el ejercicio de la violencia y sus secuelas. En el crimen organizado en tanto que trama de posibilidades, la violencia funge como ese hilo primario que entreteje todas las alternativas existenciales que ahí le aguardan al hombre.

Solo una interpretación que pasa por alto al crimen organizado como plexo de posibilidades existenciales, se permite el uso de expresiones tan generalizadas como la de “una sociedad infiltrada por los cárteles y su violencia”, como si fueran dos entes distintos, ajenos y extraños entre sí: por un lado, una sociedad al parecer pacífica y fraterna que se ve vulnerada, transgredida, penetrada, y por el otro, la dinámica extrínseca que la violenta y ataca. Con el léxico filosófico que estamos abordando puede re-describirse el fenómeno de la violencia. No es que los cárteles infiltren a una sociedad de contornos delimitados cual fortaleza de pureza, sino que son los mismos miembros de esta los que se apropian de las posibilidades existenciales incoativamente presentes en su mundanidad, y así se yectan en ellas, para interpretarse a sí mismos, a los demás, y al mundo entero. La mundanidad-significatividad que tejimos juntos como sociedad ofrece esta región de lo criminal que está posibilitando nuestra realidad violenta, igual que nuestro poder-ser violento. Esta profunda violencia que se vive antes que ser obra de los que vienen de fuera, de las organizaciones delictivas, es obra nuestra y de nadie más.

Nos hallamos, por lo tanto, frente a dos premisas. La primera: que dado que el hombre que está puesto sobre sí se está proyectando a sí mismo en tanto que *perfectio*, para así abrir las posibilidades que resuelvan su situación particular, no puede obviarse que esa idea de la *perfectio* es una ya socializada y entregada por los otros, e interiorizada y apropiada por

aquel. Y la segunda: que el crimen organizado puede definirse como un constructo o constelación de posibilidades, originadoras de modos de vida donde la violencia se presenta como una de sus notas fundamentales. Y dado que hay miles de hombres ejerciendo la violencia de la delincuencia organizada, y que están optando continuamente y de una manera tan extendida y normalizada por las posibilidades que ofrecen esas organizaciones criminales, se sigue que la idea del hombre en plenitud que está infundiendo la sociedad mexicana —felicidad, al cabo—, contiene atributos y caracteres que se identifican y se corresponden con las posibilidades existenciales propias del crimen organizado. Todo ello conduce a pensar que la concepción del bien, de lo bueno, que transmite la sociedad mexicana a sus miembros —a una ingente cantidad— se identifica con las posibilidades de ser inherentes a la delincuencia organizada, y que hay, por lo tanto, un alto nivel de coincidencia entre ambos elementos.

Con lo anterior, nos introducimos en la honda cuestión que plantea el mismo Xavier Zubiri, cuando expone: “No se trata de mera objetividad de unos valores que el hombre puede estimar dentro de una sociedad, sino de una verdad realmente moral; de si aquellas posibilidades concretas que en un momento determinado del tiempo tiene la sociedad, son o no desarrollo o deformación de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad. Incluso cuando hay deformación, es un desarrollo”.⁵⁷ La interrogante que se nos abre no es menor: ¿es el mexicano que ejerce esta violencia del crimen organizado la deformación de la idea moral o de *perfectio* (plenitud) vigente en la sociedad mexicana, o es, por el contrario, su desarrollo más acabado, su objetivación más fiel?

Podría responderse con simpleza que sin duda es la deformación de la idea moral de la sociedad mexicana, pero es menester reparar en este cuestionamiento: si la descripción del hombre pleno presente en el léxico predominante en nuestro país es una donde juegan papeles fundamentales los bienes materiales para su concreción, así como los lujos sin límites, el poder sobre los otros, la injusticia —el quebranto del Estado de Derecho—, la capacidad de dominar, humillar, e imponer la propia voluntad sobre los demás, y la cosificación de las mujeres como meros elementos complementarios pero indispensables a disposición de ese estilo de vida anhelado, ¿no podríamos afirmar entonces que los

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 427-428.

hombres que interiorizaron esa idea de felicidad, de plenitud, la han realizado con éxito al haberse decidido con su voluntad libre por el camino del crimen organizado, cuyas posibilidades incoativas permiten alcanzar precisamente ese modelo de hombre *qua perfectio*?

El léxico de la filosofía, podemos verlo, nos permite reformular las interrogantes que se hacen alrededor de la violencia que se atribuye al crimen organizado en el país, y de esta manera, re-direccionar la conversación existente en esta materia. Con este tipo de lenguaje podemos preguntarnos por qué las posibilidades existenciales propias del crimen organizado y su violencia se han extendido a un nivel tan agobiante en el México de hoy, sin constreñir necesariamente el abordaje a las meras condiciones factuales estructurales actuales, y sin eludir a un hombre que tiene siempre la posibilidad abierta de la libertad. Es de llamar la atención que si bien la exégesis que se ha venido haciendo de la violencia con el léxico científico-utilitarista proyecta a un hombre determinado invariablemente en su ser por la estructura, sin margen de libertad, en otros ámbitos de nuestra vida la idea de hombre que se ofrece es uno que sí lleva las riendas de su existencia. Baste pensar en toda la narrativa publicitaria y política que inunda nuestro entorno: ¿qué campaña publicitaria podría sugerirle a su potencial consumidor que no es más que el autómatas resultante de la estructura? ¿Qué político o gobierno se atrevería a dirigirse hacia los ciudadanos expresamente como seres desprovistos de una voluntad libre? ¿O es que acaso alguno de nosotros podría aceptar sin miramientos que alguien más le refutara su carácter de hombre libre, capaz de deliberar y decidir sobre el curso de su existencia? ¿Por qué entonces no opera ni se da por supuesta una descripción del hombre como ser libre cuando se tiene bajo observación a la violencia del crimen organizado?

Ahora bien, aun emprendiendo esfuerzos desde el vocabulario de la filosofía para reformular la manera en que se ha estado interpretando la violencia, parece ineludible el cuestionamiento que no ha podido esclarecer el lenguaje de la ciencia: ¿por qué tantos y tantos mexicanos se hacen cargo de la realidad decidiéndose por las posibilidades existenciales dominadas por esa violencia, muchos de estos sin siquiera estar en condiciones extremas de sobrevivencia que pudieran haber reducido el margen de decisión? ¿Por qué la sociedad mexicana se volvió un campo tan fértil para el cultivo de los modos de

ser hombre propios de la delincuencia organizada, aptos para la violencia extrema? ¿Qué hace que ese constructo de posibilidades que es el crimen organizado seduzca de tal manera a los mexicanos? ¿Por qué tanta muerte y dolor simplemente no amainan?

Esa idea del hombre como *perfectio* o estado pleno, siguiendo a Zubiri, desde la que se proyecta ante sí mismo el mexicano de hoy, antes que fungir como un rompeolas para las posibilidades existenciales embebidas de violencia del crimen organizado, funciona más bien como potente acicate para apropiarse de estas, para decidirse incluso libremente por ellas, y vivir e informar la existencia entera desde las mismas.

3. La posibilitación social de la violencia

En la exégesis de la violencia que aquí estamos ensayando hay un atributo fundamental, a saber, el de una socialidad consustancial. La de la violencia es una posibilitación irremediabilmente social, de acuerdo con esta comprensión. Por eso hay una nota de interacción o mediación interpersonal en toda acción violenta que le resulta ineludible, y que le es constitutiva tanto a su genética o causación como a sus consecuencias. Por posibilitación social de la violencia no nos estamos refiriendo al hecho evidente de que la acción violenta la comete —generalmente— un individuo en contra de otro, pues no es ahí donde está colocada nuestra mirada, sino en los mecanismos y factores que pueden tener ascendencia sobre la estructura existencial del hombre, y por lo tanto, sobre la apertura del mundo que habita (la comprensión de este, la comprensión de sí mismo y la comprensión de los demás).

La posibilitación social de una realidad violenta, como la que tanta dominancia ha adquirido en el país, puede explicitarse de múltiples formas. A continuación abordaremos algunas de ellas, sin embargo, es importante hacer una aclaración previa: abordar críticamente una posibilitación social de la violencia implica describir ciertos esquemas significativos, condiciones, patrones y aun dinámicas operativas que pueden identificarse en el comprender del hombre, pero ello no significa que se esté reproduciendo el supuesto

del léxico científico-utilitarista de proyectar a un individuo incapaz de rebelarse con su libertad_a las tendencias o inercias presentes en el mundo que abre. Debía señalarse esto, pues muy por el contrario de lo que sucede con aquella perspectiva, en el léxico filosófico que estamos desplegando el prejuicio asumido en todo momento es el de un hombre facultado para deliberar y decidir en libertad sobre su ser, incluso contrariando si es necesario las predisposiciones significativas prevalecientes en su existencia.

Dicho lo cual, comenzaremos recordando lo planteado en el apartado anterior, acerca de la probabilidad de que se haya formado una concepción del hombre pleno, *qua perfectio* —felicidad—, con una personalidad o carácter cuyos rasgos se corresponden con las posibilidades existenciales violentas que incoativamente se encuentran en el constructo posibilitante del crimen organizado. Tal idea de hombre, apuntamos, sería factible de alcanzar por medio de los modos de vida vinculados con la delincuencia organizada, con la criminalidad, puesto que demanda de la obtención de riquezas materiales de una forma expedita, del quebranto de la ley —y por tanto, del bien común y la justicia—, de la cosificación de la mujer y su ostentación como un bien más, y de la imposición de la voluntad propia sobre los otros, de su humillación, a manera de exhibición de superioridad y poder.

En la reproducción y transmisión interpersonal de tal concepto de hombre pleno en la sociedad, se puede hallar un primer elemento que tematiza la posibilitación social de la violencia, dado que mientras más individuos estén “puestos sobre sí” proyectándose bajo esta idea de *perfectio*, las organizaciones criminales, puede colegirse, seguirán contando con la voluntad de decenas —sino centenas— de miles de mexicanos dispuestos a sumárseles aun en libertad, y a seguirse apropiando de las posibilidades que ofrece ese ámbito de criminalidad. Empero, la interiorización de tal idea de hombre *qua perfectio* posibilitante de la violencia no despoja al hombre de su capacidad para deliberar, para someterla a examen y decidir en consecuencia si eso es lo que quiere o no para su existencia.

La posibilitación social de la violencia también queda fundamentada con Heidegger, cuando señala que el ser ahí de la cotidianidad, el uno, es quien regula por generalidad la interpretación del mundo, de lo que es él mismo y los demás, a través precisamente de este

estado de interpretado que está establecido, configurado y transmitido por los otros, por lo que es ahí también, en el uno, donde pueden buscarse los contenidos socializados que están resultando posibilitadores y potenciadores de tanta violencia. Es oportuno recordar que la apertura del mundo y de sus posibilidades que hace el ser ahí se da por mor de sí mismo, pero en tanto que uno —por normalidad—, como un individuo ya influido fáctica y socialmente (los otros están siempre presentes en el “ser con”). El uno, tampoco debe obviarse, determina igualmente el encontrarse, la manera en que el mundo afecta sensible y anímicamente al hombre.

Así pues, puede pensarse que los mexicanos —muchos de ellos, por lo visto— en su cotidianidad, en el modo del uno, disponen de un carácter facultado ampliamente tanto significativa como sensiblemente para ejercer una profunda violencia sobre los otros, sin respeto por la legalidad —por lo justo y el bien de los demás, lo que se objetiva en la extendida cultura de ilegalidad—, con una interpretación de los otros que hace posible reducirlos a meros rivales, con definiciones del bien y la felicidad identificadas con el poder adquisitivo y material. Aun dando por cierta tal observación, insistimos, sin embargo, en que la posibilidad de la libertad le pertenece al hombre, y por lo tanto puede, pese a todo, pese al uno, decirle no a la violencia, resistirse a ella. El concepto de la posibilitación social de la violencia, repetimos, no es compatible con el prejuicio científico-utilitarista de un hombre determinado de forma absoluta por la estructura que lo absorbe, por el contrario, la “liberalidad” de la acción, el latir ininterrumpido del poder-ser libre, están asumidos en él.

Ahora bien, es en la obra de Antonio González donde se destaca otro elemento de igual o mayor relevancia para la comprensión de la posibilitación social de una violencia como la que afecta a México. Con González, antes que en el estado de interpretado de las habladorías —los significados establecidos que porta un lenguaje; el mundo pre-descubierto—, donde habría que buscar el origen último de la posibilitación social de la violencia es en las acciones, entendidas estas como sistemas de actos.

Es desde las acciones mismas, piensa González, que se establece una primaria socialidad entre los hombres, puesto que los otros se actualizan en nuestras acciones, e influyen en su estructuración, y con esta, en el sentido que obtendrán —y que las volverá entonces

actuaciones: acciones con sentido—. Los demás se hacen presentes en nuestras acciones generalmente con un efecto “económico”, es decir, facilitándonos u obstruyéndonos el acceso a los objetos —al ser de las cosas, al mundo todo—, por lo que nos estamos refiriendo tanto a la índole material —un hogar, comida, medicina—, como a cualquier otro ente en nuestra realidad —ideas, valores, sentimientos, conocimientos, actitudes, aptitudes, etc—.

En el pensamiento de González, los esquemas intencionales —que bien pueden tomarse por conceptos con su efecto práctico—, son acciones pasadas que sirven para entender situaciones presentes y orientar así nuestras acciones actuales, otorgándoles a estas un sentido, el cual las convierte en actuaciones. Estos esquemas intencionales pueden ser signitivos, y por tanto, simbólicos —el lenguaje—, y permiten percibir las propiedades de las cosas según lo dicte su significado, y así *ipso facto* determinar la praxis. De estos esquemas intencionales que transmite la sociedad penden también, desde luego, las concepciones de las personas, esto es, el cómo percibimos a los otros —cuáles son sus atributos—, pero también el cómo nos percibimos a nosotros mismos —cuál es nuestra identidad y, aun, qué somos—; esto es: “Los demás son los que configuran en nosotros actuaciones humanas. Y al hacerlo, nos otorgan los esquemas intencionales que orientan nuestras actuaciones. Estos esquemas intencionales, recibidos de los demás, determinan nuestra percepción de nosotros mismos”.⁵⁸ Por ello, también agregará González:

Todo pende de los esquemas intencionales que organizan la percepción del otro. Y estos esquemas están socialmente determinados. (...) Los esquemas intencionales que me transmite mi sociedad determinan en direcciones múltiples los modos de percibir a los demás. (...) Todo esto se puede aplicar también a la percepción de la propia persona. Nuestra percepción de nosotros mismos está determinada por los esquemas intencionales que los demás nos transmiten. Esta transmisión no consiste solamente en la comunicación de un lenguaje con el que podemos entendernos a nosotros mismos. Se trata también de la configuración, por los demás, de nuestras propias actuaciones según ciertos esquemas

⁵⁸ Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 132.

intencionales, los cuales pueden tener un carácter lingüístico. (...) Pero la adquisición de actuaciones específicamente humanas es algo que requiere la intervención de los demás.⁵⁹

Con este primer marco de Antonio González pueden explorarse tres maneras más de tematizar la posibilidad social de la violencia.

La primera, que conduce a la interpretación de que los mexicanos que se involucran en el crimen organizado disponen de esquemas intencionales o concepciones de los otros que resultan probablemente propicios para reducirlos y tratarlos como meros rivales; inclusive, quizá para despojarlos de cierto grado de humanidad, para cosificarlos y así actuar para con ellos como si fueran solo obstáculos a quitar del camino. Estamos hablando de la comisión de más de 311 mil asesinatos en el lapso 2007-2020, algo que no habría sido posible sin miles de mexicanos con la aptitud y la voluntad requeridas para ejercer actos de extrema violencia y aun de tortura atroz en contra de otros mexicanos.

Para intentar fundamentar dicha aseveración, hay que clarificar aún más el concepto de esquema intencional de González. Este parte de que el sistema de actos que constituye una acción —sensación, afección, volición—, se vuelve actuación cuando suma un acto intencional, esto es, un acto que entiende ya un sentido, y que al hacerlo estructura la acción para darle una orientación específica. Así pues:

El esquema intencional es la estructura de la acción pasada como esquema de organización de la actuación presente. Y el acto intencional no es otra cosa que el acto de estructuración de la acción según el esquema que la orienta. Mediante los actos intencionales, nuestras acciones adquieren una orientación. Y esta orientación les da sentido. (...) La orientación de las acciones según un sentido no consiste en otra cosa que en una estructuración de las mismas mediante un esquema intencional tomado de acciones pasadas.⁶⁰

Con el acto intencional y la estructuración que hace de la acción según un esquema intencional determinado, la sensación se vuelve una percepción; la afección, una emoción; y la volición, un deseo. Pues bien, según la descripción de González, al disponer ya de un esquema intencional, en la percepción del hombre de alguna cosa se actualizarán ya no únicamente las propiedades que se hacen presentes en la mera sensación, sino también las

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 131-132.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 113.

que están contenidas en el esquema intencional, en su significado.⁶¹ Es decir, que cuando el hombre percibe a otro hombre no actualiza como sus atributos únicamente lo que es aprehensible por los sentidos —su forma, su color, sus movimientos, etc—, sino las propiedades del esquema intencional con el que hoy se define al hombre, por ejemplo, que es un ser con dignidad, con derechos inalienables, que es igual a cualquier otro, etc, y con base en ello, y esto es muy importante, se configurará la actuación para con él.

Este léxico de González nos abre de igual forma otras vías de comprensión de la violencia en México, y nos lleva a interrogar, por ejemplo, qué identidades, caracteres o finalmente propiedades, son los que están siendo infundidos por la sociedad mexicana dentro de los esquemas intencionales con los cuales los mexicanos perciben a otros mexicanos —y se perciben a sí mismos—, y con los que están estructurando sus actuaciones hacia los demás, puesto que dichos esquemas intencionales vigentes, se puede colegir, están resultando posibilitadores de unas relaciones interpersonales, de toda una socialidad con un alto componente de violencia, agresión, humillación y dolor. Habría que preguntar: ¿qué significa el otro en el México de hoy, y cuáles son los atributos que le damos con nuestros esquemas intencionales? ¿Qué me representa el otro y, por tanto, cómo debo actuar con respecto a él? ¿Qué soy yo en realidad según lo dicta mi tiempo y lugar? Puesto que ya en sus respuestas yace incoativa la manera en que cada uno se conduce en su vida hacia los demás, y qué trato le merecen.

Según González, solo cuando las identidades heredadas en los esquemas intencionales asidos entran en conflicto, o dejan de ser operativos, el hombre comienza a preguntarse sobre ellos de una manera más radical, a través de actos que denomina racionales —cuando hay un acto racional, la actuación se torna entonces actividad—:

En las actividades está incluida la pregunta racional por lo que las cosas sean con independencia de nuestros actos. Pues bien, esta pregunta nos la podemos aplicar también a nosotros mismos en la medida en que estamos actualizados en nuestros propios actos. Es la pregunta por aquello que somos en realidad. (...) La pregunta por el fondo de nuestra realidad es, al mismo tiempo, la apropiación de una posibilidad de orientar nuestras actuaciones según un esquema intencional que nos dice quién somos en realidad. Sin duda,

⁶¹ González, como Zubiri, aborda la presentificación de la cosa en la sensibilidad previo a ser cosa-sentido; ambos se alejan de Heidegger, para quien todo percibir un útil es “interpretativo-comprensor”.

muchas veces nos limitaremos a adoptar un esquema intencional recibido de los demás. Pero, en la medida en que nos apropiamos de una posibilidad, desechando otras, estamos otorgando a nuestra actividad un rumbo inequívocamente personal.⁶²

Aquí de nuevo se pone de manifiesto la manera en que este léxico filosófico reconoce en el hombre la facultad de dotarse para sí y su praxis “un rumbo inequívocamente personal”, una descripción que es antítesis de la que hemos referenciado como parte del lenguaje científico-utilitarista que subordina el ser del hombre al mandato de lo estructural. También habría que precisar, empero, que los esquemas intencionales que podrían estar capacitando a los mexicanos para el ejercicio de tanta violencia, no deben, sin embargo, ser únicamente los referidos a la percepción de los otros y a la actuación que se tiene hacia ellos, sino también los relativos a cuestiones más amplias de la vida, como las nociones de bien, de éxito, de mérito —aquello por lo que vale la pena luchar y esforzarse—, e incluso de la justicia. Lo que todo ello signifique el día de hoy, nos advierte González, lleva ínsitas ciertas actuaciones, ciertas maneras de estructurar nuestra praxis.

La segunda forma de tematizar la posibilidad social de la violencia con González es la que se abordará ahora. Las sociedades, sostiene, no se reducen a sistemas de significados, sino a sistemas de actuaciones —que incluyen a los primeros—, puesto que conformarse con la primera aseveración elimina el ámbito de la praxis que es constitutiva a la existencia del hombre. Puede postularse, entonces, que la interacción social no es una de significados a significados, sino de praxis a praxis. Es decir, el otro no solo determina mi significatividad, sino todo mi actuar. Y por eso mismo es que este filósofo afirma igualmente que en la estructuración de mis acciones no influye únicamente el lenguaje del otro, sino también sus propias actuaciones, que yo experimento; en suma, que la intervención del otro sobre mi ser va más allá de lo meramente lingüístico:

Ahora bien, lo propio de las actuaciones es que estas son sociales en la medida en que su orientación la reciben de los demás. No se trata primariamente de recibir de los demás un discurso que me haga entender mi acción. Estamos en un plano más radical. Lo que recibimos de los demás es primariamente el esquema intencional según el cual se organiza la propia acción. Y este esquema intencional constituye la estructura según la cual nuestros

⁶² Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 156.

actos intencionales organizan las actuaciones. Por eso, no solo los discursos de los demás, sino también el adiestramiento físico que recibo de ellos, las rutinas que me imponen, etc., son modos de determinar el esquema intencional que organiza mis actuaciones. La intervención de los demás es aquello que estructura mis actuaciones sociales, proporcionándoles un esquema intencional que las fija y les da sentido.⁶³

¿Cómo estructuran los otros mis acciones? O planteado de distinto modo, ¿cómo hacen los otros para transmitirme los mismos esquemas intencionales que organizan y orientan sus actuaciones? Para González, la clave está en la socialidad radical que antes se describió brevemente, y que consiste en esta primaria actualización de los otros en la estructura de mis acciones, una que es, dijimos, de índole económica —es decir, relativa al acceso o a la privación de las cosas—, pero que termina por configurarlas, y por tanto, por dotarles de un esquema intencional. El léxico de González nos hace reparar en las secuelas o efectos de esta transmisión de esquemas intencionales de cara a la posibilitación social de la violencia, más aún cuando nos advierte que ese proceso de entrega no se circunscribe al lenguaje:

Lo social es radical en las acciones y en las actuaciones precisamente porque no pende de un diálogo consciente con los demás para constituirse. Como hemos visto, no toda actuación es siempre consciente. Pero, además, no toda intervención de los demás consiste necesariamente en un diálogo tendente a orientar mis acciones. La determinación de las propias actuaciones por los demás consiste en que ellos intervienen en su estructuración interna. Y para ello no se requiere que los demás hayan pretendido conscientemente orientar mis acciones. Pueden hacerlo también sin pretenderlo.⁶⁴

Los esquemas intencionales a los que se refiere González no guardan solamente las identidades últimas de cada cual en una sociedad —las propiedades con las que los demás y el sí mismo son percibidos—, sino también las conceptualizaciones o los sentidos de todo cuanto es, del mundo mismo, y con ello, las actuaciones correspondientes a cada cosa. Con el afán de ejemplificar el planteamiento, puede afirmarse entonces que dentro de un hogar la transmisión de los esquemas intencionales —el significado con que se intelige cada cosa y la actuación vinculada a ello— no se da únicamente en un plano lingüístico o dialógico, sino en la praxis misma, con la actuación que despliegan sus integrantes, puesto que con

⁶³ *Ibidem*, pp. 124-125.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 125.

meras palabras no podría hacersele comprender al niño lo que es el cariño si la interacción física para con él se basa en el maltrato, esto es, que no podrá experimentarlo si, en efecto, sus padres no se lo entregan —la arista económica—:

Cuando alguien me permite o me impide el acceso a las cosas, no solo está determinando el transcurso de mis acciones, sino también la orientación de mis actuaciones. Mis actuaciones tienen distinto sentido según las cosas a las que se les permita acceder. Y esto sucede con total independencia de que aquellos que me han permitido o impedido acceder a las cosas hayan iniciado un diálogo sobre la orientación de mis acciones. Los demás determinan el sentido de mis actuaciones con anterioridad a todo diálogo y a toda pretensión consciente de orientación.⁶⁵

Los demás, explica González, determinan en mí los mismos esquemas intencionales que orientan sus actuaciones. A partir de estos apuntes podemos interpretar que, dada la violencia generalizada que se presenta en el país, al seno de la sociedad mexicana se ha estado dando de manera inadvertida y callada una estructuración de la praxis entre sus integrantes que ha redundado, al paso de los años, en la configuración de todo un plexo de actuaciones sumamente propicio tanto para el alojamiento de las formas violentas, como para su reproducción y generalización hasta ahora ilimitadas. Es decir, que una realidad tan violenta como esta que viven los mexicanos, con tal densidad y sin visos prontos de solución, no puede ser comprendida sin la operación subyacente de un sistema determinado de actuaciones que la soporta, la alimenta y la potencia. Un sistema posibilitado por los mismos esquemas intencionales que se transmiten entre sí los mexicanos. Tenemos así otra re-descripción del problema de la violencia pero que, como señalamos con anterioridad, no prescinde de la libertad del hombre, puesto que aun en esa trama de la praxis el hombre tiene la posibilidad, o de allanarse irreflexivamente a la misma, o de cuestionarla para darle un derrotero distinto a su ser.

Y finalmente, una tercera manera de explicitar la posibilitación social de la violencia es esta: así como Zubiri advierte que en cada posibilidad apropiada por elección lo que se juega es la felicidad entera —entendida esta como la posesión de la posibilidad radical del hombre, la realidad posibilitante de toda otra posibilidad— y la manera en que irá siendo

⁶⁵ *Idem.*

modelada, González hace énfasis en la conexión de la posibilidad apropiada con respecto a los demás, es decir, en que las posibilidades que un hombre hace suyas para realizarse a sí mismo traerán implicaciones y efectos directos sobre las posibilidades existenciales que estarán a disposición de los otros, con las cuales estos, a su vez, podrán o no configurar sus propias figuras morales, sus propias personalidades y existencias.

Este planteamiento de González es sumamente oportuno para el México violento de hoy, pues nos conduce a la siguiente re-interpretación: la decisión del hombre que se decanta por la opción existencial de la violencia no está haciendo más que extender, fortalecer y ampliar ese constructo de posibilidades que es el crimen organizado. México tiene una realidad donde las posibilidades propias de la delincuencia organizada y su honda violencia han adquirido una presencia generalizada, y donde incluso existen regiones geográficas en las que estas posibilidades son verdaderamente dominantes, a tal grado que se vuelve sin duda difícil de aceptar que siempre, con mayor o menor margen de elección, la posibilidad por la que se opta para ser apropiada es resultado inevitablemente de la decisión de un hombre que porta consigo la posibilidad de la libertad. Y por lo tanto, que aun cuando hay personas que rechazan categóricamente los modos de vida que alojan este tipo de violencia, en sus existencias se abrirán paso las posibilidades violentas apropiadas por los demás, ora como meros hechos de muerte y dolor a su mirada, ora como horizonte que despierta incertidumbre y pena, ora como una victimización “colateral”. No obstante, aclara González:

En la actividad biográfica, las posibilidades apropiadas son principio de nuevas posibilidades. Ahora bien, esto no sucede solamente en la actividad individual. Hay también un dinamismo social de possibilitación. Este dinamismo tiene dos aspectos fundamentales. En primer lugar, las posibilidades apropiadas por cualquier autor son principio de nuevas posibilidades, no solo para él mismo, sino también para los demás. Del mismo modo, las posibilidades que se apropian los demás, determinan las posibilidades que tienen otros actores particulares. Las situaciones a las que nos enfrentamos en nuestra vida cotidiana están constitutivamente determinadas por las posibilidades que los demás se han apropiado en el pasado.⁶⁶

⁶⁶ *Ibidem*, p. 158.

Así pues, cuando tantos se deciden por el constructo de posibilidades y sentidos que es el crimen organizado, este se robustece, se vigoriza y expande hasta volverse, antes que agobiante, más bien normalizado, naturalizado, una parte más de nuestra cotidianidad. Así, esa región de la mundanidad posibilitante de tal criminalidad violenta obtiene un gran poder sobre el carácter de los hombres, y así mismo sobre el mundo que habitamos —el ser en el mundo de Heidegger—. Ese plexo de posibilidades que es el crimen organizado se torna accesible en cualquier lugar del país, en cualquier estrato social, y aun en cualquier ámbito de la vida, como el entretenimiento, la cultura, la religión, la política, la economía, etc. Podemos suponer, aunque sin ninguna certeza, que cuando el hombre se decide por una de las alternativas de vida que ofrecen los grupos delictivos, muy probablemente no pase por su cabeza que dicha determinación no solo está afectando a su propio elenco venidero de posibilidades —lo que está esculpiendo *ipso facto* no es otra cosa que su misma figura moral, su felicidad, su ser—, sino a los elencos que les harán frente a los demás.

González, empero, destaca otro aspecto que refuerza esta manera de tematizar la posibilitación social de la violencia, y que refiere al hecho de que determinadas posibilidades pueden ser apropiadas ya no de manera individual, sino colectiva o compartida. Este apunte es igualmente oportuno para México: el crecimiento de una criminalidad tal como la que hoy se observa, y que pone en jaque al Estado mismo, no parece posible sin que se den resoluciones sociales, tanto explícitas como implícitas, con las que comunidades o grandes sectores de la sociedad se han decidido por las posibilidades propias del crimen organizado. Es un planteamiento conmensurable, como puede verse, con el uno de Heidegger, puesto que en ambos se destacan ciertos patrones o tendencias que forman parte de la existencia del hombre, pero sin que ello obture ni por un momento la posibilidad de la libertad, la posibilidad de oponerse a lo que piensa la mayoría, a lo que dicta lo estructural, lo sistemático. Antonio González lo llama “apropiación colectiva de posibilidades”:

Quando un grupo social comparte un mismo elenco de esquemas intencionales, puede verse enfrentado a situaciones que no solo afectan a todo el grupo, sino que el grupo las puede entender de un modo semejante. Por eso, en caso de conflicto entre esquemas intencionales, el grupo social puede decidir apropiarse colectivamente una misma posibilidad. Aquí es decisivo el entendimiento mutuo que puede darse en el interior del grupo. Las posibilidades

apropiadas colectivamente determinarán no solo las futuras actuaciones individuales, sino las actuaciones de todo el grupo.⁶⁷

Al país, sin embargo, le cuesta aceptar que esta es su violencia; que el crimen organizado no se le infiltró, sino que fueron sus habitantes los que, aun pudiendo decir no, optaron por las posibilidades que este ofrecía y sigue ofreciendo. Los mexicanos miran al fenómeno de la violencia y prefieren buscarse víctimas propiciatorias en terceros que les eviten asumir su responsabilidad; colocan toda la culpa en el Estado —o mayormente— sin reparar en que tal interpretación de lo que le sucede al país implica necesariamente una comprensión de los hombres como seres desprovistos de libertad, de capacidad de deliberación sobre la configuración de sus vidas. Para González, ambas dimensiones, es decir, la determinación interpersonal de posibilidades, y la apropiación colectiva de posibilidades, representan las dos dimensiones de la “historicidad”:

La historicidad es un carácter de la actividad humana en cuanto que en ella nos encontramos con un dinamismo de apropiación social de posibilidades. Cada posibilidad apropiada socialmente es principio de nuevas posibilidades. A este dinamismo de posibilitación social es a lo que se puede denominar “historia”. La historia es un dinamismo social de posibilitación. En la historia, el poder social es un poder de posibilitación. Es importante subrayar este carácter social de la historia. La apropiación de posibilidades es, en el caso de la historia, una apropiación social, tanto porque las propias posibilidades están determinadas por los demás, como porque un grupo social puede apropiarse colectivamente de determinadas posibilidades de actuación.⁶⁸

Así pues, si bien están interrelacionadas las tres maneras aquí expuestas de tematizar la posibilitación social de la violencia recurriendo al pensamiento de Antonio González (I Los esquemas intencionales que configuran las identidades; II La transmisión lingüístico-práctica de tales esquemas y su objetivación en sistemas de actuaciones; III La determinación interpersonal/social de posibilidades), estas se ven transidas por una línea en particular, a saber, que dado que todo esquema intencional es precisamente una actuación pasada que sigue siendo útil para entender una situación presente, hay, por lo tanto, una dimensión del pasado que actúa sobre la determinación de la identidad de las personas —la

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 158-159.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 159.

manera en que se perciben entre sí—, y antes, sobre la apertura o intelección del mundo como tal. Esto es, que las posibilidades que fueron elegidas y apropiadas por las personas en tiempos pasados, influirán sobre los esquemas intencionales que estarán a disposición de individuos en un futuro para, por ejemplo, interpretarse a sí mismos o a cualquier otro ente que les haga frente —y actuar en consecuencia—, por lo que esta apropiación y generación social de posibilidades no es un fenómeno que afecte solamente a los hombres que son coetáneos entre sí, sino que sus implicaciones son igualmente relevantes para aquellos que vendrán. En específico, sobre el caso de las identidades, explica González:

Si en el ámbito de las acciones hablábamos de la persona como “agente”, en las actuaciones la persona se presenta más bien como un “actor”, en el sentido de que en sus actuaciones, e incluso en su propia percepción, está desempeñando papeles determinados por otros. Estos papeles provienen en buena medida del pasado. Pero no se trata solamente del pasado de las propias acciones, sino también del pasado de todo un grupo social. Las acciones pasadas son los esquemas intencionales para entender las actuaciones presentes. Y estos esquemas intencionales los recibimos generalmente de los demás. Esto significa, en el caso de la identidad personal, que ella está lastrada por el peso de las experiencias humanas del pasado. Nuestra identidad carga con toda una historia previa en la que los actores sociales se han ido interpretando a sí mismos.⁶⁹

En particular, el tema de la violencia incontenible que sufre México suele abordarse de tal manera que parece atribuírsele un origen súbito, y sobre todo, extrínseco a la sociedad. Se repite con ligereza, por ejemplo, que la dinámica violenta que presenciamos debió surgir de la estrategia implementada por la administración federal del ex presidente Felipe Calderón, como si eso pudiera ser suficiente para comprender la comisión de más de 311 mil homicidios dolosos en los últimos años (2007-2020), a manos de mexicanos, en contra de otros mexicanos. Solo bajo una interpretación de los hombres que los supone meros productos de la estructura, sin la más mínima posibilidad de ser libres, es que puede darse por buena la tesis de que la decisión de una sola persona es la causa de la ola de asesinatos que se han cometido y se siguen cometiendo en el país vinculados con la delincuencia organizada.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 133.

Lo cierto es que las aristas expuestas de la posibilitación social de la violencia ayudan a re-describir el problema del país y así a inteligir otras posibles causas de todas esas agresiones desde una comprensión derivada del discurso filosófico, causas que quizá yacen obturadas para la mirada mediática del fenómeno, en la que impera el léxico científico-utilitarista. En efecto, detrás de la configuración de estos esquemas intencionales —siguiendo a González—, de estos conceptos y actuaciones —del sistema de actuaciones— que hoy constituyen a la sociedad mexicana, y que han resultado posibilitadores de tanta muerte y sufrimiento, no debe buscarse únicamente a los mexicanos de hoy, sino también a los de ayer, puesto que las posibilidades que proyectaron y se apropiaron, y las que desecharon, siguen operando en la realidad del país, esto es: siguen siendo hoy (el “sido” de Heidegger). Así lo señala González:

El pasado es una dimensión constitutivamente presente en nuestra identidad personal. En definitiva, la percepción de todas las cosas, la percepción de las demás personas y la percepción de uno mismo está sujeta a determinación social. No hay contradicción entre la dependencia de nuestros esquemas intencionales respecto a acciones pasadas y su dependencia de los demás. La determinación de la actuación por el pasado no es solo una determinación por las propias acciones pasadas, sino también una determinación por el pasado de todo un grupo social. El peso del pasado en la actuación es, en este sentido, un peso social.⁷⁰

La utilización de un léxico filosófico como el de Heidegger, Tugendhat, Zubiri o González para reflexionar acerca del problema de violencia que vive el país nos permite generar una interpretación de esta donde recobra vitalidad la dimensión ética en el actuar de los hombres, a diferencia del abordaje sustentado en el lenguaje científico-utilitarista, donde ese elemento es prácticamente inexistente. No es de sorprender, por lo tanto, que al echar mano los medios de comunicación y el periodismo del léxico científico-utilitarista para tratar la violencia del crimen organizado, y no del de la filosofía, los análisis y estudios que suelen hacerse sobre esa temática excluyen por generalidad la arista ética que hay en ella; darle cabida, por el contrario, implicaría reconocer que el autor de la agresión —si fuera el caso— es un ser con libertad que es responsable de sus acciones, allende las condiciones estructurales en las que se encuentra, y allende aun lo que el Estado haga o deje de hacer.

⁷⁰ *Idem.*

Lo que haremos a continuación, en los siguientes capítulos, será determinar con precisión en qué consiste tal léxico científico-utilitarista; primero, ejemplificándolo con claridad (capítulo 3); luego, delimitándolo conceptualmente (capítulo 4).

Capítulo 3

La interpretación predominante sobre la violencia del crimen organizado en México: el léxico científico utilitarista

1. Compendio de muestras representativas de las interpretaciones imperantes sobre la violencia y su origen, desde el léxico científico-utilitarista

Desde hace más de una década, con el inicio imprevisto de la actual época de violencia que se vive en el país, se le entregó de facto a la ciencia la encomienda de buscar y encontrar una explicación para lo que estaba sucediendo. Se ha dado por supuesto que la verdad acerca de la violencia le compete a ese léxico, justo como todo lo demás. A las autoridades de los tres niveles de gobierno, a la clase política, a la sociedad organizada y no organizada, a la academia, a las iglesias, a la iniciativa privada, a los grandes y pequeños capitales, a todos había tomado por sorpresa los escalamientos inusitados en los índices de asesinatos y pugnas entre los distintos grupos criminales, y como era de esperarse, la tarea de hallar las causas detrás de estos tiempos aciagos, y más aún, la salida a ellos, no podía confiársele a nadie más que a los portadores del saber científico.

Fueron surgiendo entonces, de manera gradual, actores “especializados” (ex funcionarios públicos, académicos, miembros de la sociedad civil organizada e incluso periodistas) en el estudio “riguroso” y “objetivo” de esta violencia que sacudía al país, quienes comenzaron a desarrollar sus análisis a partir de tres grandes insumos: la información que generaban las mismas autoridades nacionales y locales; los pocos trabajos académicos disponibles en la temática, y la vasta, aunque poco sistematizada, información que producen los medios de comunicación y la prensa a través de las coberturas cotidianas y los reportajes especiales.

De esta manera, el problema de la violencia en México se fue consolidando como uno que se abordaba principal y cotidianamente desde el léxico científico-social, pues era esta condición *sine qua non* para obtener un análisis serio y verdadero de un asunto tan complejo y relevante. Aún en estos momentos, cuando en los medios de comunicación

masivos se busca exponer alguna explicación sobre la violencia o alguno de sus episodios específicos que se vuelven noticia, lo que se solicita habitualmente desde las redacciones de los diarios o noticieros es integrar lo que suele llamarse una “voz especializada” en la materia, esto es, una opinión académica para que esclarezca desde la ciencia social qué es lo que está sucediendo, cuáles son sus razones, por qué ocurre lo que ocurre.

Sabemos de la hegemonía de la que goza en el pensamiento occidental y en nuestro tiempo el léxico científico al cual se le atribuye la cualidad de ser el garante supremo de lo que damos por verdadero y por real (“la ciencia es, por mucho que se la censure, el alfa y omega de nuestra civilización”,⁷¹ afirma Gadamer). Y por ello precisamente es nuestro interés resaltar la renuncia tan contundente que sigue imperando a recurrir a otros léxicos, como podrían ser los propios de la filosofía, para tratar desde estos de describir con nuevas formas la actual situación de violencia; para generar una re-interpretación de la misma, diferente y con alcances también distintos a los que ofrece la que hasta ahora ha imperado. Sin embargo, a pesar de que el país está atestiguando lo que podría considerarse una de sus crisis morales más grandes en lo que lleva de historia (en nuestra violencia actual no parece haber siquiera guías ni fines ideológico-políticos o patrióticos, como creemos los hubo en otros momentos históricos de derramamiento de sangre), la interpretación y reflexión de índole filosófica sobre lo que está sucediendo es prácticamente inexistente, o al menos sin ningún peso perceptible ni destacable en la deliberación público-mediática sobre la problemática, dominada por completo, como se ha dicho, por los expositores de la narrativa científico-social.

Con la predominancia de este léxico científico-utilitarista en el abordaje público del fenómeno de la violencia no es de sorprender que se fuera normalizando el hacer una abstracción tan completa del hombre, a tal grado de perder toda densidad existencial, mientras que el foco de interés de los estudios y análisis derivados de tal discurso sobre la situación de violencia se colocó en las condiciones estructurales existentes en el país. Es así como puede explicarse el que aún en nuestros días la comprensión de la violencia que se hace manifiesta en el espacio público —mediático o no— poco o nada considera, por ejemplo, atributos del hombre que sí tematiza el léxico filosófico, tales como su voluntad,

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *¿Qué es la verdad? Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 55.

su capacidad de deliberar y decidir en libertad sobre las posibilidades que proyecta en su vida, o su existir como un poder-ser indeterminado y abierto, justo como lo muestran los planteamientos filosóficos expuestos en los capítulos 1 y 2.

Lo que se intentará hacer ahora en este capítulo, por lo tanto, es una exhibición muy concreta del léxico predominante en el abordaje del fenómeno de la violencia que se le relaciona con la delincuencia organizada, así como de la interpretación a la que da pie y que hoy ocupa un lugar hegemónico. Introducir una ejemplificación tan detallada, como la que viene a continuación, de las formas interpretativas en que suele proyectarse la violencia actual, busca no solo hacer explícitos los criterios, prejuicios y supuestos que operan en ellas, sino también sus limitaciones, insuficiencias y las restricciones conceptuales desde las que se cree comprender al hombre y a su actuar. Si esto se hizo bien deberán irse perfilando las grandes posibilidades existentes para ensayar nuevas narrativas y entendimientos de las dinámicas de la violencia. Los planteamientos que se sintetizarán en las próximas páginas de distintos autores a los que se ha legitimado como conocedores o especialistas en esta materia, revelarán con gran claridad a qué le hemos estado llamando “léxico científico-utilitarista”.

2. Colección de casos de estudio

Aunque lo que aquí se ha estado denominando léxico científico-utilitarista informa los cuatro casos que se compendiarán a continuación, saltará a la vista que los primeros dos presentan de manera muy marcada el presupuesto de una racionalidad entendida como maximización de los intereses individuales, mientras que los dos siguientes hacen lo propio con respecto al presupuesto estructuralista, esto es, a la preeminencia de lo estructural sobre la determinación existencial de las personas, en todos los planteamientos, sin embargo, se destaca por igual la fe en el método científico como camino a la verdad última, y en todos también se percibe claramente la ausencia de alusiones a una capacidad del ser humano de deliberar, para decidir así en libertad sobre su vida.

Caso 1

El primer documento del que aquí se dará cuenta es la publicación que realizó el gobierno del ex presidente, Felipe Calderón Hinojosa, a través de su Secretaría de Seguridad Pública federal, en el año 2012 y que llevó por nombre “Las Bases Sociales del Crimen Organizado y la Violencia en México”, precisamente como un intento por generar investigaciones científicas sobre las causas de la violencia que arreciaba en la república. El apartado que se abordará a continuación es el Capítulo 2 que presenta la investigación titulada “Las Causas estructurales de la Violencia. Evaluación de algunas Hipótesis”,⁷² de Javier Osorio,⁷³ la cual es particularmente ilustradora con respecto a los supuestos imperantes en el abordaje y reflexión sobre la violencia, mismos que están modelados y enmarcados por el léxico científico-utilitarista. El autor comienza por plantear cuál es la motivación de su estudio: “La violencia relacionada con el crimen organizado se ha convertido en el principal problema en México. El crecimiento súbito y sostenido del número de homicidios perpetrados por grupos delictivos impone una pregunta central: ¿por qué México se ha vuelto tan violento?”.⁷⁴

La obtención tanto de una explicación para la violencia del país, como de una solución para esta, se presuponen alcanzables a través del análisis que ofrece el léxico científico-social sobre la problemática; como se evidencia en esta aseveración:

La carencia de estudios rigurosos y respaldados por evidencia sistemática constituye un obstáculo para la definición de prioridades y acciones que permitan reducir los niveles de violencia que afectan al país. El objetivo de este estudio es brindar un análisis sistemático de tipo cuantitativo de los factores estructurales que influyen sobre el incremento de ejecuciones perpetradas por organizaciones criminales en México.⁷⁵

Son las dinámicas estructurales presentes en México las que determinan y condicionan irremediabilmente al ser del hombre, y por lo tanto, son ellas las que guardan el origen y, a

⁷² Javier Osorio, “Las causas estructurales de la violencia. Evaluación de algunas hipótesis” en *Las Bases Sociales del crimen organizado y la violencia en México*, Centro de Investigación y Estudios en Seguridad (CIES), México, 2012, pp. 73-130.

⁷³ Licenciado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por el Centro de Investigación y Docencia Económicas. Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Notre Dame, EEUU.

⁷⁴ Javier Osorio, “*Las causas estructurales de la violencia...*”, p. 74.

⁷⁵ *Idem*.

la vez, el anhelado final de la epidemia de ejecuciones que hoy se observa. Así lo reconoce expresamente el autor:

El escalamiento de la violencia es explicado por la convergencia de diversas fuerzas que incrementan el número de ejecuciones a pesar del efecto supresor de otros elementos. El argumento central de este estudio sostiene que los principales factores estructurales que aumentan el número de homicidios relacionados con el crimen organizado son el incremento en la desigualdad entre municipios, los estados con nivel de desarrollo económico medio superior, la falta de oportunidades de educación para la población de seis a 14 años de edad, la localización estratégica de algunos municipios en territorios favorables para la distribución y recepción internacional de drogas, y el creciente número de divorcios. En contraste, el incremento en la tasa de retención de alumnos en escuelas primarias y, de manera contraintuitiva, el aumento de delitos contra la salud contribuye a disminuir el número de homicidios relacionados con el crimen organizado. Adicionalmente, el incremento de detenciones y procesos judiciales por delitos del fuero federal y común tienen un leve efecto supresor sobre la violencia.⁷⁶

La aplicación del saber matemático y del método será suficiente para develar las causas últimas que llevan a miles de mexicanos a asesinar a otros cientos de miles de mexicanos, sin que resulte siquiera necesario considerar otros léxicos más allá del científico-utilitarista, como el filosófico. La interpretación verdadera del fenómeno de la violencia, como lo hemos dicho antes, es la que deriva del vocabulario de la ciencia y no del de ningún otro tipo de saber:

Este tipo de análisis estadístico permite identificar los principales determinantes de la violencia y la magnitud de su efecto a través de todos los municipios del país a lo largo del tiempo. Como la mayoría de los fenómenos sociales, el incremento de la violencia criminal es consecuencia de la combinación compleja de fuerzas estructurales y eventos coyunturales. Este estudio constituye una primera aproximación de carácter cuantitativo para identificar los elementos estructurales que contribuyen al incremento del número de ejecuciones. La validación o descarte de factores macro permitirá encuadrar mejor los argumentos de corte coyuntural y dinámico de futuras investigaciones.⁷⁷

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Ibidem*, p. 75.

Al menos se reconoce el carácter irruptor de la violencia de estos días al señalar: “El escalamiento de la violencia perpetrada por organizaciones criminales constituye una anomalía tanto teórica como empírica. Por tal motivo, la crisis de inseguridad en México resulta por demás desconcertante”.⁷⁸ Es una anomalía teórica, aún, porque lo que se da por supuesto es que un uso tan extendido y llamativo de la violencia resulta contraproducente para los intereses de los propios grupos delictivos; de ahí que el planteo del autor refiera a ese elemento tan indescifrable del comportamiento violento de los mexicanos involucrados en este tipo de organizaciones delictivas: “Si existen razones teóricas para esperar que las agrupaciones delictivas recurran al uso de la fuerza solo en situaciones extraordinarias, ¿por qué entonces México ha sufrido un incremento sin precedentes en el número de homicidios relacionados con el crimen organizado?”.⁷⁹

Pero es también una anomalía empírica, agrega, porque “el incremento súbito y sostenido en el número de ejecuciones relacionados con el crimen organizado rompe con una tendencia nacional de homicidios presumiblemente estable”.⁸⁰ De una manera por demás explícita, el propio autor hace constar que su abordaje de la violencia está influido por una perspectiva económico-científica:

El paradigma económico sobre comportamiento criminal iniciado por Becker en 1968 constituye el marco teórico del presente estudio. Este enfoque de corte racionalista explica el comportamiento delictivo en función de la evaluación de beneficios y costos. Los beneficios esperados se definen en función de los ingresos derivados de participar en actividades ilícitas y los costos corresponden al castigo generado por la imposición de la ley en contra de dichas actividades. En términos generales, la racionalidad instrumental indica que el comportamiento criminal es producto de la tensión entre motivación y disuasión. En la medida en que los beneficios de delinquir sean relativamente superiores al castigo correspondiente, es posible esperar un comportamiento criminal. (...) Para buscar posibles explicaciones, este estudio combina lecciones de la literatura económica sobre crimen organizado, estudios de criminología e investigaciones cuantitativas sobre guerras civiles.⁸¹

⁷⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁸¹ *Idem*.

Este estudio, en el Capítulo 2 de la publicación de la SSP, consiste en evaluar tres grupos de “hipótesis estructurales”: beneficios, costos y propensión a la violencia, cada uno de estos con una colección de datos e indicadores cuantitativos para el análisis, así como en determinar cuáles son los factores estructurales que más inciden en la generación de la violencia del país. Las conclusiones a las que llega el autor, y aun la manera en que las presenta, son muy elocuentes del tipo de interpretación que ha imperado en los intentos por esclarecer los orígenes de la violencia:

En términos generales, las variables asociadas con los beneficios de realizar acciones violentas parecen explicar la mayor parte de los homicidios. La suma del efecto generado por el incremento en 10% en todas las variables de beneficios genera un incremento agregado de 217.64% en el número de homicidios. Por otra parte, la suma del efecto de elevar en 10% el conjunto de variables relacionadas con la propensión a la violencia está asociada con un aumento agregado de 43.45% en el número de homicidios. En contraste, el combate al crimen organizado parece contribuir en poco para inhibir el escalamiento de la violencia. La suma del efecto causado por elevar en 10% las variables de costos reduce apenas en 13.46% en el número de homicidios.⁸²

Lo que hace a continuación el estudio es señalar qué tanta influencia tiene cada factor estructural analizado sobre la violencia que se está desplegando en México. Los hallazgos, en este sentido, que presenta este Capítulo 2, tejido con el mismo léxico científico-social, resultan impactantes por la manera en que hacen desaparecer al hombre mismo de la reflexión sobre la violencia, si es que se quiere considerar a este algo más que un mero engranaje de una máquina; por ejemplo, como un poder-ser con una estructura existencial nunca cerrada. Al comenzar con los indicadores de la categoría de “beneficios” (los llama “factores estructurales que favorecen la obtención de beneficios derivados de realizar violencia criminal”⁸³) que ofrece el ejercicio de la criminalidad y la violencia, señala lo siguiente:

El análisis indica que la violencia opera en parte bajo la lógica de beneficios económicos. La evaluación estadística revela que los principales factores que contribuyen al escalamiento de la violencia son el incremento en la desigualdad económica a nivel

⁸² *Ibidem*, p. 98.

⁸³ *Ibidem*, p. 104.

municipal, los estados con nivel de desarrollo económico medio superior, la población de 6 a 14 años sin escolaridad, la ubicación geográfica de algunos municipios en la frontera norte y en las costas del Océano Pacífico y el Golfo de México, y el aumento en el número de divorcios a nivel municipal. Otros factores también contribuyen, aunque en menor medida, al incremento en el número de ejecuciones. Estos factores secundarios son el incremento en el precio de la cocaína, el aumento en la tasa de desempleo, los bajos salarios y la población mayor de 15 años sin escolaridad.⁸⁴

Para mostrar sin cortapisas la manera en que hoy se define e interpreta la violencia desbordada en los estados, se presentarán a continuación algunas de las conclusiones específicas de este Capítulo sobre el porqué los mexicanos se están asesinando por cientos de miles:

-La evaluación estadística indica que el incremento en 10% en el precio de la cocaína en Estados Unidos aumenta en 9.54% el número esperado de homicidios mensuales en México.⁸⁵

-Mejorar en 10% las condiciones económicas de los municipios que ya cuentan con alto grado de desarrollo aumenta en 19.33% el número mensual de homicidios esperados. En contraste, el aumento de 10% de la pobreza en municipios pobres genera un incremento de 16.76% en la violencia esperada.⁸⁶

-Los resultados también señalan que el creciente desempleo y la caída del salario mínimo aumentan la violencia, particularmente en estados con niveles de desarrollo económico medio superior. El incremento de 10% en la tasa de desempleo trimestral aumenta en 9.62% el número esperado de homicidios. (...) La caída del salario mínimo en 10% incrementa el número esperado de ejecuciones en 1.28%.⁸⁷

-Los municipios donde aumenta en 10% la población de 6 a 14 años no escolarizada experimentan un incremento de 30.65% en el número esperado de ejecuciones mensuales. Este resultado indica que las condiciones de pobreza y falta de oportunidades que evitan que los niños de 6 a 14 años reciban educación fungen como un factor clave para

⁸⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 100.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 102.

incrementar los niveles de violencia. (...) El aumento de 10% en la tasa de retención de alumnos de escuelas primarias reduce el número esperado de ejecuciones en 38.91%.⁸⁸

-La evaluación de factores geográficos da cuenta de la importancia del valor estratégico de distintos tipos de territorios y su relación con la crisis de inseguridad. Por una parte, los municipios ubicados en zonas favorables para la recepción internacional de drogas a lo largo de la costa del Golfo de México pueden esperar 17.46% más homicidios que los territorios del interior.⁸⁹

Ahora bien, sobre los “costos” de perpetrar la violencia criminal, presenta hallazgos como los siguientes (que igualmente nos ayudan a ilustrar con claridad hacia dónde nos ha conducido el haberle cedido al léxico científico-social el abordaje e interpretación de tal rasgo de la realidad nacional):

-Los datos muestran que el incremento de arrestos y el procesamiento de presuntos delincuentes reducen el número de ejecuciones. Por una parte, aumentar en 10% los arrestos disminuye solamente en 1.69% el número esperado de homicidios. (...) Por otra, el incremento en 10% el número (sic) de presuntos delincuentes procesados por delitos federales por cada 100 mil habitantes contribuye a reducir en 8.34% el número esperado de homicidios.⁹⁰

-De acuerdo con el análisis de regresión, aumentar en 10% los decomisos de droga está asociado con un incremento de 2.27% el número esperado de ejecuciones ligadas al crimen organizado.⁹¹

Y finalmente, sobre la categoría de “propensión a la violencia”, presenta resultados como los que siguen:

-El aumento en la incidencia de delitos contra la salud disminuye el número de homicidios. En la medida en que la incidencia de delitos contra la salud aumenta en 10%, se espera una reducción del 15.43% en el número esperado de ejecuciones.⁹²

⁸⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁹¹ *Ibidem*, p. 106.

⁹² *Ibidem*, p. 109.

-El análisis del cambio en estructuras familiares indica que el aumento de 10% en el número de divorcios ocurridos hace 5 años incrementa en 29.24% el número esperado de homicidios. Esto sugiere que la alteración del modelo familiar tradicional contribuye al aumento de la violencia (...) El aumento de 10% en la población municipal de mujeres de 12 a 19 años que son madres de por lo menos un hijo incrementa en 14.63% el número esperado de homicidios relacionados con el crimen organizado.⁹³

Luego de presentar sus resultados, el autor realiza una suerte de advertencia sobre las limitaciones de un abordaje como el suyo para dar con las causas de la violencia; sin embargo, aun y cuando parece que está reconociendo ciertas insuficiencias en su análisis, nada tienen que ver estas con el hecho que a nosotros nos interesa indagar: a saber, que el léxico científico-utilitarista ha monopolizado la interpretación que se hace de la problemática de la violencia en México, y con esta, del hombre que la práctica y la alimenta hasta llevarla y mantenerla en niveles inusitados. Así lo expresa:

Si bien los estudios cuantitativos no son capaces de desentrañar del todo los detalles y complejidad de los procesos sociales, el uso de métodos estadísticos tiene la ventaja de identificar tendencias generales mediante la exploración simultánea de diferentes explicaciones alternativas a través de un gran número de casos. Esto permite validar o descartar argumentos contrapuestos, así como distinguir las fuerzas que intensifican o disminuyen un comportamiento específico y calcular la magnitud de su contribución. El presente estudio identifica una serie de factores estructurales que ayudan a explicar el escalamiento de la violencia vinculada al crimen organizado. Sin embargo, dichos elementos estructurales no constituyen una explicación completa. Indudablemente, el escalamiento de la violencia obedece también a eventos coyunturales y dinámicas de conflicto que mutan con suma rapidez, las cuales escapan a la rigidez y lenta evolución que caracteriza a los factores estructurales. Al respecto, cabe preguntarse ¿qué tanto nos ayuda este modelo estadístico a entender la espiral de violencia en México?.⁹⁴

Sin embargo, el autor retoma pronto la fe en el lenguaje científico cuando dice: “Si bien los factores estructurales identificados en este estudio contribuyen a entender buena parte del escalamiento en el número de ejecuciones asociadas con el crimen organizado, es necesario

⁹³ *Ibidem*, p. 110.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 111-112.

desarrollar explicaciones dinámicas que permitan entender los detonantes y el aceleramiento de espirales de violencia”.⁹⁵

Con la presentación que hace el autor de sus conclusiones finales en este Capítulo 2, se vuelve por demás explícita la definición utilitarista del hombre que caracteriza a este léxico, retratándolo como un ser esencialmente buscador y maximizador de satisfacciones, y apenas algo más que eso; de ahí que considere que son los factores estructurales incluidos en la categoría de “beneficios” los que más inciden en la generación de la violencia actual en México:

Conclusiones. En general, los resultados del análisis estadístico indican que el escalamiento de la violencia criminal se explica por la concurrencia de diversos factores. El conjunto de variables asociadas con los beneficios de perpetrar acciones violentas parece tener el mayor poder explicativo para dar cuenta del incremento en el número de ejecuciones relacionadas con el crimen organizado. El grupo de factores relacionados con la propensión a la violencia también contribuye a elevar el número de ejecuciones, aunque lo hace en menor medida que las variables de beneficios. En contraste, el conjunto de explicaciones asociadas con los costos de realizar acciones criminales parece tener un efecto modesto en la contención de la violencia.⁹⁶

Caso 2

De igual forma resulta útil abordar el Capítulo 3 de dicha publicación del Gobierno federal, titulada “‘Ninis’ y Violencia en México: ¿nada mejor que hacer o nada mejor que esperar?”,⁹⁷ de Víctor Gómez Ayala⁹⁸ y José Merino.⁹⁹ En esta investigación los autores pretenden verificar, a partir de la aplicación de modelos estadísticos, si tiene sustento empírico la tesis de que el grupo social que conforman los jóvenes que no estudian ni

⁹⁵ *Ibidem*, p. 116.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 113.

⁹⁷ Víctor Gómez Ayala y José Merino, “‘Ninis’ y violencia en México: ¿nada mejor que hacer o nada mejor que esperar?” en *Las Bases Sociales del crimen organizado y la violencia en México*, Centro de Investigación y Estudios en Seguridad (CIES), México, 2012, pp. 133-185.

⁹⁸ Licenciado en Ciencia Política y en Economía por el ITAM. Cursa maestría en Teoría Económica en el ITAM.

⁹⁹ Licenciado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por el Centro de Investigación y Docencia Económicas. Candidato al doctorado en Ciencia Política en la New York University, EEUU.

trabajan, y a los que se les popularizó bajo el término de “ninis”, tiene una vinculación directa con el incremento de la violencia hasta los altos niveles que prevalecen en la República Mexicana, bajo el supuesto de que son estos jóvenes quienes están nutriendo principalmente las filas de los grupos delincuenciales. Así que señalan:

Ciro Murayama nos alertó sobre 11.5 millones de nuevos ciudadanos que en esta década no habrán concluido la preparatoria, lo que a su vez afectará sus oportunidades de incorporación productiva y generación de ingresos futuros. Murayama concluye: “En estos años en que México se encuentra convulsionado por la violencia, la exclusión masiva y temprana de los jóvenes de la escuela y el empleo ha configurado un vasto ‘ejército delincencial de reserva’”.¹⁰⁰

La hipótesis del estudio es esta:

La relación entre “ninis” y violencia se explica porque estos no tienen nada mejor que esperar: si en la decisión para invertir y distribuir recursos sobre educación y empleo, el mercado laboral legal ofrece bajos ingresos bajo condiciones laborales inciertas, mientras un sector ilegal ofrece mejores ingresos sin prerequisites educativos, podemos esperar una mayor participación en este sector, aun cuando ofrezca una expectativa de vida productiva mucho menor.¹⁰¹

Resulta ilustrador y fundamental para los fines de esta investigación filosófica que los autores presenten uno de los modelos teóricos a los que recurrieron para elaborar su estudio, por dos motivos principales: primero, porque manifiestan el presupuesto utilitarista que observa a la razón como una facultad básicamente limitada a la maximización de satisfacciones para el hombre, y segundo, porque hacen explícito que el léxico científico-utilitarista ha reducido el complejo ejercicio deliberativo de los hombres, la expresión misma de su libertad —según lo vimos con Ernst Tugendhat— a la aplicación metódica, mecánica y fría de una estricta fórmula matemática. Así lo exponen:

Fajnzylber, Lederman y Loayza realizan un estudio comparado entre países entre 1970 y 1994 utilizando un método generalizado de momentos (GMM) que corrige endogeneidad, multicolinealidad, y correlación serial; confirmando que existe una relación positiva entre

¹⁰⁰ Víctor Gómez Ayala y José Merino, “‘Ninis’ y violencia en México...”, p. 137.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 139.

recesión económica, desempleo y criminalidad, logrando despojar al crecimiento económico del efecto que pueda tener sobre él esta última. Los autores parten de un supuesto central: los individuos actúan racionalmente cuando deciden cometer un crimen o no. Bajo su especificación, el beneficio de cometer un delito está explicado por una ecuación lineal: $bn=(1-p)*b-c-w-(p*pena)$.¹⁰²

Esa fórmula que pretende matematizar la facultad deliberativa del hombre, misma que para Tugendhat objetiva la posibilidad del ser libre, considera básicamente las satisfacciones y costos que le pueden acarrear a un sujeto la comisión de un ilícito, en términos meramente monetarios. Los autores señalan que con ese planteamiento lo que se proyecta es que una persona optará por el delito cada vez que el beneficio neto (bn) de su acción sea mayor a ese umbral monetario (u) bajo el cual el individuo no se arriesgaría a romper la ley. Así explican la fórmula:

Donde bn representa el beneficio neto que el individuo recibe por cometer un crimen; (1-p) es la probabilidad de que el individuo no sea capturado; b es el botín que el individuo se apropia; c mide el costo de planear y realizar el crimen; w es el salario del mercado laboral que el individuo recibiría en el mercado laboral legal, y p*pena es la probabilidad de ser castigado por el crimen multiplicado por el castigo. Los autores no asumen que se cometerá un crimen cada vez que $bn>0$, sino cada vez que sea superior a un umbral monetario individual, que puede ser cero, o puede ser un número positivo u. De modo que un individuo cometería un crimen ahí donde $(1-p)*b>u+[c+w+(p*pena)]$, donde u puede ser mayor o igual a cero y puede ser visto como una medición del umbral mínimo para involucrarse en un crimen, y que sea factiblemente mayor al nivel de ingreso presente, independientemente del efecto persuasivo que tendría a su vez el salario laboral. Por supuesto, ese parámetro u estará posiblemente definido también con base en los niveles de desigualdad observados por el individuo; es decir, por el efecto percibido que tenga el mercado laboral en equidad de ingresos. Los mismos autores estudian en otro trabajo la correlación entre el índice de Gini y la tasa de homicidios entre países y dentro de un mismo país en el tiempo, corrigiendo nuevamente por problemas potenciales de endogeneidad, y concluye que, efectivamente, mayores niveles de desigualdad en ingresos afectan positivamente la ocurrencia de homicidios.¹⁰³

¹⁰² *Ibidem*, p. 143.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 142-143.

Pronto los investigadores adelantan parte de los que serán sus “hallazgos”, mismos que, desde luego, están informados por las descripciones y nociones propias del lenguaje científico-social y su obsesión por los factores estructurales:

El principal hallazgo de este capítulo es que efectivamente existe una relación positiva y significativa entre “ninis” varones (entre 19 y 24 años) y violencia. Esta relación es más fuerte y robusta justamente bajo los modelos instrumentales. Con base en datos municipales entre 1990 y 2010, concluimos que un incremento de 2% en la tasa de asistencia escolar de hombres en ese rango de edad, reduce la tasa de homicidios (reportada por INEGI) en una unidad. Con datos a nivel estatal entre 1995 y 2010 sabemos que un incremento de 1% en la proporción de “ninis” hombres, en el mismo grupo de edad, eleva la tasa de homicidios estatal en 1.5 unidades (en el caso de INEGI), y en 0.5 en el caso de homicidios con arma de fuego (en ambos casos estadísticamente significativos).¹⁰⁴

A continuación precisan, sin embargo, que esta correlación entre la cantidad de “ninis” y la tasa de homicidios no se presenta en 2007 ni en años consecuentes, es decir, el periodo en que se suscitaron los mayores niveles de violencia, sino hasta antes de ese año, al parecer debido a que la injerencia de los “ninis” habría sido propia de tiempos en los que el fenómeno de las ejecuciones no estaba tan generalizado, ni había tantos mexicanos de todas las condiciones socioeconómicas participando activamente en las organizaciones delictivas. Así lo puntualizan:

Ahora bien, este efecto no ocurre ni en el periodo ni en el tipo de homicidios esperado. Contrario a la percepción popular, el efecto de “ninis” ocurre antes de 2007 y no ocurre en homicidios asociados al crimen organizado. Justo cuando lanzamos la hipótesis de una relación entre ambos, esta relación desapareció. Creemos que esto se debe a que en localidades y años con menor violencia, antes de 2007, los hombres “ninis” efectivamente constituyen el primer objetivo de reclutamiento de grupos criminales; mientras que al crecer dramáticamente la presencia de grupos criminales y sus estrategias de violencia, algo que claramente ocurrió entre 2007 y 2010, la demanda crece al punto que incorpora a hombres que tradicionalmente no hubiesen estado disponibles o dispuestos a involucrarse en actividades ilegales y violentas; es decir, jóvenes que de hecho se encuentran estudiando y/o

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 135.

trabajando. Esto, por supuesto, diluye el efecto de asistencia escolar y/o proporción de hombres “ninis” sobre violencia.¹⁰⁵

El estudio destaca que:

Ha habido un brutal incremento en la tasa de homicidios en México entre 2007 y 2010, al saltar de 8.38 homicidios por cada 100 mil habitantes a 23.76 (según datos del INEGI); este incremento ha estado asociado al crimen organizado y/o a su combate; entre 2007 y 2011 la tasa de homicidios asociada al crimen organizado pasó de 2.61 a 11.8 por cada 100 mil habitantes.¹⁰⁶

Y acto seguido los autores reconocen las insuficiencias que se han vivido —se siguen viviendo— para tratar de esclarecer los orígenes de esta violencia, y la incógnita insuperable que esta se ha vuelto no obstante el tiempo transcurrido —pero sin dejar de sugerir que son posibles las “respuestas contundentes” al respecto—:

Ahora lo menos obvio, este incremento nos ha obligado a tratar de explicar, nuevamente, las razones de la violencia en México. ¿Qué explica la ocurrencia de homicidios en nuestro país? ¿Por qué la violencia se ha incrementado dramáticamente en algunas entidades mientras en otras, respecto a los noventa, se ha reducido? Son preguntas permanentes que no encuentran aún respuestas contundentes. A pesar de tratarse del tema mediático y de política pública más importante del sexenio del presidente Felipe Calderón, son sorprendentemente pocos los estudios académicos que se dirigen a explicar las causas de la violencia en nuestro país.¹⁰⁷

El estudio que aquí nos ocupa se basó en la aplicación de modelos estadísticos con variables como las siguientes: Tasa de homicidios por cada 100,000 habitantes del INEGI; ACO (Asociados al Crimen Organizado); homicidios dolosos SNSP (Sistema Nacional de Seguridad Pública); tasa de “ninis” para hombres y mujeres entre 15 y 18 años, y entre 19 y 24 años; grado de escolaridad promedio; índice de Gini del ingreso laboral real; logaritmo del ingreso laboral por hora; logaritmo de la población; población de hombres y mujeres entre 15 y 18 años y entre 19 y 24 años; tasa de informalidad, y de aseguramiento entre los ocupados, entre otros.

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 136.

¹⁰⁷ *Idem.*

De esta forma, llegó a los siguientes resultados que aquí se transcriben para evidenciar, una vez más, el tipo de frutos que se obtienen cuando se deja prevalecer al léxico científico-utilitarista y la perspectiva mecanizada que de este emana cuando observa a la praxis humana. El hombre en su individualidad y esfera existencial ha quedado simplemente excluido del cuadro:

-Bajo el modelo instrumental que corrige endogeneidad, entre 1990 y 2010, por cada dos jóvenes entre 19 y 24 años de cada 100 que asisten a la escuela, hay anualmente un homicidio menos por cada 100,000 habitantes a nivel municipal (significativo al 1%). Ahora bien, en homicidios no ACO entre 2007 y 2010, basta un incremento de 1% en la tasa de asistencia escolar de este grupo, para reducir la tasa de homicidios municipal anual en 1.2 unidades; esto es al movernos del mínimo al máximo de asistencia escolar, la tasa de homicidios no ACO decrece en 122 unidades (122 homicidios menos por cada 100,000 habitantes, significativo al 1%).¹⁰⁸

-Bajo el modelo que corrige por endogeneidad, la proporción de “ninis” hombres entre 19 y 24 años afecta positiva y significativamente violencia (*sic*) en el caso de la tasa de homicidios INEGI entre 1995 y 2010, así como en el caso de homicidios con arma de fuego. Esto confirma nuestros hallazgos en el caso de los modelos de datos municipales. Efectivamente, la proporción de “ninis” hombres en edad escolar correspondiente a educación superior incide sobre los niveles de violencia, pero esto ocurre centralmente en el periodo previo a 2007; a partir de ese año el incremento en tasas de homicidios ha implicado potencialmente que jóvenes antes no disponibles o con mayores costos de oportunidad se involucren en actividades ilegales asociadas a violencia. Justo cuando empezamos a concluir que existía una relación entre “ninis” y violencia en México, esta relación se diluyó empíricamente. Para la totalidad del periodo, el efecto no es menor: un incremento de un punto porcentual en la proporción de “ninis” hombres entre 19 y 24 años respecto al total de hombres en ese rango de edad, incrementa en 1.5 la tasa de homicidios anuales estatales, y en 0.5 la tasa de homicidios con arma de fuego.¹⁰⁹

Las conclusiones a las que arriba el estudio indican que: “si concatenamos estos resultados, esperaríamos que el efecto causal sobre el crimen se incrementara para personas que 1) no acceden al mercado laboral; 2) atestiguan mayor desigualdad en el ingreso laboral (lo cual

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 169.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 176.

condiciona sus expectativas a futuro); 3) aun estando en edad escolar deciden no invertir su tiempo en la adquisición de esas capacidades, y 4) son mayores tomadores de riesgo”.¹¹⁰ Son condiciones cuya “intersección” está en la población de “ninis” hombres entre 19 y 24 años; aunque sin pasar por alto que los efectos o injerencia atribuidos a ese grupo demográfico sobre la violencia (entendida como “violencia general (cifras del INEGI) así como en homicidios dolosos con arma de fuego”)¹¹¹ se disuelven pronto:

Desaparece a partir de 2007 y en particular para homicidios asociados al crimen organizado. Una explicación latente para ello es que los “ninis” tenían un efecto sobre violencia que se desvaneció con la presencia obvia del crimen organizado. ¿Las razones? Puede deberse a que el crimen organizado ha sido capaz de cooptar a individuos con estas y otras características, no necesariamente desempleados, o que experimenten un horizonte de bienestar personal precario a futuro.¹¹²

Caso 3

El libro de la “Historia del Narcotráfico en México”,¹¹³ de Guillermo Valdés Castellanos, es una obra importante en lo que concierne a la búsqueda que se ha hecho de explicaciones para la violencia vinculada con el crimen organizado, aunque siempre desde el lenguaje científico-utilitarista imperante. El autor es un especialista típico en esta temática, por lo que conoce de primera mano la problemática del país —al menos como se le puede conocer desde la interpretación prevaleciente—, pues encabezó el Centro de Investigación y Seguridad Nacional (Cisen) durante el gobierno del ex presidente Felipe Calderón Hinojosa, cuando la comisión de asesinatos se disparó gravemente.

En su libro, Valdés Castellanos no presenta en rigor estudios académicos, pero sí es su pretensión central plantear una narrativa integral sobre el origen de la violencia en México, acerca de las causas que han llevado a que el país enfrente la oscura situación en la que hoy se encuentra. Es por ello que contiene toda una sección donde hace un compendio de aquellos factores y condiciones que, de acuerdo con su comprensión, influyeron para que se

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 179.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 180.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ Guillermo Valdés Castellanos, *Historia del Narcotráfico en México*, Aguilar, Ciudad de México, 2014.

detonara de tal manera la violencia en el país. El análisis de este libro permite conocer una extensa colección de las que, se supone, serían las causas reales de los altos índices de asesinatos actuales, mismas que resultan además recurrentemente citadas por los medios de comunicación de manera masiva. En realidad, el planteamiento de este autor se apega a las descripciones preponderantes sobre este problema: “Aunque suene demasiado obvio, es una lucha por la recomposición de la industria y por volverse la empresa dominante del narcotráfico”,¹¹⁴ llega a decir en su obra.

A continuación se presentan los principales factores estructurales que, según Valdés Castellanos, estarían detrás del surgimiento de la violencia en el país, también informados sin lugar a dudas por el léxico científico-utilitarista y su manera particular de describir las cosas.

-La existencia de poderosas organizaciones delictivas en el país:

A fines de 2006 existían en México cinco organizaciones de narcotraficantes armadas hasta los dientes, empeñadas en un proceso alucinante de fortalecimiento organizativo y militar, de confrontación violenta por el control del mercado y territorios (es cierto que de proporciones mucho menores a la que se registrará en los siguientes años).¹¹⁵

-La reducción de los controles para la obtención de armamento:

Además, en 2004 el presidente George Bush no renovó la disposición legal que prohibía la venta de armas automáticas y de asalto, establecida 10 años antes por el presidente Bill Clinton. Y aunque antes de esa fecha los narcotraficantes podían conseguir cualquier tipo de armas en el mercado negro, que a partir de ese año pudieran adquirirlas a precios más accesibles y sin impedimentos legales en las más de 11 mil armerías ubicadas a menos de un centenar de millas de la frontera con México, les facilitó enormemente la tarea de equiparse como si fueran ejércitos profesionales.¹¹⁶

-Cambios de fondo en las dinámicas operativas de las organizaciones delictivas:

Otro dato relevante es que a principios de 2007 ya estaba en marcha un nuevo modelo de actividad criminal desarrollado principalmente por Los Zetas, pero también utilizado por La

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 410.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 368.

¹¹⁶ *Idem*.

Familia Michoacana y por algunos grupos de la organización de Tijuana. Consistía en incrementar los ingresos de las organizaciones mediante delitos cometidos sistemáticamente que expropiaban a los ciudadanos su patrimonio (secuestros y extorsiones, clasificados como delitos de extracción de rentas sociales). También se apropiaron y ampliaron los mercados locales de drogas mediante el control de las redes de narcomenudeo ya existentes.¹¹⁷

-La desaparición de pactos o acuerdos como los que, se sospecha, existieron en el pasado entre las autoridades federales y los grupos criminales para ordenar sus actividades de narcotráfico:

En primer lugar, recordemos que el “acuerdo” de alcance nacional entre el narcotráfico y el gobierno federal, operado básicamente por la Dirección federal de Seguridad (con el apoyo de la Policía Judicial Federal) y la organización de Sinaloa, comandada entonces por Miguel Ángel Félix Gallardo, concluyó en 1985, cuando desapareció la DFS y comenzó el descabezamiento de aquella organización criminal. A partir de entonces, y producto del proceso de democratización del sistema político mexicano (descentralización de la fuerza de la presidencia respecto a los gobiernos estatales y equilibrio entre los poderes), y de la fragmentación de las organizaciones criminales, ha sido imposible reeditar un acuerdo como el que existió antes de 1985.¹¹⁸

-Las debilidades y las insuficiencias de las instituciones mexicanas del sistema de justicia, desde las policías, Ministerios Públicos, jueces y reinserción social:

En síntesis, una apabullante insuficiencia de capacidades físicas reales de las instituciones para proveer seguridad y justicia, sin hacer mención de la otra gran debilidad, es decir, la corrupción sobre la cual no es necesario insistir. A pesar de su trascendencia y sus enormes implicaciones, es notable y sintomático que en los debates y análisis este tema haya sido ignorado. La desventaja en organización, preparación y capacidad de fuego de la mayoría de las policías estatales y municipales, tuvo mucho que ver con la fácil y rápida expansión de las organizaciones criminales y de que sus operaciones las realizaran a plena luz del día e, incluso, con la captura física y política de los ayuntamientos. La operación normal del crimen organizado es clandestina, lo más secreta posible, pues si son visibles los delincuentes, más fácil es detectarlos y aprehenderlos. ¿Qué pasa cuando las fuerzas de los

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 369.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 370.

criminales son mayores y superan las capacidades de las policías? La operación criminal se hizo pública, descarada, cínica.¹¹⁹

-Escalamientos en las pugnas entre los grupos delictivos del país: “Lo que ocurrió a partir de 2008 fue la intensificación de algunos conflictos que se desarrollaron años antes y el surgimiento de nuevas disputas; la más importante la comenzaron a protagonizar la organización del Pacífico y la de los hermanos Beltrán Leyva”.¹²⁰

-Una reducción del mercado potencial de la cocaína en Estados Unidos, lo que habría propiciado más luchas entre los cárteles, debido a una baja en la demanda de esa droga y, a la par, más actores buscando explotarla:

Dos son los datos centrales en la evolución del consumo de drogas entre 2006 y 2011: la caída de la cocaína (en cinco años un millón de estadounidenses la abandonaron, lo que representa una disminución de casi 40 por ciento) y un incremento en el consumo de marihuana (3.4 millones de consumidores más en el mismo periodo, es decir, 23 por ciento de incremento). Debe considerarse que la venta de cocaína constituye el principal ingreso de las organizaciones del narcotráfico mexicanas y que la mayor parte de esa droga ellas la introducen.¹²¹ (...) La disminución de la demanda de cocaína y un precio estable (hasta 2007 no se había incrementado y costaba alrededor de 200 dólares el gramo al menudeo, según un estudio de la Office of National Drug Control Policy, ONDCP, dependencia de la Casa Blanca responsable de la política contra las drogas de Estados Unidos), significó una contracción significativa en los ingresos de las organizaciones mexicanas. (...) En 2008, los capos del narcotráfico ya estarían resintiendo la reducción del consumo de la cocaína en el país vecino y una merma en sus ingresos. De esa manera, se creó una situación propicia para la intensificación de los conflictos entre las organizaciones delictivas que mostraban nítidamente su vocación de empresas dominantes y agresivas: el Pacífico y Los Zetas. Por un lado, la participación de más empresas dedicadas a la exportación de estupefacientes — la fragmentación de la industria había comenzado a principios de los años noventa y de existir solamente una, en 2008 ya eran siete: Pacífico, Tijuana, Ciudad Juárez, Golfo, Zetas,

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 376.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 401.

¹²¹ *Ibidem*, p. 416.

Beltrán Leyva, La Familia—; por el otro, un mercado a la baja del producto de exportación más rentable.¹²²

Con todos los elementos anteriores, Valdés Castellanos llega a la siguiente deducción sobre las fuentes primarias de la situación violenta del país:

La fragmentación del narcotráfico más la vocación y voluntad expansionista de dos de sus organizaciones (Pacífico a partir de los noventa y Zetas a partir del año 2000) explicaría el inicio de los conflictos violentos. La reducción del mercado de la cocaína —percibida con claridad en 2008— habría sido el factor que aceleró e intensificó las luchas que provocaron el estallido de la violencia.¹²³

Acto seguido, empero, el autor reconocerá que su planteamiento resulta insuficiente para lo que considera una comprensión cabal de las causas del fenómeno de la violencia nacional, pero, al igual que en los dos primeros estudios analizados, las limitaciones que manifiesta nada tienen que ver con la posibilidad de ensayar una reinterpretación de la problemática y aun de la concepción del hombre desde un léxico distinto, como el que puede ofrecer el ámbito de la filosofía. El lenguaje filosófico simplemente no es una alternativa en el horizonte de este autor, por lo que al final propondrá continuar por el mismo camino interpretativo. Es por ello que las preguntas que abre, y que a continuación se presentan, siguen siendo las propias del análisis convencional de la violencia, sin lugar a cuestionamientos de otra índole. Así dirá:

Esta hipótesis estructural y nacional explicaría la multiplicación de conflictos y las decenas de miles de muertos. Subrayo el carácter estructural y nacional de la hipótesis, pues es solo el marco general —el mercado de las drogas en Estados Unidos, la estructura de la industria del crimen organizado en México asociada a la debilidad y distorsión de sus instituciones públicas de seguridad y justicia— dentro del que ocurren las historias de la violencia. Esa hipótesis general, por tanto, no explica por qué la violencia se dio con tal magnitud en Ciudad Juárez y no en Nogales. Tampoco da cuenta de todos sus tipos y matices de la violencia: si todos los asesinatos que se imputa a Los Zetas realmente fueron cometidos por ellos o por grupos que se apropiaron de su nombre; si en realidad todas las muertes obedecieron al conflicto por los mercados de la droga, o si en ese conflicto general se

¹²² *Ibidem*, p. 417.

¹²³ *Ibidem*, pp. 417-418.

esconden otros desacuerdos sociales, económicos y políticos. En otras palabras, la hipótesis aquí sostenida solo da cuenta de una parte del fenómeno de la violencia. Esta explicación estructural de la evolución del crimen organizado y sus conflictos es necesaria pero insuficiente. Es indispensable construir y explorar otras hipótesis en el ámbito local, para incorporar otras variables que complementen la explicación de la violencia.¹²⁴

Una última hipótesis que presenta el autor, también muy difundida aunque en realidad él no la secunda, es que el reemplazo de las policías locales por las fuerzas federales habría acabado con ciertos acuerdos que de facto existían entre esas fuerzas del orden y los grupos delictivos, los cuales servían para mantener la paz:

(...) hubo una ruptura de los mecanismos de contención de la violencia y que ese sistema de contención operaba en estados y municipios. Esta hipótesis retoma las conjeturas planteadas por Fernando Escalante Gonzalbo en un ensayo muy sugerente escrito en 2011. Escalante señala que la convivencia cotidiana supone la existencia de muchos acuerdos con los cuales se negocian los derechos de todos los grupos e individuos, de manera que esos acuerdos, al asegurar aunque sea mínimamente el interés de todos, inhiben el uso de la violencia. Hay pactos que regulan el funcionamiento de todos los órdenes de la vida económica y social de las comunidades y que, asimismo, operan para normar y permitir el funcionamiento de manera no violenta de los mercados legales e ilegales.¹²⁵ (...) Fernando Escalante plantea que, ante la crisis de las policías municipales de numerosas ciudades, la decisión de sustituirlas por el ejército provocó la ruptura de los pactos locales; ello creó condiciones para que aflorara la violencia indiscriminada, no solo de la delincuencia organizada dedicada al narcotráfico, también la de otros actores sociales.¹²⁶

El autor señala que, aunque es posible que en algunos casos eso haya sucedido, el planteamiento debe debatirse, pues en los municipios del norte del país, donde las fuerzas federales sustituyeron a las policías locales, estas ya estaban cooptadas por los grupos delictivos, por lo que no mantenían ese mínimo de independencia o autonomía ante el crimen organizado que parece suponer la teoría de Escalante Gonzalbo.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 418.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 419.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 420.

Ya con todos los factores expuestos, Valdés Castellanos hablará entonces de una “tormenta perfecta”; que, nos dice, habría sido la causante de la violencia:

Este brevísimo y apretado repaso sirve solo para tener presente los factores que, combinados como la tormenta perfecta, resultaron en la doble tragedia de México de los últimos años: por un lado, un crimen organizado crecientemente fragmentado y confrontado entre sí, pero extremadamente extendido, poderoso y violento. Por el otro, un Estado histórica y estructuralmente omiso y débil en materia de seguridad y justicia, en el que la fragilidad e ineficacia de sus instituciones en esas materias (policías, ministerios públicos, jueces y cárceles) se sumó a la presencia sistemática de la corrupción y, recientemente, a su captura y reconfiguración en el ámbito local, como verdaderos elementos orgánicos de las organizaciones criminales. Es necesario insistir en que el tamaño y el poder desproporcionados de estas (y, por tanto, también una buena parte de la violencia) solo se pueden explicar por las características de las instituciones del Estado que, cuando son fuertes y eficaces, operan como mecanismos de contención tanto del poder de las organizaciones como de la violencia que ejercen. Pero en nuestro país acusaban tal fragilidad y complicidad que se convirtieron en el piso firme sobre el cual las organizaciones construyeron sus imperios criminales.¹²⁷

El libro de Valdés Castellanos incluye también la perspectiva de otro de los principales analistas de la violencia en México, también con una muy amplia presencia en los medios de comunicación: Alejandro Hope. En realidad, las conclusiones de ambos son muy similares; quizá una diferencia importante es que Valdés Castellanos no atribuye a la estrategia federal de combate al crimen organizado una incidencia muy destacada en el aumento de los niveles de violencia, mientras que Hope sí, al menos por haber fungido como un “catalizador”. Hope inicia su reflexión de la siguiente manera:

¿Qué puede explicar ese incremento inusitado de la violencia criminal? Sin duda, diversos factores estructurales, tanto sociales como institucionales, pudieron haber tenido un impacto sobre la evolución de los indicadores de violencia en ese periodo. La debilidad de las instituciones de seguridad y justicia, así como las condiciones de marginación social y sus efectos criminógenos, están ampliamente documentados. Sin embargo, esos fenómenos existen desde hace décadas. Difícilmente pueden explicar por sí mismos un cambio abrupto

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 466-467.

de tendencia en indicadores delictivos. Para encontrar una mejor explicación, es necesario remitirse a causas más inmediatas. ¿Qué cambió en México entre 2007 y 2011 para dar un vuelco radical a las tendencias del delito y la violencia? La política del gobierno, en primer término.¹²⁸

Hope presentará los siguientes factores, también de corte estructural, como los causantes de la violencia en México: (todos elaborados con las significaciones predominantes de las que se ha estado echando mano para la observación académica, “especializada” y verdadera de la situación por la que atraviesa el país)

-Mayores decomisos de cocaína en Colombia y, por lo tanto, menos producto disponible para los grupos delictivos mexicanos, por lo que la relación de los mismos se habría vuelto mucho más inestable:

Entre el primer trimestre de 2007 y el cuarto trimestre de 2008, el precio al menudeo de la cocaína se duplicó en Estados Unidos, de acuerdo con información de la DEA. Ese disparo parece haber sido resultado de un cambio en las prioridades antinarcoóticos del gobierno de Colombia: a partir de 2006, las autoridades de ese país empezaron a privilegiar la interdicción de flujos de cocaína por encima de las tareas de erradicación. Eso llevó a un incremento de 60 por ciento en los decomisos de cocaína en Colombia en 2007. En un contexto de menor disponibilidad de producto y mayores precios, los narcotraficantes pudieron haberse ajustado reduciendo el tamaño promedio de cada envío. Ello pudo haber exacerbado para los narcotraficantes los problemas de seguridad interna (evitar robos de empleados y contratistas), seguridad externa (evitar robos de rivales o decomisos de las autoridades) y cobranza. En ese contexto, no es improbable que las bandas del narcotráfico hayan optado por hacer un uso más intensivo de la violencia. De hecho, en un trabajo reciente, Daniel Mejía y Pascual Restrepo, investigadores de la Universidad de los Andes, encontraron una relación estadística robusta entre decomisos de cocaína en Colombia y el número de homicidios en México, particularmente en municipios fronterizos y costeros.¹²⁹

-Nuevamente, la cancelación de controles en Estados Unidos para la obtención de armamento: “Como es bien conocido, Estados Unidos eliminó en 2004 la prohibición a la venta de rifles de asalto. Con alta probabilidad, ese hecho generó un incremento en la

¹²⁸ *Ibidem*, p. 472.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 474.

disponibilidad de armas de grueso calibre en México. Dos trabajos académicos recientes en Estados Unidos muestran una relación estadística significativa entre esa decisión regulatoria del gobierno estadounidense y el incremento de la violencia en México”.¹³⁰

-La política de repatriación de Estados Unidos, que habría concentrado la devolución de personas en las ciudades fronterizas del país:

Por último, el número de ex convictos repatriados de Estados Unidos casi se duplicó entre 2002 y 2010. Con alta probabilidad, ese fenómeno generó un incremento de la incidencia delictiva en las comunidades receptoras en la zona fronteriza, tal como sucedió una generación antes en Centroamérica. Sin embargo, resulta difícil evaluar la magnitud del impacto.¹³¹

-Un incremento en las pugnas entre las organizaciones criminales: “Además de cambios en la estrategia gubernamental y en el entorno internacional, se registraron transformaciones en el submundo criminal. Las tensiones y conflictos entre y al interior de las bandas criminales iban claramente en ascenso desde el final de la administración Fox”.¹³²

De esta forma, la conclusión a la que llega es similar a la de Valdés Castellanos, una “tormenta perfecta” fue la causante de la violencia actual:

En resumen, para finales de 2007, existían condiciones para una tormenta perfecta: disputas crecientes en el submundo criminal, incremento de los precios de la cocaína y una mayor disponibilidad de armas y hombres en el norte del país. En ese entorno, la mayor agresividad del gobierno en la persecución de los cárteles pudo haber sido un catalizador del aumento extraordinario en el número de homicidios a partir del segundo trimestre de 2008. Sin embargo, es crucial subrayar que la estrategia gubernamental no fue la causa única ni, probablemente, la más importante.¹³³

Caso 4

¹³⁰ *Ibidem*, p. 475.

¹³¹ *Idem*.

¹³² *Ibidem*, p. 476.

¹³³ *Idem*.

Una académica de la ciudad de Guadalajara que ha enfocado buena parte de su trabajo en el estudio de la actual violencia en México, y en particular en sus vínculos con la juventud, es Rossana Reguillo,¹³⁴ de la cual en este apartado se sintetizarán dos artículos relacionados entre sí. Reguillo no se aparta en absoluto de la tendencia a colocar el énfasis en las condiciones estructurales que imperan en el territorio nacional para intentar hallar desde ellas las causas de los asesinatos y las otras expresiones violentas que hoy aquejan a México; si bien introduce como una variable a ponderar el universo simbólico en el que se desenvuelven los jóvenes, las organizaciones delictivas y, en todo caso, la sociedad toda. En el primer ensayo que aquí se analizará, de título “De las violencias: caligrafía y gramática del horror”,¹³⁵ lo dice con claridad: “Planteo como una hipótesis interpretativa —aquella que se elabora en la segunda o tercera vuelta sobre los resultados obtenidos en la investigación— que resulta imposible pensar y entender las violencias crecientes derivadas del narcotráfico al margen de las condiciones estructurales en una sociedad”.¹³⁶

A decir de la autora, la juventud mexicana se vio afectada por tres procesos o situaciones que, en una u otra medida, la condujo hacia su participación activa en la dinámica violenta del país —esta línea argumentativa está presente también en el segundo artículo que aquí se abordará—. Ese trío de factores hace referencia principalmente a la deuda que tienen las instituciones mexicanas para con los jóvenes, al no estarles ofreciendo posibilidades para un desarrollo pleno, así como al “desencantamiento” en que estos se encuentran y a su alejamiento de narrativas imperantes como las de la política formal:

En síntesis, a mediados de la década pasada era posible leer en el entorno las señales ominosas de tres fenómenos cruciales en relación con las violencias vinculadas a los universos juveniles. a) El deterioro de las condiciones estructurales para la incorporación efectiva y digna de los jóvenes en la sociedad. b) El debilitamiento y vaciamiento de los espacios institucionales que se vieron rebasados por el altísimo número de la población joven —que alcanzó su punto máximo histórico en 2005 para luego empezar a decrecer—.

La ausencia de un plan y una política de Estado y no sexenal provocó que las instituciones,

¹³⁴ Maestra en Comunicación por el ITESO. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara y CIESAS.

¹³⁵ Rossana Reguillo, “De las violencias: caligrafía y gramática del horror” en *Desacatos*, CIESAS, Tlalpan, Ciudad de México, núm. 40, septiembre-diciembre 2012, pp. 33-46.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 38.

principalmente públicas, educativas y de salud, así como de programas de incorporación laboral, resultaran cada vez más ineficientes para atender y acompañar las necesidades de los jóvenes. c) El descrédito en la política formal, en sus actores —diputados, senadores, policías, presidente, instituciones electorales—. La desconfianza entre los jóvenes y su profundo desencanto frente a estas formas de política formal se incrementaron casi en la misma medida en que se expandió lo que, por razones de espacio, voy a llamar “imaginarios piratas”, expresión con la que quiero aludir, con una cierta economía de lenguaje, a la inclinación a aceptar e incluso valorar prácticas fuera de la legalidad, que van del consumo de drogas a la justicia por propia mano.¹³⁷

Son, pues, a decir de la autora, estos rasgos estructurales en el país los causantes de que los jóvenes estén colaborando en las organizaciones delictivas a las que se atribuye la generación de esta violencia que se reproduce en todo el territorio nacional; lo afirma expresamente Reguillo:

Estos procesos fueron agravando, enrareciendo y complicando el contexto para los jóvenes, en especial para aquellos precarizados y en condiciones de alta vulnerabilidad. Ello explica en buena medida —hay otras variables igual de relevantes, como la reconfiguración del propio crimen organizado— por qué el narco encontró en estos territorios empobrecidos, sin presencia de las instituciones del Estado y con una población juvenil profundamente insatisfecha con las dimensiones tanto materiales como simbólicas, un espacio propicio para extender sus tentáculos. (...) la situación en el país, a la que he tratado de aludir, posibilitó que las estructuras del narco comenzaran un trabajo tan callado como eficaz en el reclutamiento de un ejército de jóvenes desencantados, empobrecidos y en búsqueda de reconocimiento.¹³⁸

Aun cuando más adelante Reguillo llegará a considerar al narcotráfico como una especie de ramificación o sombra del propio motor capitalista, la autora también da muestras de haber caído en un léxico racional-económico a la hora de intentar esclarecer los orígenes de la violencia, lo cual se hace manifiesto en el siguiente apartado:

Los costos relacionados con la violencia representan para América Latina más de 12% del producto interno bruto (PIB) anual, cifra que supera el porcentaje de inversión en salud y

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 39-40.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 40.

educación (OPS, 2007). Con motivo del evento “1 Minuto por No Más Sangre”, organizado por un grupo de académicos, activistas, artistas y caricaturistas en el Museo de la Ciudad de México el 6 de junio de 2011, arribé al dato —usando cifras oficiales— de que cada muerto por la violencia en el contexto de la llamada “guerra contra el narco” cuesta al país un promedio de 4 millones 844 mil pesos. Hasta esa fecha se habían gastado cada minuto en la administración de Felipe Calderón 97 millones 328 mil pesos en seguridad, hasta sumar 255 mil 108 millones 280 pesos mexicanos. Esta suma representa 250% del presupuesto total federal para todas las universidades e instituciones públicas de educación superior en un ejercicio fiscal (Contralinea, 2011).¹³⁹

Al marco estructural que antes delineó Reguillo y al que considera causante del enrolamiento de los jóvenes en los grupos criminales, abonará un elemento más del ámbito simbólico o ideológico, quizá de mayor amplitud que los otros que había expuesto para caracterizar la situación del país: lo que llama capitalismo tardío o neoliberalismo. Así que indicará:

En tal sentido, la pregunta que quiero instalar aquí es la relación compleja entre procesos derivados de la estrategia política y económica del neoliberalismo, la crisis del Estado, el vaciamiento institucional, el agravamiento de los índices de pobreza y exclusión frente al crecimiento del discurso desafiante del narco y derivados, y su capacidad de constituirse en una fuerza capaz de ofertar no solo riqueza o acceso a un mínimo bienestar, sino principalmente sentido de pertenencia, de futuro, de solución. Quisiera colocar junto a esto la hipótesis de que estas violencias despiadadas y brutales se inscriben en el marco-horizonte del capitalismo tardío. Narco y capitalismo hacen parte de una misma genealogía.¹⁴⁰ (...) Justo en el espacio de la paralegalidad el código guerrero despliega su potencia como ruta de vida: vender riesgo se convierte en la única alternativa para numerosos jóvenes.¹⁴¹

En el segundo ensayo que ahora se analizará, titulado "Las múltiples fronteras de la violencia: jóvenes latinoamericanos entre la precarización y el desencanto",¹⁴² y publicado en la revista *Pensamiento Iberoamericano*, Reguillo continúa con el análisis de esas

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴² Rossana Reguillo, "Las múltiples fronteras de la violencia: jóvenes latinoamericanos entre la precarización y el desencanto" en *Pensamiento Iberoamericano*, AECID, Madrid, núm. 3, 2008, pp. 205-225.

mismas condiciones estructurales en las que cree hallar las fuentes de las que mana la violencia. Por lo que señala: “De modo que la pobreza y la exclusión configuran un poderoso binomio que alimenta las violencias, y permite contextualizar o justificar la salida o expresión violentas en vastos territorios de la vida social”.¹⁴³

A continuación expondrá una triada de procesos que, según lo intuye, están fungiendo como fuerzas que impulsan el involucramiento de los jóvenes en las organizaciones violentas del narcotráfico:

Al monopolio de la violencia legítima que ejercían los Estados nacionales se le opone hoy el estallido de diversos dialectos violentos que irrumpen en la escena social y cuestionan seriamente el pacto social. Se trata no solo de violencias que se articulan a problemas estructurales tales como el binomio pobreza-exclusión, sino de violencias que se gestan y gestionan desde el desafío a la legalidad y la crisis de legitimidad del orden instituido. Propongo, en consecuencia, tres claves analíticas que posibilitan entender las violencias juveniles en su entramado sociocultural, y ayudan a calibrar su impacto para el futuro de las sociedades latinoamericanas: a) la erosión de los imaginarios de futuro, b) el aumento exponencial de la precariedad tanto estructural como subjetiva, y c) la crisis de legitimidad de la política.¹⁴⁴

Reguillo, sin embargo, conviene en la interpretación generalizada de que existe una disputa de organizaciones delictivas que está produciendo la violencia, cuando señala:

En un momento histórico en que los cárteles de la droga en México y en otras partes de la región están disputando fuertemente el control de territorios y nuevas rutas para el trasiego de drogas, una importante estrategia de esta batalla es el reclutamiento de jóvenes. Según algunos especialistas en delincuencia organizada, esto está provocando un escenario de mayor violencia, dada la inexperiencia de los nuevos sicarios (jóvenes que reciben una paga por matar).¹⁴⁵

Resulta relevante destacar, para los fines de nuestra investigación, que Reguillo se niega de forma categórica a considerar siquiera al ámbito moral como una causa de la participación de los jóvenes en los actos violentos; por el contrario, insiste en que la respuesta se

¹⁴³ *Ibidem*, p. 210.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 211.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 220.

encuentra en la realidad estructural en la que se desenvuelven los individuos. La moral es un ámbito que se presenta como extraño o ajeno al léxico científico-utilitarista y al tipo de descripciones que este hace de las cosas, quizá por la nota de imprevisibilidad que supone; o porque no es dable hablar de moral sin hablar también de libertad y aun de responsabilidad individual. La renuencia de la autora a reparar en la arena moral toma forma en esta cita:

No comparto la idea de que los jóvenes se “afilien” a las actividades del narcotráfico por la falta de valores y la desintegración familiar, como suelen machacar algunos expertos y muchos políticos. Esta lectura moralizante y psicologista resulta simplista y miope, porque niega, elude o invisibiliza las condiciones estructurales en las que muchos jóvenes intentan armar y construir sus biografías. Y porque desconoce el contexto real en que el narcotráfico opera como mecanismo de empoderamiento de los jóvenes reclutados.¹⁴⁶

Esos rasgos estructurales a los que alude la autora, y que según ella son pasados por alto con una “lectura moralizante”, son las siguientes:

De un lado, está la dificultad real de acceso al mercado formal del trabajo por parte de la juventud que busca oportunidades de empleo para contar con un ingreso propio. En el caso de América Latina y el Caribe, la tasa de desempleo juvenil duplica y hasta triplica el desempleo adulto, según el país, y la tasa de desempleo entre jóvenes de familias de bajos ingresos es mucho mayor que entre jóvenes de sectores más favorecidos. Todo esto plantea una situación de alta vulnerabilidad y obstáculos muy fuertes a la inclusión e inserción juveniles. El problema más fuerte en este sentido lo enfrentan los jóvenes que no estudian ni trabajan, porque la escuela ya no los atiende y el mercado laboral tampoco los integra. Doblemente desafiados ¿dónde están, quién se hace cargo de estos jóvenes?¹⁴⁷

Para no caer, sin embargo, en la criminalización de la pobreza, la autora enfatiza también la existencia de una “crisis de sentido” y de un espacio simbólico vacío que, a su parecer, estaría siendo ocupado por el narcotráfico y unos contenidos significativos que le son propios y que están resultando atractivos y convincentes para los jóvenes, a tal grado de que terminan por ser apropiados y reproducidos por estos. Este es quizá el elemento más

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 220-221.

particular en el análisis de la violencia que hace la autora, pues su consideración del universo simbólico de los jóvenes y del país le brinda un cariz peculiar a su planteamiento:

Pero por otro lado, esta condición de exclusión no agota la explicación, y es peligroso asumir que hay una relación directa entre pobreza y delincuencia, o entre exclusión y violencia juvenil. En cuanto al narcotráfico en particular y el crimen organizado en general, su poder no estriba solo en poder de muerte, sino principalmente en su poder de alterar y quebrar distintos órdenes sociales. Las “escenificaciones” de este poder (más que escenas asiladas) ratifican el creciente empoderamiento del narco en diferentes ámbitos de la vida social. Además de la debilidad y la corrupción de las instituciones del Estado, sugieren algo mucho más profundo: la compensación de un vacío, de una ausencia y de una crisis de sentido. Dicho de otro modo, a través de estas continuas escenificaciones se hace visible el desgaste de los símbolos del orden instituido, mientras los actores del narco se van mostrando capaces de generar sus propios símbolos. Tales símbolos no se explican desde la mera oposición legalidad-ilegalidad.¹⁴⁸

A ese ámbito de sentidos que, según Reguillo, estaría dando lugar el narcotráfico reproducido por los jóvenes, lo llama “paralegalidad”:

La paralegalidad, que emerge justo en la zona fronteriza abierta por las violencias. No es un orden ilegal lo que aquí se genera, sino un orden paralelo que construye sus propios códigos, normas y rituales. Al ignorar olímpicamente a las instituciones y al contrato social, la paralegalidad se constituye en un desafío mayor que la ilegalidad.¹⁴⁹

La autora cree estar ofreciendo aquí una vía para una reflexión sobre la violencia abarcadora, nunca simplista de lo que está sucediendo, no obstante que nunca abandona el léxico de la ciencia social: “Solo la comprensión de la multidimensionalidad que caracteriza a las violencias y la diversidad de escenarios y mundos juveniles, es lo que puede permitir salir de las explicaciones reduccionistas, sean ellas normativas, epidemiológicas o autoritarias, y que no hacen sino atender el agravamiento de los síntomas”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 221.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ *Idem*.

A esa multidimensionalidad en la que la autora encuentra las causas de la violencia del país, al menos en lo que refiere a los jóvenes, también puede entenderse como una:

Triada que comanda la “racionalidad” de las violencias en muchos de los escenarios juveniles latinoamericanos: la precarización de la vida, el desencanto como ausencia de confianza o sentido que deriva en un presente perpetuo que solo se deja evaluar desde el inmediatismo, y una paralegalidad que adviene no solo como estrategia de supervivencia sino también como un orden capaz de contrarrestar la precariedad y el desencanto.¹⁵¹

El abordaje de Reguillo tiene un interés claro por todo lo estructural detrás de la violencia, pero no únicamente en su dimensión material, sino también en la simbólico-discursiva. Es por ello que concluye:

Las violencias juveniles se instalan justo en el vacío de legitimidad y la ausencia percibida de un proyecto colectivo portador de sentido. Desde ahí, desafían la legalidad. Pero al hacerlo confrontan una ausencia, no una presencia. Y, sin embargo, a esta ausencia de legitimidad se responde con dosis redobladas de legalidad, en una espiral punitiva que termina por alimentar las violencias. Las violencias que protagonizan los jóvenes, ya como víctimas o como victimarios, deben ser calibradas en el contexto de los proyectos sociopolíticos y los modelos económicos contemporáneos. Ellas, me parece, se proyectan sobre un imaginario social al que parece faltarle proyecto colectivo, sobre una sociedad atemorizada por las señales constantes de la ruptura del orden conocido y el declive acelerado de las instituciones, perseguida por la pobreza y la ausencia de un orden inteligible.¹⁵²

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 221-222.

¹⁵² *Ibidem*, p. 222.

Capítulo 4

Prejuicios principales del léxico científico-utilitarista

1. La mirada científico-utilitarista

Tras haber expuesto este compendio de teorías explicativas presentadas en distintas publicaciones y elaboradas por distintos autores considerados “especialistas”, se intentará en este capítulo tematizar algunas de las líneas o rasgos comunes que comparten entre sí, esto es, sus prejuicios, presupuestos y aun sus limitaciones interpretativas, mediante una crítica elaborada desde el léxico de la filosofía.

Los rasgos a tematizar en estos planteamientos son cuatro: primero, una comprensión utilitarista que supone principalmente que la motivación fundamental del hombre es la maximización de sus intereses individuales; segundo, una confianza ciega en el método de la ciencia para “descubrir” la verdad “definitiva” del mundo; tercero, la perspectiva estructuralista que da preeminencia a las condiciones factuales-situacionales en demérito de la capacidad de decisión del sujeto; y cuarto, aunque en total concatenación con el punto anterior, la supresión en este léxico de la posibilidad de la libertad para las personas, considerándolas como seres con una muy pobre —si no es que nula— capacidad para determinar por sí mismos la orientación de sus existencias. Estos cuatro elementos son, al cabo, los rasgos constitutivos de lo que aquí se ha venido llamando el léxico científico-utilitarista.

2. Interpretaciones científico-utilitaristas: el empobrecimiento de lo humano

Como se ha visto en los planteamientos explicativos recolectados sobre la violencia en México, estos dan por supuesto, como elemento incuestionable, que los hombres actúan y dirigen sus vidas enteramente impelidos por la búsqueda de satisfactores para su interés

individual y, más aún, por la maximización continua de sus ganancias personales; tal como lo ha señalado la filósofa Martha Nussbaum al describir la preeminencia que ha adquirido el léxico del utilitarismo contemporáneo en los estudios sociales, económicos y jurídicos.¹⁵³

Es cierto que los hombres de los que hablan los planteamientos aquí mostrados parecen no tener la menor posibilidad de tomar una decisión motivados por algo más que no sea la obtención de algún bien o de alguna ventaja comparativa con respecto a los demás. Podría pensarse que estas tesis pretenden desentrañar el origen de la violencia de la delincuencia organizada señalando, en resumidas cuentas, que un hombre optará por el camino de la legalidad, o por el de la criminalidad violenta, dependiendo simplemente de cuál de los dos rumbos le ofrece más satisfactores materiales para sus deseos individuales.

Resulta sintomático e ilustrador de lo anterior, por ejemplo, que en los abordajes recopilados, el léxico científico-utilitarista que utilizan no da lugar a nociones como la solidaridad o la gratuidad, tampoco a la compasión, al amor o a la empatía, es decir, a ideas, sentimientos y modos de proceder que, pese a estar al alcance de cualquier persona, fueron excluidos por completo del ámbito de posibilidades de decisión y/o actuación de los hombres, y por lo tanto, de la “realidad” nacional que, se supone, estos planteamientos están desentrañando.

Nussbaum nos alerta con respecto a la influencia que está ejerciendo la “versión económica de la teoría utilitarista de la elección racional”:

No sólo domina el pensamiento y la práctica económicas, sino también -dado el prestigio de la economía dentro de las ciencias sociales- gran parte de la literatura de otras ciencias donde la "teoría de la elección racional" se adopta como equivalente a la teoría de la elección racional que se practica en la economía neoclásica. Los policy makers acuden a estas normas para encontrar un modo ordenado de tomar decisiones. Los enfoques económicos han ejercido gran influencia aun en las áreas más inesperadas, como el análisis de la familia y de la sexualidad. Y la elegante simplicidad de la teoría es tan seductora que ejerce una influencia cada vez mayor en la jurisprudencia, aun cuando gran parte de la tradición judicial ha preferido una imagen más compleja del razonamiento práctico,

¹⁵³ Martha C. Nussbaum, *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.

estrechamente relacionado con el que defenderemos en este capítulo. Recientemente la teoría ha invadido incluso los estudios literarios, donde se invoca el prestigio de la economía neoclásica —la de la escuela de Chicago— en defensa de una aplicación amplia de su teoría conductual a todos los campos de la vida humana.¹⁵⁴

A decir de Nussbaum, los modelos utilitaristas que prevalecen en los abordajes de la ciencia social, económica y jurídica, tienen cuatro presupuestos: conmensurabilidad, adición, maximización y preferencias exógenas, los cuales explica de la siguiente manera:

Conmensurabilidad significa que la elección racional, en estos modelos, supone que los objetos valiosos que sometemos a nuestra consideración son mensurables en una sola escala, que sólo expone diferencias cuantitativas, no cualitativas. Ello es posible porque, como en el utilitarismo clásico decimonónico, hay un compromiso explícito con una teoría monista del valor (todas las cosas valiosas son valiosas porque contienen una cosa que en sí misma varía sólo en cantidad) o porque, a pesar de la pluralidad de valores, hay una argumentación que muestra que un solo tipo de medición puede capturar lo que es valioso en todas ellas.(...) Con adición quiero decir que se obtiene un resultado social juntando datos a partir de vidas individuales, sin considerar los límites que dividen dichas vidas como de especial importancia para los propósitos de la elección. Con compromiso con la maximización me refiero al empeño en considerar la racionalidad tanto individual como social como dirigida a obtener la mayor cantidad posible de algo, trátase de la riqueza, la satisfacción de preferencias y deseos, del placer o de ese elusivo ítem que es la utilidad. Por último, la teoría supone que las preferencias de las personas son exógenas; en otras palabras, que para propósitos económicos se pueden suponer como algo dado. Con frecuencia, aunque no siempre, ello se asocia con la perspectiva de que las preferencias son simplemente materia prima para la opción personal o social, y no son en sí mismas producto de opciones sociales. Tales supuestos dan al utilitarismo su visión característica de las personas.¹⁵⁵

Todos y cada uno de esos cuatro supuestos que señala Nussbaum son constatables en los abordajes predominantes del léxico científico-utilitarista sobre la violencia en el país: las cosas que valen algo lo hacen en razón de que son satisfactorios para los deseos individuales

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 45.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 40-41.

(commensurabilidad); el estudio que se pretende de las personas elimina por completo su individualidad y su calidad de agentes con la posibilidad de deliberar y decidir, y convierte a las sociedades en masas indistintas de engranajes (adición); en efecto, identifican la elección racional de los individuos con la obtención de algún beneficio para ellos mismos y no para los demás (maximización); y finalmente, despojan al hombre de la posibilidad de ser libre con respecto a preferencias socialmente constituidas (preferencias exógenas).

Lo anterior quedó claramente evidenciado con la fórmula " $bn=(1-p)*b-c-w-(p*pena)$ ", utilizada en el estudio "'Ninis" y Violencia en México: ¿nada mejor que hacer o nada mejor que esperar?"; donde bn es justamente el beneficio neto de cometer un delito, y en la que prácticamente todas las variables matemáticas consideradas para poder pronosticar la decisión que tomarán los hombres con respecto a delinquir o no hacerlo, tienen que ver con la obtención del mayor provecho para sí mismo. No obstante, resulta oportuno preguntarse si realmente es un despropósito que el individuo que se debate entre el cumplimiento o no de la ley determine su decisión final por una motivación auténtica y profunda de solidaridad hacia el otro, de compromiso hacia su sociedad, o por el deseo sincero y palpable de auxiliar a su comunidad. Más aún, ¿qué nos ha conducido a suponer que es posible que una fórmula matemática sea capaz de abrazar la complejidad inexpugnable de ese momento de deliberación de los hombres en que se abren frente a ellos distintos caminos por seguir, y que según lo vimos con Tugendhat, concretiza la posibilidad del poder-ser libre?

El hombre que se vislumbra desde la mirada científico-utilitarista es uno privado de la estructura existencial que observa la filosofía, reducido apenas a una tuerca más de la gran maquinaria que es la sociedad y sus sistemas establecidos, mismos que lo determinan por completo y en cada arista de su carácter. A decir de Nussbaum, esta manera de perder la hondura innata a la vida humana es otra de las consecuencias de la adopción del léxico utilitarista-económico que empobrece la posibilidad de decidir al comprenderla como mera búsqueda de victorias individuales:

Como desde un principio ordena los datos humanos en "forma tabular", la mentalidad económica no tiene reparos en encarar la vida de los seres humanos como un problema matemático relativamente elemental que tiene una solución definida, ignorando el misterio y la complejidad de cada vida, en su intriga y dolor frente a sus elecciones, sus

enmarañados amores, sus intentos de enfrentar el enigmático y sobrecogedor hecho de la propia mortalidad. La desaprensiva mentalidad calculadora juega con la superficie de estas vidas como si no necesitara mirar en su interior, como si pudiera “decidir todos sus destinos en una pizarra”.¹⁵⁶

Nussbaum nos hace ver que la comprensión misma de la razón y de lo racional ha quedado tan modelada por el utilitarismo de nuestro tiempo que hoy es común suponer que usar la razón o ser racional significa justamente actuar de tal manera que uno priorice sus intereses personales y bienes por sobre los de los demás; y no solo esto, sino que las propias acciones deben estar guiadas por la pretensión de siempre incrementar los beneficios personales. Bajo esta perspectiva, el proceder de las organizaciones criminales en México, el de sus miembros, es absolutamente racional, y, se sigue, lo son también sus acciones violentas.

Digamos, pues, que si para que el hombre sea racional debe actuar de forma que intente conseguir su mayor beneficio por sobre todas las cosas, resulta difícil atribuirle una responsabilidad al criminal, puesto que finalmente solo está actuando como actuaría cualquier individuo que se precie de ser racional. ¿No podríamos llegar a convenir que lo racional no es necesariamente anteponerme a mí mismo frente a los demás, sino algo distinto, como intentar reparar en ellos y sus prioridades a la hora de tomar mi decisión? ¿No era esta última la noción implícita en la idea postulada por Kant de actuar siempre de acuerdo con premisas que pudieran aplicarse de manera universal? Si lográramos redefinir lo racional introduciendo también aquí la opción por los demás, ¿no posibilitaría esto que comenzáramos a observar el actuar de los hombres sin reticencias a responsabilizarlos de sus acciones?

Más aún, continúa la filósofa, la mente económica se vuelve ciega cuando se limita a observar únicamente lo que se ajusta a los esquemas utilitaristas:

Ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a lo que es vivir una vida humana y tratar de infundirle sentido humano. Ciega, ante todo, al hecho de que la vida humana es algo misterioso y extremadamente complejo, algo que exige ser abordado con facultades mentales y recursos lingüísticos que sean adecuados para la expresión de esa

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 50.

complejidad. En nombre de la ciencia se renuncia a un asombro esclarecedor e inspirador de una ciencia más profunda. En nombre del afán de tomar en serio el dolor de cada persona —la motivación más noble en los orígenes del utilitarismo— tenemos una visión que no puede sondear el dolor ajeno en su contexto.¹⁵⁷

Si intentamos resistir a ese léxico científico-utilitarista para redescubrir el ser de las personas de tal forma que les reconozcamos el rasgo de poder-ser, así como la alternativa de ser plenamente racionales cuando su interés individual ha cedido para poner por delante de sí el de los demás, quizá a los generadores de la violencia se les podría comenzar a proyectar como seres a cargo de sus existencias, responsables de sus actos, y sin tendencias innatas a hacer lo que sea con tal de salvaguardar el bien propio. Ser racional ya no significaría que debe pasarse por sobre cualquiera y a cualquier precio para hacer prevalecer los deseos individuales. La reflexión moral se vivificaría, puesto que les habríamos devuelto a los individuos que optaron por la criminalidad la posibilidad de deliberar y decidir sobre sus cursos existenciales. La posibilidad de la libertad, siempre latente, sería suya de nuevo.

3. La fe en el método. El privilegio del léxico científico-utilitarista

Los planteamientos compendiados en el capítulo anterior, todos pertenecientes en una medida u otra al léxico científico-utilitarista deudor del utilitarismo contemporáneo, acusan otro presupuesto fundamental que comparten entre sí: la fe en el método de la ciencia como el único derrotero que garantiza alcanzar la verdad última de las cosas, y en este caso, de la violencia en el país. Para poder tematizar con éxito dicho presupuesto tan relevante para este trabajo, requerimos, sin embargo, revisar cómo opera nuestra “comprensión”, un concepto empleado por la tradición hermenéutica para describir una condición existencial, así como los caracteres y elementos que ejercen una ascendencia determinante sobre la misma. Para ello recurriremos al pensamiento del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 54.

Como sabemos, Gadamer se ocupó con su filosofía de “iluminar las condiciones” de la comprensión, de traer frente a nosotros, en la medida de lo posible, aquellos fondos que, no obstante su operación imperceptible, son en realidad definitorios para la forma en que interpretamos el mundo en tanto seres transidos de historicidad. Los aportes de Gadamer resultan indispensables para esta investigación en dos sentidos: por el contenido mismo de su reflexión —las descripciones de su hermenéutica—, pero también por los afanes, objetivos y formas de su filosofía; es decir, por el ejercicio crítico que realiza de nuestra comprensión, entendiendo por crítico ese análisis orientado a exhibir las limitaciones y alcances de alguna cosa, puesto que justo eso es lo que aquí se pretende hacer con el léxico científico-utilitarista.

Dicho esto, comenzaremos con ese elemento citado antes que resultó de especial interés para Gadamer: la presunción de que el método de las ciencias naturales tenía el atributo de fungir como acceso privilegiado —si no es que único— a la verdad del mundo; y los alcances que este modo particular de generar conocimiento (un tipo determinado de conocimiento) podía tener en las llamadas ciencias del espíritu.¹⁵⁸ Ese mismo prejuicio corre por todo el léxico científico-utilitarista y es, de hecho, fundamental para entender por qué otros lenguajes, como el de la filosofía, han quedado completamente excluidos del estudio de la violencia.

El léxico científico-utilitarista da por sentado que no hay verdad alcanzable fuera del método. Es de resaltar que a varios de los autores citados en el compendio no les pasa de largo que, a pesar del tiempo transcurrido desde que se dispararon los índices de violencia en el país, sigue persistiendo la percepción de que aún se desconoce qué fue lo que provocó y aún provoca estos niveles de violencia entre los mexicanos. Sin embargo, los cuestionamientos que se expresan en las mismas tesis recopiladas no sugieren que la búsqueda de la verdad por la vía de la ciencia sea infructuosa o deba detenerse, sino que, antes bien, evidencian la fe en que hay una verdad en el problema de la violencia, que esta es asible exclusivamente por medio del conocimiento metódico-científico y que estamos en camino a ello.

¹⁵⁸ El antecedente histórico del discurso científico-social y, más importante, del léxico científico-utilitarista al que nos referimos en este trabajo. Las ciencias del espíritu englobarían tanto a las denominadas humanidades como a algunas de las ciencias sociales; con un lugar destacado para la ciencia histórica.

Los especialistas de la violencia en el país se atreven a cuestionar y manifestar que hasta ahora no se han obtenido las respuestas deseadas en la materia, pero no lo hacen porque estén pretendiendo recurrir a otros léxicos fuera del científico-social para buscar esa verdad de nuestra violencia, sino porque confían en que continuar por la vía del método permitirá “descubrirla” tarde o temprano, junto a sus causas reales y definitivas.

Gadamer lo explica con claridad:

Lo que prevalece ahora es la idea del método. Pero éste en sentido moderno es un concepto unitario, pese a las modalidades que pueda tener en las diversas ciencias. El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla. *Methodos* significa “camino para ir en busca de algo”. Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia.¹⁵⁹

Más aún, suponemos que, en efecto, se esconde una verdad detrás de la violencia que estamos presenciando, y que la objetivamos al menos en parte al racionalizar el tipo de actos que se están reproduciendo; veamos: la desaparición en marzo de 2018 de tres jóvenes estudiantes de poco más de 20 años que realizaban una tarea escolar en Tonalá, su posterior tortura y asesinato —poniéndoles cuerdas al cuello y luego tensándolas al darle vueltas a un tubo metálico, como si fuera un torniquete—, y finalmente, la disolución de sus cuerpos en ácido para no dejar rastro de ellos. Todo ello se vuelve racional y comprensible cuando el hecho se describe de esta manera: puesto que un grupo delictivo supuso que los tres jóvenes eran parte de un grupo rival que compite por la “plaza”, aquellos optaron por acabar con ellos para impedir la afectación de sus intereses.

La reflexión filosófica sobre la violencia engendrada en la sociedad mexicana puede lanzar una pregunta que se obvia desde el léxico científico-utilitarista predominante: ¿existe realmente una verdad por descubrir con respecto a la violencia y las causas que la están generando? Y de haberla, ¿dónde reside y cómo dar con ella? En los planteamientos compendiados se da simplemente por supuesto que la verdad es una meta alcanzable para los hombres, aunque exclusivamente cuando esos hombres hablan el lenguaje de la ciencia; por esto mismo, en todos los análisis se impele a seguir buscándola mediante el léxico y las

¹⁵⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 54.

formas de la ciencia social y del utilitarismo actual. En los planteamientos de estos “especialistas” en la violencia puede intuirse esta idea implícita: “si bien aún no descubrimos la verdad definitiva de la violencia, está próxima; sigamos, pues, los estudios hasta encontrarla”.

Gadamer, sin embargo, nos hace reparar en nuestras precarias posibilidades para dar con la verdad; o mejor, en la precariedad de lo que solemos llamar verdad desde la perspectiva de la ciencia y el método. Nuestro horizonte de comprensión, enfatiza este filósofo, está delimitado ya de facto por nuestra “situación hermenéutica”, esto es, por esa trama de prejuicios que constituye nuestro entender mismo, y que debemos a la tradición específica a la que fuimos arrojados: “De este modo el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores”.¹⁶⁰ Siendo así, nuestra conciencia entera es un producto histórico de la tradición en la que estamos embebidos, y con esta, del tiempo determinado en el que vivimos —aunque siempre en una continuidad histórica, con un pasado que llega a nuestro hoy para posibilitar la apertura y proyección de un mañana—. Es, pues, una “conciencia histórico-efectual” (una conciencia efectuada por la historia).

Es desde nuestra situación hermenéutica y con nuestra conciencia histórico-efectual que vivimos la violencia de nuestro tiempo y entorno; que la generamos, la percibimos y la interpretamos; que la sufrimos y la tememos; que la experimentamos entre agobio y confusión. Es también desde nuestra peculiar situación hermenéutica y nuestra conciencia histórico-efectual que emprendemos la actual búsqueda de la verdad y las causas de toda esta muerte. Sin embargo, la tematización de tales condicionamientos hermenéuticos se omite en las tesis científico-sociales. Gadamer nos ayuda a clarificar qué es esta situación hermenéutica y sus implicaciones: “Partíamos entonces de que una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver”.¹⁶¹

Si a la idea de situación hermenéutica le va de forma innata el concepto de horizonte, se sigue entonces que a ambos les resulta esencial como nota de un constreñimiento

¹⁶⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 365.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 376.

ineludible. Si algo nos interesa del concepto de situación hermenéutica de Gadamer o de su concepto de conciencia histórico-efectual, es precisamente que nos hace detenernos en tal constreñimiento, en esa limitación consustancial a nuestra comprensión; que es, al mismo tiempo, la historicidad de nuestro ser, puesto que: “Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos”.¹⁶²

No obstante, en los abordajes científico-sociales sobre la violencia se pasa por alto el efecto de estas limitaciones comprensivas, por lo que presentan sus conclusiones como si de una suerte de verdad “en sí” de las cosas se tratara. Por eso es oportuno preguntarnos: ¿la búsqueda de la verdad y las causas de la violencia del crimen organizado que se desarrolla desde la vía científico-social logra superar la historicidad del hombre? ¿O más bien dicha búsqueda está simplemente ignorando la influencia de la historia efectual sobre la conciencia humana? Gadamer refiere en este sentido:

Quando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento. (...) Pero en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad.¹⁶³

Ahora podemos aseverar que el hombre comprende la violencia desde los constreñimientos mismos de su situación hermenéutica y de su conciencia histórico-efectual, pero también, señalábamos, desde un pensamiento occidental-moderno que cree que la búsqueda de la verdad es cosa que compete solo al conocimiento científico-metódico; y no a otros léxicos, como podrían ser el de la religión, el arte, o la filosofía. En esta preeminencia del léxico científico-utilitarista sobre el estudio de la violencia en el país, está ya implícita otra limitación que determina de antemano nuestras posibilidades de definir o comprender la verdad, conduciéndonos a identificarla con la certeza. Así lo refiere Gadamer:

¹⁶² *Ibidem*, p. 365.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 371.

Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad —en una u otra forma—, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza. Esta concepción de la ciencia moderna influye en todos los ámbitos de nuestra vida.¹⁶⁴

De esta manera, Gadamer nos confronta con las posibilidades y limitaciones del lenguaje científico, no obstante su pretensión de ser el camino único a la realidad última de las cosas. En efecto, como señala este filósofo, ese tipo de “discurso” puede poner ante nosotros justamente lo que es objetivable en el juicio (verdad enunciativa), lo que puede definirse, aprehenderse, o quizá, simplemente, pronunciarse desde su batería de conceptos y nociones favorables. Pero vale cuestionarse, ¿puede realmente el léxico de la ciencia —social, en este caso— abarcar en su totalidad el ser de la violencia? ¿O será que esta tiene atributos o caracteres potencialmente desarrollables, potencialmente interpretables, pero no observables ni descriptibles ni objetivables por ese tipo de lenguaje? ¿Alcanzan realmente las palabras de la ciencia para traer a la luz del ser la violencia que vivimos?

Lo que intenta exponer Gadamer es que el afluyente de la realidad desborda al cántaro del léxico de la ciencia; lo cual, de hecho, es constatable en nuestras prácticas lingüísticas cotidianas: por más que la preeminencia sobre lo que damos por verdadero y real la tenga el lenguaje de la ciencia, en nuestra existencia siguen teniendo cabida otros léxicos distintos, igualmente necesarios para la comprensión de nuestras experiencias:

No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad a otro. Todos traspasamos constantemente la frontera de lo objetivable en la que se mueve el enunciado por su forma lógica. Utilizamos de continuo formas de comunicación para realidades no objetivables, formas que nos ofrece el lenguaje, incluido el de los poetas. Sin embargo, la pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva mediante un conocimiento objetivo, y el lenguaje del simbolismo equívoco mediante la univocidad del concepto. Pero cabe preguntar: ¿hay dentro de la

¹⁶⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 54.

ciencia como tal un límite de lo objetivable basado en la esencia del juicio y de la verdad enunciativa?¹⁶⁵

El propio Gadamer replantea la cuestión con otras palabras: “Porque el problema es justamente saber si todo está delante de forma que se pueda proponer en el discurso, y si al contemplar sólo lo que se puede proponer no se relega el reconocimiento de aquello que sin embargo es y se percibe”.¹⁶⁶ Tales advertencias resultan vitales: al haberle confiado al léxico científico-utilitarista que esclareciera la “naturaleza” de la violencia, predeterminamos la obtención de un tipo específico de verdad: el suyo. Esto significa que ya la elección del léxico de la ciencia y su predilección por la forma del juicio enunciativo restringe las posibilidades mismas de verdad a las que tendremos acceso, las posibilidades de lo que tomaremos por verdad, y por lo tanto, de lo que encontraremos como tal en cualquier búsqueda que emprendamos de ella. El léxico científico nos arroja verdades, es cierto, pero de una clase peculiar:

Esta relación (entre verdad y no verdad) aparece en el hecho de que la mera presentación de lo que está delante es sin duda verdadera, es decir, lo manifiesta como es; pero perfila a la vez lo que se puede preguntar con sentido y se puede poner de manifiesto en futuros actos cognitivos. No es posible avanzar en el conocimiento sin dejar a trasmano una posible verdad. No se trata de una relación cuantitativa en el sentido de que sólo podemos certificar una parte de nuestro saber. No es sólo que siempre encubramos y olvidemos la verdad al tiempo que la conocemos, sino que chocamos forzosamente con los límites de nuestra situación hermenéutica cuando buscamos la verdad. Pero eso significa que no podemos conocer muchas cosas que son verdaderas porque nos limitan los prejuicios sin saberlo.¹⁶⁷

El léxico de la ciencia que domina en los estudios que pretenden dar con las causas de la violencia, como indicamos, se muestra absolutamente cierto de su capacidad para develar la verdad definitiva de las cosas, pero obvia que su comprensibilidad misma pende siempre ya de ese fondo posibilitante que es la historicidad del ser humano; de la que deriva la historicidad del propio lenguaje y, se sigue, del mundo mismo. Es así que Gadamer asevera: “(...) sólo hay verdad en el enunciado en la medida que éste es interpelación. El

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 57.

horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado”.¹⁶⁸

Aunque quienes optan profesionalmente por el lenguaje de la ciencia suponen ser imparciales en las verdades que enarbolan, en realidad están ineludiblemente comprometidos con ellas. Si toda verdad lo es gracias a la situación hermenéutica que comparten los hombres, no hay verdad que pueda serlo sin un séquito de fervientes creyentes de su postulado. Ya cada enunciado de la ciencia que guarda una determinada verdad, obtiene su sentido y aun su validez de un horizonte específico abierto por los hombres; un horizonte inexorablemente lingüístico y, por lo tanto, temporal, móvil, transitorio, histórico. Cada enunciado que emite la ciencia haciéndolo pasar por verdad absoluta, se re-dimensiona tras esta acotación de Gadamer:

Yo creo que la respuesta puede ser, en principio: no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero. (...) No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado.¹⁶⁹

A lo que nos conduce Gadamer, por lo tanto, es a reparar en que toda verdad, aun la de la ciencia, no puede más que ser histórica, ya que el hombre, y con este, su lenguaje, lo es también. Dicho de otro modo: el lenguaje científico, pese a sus altas pretensiones cognitivas, no puede eludir su historicidad ni la de las descripciones del mundo que aporta. Esa verdad científica transida de historicidad es la que se persigue y se obtiene cuando se habla de la violencia usando las nociones de ese lenguaje específico, y por lo tanto, todo lo que podamos decir al respecto estará delimitado por el marco hermenéutico en el que insiste este filósofo:

El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad —apertura, desocultación de las cosas— posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 59.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 58.

del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual.¹⁷⁰

Ante un léxico científico-utilitarista con presunciones de ser acceso privilegiado a la verdad de la violencia que se vive en el país —y de todo lo demás—, nada más necesario que tener presente este otro apunte de Gadamer:

Es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el ‘ser-ahí’ se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia. (...) Por eso, como queda dicho, la tesis de que todo enunciado tiene su horizonte situacional y su función interpelativa es sólo la base para la conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser. Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella.¹⁷¹

4. La perspectiva estructural-factual y la clausura tripartita (deliberación-libertad-responsabilidad)

En las tesis sobre la violencia en México recabadas en el capítulo anterior, puede observarse una cuasi obsesión por las condiciones estructurales imperantes en el país, así como la suposición de que este ámbito tiene preeminencia absoluta sobre el ser de los hombres. Por ello el léxico científico-utilitarista que informa dichos planteamientos excluye ciertas nociones disponibles que igualmente podrían servir para describir a los seres humanos; tales como la libertad, la posibilidad de la deliberación y del disentir, y aun de la responsabilidad personal.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 62.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 60.

Sin duda, los planteamientos recabados sobre la violencia tienen como otro de sus comunes denominadores que ninguno de ellos destaca ni hace mención siquiera del atributo de la libertad en los hombres, de su apertura del mundo como elenco de posibilidades, de su capacidad de deliberar sobre dichas posibilidades para decidirse por una, de su posibilidad de salir del modo existencial del “uno”:¹⁷² de no hacer solo lo que hacen los demás, sino de apropiarse de posibilidades de manera auténtica para darle así un curso biográfico a su existencia. Nussbaum sostiene que cuando este léxico de la ciencia, tan influido por el utilitarismo, se cuestiona sobre el funcionamiento de los grupos humanos: “(...) requiere que el protagonismo y la libertad se aborden como fenómenos periféricos, pues el individuo es visto como un contenedor de satisfacciones cuya elección activa es irrelevante para la teoría, salvo en la medida en que la elección misma es fuente de satisfacción”.¹⁷³

Se podrá argumentar que el léxico científico-utilitarista no tiene más alternativa que enfocarse en la estructura, puesto que es propio de la ciencia el interés por las condiciones y leyes generales que posibilitan los fenómenos individuales materiales de nuestro alrededor. El problema, por lo tanto, parece radicar en otro lado; a saber: que dado el lugar hegemónico que ocupa ese léxico en todo el pensamiento occidental (su “alfa y omega”, en palabras de Gadamer), bien podemos decir que todo aquello que la ciencia descarta como posible objeto de sus métodos de investigación puede echarse al cajón de lo secundario, de lo irrelevante, más aún, de lo inexistente o irreal. Lo cierto, por tanto, es que la realidad nacional que describe ese tipo de léxico que predomina entre “especialistas” y en los espacios mediáticos, es una en la que no hay lugar para los hombres definidos como seres libres, capaces de forjar sus existencias en resistencia a lo estructural.

El léxico científico-utilitarista hegemónico no objetiva la posibilidad de la libertad de las personas, y por lo tanto, tampoco la responsabilidad que se cierne sobre cada cual a la hora de conducir su vida. Si se observa con atención, en los planteamientos sintetizados resulta muy difícil comprender a las personas como individuos responsables de sus actos, y con ello, de la modelación de sus vidas y de la configuración de sus caracteres morales. Si el énfasis se ha puesto en la estructura, como podemos constatarlo, una de sus consecuencias es la eliminación de la responsabilidad individual. Y en un país con carencias y una pobreza

¹⁷² Como se expuso en el Capítulo 1, apartado 1.3 *El uno en la violencia del crimen organizado*.

¹⁷³ Martha C. Nussbaum, *Justicia poética...*, p. 49.

tan extendidas como las existentes, se vuelve prácticamente imposible poder atribuir responsabilidades morales aun a los peores criminales.

¿Cómo responsabilizar al sicario de sus asesinatos a sangre fría, si, en efecto, nació en las zonas marginales de la ciudad, privado de las oportunidades básicas que todo ser humano -decimos- merece? Si el sentido de la responsabilidad sobre nuestras vidas se ha ido diluyendo ante la preeminencia del léxico científico-utilitarista en tanto descripción del mundo, ¿cómo revitalizar entonces la reflexión ética en nuestra sociedad? Si las condiciones y/o factores estructurales influyen e informan de manera absoluta la praxis del hombre, su ser completo, lo que radica ahí, ínsito, es la clausura misma del pensamiento ético.

Ahora bien, ¿debemos pensar que ese léxico de la ciencia no describe a un hombre con tales atributos porque el hombre no es, en efecto, libre, o más bien porque simplemente dicho lenguaje no dispone de los elementos significativos para hacerlo? ¿Obtendríamos un resultado distinto si recurriéramos a otros tipos de léxicos para intentar comprender la violencia que nos rodea? Y si fuera así, y en verdad con otros lenguajes lográramos describir a un hombre que es libre y asume la responsabilidad sobre su ser, ¿eso lo volvería entonces libre y responsable de facto?

Desde luego, debemos coincidir en que hay mexicanos que enfrentan condiciones de vida verdaderamente duras e injustas, llenas de dolor y de formas de violencia que, en efecto, ofrecen más posibilidades tendientes a ahondar ese camino oscuro; más que otras cuyo desarrollo puede conducir a la paz, la solidaridad y la concordia entre los hombres. Pero lo que aquí se intenta cuestionar es que, una cosa es que en el país aún existan regiones donde las posibilidades de vida están transidas de violencia, y otra que las personas que viven en ellas no posean las mismas capacidades existenciales que cualquier otra para ejercer su voluntad de forma libre. El que la vida se presente a una persona como un abanico de posibilidades conducentes principalmente a la violencia, no excluye a esa persona de la descripción de hombre libre que ofrecen léxicos como el de la filosofía esgrimida en esta investigación. Desde este tipo de léxico filosófico, el hombre es libre no porque se le presenten muchas o pocas posibilidades en su vida, o porque estas sean de un tipo u otro, sino por las consideraciones que se han estado enarbolando aquí, y otras que aún están por

venir, pero que consisten básicamente en la estructura existencial reconocida en el planteamiento de Heidegger, como ser ahí, y hasta por la capacidad fundamental que le atribuirá Richard Rorty para formular y elegir en libertad nuevas descripciones para su mundo. Lo que se afirma en esta investigación, desde el léxico filosófico, es que precisamente la premisa de que todos los hombres tienen la posibilidad de la libertad, es lo que lleva a lamentarse cuando se constata que el país no les ofrece a todos los mexicanos las mismas condiciones para ejercerla; no obstante, y pese a todo, no hay hombre privado de dicha posibilidad.

¿Qué alternativas tenemos entonces a todo esto?

Ya en su filosofía Richard Rorty ofrece una descripción del hombre que intenta dejar de lado la idea clásica de que la esencia de este consiste en conocer o descubrir esencias, y en cambio lo concibe como un ser con la libertad y capacidad de elegir vocabularios para describir su entorno, su ser mismo, su vida entera. Cuando Rorty toca la aseveración de Sartre con respecto a que el hombre no tiene esencia, acota lo siguiente:

Habría resultado oportuno que Sartre hubiera completado esta observación de que el hombre es el ser cuya esencia es no tener esencia diciendo que esto valía también para todos los demás seres. Si no se introduce esa adición, parecerá que Sartre está insistiendo en la antigua distinción metafísica entre espíritu y naturaleza, aunque en otros términos, en vez de afirmar simplemente que el hombre es siempre libre de elegir nuevas descripciones (entre otras cosas, para sí mismo).¹⁷⁴

Tampoco debemos pasar por alto que, como lo sugería antes Gadamer, hay señales de que el léxico científico-utilitarista, no obstante la potencia que acusa, no ha podido embeberlo todo —no aún, al menos—. El propio Tugendhat ha destacado que los sentimientos morales que seguimos teniendo, como la indignación o el resentimiento ante acciones que consideramos “malas”, están sustentados precisamente en los juicios morales que hacemos, y por lo tanto, en la suposición de que los otros son seres que gozan de la posibilidad de la libertad, por lo que puede imputárseles la responsabilidad de sus actos. Tugendhat recurre

¹⁷⁴ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 327.

al filósofo inglés Peter Strawson, para afirmar: “estos sentimientos presuponen que nos vemos a nosotros mismos y a nuestros prójimos como libres (imputables)”.¹⁷⁵

Tugendhat coincide con Strawson en “cuán profundamente la suposición de la libertad penetra nuestras relaciones intersubjetivas”,¹⁷⁶ pues lo contrario implicaría considerar a los otros como seres no autónomos; como “psicópatas”, tal vez. En realidad, afirma, el trato recíproco de las personas cambiaría radicalmente si estas no se supusieran libres entre sí y, por ende, dejaran de hacer juicios morales:

También deberíamos tener en cuenta que, junto con la supresión de los juicios morales, desaparece además la posibilidad de reprobaciones y reproches. A primera vista, esto también podría parecer positivo. Pero quien así piense, quizá no tenga suficientemente en claro el alcance y la importancia de estas posiciones, porque aquello que ahora consideramos inmoral lo veríamos entonces sólo como peligroso y veríamos a los otros seres humanos como una especie de animales salvajes (o a veces también mansos). Ya no serían sujetos con los que pudiéramos discutir en términos morales, sino objetos de los que en ocasiones deberíamos cuidarnos.¹⁷⁷

Tugendhat nos confronta así ante la siguiente paradoja: una sociedad en cuyas relaciones intersubjetivas sigue operando al parecer la idea de la libertad y, con esta, la realidad de los juicios morales, pero que se niega a concederle al pensamiento moral-ético algún tipo de utilidad para la comprensión de la violencia que la corroe todos los días. La realidad de lo ético se palpa y siente en la interacción inmediata con el otro, pero se diluye apenas se mira al fenómeno de la violencia. Para esta sociedad, los otros que pueblan fantasmalmente la cotidianidad son seres con libertad, mientras que aquellos que matan a mansalva son sujetos desprovistos de autonomía: meros *outputs* de sus entornos. Quizá una posible salida pase por intentar superar al menos un poco ese divorcio, para trasladar estos supuestos y vocabularios que siguen informando los vínculos interpersonales hacia la observación de la dinámica violenta del país; tal vez así nuevas dimensiones de esta comiencen a ocupar un lugar en nuestro léxico, hasta abrirse paso al claro del ser.

¹⁷⁵ Ernst Tugendhat, *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 21.

¹⁷⁶ *Idem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 22.

¿Es realmente importante una concepción de ser humano como la que nos ofrecen Rorty, Tugendhat, Heidegger y los otros filósofos revisados en este trabajo? ¿O sus implicaciones y consecuencias son más bien menores con respecto a los fines de esta investigación (evidenciar, principalmente, que nuestra descripción de la violencia, y por tanto, la comprensión de esta, han estado confinadas a un tipo específico de lenguaje)? En el siguiente capítulo abordaremos esta pregunta.

Capítulo 5

La violencia del crimen organizado en México: Aportaciones filosóficas

1. La no verdad de la violencia; desacralizando a la ciencia

Llevamos como país más de una década buscando una respuesta a la crisis de violencia que nos envuelve como sociedad. Ejecutados, torturados, decapitados, destazados, “levantados”, desaparecidos...son apenas un puñado las palabras con las que ahora describimos nuestra realidad cotidiana, la de todos los estados de la república, pero sin que podamos hallar una explicación satisfactoria sobre el origen o las causas de tal espiral violenta.

Quizá la razón de nuestro fracaso en dar con la verdad de la violencia esté precisamente en que durante todo este tiempo dicha búsqueda ha sido emprendida desde y solo con el léxico de la ciencia social, con su fe en el método y su tendencia a revestirse del utilitarismo contemporáneo. Quizá la razón de nuestro fracaso es que el ser de la violencia no puede aprehenderse cabalmente en dicho lenguaje, en las formas del pensar científico-utilitarista.

Fieles a la tradición del pensamiento occidental, donde tiene preeminencia el léxico de la ciencia, ni siquiera damos cabida a la duda de si hemos hecho bien en enmarcar la reflexión sobre la violencia de la delincuencia organizada con los conceptos de la ciencia social, descartando de facto lo que podrían aportarnos otros lenguajes y saberes, como el de la filosofía. Hemos verificado al paso de los años la aseveración de Rorty, cuando señala: “Las ciencias naturales, por sí solas, no llegan a convencernos de que sabemos lo que somos y lo que podemos saber -no sólo cómo predecir y controlar nuestra conducta, sino los límites de tal conducta (y, en especial, los límites de nuestra habla significativa)”.¹⁷⁸

Desde la ciencia social el estudio de la violencia en el país ha podido dar, indudablemente, con la descripción de ciertas condiciones de carácter estructural que influyen en la conducta de las personas, pero a costa de haber eliminado por completo del horizonte de

¹⁷⁸ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 328.

comprensión a un sujeto al que pudiéramos atribuirle el ejercicio de la libertad; al que pudiéramos concebir como un poder-ser que siendo tal no está determinado de forma absoluta por lo estructural en cada paso que da, en cada decisión que toma en su vida, en cada uno de sus pensamientos y deseos.

Obviamos que, como lo refiere Rorty, las verdades o juicios que arroja la ciencia sobre la violencia imperante son solo una manera más de describir las cosas que nos rodean. Lejos de ello, es cierto que optamos por atribuirle al léxico científico-utilitarista el rasgo de la “objetividad” como si esto certificara un acceso privilegiado a una “realidad en sí”. Empero, ¿de qué otras formas podríamos estar describiendo lo que nos está sucediendo, y simplemente no lo hacemos por el monopolio sobre la verdad que le hemos concedido al léxico científico? ¿De veras solo a través de la ciencia es posible hallar una salida al problema en que nos encontramos? ¿Qué otros rasgos, contenidos, configuraciones o composiciones de la realidad podríamos describir con un vocabulario alternativo al científico-utilitarista?

Rorty advierte sobre esta peculiar relación que mantenemos con respecto a la ciencia y su léxico, sobre el pedestal en que la hemos colocado, sobre los títulos y poderes especiales que le hemos concedido; particularmente este: la objetividad, entendida como la capacidad de representar o reflejar diáfananamente los hechos “fuera de nosotros”, los objetos y sus esencias a-temporales, un “mundo en sí” independiente del devenir humano y de todo fenómeno hermenéutico. Empero, quizá esa objetividad que le hemos atribuido al léxico científico-utilitarista consista en algo mucho más terrenal, a saber, un mero cumplimiento de ciertas “normas de justificación”:

Resumiendo esta concepción “existencialista” de la objetividad, podríamos decir: la objetividad debe entenderse como conformidad con las normas de justificación (para las afirmaciones y para las acciones) que encontramos sobre nosotros. Esta conformidad sólo resulta dudosa y engañosa cuando se entiende como algo más que esto – a saber, como una forma de obtener acceso a algo que “sirva de base” a las actuales prácticas de justificación en alguna otra cosa. De dicha “base” se piensa que no necesita justificación, pues se ha percibido tan clara y distintamente como para servir de “fundamento filosófico”. Esto es engañoso no simplemente por el absurdo general de apoyar la justificación última en lo injustificable, sino también por el absurdo más concreto de pensar que el vocabulario

utilizado por la ciencia o la moralidad actual tengan una vinculación privilegiada con la realidad que haga de él algo más que otro conjunto cualquiera de descripciones.¹⁷⁹

¿Es entonces la ciencia que todo lo puede, y a la que hemos vuelto vehículo exclusivo de lo verdadero y real en nuestras vidas, apenas una forma más de describir el mundo? Si esto es así, ¿por qué hemos esclavizado entonces la reflexión sobre la violencia del país a ese juego específico de lenguaje? Rorty nos conmina a reparar en que el privilegio del que goza el léxico de la ciencia entre nosotros para la búsqueda de la verdad, no es uno que se derive de alguna especie de conexión especial con una “realidad en sí”, sino que se sostiene y origina enteramente en normas de justificación consensuadas. Paradójicamente, esa perspectiva que da por supuesto que el único camino para hallar la verdad de la violencia —y de todo cuanto *es*, finalmente— es el de la ciencia, luce bastante sólida, no obstante la más de una década de fracasos que lleva a cuestas. Estas bases justificativas que compartimos y que definen el lugar que le otorgamos a cada tipo de lenguaje (central o marginal, según la capacidad que le atribuyamos para traslucir la “realidad”), la exhibe Rorty al referirse a los que llama filósofos edificantes, quienes: “Insisten denodadamente en la afirmación holista de que las palabras toman sus significados de otras palabras más que en virtud de su carácter representativo, y en el corolario de que los vocabularios adquieren sus privilegios de los hombres que los usan más que de su transparencia a lo real”.¹⁸⁰

En este mismo sentido, es revelador cuando este filósofo elabora un escenario hipotético en el que el consenso de los hombres ya no favorecería más al léxico científico-utilitarista, sino al de otros ámbitos o saberes, como el de la filosofía, la religión o el arte. En una situación así la verdad del mundo y la objetividad podrían dejar de ser patrimonio exclusivo de los juicios de los científicos, y la comprensión del ser de las cosas se liberaría de los lazos del positivismo y del materialismo que hoy dominan. Es así que Rorty invita a especular: “Según el punto de vista que estoy defendiendo, podríamos, en una época imaginaria en que el consenso dentro de estas áreas fuera completo, considerar la moralidad, la física y la psicología igualmente ‘objetivas’. Entonces podríamos relegar las áreas más discutibles de la crítica literaria, la química y la sociología al campo de lo ‘no-cognitivo’ o ‘interpretarlas operacionalísticamente’ o ‘reducirlas’ a una u otra disciplina

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 327.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 333.

‘objetiva’. La aplicación de títulos honoríficos como ‘objetivo’ y ‘cognitivo’ no es nunca más que una expresión de la presencia, y la esperanza, de un acuerdo entre los investigadores”.¹⁸¹

El ejercicio imaginativo propuesto es muy sugerente: ¿podríamos imaginar, entonces, un escenario en el que las normas de justificación imperantes relegaran a la ciencia para hacer del léxico de la poesía, o de la filosofía, o de la religión, por ejemplo, la nueva vía para conocer la verdad del mundo? Ese escenario, por hipotético que sea, nos ayuda a volver “terrenal” el saber de la ciencia, a comprender que no fue dictado por los dioses sino que su validez reposa en creencias y criterios convenidos sobre lo que debe considerarse racional, objetivo, verdadero y relevante para la obtención de tal “certificación científica”.

En la búsqueda infructuosa de la verdad sobre la violencia del país podemos reconocer la operación de las creencias que ha evidenciado el propio Rorty: suponemos una verdad como algo que se descubre, y por supuesto, no como algo que se hace ni mucho menos algo que se conviene; suponemos que el fracaso para dar con las causas de la violencia es que no se han explotado suficientemente los alcances de la ciencia, pero no se duda en absoluto de que haya unas causas ya existentes aguardando su descubrimiento; suponemos que nuestro conocimiento puede y debe representar fielmente la realidad tal como es “fuera de nosotros”; y, más aún, suponemos que nuestro acceso a las cosas “reales” es “puro”, y no reparamos en los condicionamientos hermenéuticos propios de nuestro comprender; tampoco nos decidimos a dejar de hablar de “esencias” para comenzar a tomar las cosas como meras posibilidades significativas.

Ante estas creencias que operan en la actualidad, es oportuno reflexionar sobre la insistencia de Rorty en el sustrato consensual que posibilita y origina lo que damos por verdadero, lo que tenemos por objetivo y, ya en un plano ontológico, por real. Al referirse a los pensadores que no comparten la suposición de que los hombres pueden y deben aspirar a representar con precisión la “realidad en sí”, sostiene el filósofo estadounidense:

Estos escritores han mantenido viva la idea de que, aun cuando tengamos una creencia verdadera justificada sobre todo lo que deseemos saber, quizá lo único que tengamos sea

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 304.

conformidad con las normas del momento. Han mantenido con vida la sensación historicista de que la ‘superstición’ de este siglo ha sido el triunfo de la razón del pasado siglo, así como la sensación relativista de que el último vocabulario, tomado del descubrimiento científico más reciente, quizá no exprese representaciones privilegiadas de las esencias, sino que sea simplemente uno más del posible número infinito de vocabulario en que se puede describir el mundo.¹⁸²

Sin embargo, desde la filosofía podemos lanzar una interrogante que, de forma innata, le está vedada al lenguaje de la ciencia: ¿y qué tal si no hemos podido encontrar la verdad sobre la violencia en el país y sus orígenes durante todo este largo tiempo, no porque no hayamos desplegado suficientemente el potencial de la ciencia a nuestra disposición, sino porque, en realidad, no hay ninguna verdad al respecto como algo independiente de nosotros que esté a la espera de que la revelemos?

Quizá esta confusión (que ha reinado mientras se siguen dando nuevos esfuerzos por comprender la “esencia” de la violencia) está simplemente volviendo evidente el señalamiento que Rorty hace sobre la verdad: que esta, en efecto, no es otra cosa más que la creencia compartida sobre el ser de las cosas, y no la representación exacta o fiel de los atributos más propios y esenciales de algo real. Y por lo tanto, cabe la posibilidad de que, si no hemos hallado la verdad sobre la violencia, es simplemente porque no tenemos un acuerdo sólido sobre ello. Se trataría de explorar nuestro problema de la violencia pero siguiendo el siguiente consejo del filósofo: “Debemos eliminar completamente de la conversación las metáforas visuales, y en especial las del espejo. Para hacerlo hemos de entender el habla no sólo como no exteriorización de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto. Debemos renunciar a la idea de correspondencia de las oraciones y de pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo”.¹⁸³

No hemos alcanzado alguna verdad fundamental sobre la violencia no porque no la hayamos descubierto, sino porque no la hemos construido; no hemos consensuado el ser de esta violencia; no hemos podido formular un acuerdo sobre lo que son todas esas muertes y a qué responden. ¿Qué ha conducido a que miles de mexicanos estén dispuestos a ejercer

¹⁸² *Ibidem*, p. 332.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 335-336.

violencia extrema contra otros mexicanos en estos años: el mero afán de competir por una “plaza” para la venta de drogas; la inculturación de deseos que requieren de mucho dinero para ser alcanzados; la falta de oportunidades para estudiar y tener un trabajo digno; el ser pobre; el debilitamiento, modificación o desaparición de los valores morales que infunde la sociedad; la corrupción y falta de calidad en el sistema educativo; el individualismo que acompaña al neoliberalismo; la mera sed de hacer daño...? La pregunta anterior podría volverse interminable, bastaría con sumar las tesis de los “especialistas” recopiladas en el capítulo 3.

¿Cuál es la verdad? La falta de consenso sobre la violencia presente en el país, y por lo tanto, de una verdad sobre la misma, se manifiesta incluso en formas realmente claras, y en específico, a través de interpretaciones completamente antagónicas que pueden hallarse en el debate público de la problemática. Por ejemplo: ¿son el Estado mexicano y sus instituciones actores verdaderamente comprometidos con la reducción de la violencia, o en realidad la alimentan mediante acuerdos inconfesables y oscuros con el capital, para desplazar comunidades y explotar así los recursos naturales que quedan liberados? ¿Son las violaciones a los derechos humanos que cometen las instituciones del Estado resultado del mal actuar de sujetos que no cumplen con las órdenes de sus superiores, o más bien, son acciones deliberadas, estratégicamente planeadas, sistemáticas y exigidas por el propio Estado bajo fines anti-democráticos? ¿Son los capos y cabecillas de las organizaciones criminales realmente responsables del derramamiento de sangre o, antes bien, meros arlequines de los gobernantes en pacto con los señores del capital? ¿Son los villanos de esta historia las grandes organizaciones criminales, o el Estado y los gobernantes? ¿Son los asesinos, secuestradores, extorsionadores, “pozoleros” y torturadores de los grupos delictivos solo víctimas del Estado mexicano corrupto y débil, así como de la estructura del sistema neoliberal; o, más bien, son sujetos dotados de libertad, responsables plenos de sus actos, que habiendo podido decirle no a la violencia, ejercieron su voluntad para hundirse en ella y dañar a los demás?

Ante todo ello se vislumbran dos posibles aportaciones que podrían hacerse desde la filosofía. Primero, la posibilidad de compartir descripciones del hombre, y con estas, de la situación de violencia en la que está inmerso México, descripciones distintas a las que

ofrece el léxico científico-utilitarista con su predisposición al método y a las creencias utilitaristas. Segundo, el aprovechamiento de la filosofía como un saber abocado a motivar y suscitar la conversación y el diálogo sobre estos problemas en específico, y por lo tanto, a intentar generar esas verdades de las que hoy evidentemente carecemos.

2. Primer camino: Nuevas descripciones ¿nueva realidad?

La primera aportación posible del pensamiento filosófico a la reflexión sobre la violencia en México consiste en que puede acercar a la discusión pública actual definiciones de lo que es el hombre (o de lo que creemos que puede/debe ser el hombre), donde entren en juego capacidades, posibilidades y atributos de los sujetos que simplemente no tienen cabida en los horizontes que abre el léxico científico-utilitarista. Por eso resulta oportuno traer a colación el poder-ser de Heidegger, con caracteres tan contrastantes respecto a la descripción de hombre implícita en las tesis revisadas en el capítulo 3, de corte científico-social.

Desde el léxico de la filosofía puede retratarse a un hombre, por ejemplo, que dispone de una individualidad y de rasgos que lo hacen responsable de su vida y de la figura moral que va adquiriendo; que lo hacen poseer una existencia, y por lo tanto, libertad para deliberar y decidir sobre su actuar, si bien dentro de situaciones específicas y con posibilidades a la mano ciertamente limitadas. Por eso en la mirada filosófica sobre la violencia sí tiene cabida la reflexión acerca de la responsabilidad moral de los mexicanos que como sujetos optaron por dedicar sus vidas a infligir daño a los demás.

Esta vía de trabajo a través de la filosofía abre una interrogante que podría ser calificada de orden metafísico u ontológico; a saber: ¿La adopción plena de un léxico distinto al de la ciencia, como el de la filosofía, con una manera alterna de describir las cosas, daría lugar solamente a una forma diferente de narrar la realidad, o por el contrario, estaría constituyendo más bien una realidad distinta a la que conocemos hoy en día? Y en caso de que fuera lo segundo, y de que, en efecto, con la opción de un lenguaje distinto

estuviéramos configurando una realidad distinta, ¿podríamos entonces decir que el impulso de un lenguaje filosófico con estos contenidos tiene en sí mismo una implicación ética?

¿Qué pensaría Heidegger al respecto? Él refiere, por ejemplo, que ese mundo configurado como mundanidad que habita el poder-ser del ser humano (o del Dasein) y que forma parte de él no es más que un plexo relacional significativo, como un fondo interminable de posibilidades significativas sobre las cuales proyecta el ser ahí su comprender para desarrollarlas, y hacer entonces comparecer en el claro del ser a las cosas del mundo —objetivadas en el lenguaje—. Siendo así, ¿el mundo como mundanidad implica la posibilidad de modificar nuestra realidad a través de la reconfiguración de esa trama significativa y, por tanto, lingüística?

En Gadamer es identificable la idea del rol protagónico del lenguaje para la constitución de lo que llamamos “realidad”, no solo por la manera en que define la comprensión como un dejarse implicar en el movimiento de interpenetración perene entre el intérprete y la tradición, sino también cuando afirma que todo ser comprensible es lenguaje. En esa misma dirección apunta el pensamiento de Rorty, particularmente cuando recuerda que no hay posibilidad de pensar allende o desprendiéndonos de nuestro lenguaje, que las oraciones que usamos están sostenidas y encuentran su sentido por otras oraciones de nuestro léxico, y no por su vinculación con algo como una “realidad en sí”; o con su potente aseveración —en la que nos detendremos más adelante— de que el hombre conoce siempre, inexorablemente, bajo “descripciones opcionales”. Tomar al lenguaje como una contingencia histórica no solo lleva implícito el elemento del devenir azaroso que ha venido configurando a cada léxico, sino que refuerza la idea de que no hay tal cosa como un mundo compuesto por esencias permanentes, impertérritas al paso del tiempo. El lenguaje no es un medio, explica Rorty, que vaya gradualmente adoptando la figura de un verdadero mundo y un verdadero yo; antes bien, es contingente y justamente por ello también lo es nuestro mundo:

Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, que utilizamos ahora, desde el cual juzgar ese léxico, es renunciar a la idea de que puede haber razones para el empleo de los lenguajes, y, asimismo, de que puede haber razones dentro de los lenguajes para creer en las

afirmaciones. Ello equivale a renunciar a la idea de que el progreso intelectual o político sea racional, en todos los sentidos neutrales que ‘racional’ tenga en relación con los léxicos.¹⁸⁴ (...) Como dice Davidson: ‘el hablar un lenguaje (...) no es un rasgo que el hombre pueda perder reteniendo sin embargo el poder de pensar. No hay, pues, posibilidades de que alguien pueda alcanzar un puesto privilegiado para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose momentáneamente del propio’. O para decirlo a la manera heideggeriana, ‘el lenguaje habla al hombre’, el lenguaje cambia en el curso de la historia, de manera que los seres humanos no pueden escapar de su historicidad. Lo más que pueden hacer es manipular las tensiones dentro de su propia época a fin de producir el comienzo de la época siguiente.¹⁸⁵

Por lo tanto, cuando se sugiere que la modificación del lenguaje puede cambiar también la realidad que habitamos, no debemos entender por ello esa noción común de lo real como una constelación de hechos y esencias existentes en sí mismos; antes bien, lo que se pretende decir es que el ser de las cosas se objetiva en nuestro lenguaje, y que bien visto, al partir de la mundanidad como la estructura del mundo en el que somos, podría entenderse el binomio mundo-lenguaje como sinonimias. El mundo es mundanidad; y la mundanidad es sentido articulado, “hablado”, configurado ya de una manera específica. Tan es así, precisa Rorty, que hay un efecto sobre la praxis del hombre y, más aún, sobre su ser, cuando este ha asumido una nueva auto-descripción de sí mismo:

La utilidad de la opinión ‘existencialista’ es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que encontramos en una de (o en la unidad de) las *Naturwissenschaften* en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos. Las primeras no son representaciones privilegiadas en virtud del hecho de que (por el momento) haya más consenso en las ciencias que en las artes. Están simplemente dentro del repertorio de auto-descripciones a nuestra disposición.¹⁸⁶ (...) usar un conjunto de oraciones verdaderas para describirnos a nosotros mismos es ya elegir una

¹⁸⁴ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 67.

¹⁸⁵ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, loc. cit.

¹⁸⁶ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pp. 327 -328.

actitud hacia nosotros, mientras que utilizar otro conjunto de oraciones verdaderas es adoptar una actitud contraria.¹⁸⁷

¿Significa esto que si el consenso establecido describiera al hombre como un ser con la posibilidad de la libertad, que es responsable de sus acciones y de la conformación de su carácter, dejaría de considerarse verdadera la premisa de que es la estructura social la que determina por entero su ser? ¿Quiere decir entonces que todo nuestro mundo pende en su ser de la manera en que lo describamos; que su estructuración misma deriva a su vez de la configuración de nuestro lenguaje?

Rorty postula que el cambiar nuestro léxico modifica nuestras creencias, pero tratándose de este autor no podemos pasar por alto que al hablar de creencias se refiere a la constitución misma del mundo, puesto que las creencias compartidas, vigentes y normadas, son nuestro único acceso a lo que las cosas son. Asume este filósofo, por lo tanto, la tesis de Davidson, “según la cual las nuevas metáforas son causas, pero no razones, de los cambios de creencia, y la afirmación de Hesse de que son las nuevas metáforas las que han hecho posible el progreso intelectual”.¹⁸⁸ Las nuevas metáforas, las nuevas definiciones, esto es, la creación lingüística, afecta la trama de creencias o significados que, podemos decir, conforma nuestra mundanidad (Heidegger) y nuestra situación hermenéutica (Gadamer). La innovación lingüística, se sigue, entonces, tendría que revolucionar el ser de las cosas.

Sin embargo, si verdaderamente la cosa no es nada más que aquello que creemos que es, y eso que tradicionalmente se ha llamado “esencia” es solo una descripción asignada en la mundanidad articulada significativamente (Heidegger), o en la tradición con la que dialoga el intérprete desde su situación hermenéutica (Gadamer), podríamos preguntarnos qué es lo que hace que la ciencia haya obtenido el lugar incuestionable —y naturalizado— que ahora tiene como portador exclusivo de la verdad. Es ahí donde se evidencia la importancia de la base consensual que se objetiva en marcos de referencia establecidos por los propios hombres, y cuyo cumplimiento otorga el derecho de llamar a un juicio: “conocimiento”, “verdad” o “ciencia”. La ciencia, advierte Rorty, es mera creencia pero compartida y

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 329.

¹⁸⁸ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 69.

certificada mediante procesos, reglas, normas y supuestos fundamentados en una convención:

Si consideramos que el conocer no es algo que tenga una esencia, que debe ser descrita por científicos o filósofos, sino más bien como un derecho, según las normas en vigor, a creer, estamos avanzando hacia una comprensión de la *conversación* como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. Nuestro centro de atención pasa de la relación entre seres humanos y objetos de su investigación a la relación entre criterios alternativos de justificación, y de ahí a los cambios reales en dichos criterios que integran la historia intelectual.¹⁸⁹

Por eso es tan sugerente su guiño a la posibilidad de que haya quien habite un mundo del todo distinto al que nosotros conocemos debido a la utilización de un léxico diferente al nuestro; una mundanidad articulada de manera disímil a la que nosotros habitamos, es decir, informada por otro lenguaje tan radicalmente alterno al de nosotros que da pie a una realidad igualmente alterna: “Nuestra duda, despojada de las imágenes del espejo, se refiere simplemente a si no es posible que alguien o algo esté relacionándose con el mundo en términos para los que nuestro lenguaje no tiene equivalentes. Dicho más sencillamente, sólo es preguntarse si no necesitamos cambiar nuestro vocabulario, y no solamente nuestras afirmaciones”.¹⁹⁰

La posibilidad de un mundo diferente a través de un léxico diferente. ¿Tales son los alcances de la libertad de la que disponen los hombres? ¿De ese calado es la responsabilidad de las personas? Libertad para elegir léxicos y nuevas descripciones, ¿significa libertad para determinar el ser del mundo?

3. Rorty y Heidegger: léxico, mundo y cambio

La propuesta que hace Rorty es sugerente: cambiar los elementos de nuestro léxico para cambiar así las creencias que constituyen el mundo que nos hace frente; pero antes resulta

¹⁸⁹ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 351.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 319.

necesario preguntarnos: ¿es esta vía de actuación conmensurable con el planteamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo* en lo respectivo a su definición de mundo? ¿Es posible sustentar con la mirada de Heidegger la alternativa que ofrece Rorty de modificar nuestra realidad a través de la modificación de nuestro lenguaje? ¿O estamos hablando más bien de dos perspectivas que resultan antagónicas?

Heidegger describe al mundo como una trama de relaciones donde, aquello que se nos muestra, un algo cualquiera, siempre se presenta como referido a otro algo. En todo algo que se nos muestra nos “conformamos” a un “en qué”, y dicho “qué” al que nos conformamos está definido por un “para qué”; este “para qué” más que entenderlo como una mera finalidad o intención de una persona, como un para qué sirve el ente (por ejemplo, “para escribir, para barrer”), es más apropiado comprenderlo como una posibilidad de ser del ser ahí. Así, pues, en el volante de un auto el “en qué” al cual me conformo es el “para manejar el auto”, o mejor, “para mi posibilidad de ser manejando un auto”. Lo que estamos aseverando, entonces, es que las posibilidades de ser del ser ahí constituyen todo “para qué” de un ente, es decir, definen su “qué”, su “por mor de”, y por lo tanto, lo que son. Por eso Heidegger sostiene que el “por mor de” último e irrebasable es el mismo ser ahí. Esto es precisamente lo que hace que todo ente sea abierto como un “útil”, como un algo referencial, pero que también siempre hace referencia a nuestra existencia.

Esta trama relacional a la que nos conformamos en cada caso y que podemos llamar por ello una “totalidad de conformidad”, está articulada ya y siempre de una manera determinada y específica, por lo que es ella la que configura el ser con el que nos harán frente los entes; o dicho de otra manera, las posibilidades de ser que proyectaremos en nuestro “ver en torno”. La constitución de dicho plexo podría hacernos pensar que las posibilidades de ser que el ser ahí puede desarrollar o abrir proyectando sobre ese fondo referencial son infinitas, posibilidades de ser para sí y para los entes que abre, y no obstante, sabemos al mismo tiempo que se trata inexorablemente de una articulación particular de relaciones.

Estamos, por lo tanto, ante una ineludible tensión entre el carácter posibilitante de esa “totalidad de conformidad”, y a la vez, su carácter limitador para el comprender-interpretar del ser ahí. Necesariamente es un plexo en cierta forma finito, puesto que no hay que

olvidar que el plexo del que hablamos es el mismo ser ahí, es decir, que no es algo ajeno a él o fuera de él, sino él mismo, pues forma parte de su ser, de su estructura fundamental precisamente como “ser-en-el-mundo”. Esto significa que el mundo es un elemento constitutivo del ser ahí. Pues bien, si esta “totalidad de conformidad” es parte del hombre, debe tener un carácter finito, limitado, afectado por la historicidad del mismo ser ahí; todo lo cual parece ser contradictorio con el hecho de que el comprender del hombre se nos presenta como inagotable en sus alcances, y como ilimitado en su capacidad de abrir y desarrollar nuevas posibilidades sobre ese mundo en estado de descubierto.

Debemos profundizar en ese tejido de relaciones que Heidegger considera estructura del mundo, la mundanidad, siempre pre-descubierta para el ser ahí en tanto que “ser-en-el-mundo”:

La conformidad misma en cuanto ser de lo "a la mano" sólo es en cada caso descubierta sobre la base del previo "estado de descubierta" de una totalidad de conformidad. En la conformidad descubierta, es decir, en lo "a la mano" que hace frente, yace, según esto, predescubierto lo que hemos llamado la "mundiformidad" de lo "a la mano". Esta predescubierta totalidad de conformidad alberga en sí una relación ontológica con el mundo. El "conformarse" que da la libertad a los entes sobre el fondo de la totalidad de conformidad tiene que haber abierto ya de alguna manera aquello mismo sobre el fondo de lo cual da la libertad. (...) El previo abrir aquello sobre el fondo de lo cual se da la libertad a lo que hace frente dentro del mundo, no es nada más que el comprender el mundo, relativamente al cual se conduce ya siempre el "ser ahí" en cuanto ente.¹⁹¹

La trama relacional o plexo es por lo tanto una “totalidad de conformidad”, es el mundo ya siempre comprendido, en “estado de descubierto” como mundanidad y como significatividad: “El plexo de referencias que como significatividad constituye la mundanidad puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones”.¹⁹² ¿Por qué llamarlo así? Cuando el ser humano deambula por el mundo y le van haciendo frente los entes con un “para qué” específico, es decir, con un “qué”, lo que está haciendo es abrir o explicitar esas relaciones en las que está inmersa su existencia: el ser ahí en el “ver en torno” está siempre refiriendo todo algo a otro algo de acuerdo con la mundanidad del caso,

¹⁹¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 100.

¹⁹² *Ibidem*, p. 103.

y es así que “significa” los entes para “liberar” su ser. Por este referir-significar es que llamamos significatividad a la trama relacional que constituye el mundo:

El "comprender", que se ha de analizar aún más a fondo en lo que sigue (*cf.* § 31), mantiene las relaciones indicadas en un previo "estado de abierto". En el familiar "mantenerse en ellas" mantiene este "previo" como aquello en que se mueve su referirse. El comprender mismo *se* deja referir en y por estas relaciones. El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un "signi-ficar". En su familiaridad con estas relaciones "significa" el "ser ahí" a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su "ser en el mundo". El "por mor del que" significa un "para", éste un "qué", éste un "en qué" del conformarse, éste un "con qué" de la conformidad. Estas relaciones están ensambladas entre sí como una totalidad original, son lo que son en cuanto son este signi-ficar en que el "ser ahí" se da a comprender previamente a sí mismo su "ser en el mundo". El todo de relaciones de este significar lo llamamos la "significatividad".¹⁹³

No es que el ser ahí esté “produciendo” o creando el ser de cada ente, como lo precisa el mismo Heidegger, sino que aquel se conforma, puesto que está conformado a la significatividad que constituye su mundo, a la “totalidad de conformidad” que articula el sentido o la comprensibilidad de su mundanidad. Un vaso lo proyectamos como un vaso y no como un avión, puesto que así está signi-ficado/referenciado el objeto vaso en nuestra “totalidad de conformidad”. Este estar conformado a nuestra mundanidad habría que tomarlo por una pieza clave para tener realidades compartidas, un mundo compartido para habitar: “*Qué* ‘conformidad’ se ‘guarda con’ algo ‘a la mano’, está diseñado en cada caso por ‘la totalidad de conformidad’. La totalidad de conformidad que, por ejemplo, constituye a lo ‘a la mano’ en un obrador en su ‘ser a la mano’, es *anterior* al útil singular, e igualmente la del corral de una granja con todos sus aperos y sus construcciones”.¹⁹⁴

¿Por qué resulta tan importante para esta investigación la mundanidad-significatividad-“totalidad de conformidad”? Pues, porque esas estructuras, no obstante formar parte del mismo “ser en el mundo”, anteceden al acto de comprender-interpretar del mismo ser ahí. Es decir, es justamente sobre ese plexo de relaciones determinado, a cuyo contenido podemos llamar “sentido”, que el comprender abre las posibilidades de ser de sí mismo y

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 101-102.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 98.

de todo otro ente que le hace frente. La mundanidad-significatividad-“totalidad de conformidad” está ya siempre pre-descubierta o comprendida por el ser ahí puesto que es “ser-en-el-mundo”, y es con respecto a ella que se da todo comprender-interpretar. Esta trama comprendida, mas nunca tematizada en tanto que tal, es la que posibilita el mundo que habitamos; en ella reside el mundo en “estado de descubierto”.

A este constructo de relaciones determinado que es la “totalidad de conformidad”-mundanidad-significatividad, Heidegger afirma que le “brotan” palabras, por eso es que la significatividad es una condición posibilitante para el lenguaje; pero advierte igualmente que el “habla” es lenguaje existencial y que el ser ahí articula el sentido precisamente en significaciones. ¿Qué quiere decir esto? Para responder, Heidegger juega con distintos términos: el “sentido” podemos entenderlo como el contenido de ese fondo posibilitante-plexo de referencias que tiene siempre pre-descubierto el ser ahí; el “habla” es, por lo tanto, la articulación específica de dicho fondo-sentido-comprensibilidad; y puesto que todo plexo está ya articulado de una forma determinada y peculiar, entonces esa trama de relaciones es/está siempre “hablada”. Se sigue, por ello, que el “habla” posibilita al lenguaje (el lenguaje es habla expresada). Así lo describe Heidegger:

La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación. Este puede resolverse en significaciones. En cuanto éstas son lo articulado de lo articulable, son siempre algo con sentido. Si el habla, la articulación de la comprensibilidad del "ahí", es un existencial original del "estado de abierto", mas éste resulta constituido primariamente por el "ser en el mundo", también el habla tendrá esencialmente una específica forma de ser "mundana". La comprensibilidad "encontrándose" del "ser en el mundo" *se expresa como habla*. El todo de significación de la comprensibilidad *obtiene la palabra*. A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones. El "estado de expresada" del habla es el lenguaje.¹⁹⁵

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 179-180.

Hay una tensión importante a tomar en cuenta. Vimos que a las relaciones determinadas del plexo de la mundanidad podemos llamarlas significaciones, y que la expresión óptica de estas son justamente las palabras que conforman nuestro lenguaje. Pero podemos preguntarnos qué tiene preeminencia sobre qué: la mundanidad-significatividad sobre el lenguaje, o viceversa. Es decir, ¿es el lenguaje mero testigo y producto del plexo relacional determinado en la mundanidad-significatividad-“totalidad de conformidad”, o es posible que este entramado de referencias sea modificado por el lenguaje? Si a las relaciones específicas de nuestro mundo, que llamamos significaciones, les “brotan palabras”, ¿puede aspirarse a que las palabras hagan brotar nuevas significaciones, es decir, nuevas vinculaciones dentro del plexo del mundo? Como puede observarse, esta última interrogación nos resulta esencial, pues ahí está el *quid* de la cuestión que propone Rorty. Cuando él sugiere que modifiquemos el léxico para cambiar creencias ("lo que finalmente importa son los cambios del léxico antes que los cambios de creencia, los cambios en los candidatos a poseer valor de verdad y no las asignaciones de valor de verdad"),¹⁹⁶ lo que está afirmando es que es posible que las palabras hagan brotar nuevas significaciones-relaciones en la mundanidad. ¿Hay pistas en Heidegger para resolver este cuestionamiento?

Partimos de que hay, en efecto, una especie de sometimiento del comprender-interpretar del ser ahí ante su mundanidad-significatividad-“totalidad de conformidad”, pues se conforma a este fondo, y aun toda innovación o creación se da con respecto a este. Después de todo: “Dejar *ser*’ previamente no quiere decir empezar por dar el ser a algo, produciéndolo, sino descubrir algo, en cada caso ya "ente", en su ‘ser a la mano’, y así permitir que haga frente el ente de este ser”.¹⁹⁷ La “totalidad de conformidad” en la que yacemos y se desenvuelve nuestro “ver en torno” enmarca inexpugnablemente las posibilidades de ser que tenemos a nuestra disposición, y sin embargo, esto está lejos de significar que haya algo así como un elenco de posibilidades petrificado o invariable; basta con echar un vistazo a nuestra historia para poder constatar que, en efecto, las posibilidades de ser nunca son las mismas y están en permanente cambio.

Podemos decir que en Heidegger está muy presente la idea de que el ser ahí no solo reproduce sino que reconfigura todo el tiempo esa trama relacional a la que le hemos

¹⁹⁶ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, pp. 66-67.

¹⁹⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 99.

llamado “totalidad de conformidad”, significatividad, mundanidad y, finalmente, mundo. No es casual que la manera en que Heidegger define al interpretar es justamente como la “apropiación” de las posibilidades de ser que han sido proyectadas por el comprender sobre el fondo de la mundanidad: “El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos ‘interpretación’. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. (...) La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella”.¹⁹⁸ Para precisar aún más ese carácter de la “apropiación” de las posibilidades de ser abiertas, podemos recurrir al concepto “círculo hermenéutico”: es decir, esa manera de ejercerse el comprender del ser ahí por la que su proyección de posibilidades sobre el fondo del mundo es seguida de la explicitación y apropiación de las mismas que hace la interpretación, *integrándolas* después justamente a la trama relacional ya comprendida para emprender el círculo de nuevo:

En cuanto "estado de abierto" del "ahí", concierne siempre el comprender al todo del "ser en el mundo". En todo comprender el mundo es comprendida la existencia y viceversa. Toda interpretación se mueve, además, dentro de la descrita estructura del "previo". Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar.¹⁹⁹ (...) El "círculo" del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del "ser ahí", en el comprender interpretativo. El ente al que en cuanto "ser en el mundo" le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular.²⁰⁰

Digamos, pues, que las posibilidades abiertas por el comprender son apropiadas por el interpretar justamente en tanto que integradas a la “totalidad de conformidad” en la que yacemos, y así a la mundanidad, al mundo que poseemos y somos en el “estado de abierto”. En este aspecto la descripción que hace Gadamer del comprender como esa interpenetración perenne del intérprete con la tradición ayuda a dilucidar el planteamiento de Heidegger, pues la tradición alimentada y reconfigurada por el intérprete puede tomarse por ese mundo que, a la vez que posibilita la comprensión-interpretación, se ve modificado por estos actos interpretativos en una dinámica circular. Siendo así, resulta evidente que la capacidad del ser ahí para modificar constantemente su mundo pre-comprendido o en

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 166.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 170.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 172.

“estado de descubierto”, y por lo tanto, la realidad que le hace frente, es una idea consustancial en la definición del círculo hermenéutico de Heidegger.

Incluso, él mismo señala que, precisamente, la significatividad es la que nos introduce y nos da un mundo determinado; la significatividad es, por lo tanto, constitución del mundo pero también su vehículo. Es lo que Heidegger refuerza en este apunte fundamental para nuestro argumento:

Pero la significatividad misma, con la que el “ser ahí” es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el “ser ahí” que comprende pueda, como “ser ahí” que interpreta, abrir lo que se dicen “significaciones”, que por su parte fundan el posible ser de la palabra y del lenguaje. La significatividad abierta es, en cuanto estructura existencial del “ser ahí”, de su “ser en el mundo”, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad.²⁰¹

La significatividad que se manifiesta en la esfera óptica como lenguaje, es la que nos permite, por lo tanto, arribar a una “totalidad de conformidad” peculiar, a una mundanidad para habitar, a una realidad para existir en ella. Por lo que puede colegirse que la modificación de esa significatividad (lingüística) modifica consigo la “totalidad de conformidad”: modificamos aquello que vehicula al mundo para que este resulte también transformado.

Podemos pensar, entonces, que el planteamiento de Rorty es compatible con el de Heidegger, puesto que a través de la modificación del léxico y de la creación de nuevas metáforas y términos, de nuevas descripciones de los entes, lo que estamos haciendo es generar nuevas relaciones o interconexiones dentro de la trama de significatividad en la que se desenvuelve nuestra existencia. Este reacomodo del plexo relacional tendría que traer consigo la modificación de la mundanidad comprendida, para dar pie así a la apertura de nuevas posibilidades de ser, pues el ser de todo ente deriva de esa comprensibilidad articulada lingüísticamente que conforma al mundo:

En el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes. El carácter de posibilidad responde en todos los casos a la forma de ser de los entes comprendidos. Los

²⁰¹ *Ibidem*, p. 102.

entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir, sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado el “curarse de” en cuanto “ser en el mundo”.²⁰²

Los pasos que se están sugiriendo son los siguientes: modificación del léxico a través de re-descripciones de las cosas; modificación consecuente de la “totalidad de conformidad”-mundanidad-significatividad; y modificación consecuente de los entes que nos hacen frente en el mundo de acuerdo con la trama referencial ya modificada.

Pero hay un segundo apunte de Heidegger que nos parece igualmente sustancial para el propósito de este apartado. Heidegger enfatiza que la relación del ser ahí con su significatividad peculiar resulta fundamental para el “descubrimiento” de los entes que le hacen frente, esto es, para la apertura de posibilidades de ser. La significatividad, insistimos, que se objetiva inexorablemente como lenguaje:

[Significatividad] Es lo que constituye la estructura del mundo o de aquello en que el “ser ahí” en cuanto tal es en cada caso ya. *El “ser ahí” es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad (“ser a la mano”) en un mundo y pueden así hacerse notar en su “en sí”.* El “ser ahí” es en cuanto tal en cada caso *éste*; con su ser es descubierto esencialmente ya un plexo de entes “a la mano” -el “ser ahí”, en cuanto *es*, “se ha referido” en cada caso ya “a” un “mundo” que hace frente; a su ser es esencialmente inherente este “estado de referido a”.²⁰³

Tal descripción de un ser ahí que en su relación con su significatividad hace las veces de elemento posibilitante para la manifestación del ser de los entes en el mundo, nos conduce igualmente a colegir que la modificación de esta significatividad-lingüística tendrá efectos sobre la apertura de dichos entes y el ser que descubrimos en ellos. Así pues, se estaría interviniendo la “condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes”, transformando uno de sus componentes, el léxico, para que así los entes proyectados sean otros, para que sean redefinidos, reformados, con rasgos y caracteres distintos a los que hemos venido presenciando.

²⁰² *Ibidem*, p. 169.

²⁰³ *Ibidem*, p. 102.

Estamos afirmando, como puede verse, que el fenómeno descrito por Heidegger es válido también en sentido opuesto: que así como las relaciones ya establecidas en una “totalidad de conformidad”-mundanidad dan lugar a significaciones, y estas a palabras, también es posible que, de forma inversa, los nuevos términos y descripciones en el léxico den pie a nuevas relaciones y significaciones dentro del plexo relacional que venimos llamando “totalidad de conformidad”-mundanidad, puesto que finalmente uno y otro (léxico-trama referencial) son la misma cosa.

¿Cómo podemos constatar que así sea? No nos queda más que acudir a la historia, donde podemos observar las transformaciones en la concepción de la realidad, motivadas, o al menos, acompañadas siempre, por cambios en el léxico de los hombres, y así, en sus creencias y mundanidad. El rechazo a la esclavitud ante la re-descripción del hombre como un ser dotado de derechos connaturales por el mero hecho de ser hombre; la equidad de género ante la re-descripción de la mujer como un ser provisto de los mismos derechos, capacidades y caracteres que el varón; la exigencia de la rendición de cuentas al Estado mexicano ante la re-descripción de una sociedad que dejó de comprenderse como masa para comenzar a asumirse ciudadanía, son solo algunas muestras de nuevas dinámicas y modificaciones de gran calado en nuestro entorno, en la realidad que proyectamos, suscitadas por variaciones graduales en nuestro vocabulario.

4. ¿Un léxico u otro? La arista ética

Si esto es así, si en efecto la generalización de un léxico u otro impacta en la configuración de la mundanidad que posibilita el mundo o la realidad que nos hace frente, valdría la pena entonces detenerse a reflexionar sobre las implicaciones éticas ahí implícitas. Si, como asevera Rorty, la descripción que consensuamos del hombre y que este finalmente interioriza, influye y en cierta manera encamina su praxis, su conducta, *ergo*, no es inocuo optar por una definición del hombre desde el léxico científico-utilitarista —en la que el determinismo de lo estructural impera— o hacerlo por otra desde un vocabulario distinto;

uno con cabida, por ejemplo, para el ejercicio de la libertad y el reconocimiento de la responsabilidad.

Podemos preguntarnos si no sería acaso más recomendable en términos éticos la promoción de una concepción del hombre en la que este sea consciente de su posibilidad de ser libre, esto es, de su posibilidad de deliberar sobre las opciones que proyecta en su vida, de decidir sobre el rumbo de su existencia, y aun de elegir sus formas de interpretación, antes que otra donde este mismo hombre sea concebido como indefectiblemente esclavizado por la estructura, y en la que todo su actuar se considera solo un producto de la posición que ocupa en el sistema. ¿Cuál de las dos descripciones de hombre se presenta con más probabilidades de dar lugar a una situación de paz: aquella que parece clausurar sus posibilidades de decirle no al entorno social, o aquella que lo considera un poder-ser que puede deliberar para tomar una decisión —que, pese a contrariar el dictado social— le puede hacer bien a los demás?

Cuando Rorty señala que “Decir que nos hemos cambiado a nosotros mismos interiorizando una auto-descripción nueva (utilizando términos como ‘intelectual burgués’ o ‘auto-destructivo’ o ‘que se auto-engaña’) tiene mucho de verdad”,²⁰⁴ nos hace observar que la selección misma del léxico que usamos para referirnos al mundo es en sí misma una decisión ética. ¿Queremos tener al hombre por un ser que tiene responsabilidad sobre sus actos y sobre la configuración de su carácter moral, o lo queremos entender como un mero engranaje de una maquinaria imparable, haciendo exclusivamente aquello para lo que estaba determinado desde un inicio?

Lo importante, sin embargo, es que como lo referimos antes, Rorty muestra que la capacidad del hombre para elaborar nuevas descripciones no se constriñe a la definición de sí mismo, sino que en realidad es aplicable a su mundo entero, cuya comprensibilidad se posibilita mediante el lenguaje. Del argumento de Rorty, pero ya antes desde la mundanidad de Heidegger, se sigue que el ser de todo lo que proyectamos, al volverse comprensible en el lenguaje, está posibilitado por el hombre mismo —el ser ahí abre el

²⁰⁴ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 348.

claro del ser en el que las cosas se manifiestan, la *lichtung*.²⁰⁵ A partir de estos filósofos, cuando postulamos que el hombre puede comprenderse como un ser generador de nuevas descripciones, lo que estamos haciendo es reconocerle el poder de crear y/o modificar su realidad, entendida esta como mundanidad. Optar por un léxico o por otro, optar por unos términos u otros, es básicamente optar por reconfigurar de una manera u otra el mundo que habitamos. La implicación ética en ello, por lo tanto, es ineludible.

En el abordaje específico del problema de la violencia en México podemos, entonces, elegir entre un léxico científico-utilitarista que afirma que el ser del hombre está informado de manera total por la estructura rígida e invencible de su entorno, o por este tipo de filosofía que postula que la mundanidad que habitamos es sentido articulado, hablado, trama lingüística susceptible de ser modificada mediante nuevos juegos interpretativos; y que, justamente, entre los atributos del hombre está su libertad para generar nuevas definiciones para sí mismo y para todo lo demás.

Ahora bien, más allá del tipo de adjetivos y caracteres que se le asignen al hombre en un lenguaje u otro, parece ser igualmente relevante la manera en que se concibe lo verdadero dentro de un léxico determinado. Esto es, que podemos asumir el vocabulario de la ciencia, que enuncia su verdad como si fuera la definitiva (hasta que no sea superada por otra pero igualmente científica); u, otro, como el de la filosofía aquí expuesta, en el que se aborda la verdad afrontando las limitaciones radicales del comprender, su historicidad inexpugnable, las condiciones hermenéuticas insalvables y, por ende, la base última conversacional y temporal de todo lo verdadero. Esta mirada filosófica se vuelca en la posibilidad de arribar a nuevas e infinitas verdades sobre el mundo por medio de un diálogo tan plural como se pueda, en una búsqueda interminable de acuerdos.

Nos estamos refiriendo a la advertencia que lanza Rorty de que la misma pretensión de alcanzar una especie de verdad absoluta o definitiva de las cosas, que en algún sentido podemos atribuir al léxico científico-utilitarista, lo que esconde es la meta de clausurar la posibilidad de generar nuevas descripciones del mundo; oculta también el objetivo de

²⁰⁵ Quizá esta aseveración suene obvia en el contexto de la filosofía, pero es oportuna si tenemos en cuenta que el hombre, por generalidad, supone estar en una “realidad definitiva”; a manera de la “actitud natural” de la que hablaba el filósofo Edmund Husserl.

despojarnos de nuestra capacidad de cambiar el sentido de todo lo que nos hace frente, y con ello, de nuestra responsabilidad en la configuración de la mundanidad en la que somos. La mera noción de verdad como “correspondencia” con una “realidad última o en sí”, antes que como consenso o acuerdo entre las personas, carga consigo el anhelo de univocidad en lo que las cosas son. Rorty lo expone de esta manera, recurriendo a Sartre:

La idea de ‘la única forma de describir y explicar la realidad’ que se supone contenida en nuestra ‘intuición’ sobre el significado de ‘verdadero’ es, para Sartre, precisamente la idea de tener una forma de describir y explicar que nos viene impuesta con la misma consideración con que chocan las piedras contra nuestros pies. O, para volver a metáforas visuales, es la idea de hacer que se nos desvele la realidad, no oscuramente en un cristal, sino como una especie inimaginable de inmediatez que haría superfluos el discurso y la descripción. Si pudiéramos convertir al conocimiento y hacerlo pasar de ser algo discursivo, algo conseguido por adaptaciones continuas de ideas o palabras, a ser algo tan inevitable como el ser arrastrados de una a otra parte, o el quedarse transpuestos ante una visión que nos deja sin habla, ya no tendríamos la responsabilidad de elegir entre palabras e ideas, teorías y vocabularios rivales. Este intento de sacudirse la responsabilidad es lo que Sartre describe como intento de convertirse en una cosa -en un *être-en-soi*.²⁰⁶

El esfuerzo visto en las tesis científico-utilitaristas recabadas en el capítulo 3 de interpretar la “esencia” de la violencia mediante fórmulas matemáticas frías, rígidas y unívocas en sus resultados, ¿no evidencia precisamente ese deseo por eludir nuestra capacidad de generar nuevos entendimientos sobre lo que las cosas son? Al final es comprensible el entuerto en que se metió el país: en medio de la desesperanza y desconcierto producidos por la violencia inusitada, ¿quién si no las matemáticas podían saber lo que nos estaba ocurriendo! Y, no obstante, las matemáticas fallaron.

¿Prueba acaso este fracaso del lenguaje científico-utilitarista y de las matemáticas que lo que estamos tratando con el tema de la violencia es un ámbito que supera sus alcances y posibilidades interpretativas? ¿Prueba los límites de esos lenguajes y sus saberes aun cuando se jactan propietarios y amos de la verdad de nuestra era? ¿Prueba que nos equivocamos al haber depositado exclusivamente en esos léxicos la reflexión sobre nuestra violencia?

²⁰⁶ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 339.

5. Segundo camino: La filosofía y la búsqueda de la verdad de la violencia

Sobre la segunda aportación a la reflexión sobre la violencia en México que podría darse desde la filosofía, habría que aclarar primero lo siguiente: el abordaje filosófico de dicho fenómeno debe evitar caer en el mismo supuesto que se ha venido cuestionando, es decir, creer que la filosofía es un vocabulario privilegiado. Antes bien, una mirada filosófica sobre la violencia podría enfocarse en impulsar la conversación y el intercambio de ideas y narrativas sobre este problema, precisamente porque parte del reconocimiento de que la verdad no es algo a descubrir, sino algo a tejer entre las variadas voces que componen a una sociedad como la mexicana, con toda su pluralidad.

Se trataría de asumir plenamente la tarea que Rorty atribuye a los que llama “filósofos edificantes”, aquellos que cuestionan el “discurso normal” del mundo, es decir, el estatus que alcanzan las disciplinas o saberes cuando disponen de un acuerdo establecido entre los hombres sobre lo que habrá de tomarse por racional, objetivo, verdadero y/o relevante dentro de cada uno de esos campos. Los filósofos edificantes vendrían, entonces, a promover la conversación generadora de “discurso anormal”, ese que rompe con las convenciones y marcos de referencia en los que se funda toda verdad y, por lo tanto, la realidad que compartimos: “El ver a los filósofos edificantes como interlocutores en una conversación es una alternativa a verlos como si tuvieran opiniones sobre temas de interés común. Una forma de concebir la sabiduría como algo que no se ama igual que se ama un argumento, y cuya consecución no consiste en encontrar el vocabulario correcto para representar la esencia, es pensar en ella como la sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación”.²⁰⁷

La reflexión filosófica sobre la violencia de la delincuencia organizada, como la que aquí se ensaya, supone que es posible alcanzar una verdad sobre esta y sobre sus orígenes, pero no teme señalar que actualmente no se tiene un consenso al respecto, de lo que se sigue que no hay una verdad a descubrir, sino una a elaborar. Más que a develar una verdad que aguarda

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 336.

por nosotros, la palabra filosófica podría estar encaminada a motivar ese diálogo de la sociedad para confeccionar y convenir aquello que tomaremos por verdadero. La filosofía edificante es “reactiva”,²⁰⁸ y lo que busca, explica Rorty, es que la conversación continúe por veredas inéditas:

Estos nuevos caminos pueden engendrar, quizá, nuevos discursos normales, nuevas ciencias, nuevos programas de investigación filosófica y, por tanto, nuevas verdades objetivas. Pero no constituye el sentido de la filosofía edificante, siendo sólo subproductos accidentales. Su sentido es siempre el mismo -realizar la función social que Dewey llamaba ‘romper la costra de la convención’, impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales.²⁰⁹

Por supuesto, una mirada filosófica sobre la violencia del país no promete un final sencillo ni feliz; de hecho, no promete ningún final en absoluto. Esa búsqueda filosófica de la verdad, asumida esta en su historicidad y su sustrato dialógico, es una tarea sumamente ardua. Ya veíamos que los esfuerzos hechos con el lenguaje de la ciencia obvian lo que entienden por ser humano, asumiéndolo irreflexivamente como ese maximizador de intereses individuales y apenas algo más que eso. ¿Sería esto concebible desde el camino filosófico, esto es, pasar por alto lo que creemos que es y debe ser la persona? ¿Tenemos una verdad en el país sobre los atributos que debe poseer un ser humano para ser tal? ¿Podemos realmente llegar a una explicación convincente sobre las causas de tanta violencia sin haber resuelto antes cuestiones como estas? Lo anterior evidencia el tipo de derroteros por los que podría conducirse al menos en parte esa conversación o diálogo bajo la guía de la filosofía.

El filósofo, además, al menos el que parte de premisas como las expuestas en esta investigación, considera que motivar el diálogo y la elaboración de verdades es promover la constitución de lo real, o mejor dicho, promover la modificación de la realidad, tomada esta como mundanidad (algo que bien podría pasar de largo para muchos de los que participen en la conversación). El filósofo dedicado al acompañamiento de este intercambio de ideas y pensamientos sobre la violencia en el país estará consciente de las implicaciones en dicho

²⁰⁸ Una filosofía escéptica de los planteamientos filosóficos sistemáticos con pretensiones de universalidad.

²⁰⁹ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 342.

proceso que podríamos llamar ontológicas y, desde luego, éticas; por los efectos que pueden traer en la comprensión del mundo, en la comprensión auto-personal e interpersonal, y en la conducta que despliegan las personas para sí y hacia los demás.

El camino que se propone implica asumir lo que Rorty define como el interés u objetivo de la filosofía edificante, a saber, hacer que la conversación prosiga y no se detenga, antes que el descubrimiento de una verdad definitiva; y desplegar además una “innovación edificante” mediante re-descripciones que den pie a discursos anormales, para que estos vulneren precisamente la confianza que generan los discursos normales hegemónicos y los conocimientos que proveen, como en este caso sucede tan claramente con los relativos al léxico científico-utilitarista. “La reprochable confianza en sí mismo a que nos estamos refiriendo es simplemente la tendencia del discurso normal a bloquear el flujo de la conversación, presentándose a sí mismo como si ofreciera el vocabulario canónico para la discusión de un tema determinado -y, más en especial, la tendencia de la filosofía epistemológicamente centrada a bloquear el camino presentándose como el vocabulario final de conmensuración para todo discurso racional *posible*”.²¹⁰ Por eso es que coincidimos en que la filosofía, con planteamientos como los que se han recogido en esta investigación, puede presentarse como ese léxico de disrupción que al menos logre sembrar la duda sobre la solidez del monopolio de la verdad que asume para sí el abordaje de la ciencia; es el lenguaje filosófico el que puede introducir la alternativa de conversar y pensar sobre el problema de la violencia con nociones distintas al del ámbito de las ciencias, con todo y su fe ciega en el método. Rorty hace esta acotación sobre ese tipo de filosofía edificante:

Esta verdad (verdad objetiva), en la concepción que estoy defendiendo, es el resultado normal del discurso normal. La filosofía edificante no sólo es anormal sino reactiva, ya que sólo tiene sentido como protesta contra los intentos de cortar la conversación haciendo propuestas de conmensuración universal mediante la hipostatización de un conjunto privilegiado de descripciones. El peligro que trata de evitar el discurso edificante es que algún vocabulario dado, alguna forma en que las personas pudieran llegar a pensar en sí mismas, les decida a pensar que de ahora en adelante todo discurso podría ser, o debería ser,

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 348-349.

discurso normal. La paralización resultante de la cultura sería, a los ojos de los filósofos edificantes, la deshumanización de los seres humanos.²¹¹

Recapitulemos. Hemos visto que dos aportaciones posibles que podría brindar la filosofía a la reflexión sobre la violencia del crimen organizado en el país son, por un lado, el acercamiento de nuevas descripciones de los entes en juego en esta problemática pero principalmente del ser humano, de aquello en que consiste ser humano buscando una definición que contraste con la que nos ha venido ofreciendo de manera cuasi-unívoca el léxico científico-utilitarista. Por otro lado, vimos también que el segundo aporte que podría traer la filosofía a este respecto sería la promoción y en cierta forma la conducción de un diálogo en esta materia, todo lo plural que se pueda, tras haber asumido que carecemos de verdades fundamentales, entendiendo por ello verdades sobre aquellos elementos centrales que podrían ayudarnos a discernir por qué ha llegado esta oleada violenta, por qué hay tantos miles de mexicanos por todo el país dispuestos a reproducirla y mantenerla, o por qué por más que el Estado y la sociedad organizada y no organizada se dicen horrorizados por esta situación, esta simplemente continúa alcanzando niveles incluso peores a los que tuvo en el sexenio gubernamental que vio su comienzo (2006-2012). Conversación, por lo tanto, para vislumbrar y constituir esas verdades de las que hoy no disponemos.

Más allá de lo dicho sobre este último posible aporte de la filosofía para impulsar el diálogo en la búsqueda de verdades sobre la violencia que estamos presenciando, aún queda algo por decir con respecto a la otra vía de trabajo: aquella que consiste en la elaboración y acercamiento de nuevas descripciones en este ámbito; es sobre esto a lo que ahora nos dirigiremos.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 340-341.

Capítulo 6

Por una re-descripción de la violencia y el individuo

1. Primeras consideraciones para una re-significación de la violencia del narco y el hombre

Como lo vimos con anterioridad, la selección misma del léxico que usemos para describir la violencia puede tener implicaciones éticas en sí misma. En este sentido, nos estamos refiriendo principalmente al tipo de términos y conceptos disponibles en un lenguaje específico, como puede ser el de la ciencia social; distinto al de la filosofía, que hemos estado explorando en esta investigación. Sin ánimo de simplificar en demasía una situación de tanta complejidad como la que afronta el país, parece útil hacernos la pregunta que ya se había planteado antes: con el escenario de violencia que tenemos a la vista, ¿qué descripción del hombre es la que requerimos para intentar siquiera disminuir los asesinatos, esto es, todo el daño que tantos mexicanos se están haciendo entre sí?

Veámos que ante tal pregunta no parece conveniente responder con el mismo tipo de definición del hombre que ha prevalecido hasta ahora en el abordaje de la violencia hecho desde el léxico científico, influido profundamente por el utilitarismo contemporáneo denunciado por Martha Nussbaum. Tenemos argumentos para advertir que no es un buen momento para naturalizar la creencia de que el hombre se halla esencialmente motivado por la satisfacción de sus intereses personales buscando siempre potenciar sus réditos, a costa de lo que sea, aun de los otros. Para ese tipo de ser humano los demás hombres que le hacen frente no son más que medios para su beneficio individual, para la concreción de sus metas y objetivos. Ese tipo de ser humano, asumido en el léxico de la ciencia, es uno volcado básicamente en la arista materialista-económica de la vida, como si su existencia se agotara en ello; e incluso, como si tal descripción de la vida fuera una verdad definitiva. Así pudimos constatarlo en los estudios compendiados en el Capítulo 3, donde la praxis del hombre pretende dilucidarse a través de modelos matemáticos con variables claramente

derivadas de esa comprensión materialista-económica del mundo. De hecho, cuando decimos que estos estudios retratan al hombre como un buscador de satisfactores, va implícita la idea de que se trata de satisfactores eminentemente materiales, mas no intelectuales o espirituales; frente a ello, Hans-Georg Gadamer recuerda: "la verdad que nos cuenta la ciencia es a su vez relativa a un determinado comportamiento frente al mundo, y no puede tampoco pretender serlo todo".²¹²

Un ser humano descrito de esta manera resulta un perfil idóneo para la guerra de organizaciones criminales que está presenciando el país. Si es que, en efecto, la "naturaleza" o "esencia" del hombre es ser ese maximizador de satisfacciones y deseos, principalmente materiales, es muy difícil pensar en una salida al atolladero en que se halla México. Se toma por lógico que si una sociedad le impone a sus miembros ciertos marcos de lo que significa ser exitoso (referentes de lo que se debe poseer y ser para merecer respeto, admiración y, mejor, envidia de los otros), dicha sociedad debe proveer igualmente de los medios y oportunidades legales para alcanzarlos, puesto que, de no hacerlo, "evidentemente" el hombre recurrirá a los medios ilegales para hacerse de todos ellos. Esta es la creencia ínsita en el léxico científico-utilitarista: el hombre pasará por encima de todos y de todo con tal de satisfacer su beneficio personal, puesto que en eso consiste ser racional. La conclusión implícita a la que puede llevar esta lógica es la siguiente: en tanto México no prospere y no garantice las mismas oportunidades para todos, y un nivel de vida digno de forma generalizada, no hay por qué esperar que algún tipo de auto-contención opere en las personas, puesto que lo suyo es buscar a como dé lugar la concreción de sus necesidades individuales. Esta es la lógica que habla cada vez que se dice que el problema de la violencia del narco responde a causas estructurales. Y la exigencia de algunos sectores de la sociedad y, aun la acción del Estado, van encaminadas en ese sentido: lograr mejores condiciones para todos, o, dicho de otra manera, vías legales al alcance de todos, como medios para la concreción de nuestras satisfacciones sin tener que violar la ley.

¿Tenemos alguna alternativa a esto? Así de sólido como se nos presenta el mundo, ¿realmente tenemos opciones para reconfigurarlo en sus relaciones significativas, o no nos queda más que "conformarnos" con él en su estado actual? Lo que hemos sugerido es que

²¹² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 538.

sí, que si el mundo es finalmente mundanidad, “totalidad de conformidad”, significatividad, un todo relacional siempre en “estado de descubierto”, podemos impulsar cambios en su trama significativa; Gadamer nos convence de ello con un planteamiento no solo claro sino bello:

Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno*. Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo. Bajo esta forma la nueva antropología filosófica ha elaborado, en confrontación con Nietzsche, la posición del hombre, y ha mostrado que la constitución lingüística del mundo está muy lejos de significar que el comportamiento humano hacia el mundo quede constreñido a un entorno esquematizado lingüísticamente. Al contrario, la elevación o el estar elevado por encima de las coerciones del mundo es algo que se da siempre allí donde hay lenguaje y allí donde hay hombres; esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas, como expresa también esa profunda narración del Génesis según la cual Adán recibió de Dios la potestad de poner nombres.²¹³

Preguntémosnos, pues, ¿en qué tendría que consistir el ser humano para aminorar tanta violencia? O como lo plantea Xavier Zubiri, ¿cuál es el mejor tipo o versión de ser humano que se encuentra hoy a nuestro alcance —y agregaríamos— desde nuestra situación hermenéutica, desde nuestra conciencia efectual y con la tradición que recibimos y reconfiguramos?

De acuerdo con los planteamientos que hemos revisado en esta investigación, podríamos pensar en una descripción del hombre mucho más parecida al “ser ahí” de Heidegger que al ser absolutamente determinado por las condiciones estructurales que lo rodean. Podríamos ensayar una definición del hombre que reconozca su carácter de poder-ser, de posibilidad indeterminada. Por supuesto, no se niega la influencia del entorno en la configuración del ser, pues qué otra cosa sino eso es lo que está implícito en nociones como ser ahí, “ser en el mundo”, “facticidad” o mundo como “significatividad”. No escogimos nuestra realidad, y en buena medida, tampoco quiénes somos. Y no obstante todo ello, lo que se intenta señalar

²¹³ *Ibidem*, p. 532.

aquí es que resulta posible asumir una concepción del hombre que, aun bajo los efectos ineludibles de la inculturación, no vea clausurada su libertad para decidir sobre su vida, para darle un curso propio a su existencia y, por lo tanto, para responsabilizarse de la misma.

Como ya lo hemos dicho, afirmar una contradicción irresoluble entre la idea de un hombre libre, y el reconocimiento de la influencia del entorno sobre su ser, es partir de una concepción de la libertad sublimada, a la manera kantiana, una libertad que simplemente no es humana. Es oportuno aquí el llamado de Richard Rorty a reconocer que conceptos como “bueno”, “verdad” y “real” no podemos entenderlos más que en referencia con nuestras propias prácticas y nuestra significatividad:

Hemos de pensar que los verdaderos referentes de estos términos (la Verdad, lo Real, la Bondad) quizá no tengan ninguna conexión con las prácticas de justificación que prevalecen entre nosotros. El dilema creado por esta hipostatización platónica es que, por una parte, el filósofo ha de tratar de encontrar criterios para distinguir a estos referentes únicos, mientras que, por la otra, las únicas pistas sobre qué podrían ser estos criterios las proporciona la práctica actual (por ejemplo, la mejor corriente de pensamiento moral y científico del momento).²¹⁴

Hablar de libertad no debería requerir la explicitación de que no se trata de una libertad absoluta, puesto que nada en el hombre lo es. Si esto es así, ¿en qué sentido podríamos definir al hombre como libre en su actuar? En el sentido en que lo hacen filósofos como los aquí expuestos: Heidegger, Gadamer, Ernst Tugendhat, Zubiri, Antonio González y el mismo Rorty. El hombre tiene conciencia de que en su vida se le presentan situaciones en las que tiene distintas opciones frente a sí, distintos rumbos posibles a seguir. Son ciertamente alternativas dentro de un horizonte específico de posibilidades, pero el hombre puede palpar que la elección de una de ellas pesa sobre él y sobre nadie más.

El ser humano que estamos intentando describir aquí se da cuenta del abanico de posibilidades que se le abre a cada paso, y asume por lo tanto que está capacitado para deliberar sobre las razones a favor y en contra de cada una de ellas. Si esta definición de hombre deliberante, consciente del carácter de posibilidad de su existencia y de su libertad,

²¹⁴ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 338.

fuera asumida plenamente en nuestro léxico y se le sancionara como verdadera, ¿qué vendría con ello? Vendría la responsabilidad. Este tipo de ser humano dejaría de estar familiarizado con un mundo en el que se da por supuesto que la “estructura” determina cada recoveco de lo humano, para en lugar de ello asumir que es responsable de sus actos, puesto que estos se volverían resultado de su voluntad, de su elección, de su capacidad de ponderar sus decisiones. Quizá, entonces, despertaría mayor sorpresa, indignación o extrañeza cuando un narcotraficante de altos vuelos se limite a justificar la causa de su empresa criminal y de toda la violencia desplegada apelando a que en su pueblo no había empleo.²¹⁵

Ahora bien, surge el cuestionamiento: ¿puede esta re-descripción del hombre realmente reducir los niveles de violencia que estamos viviendo? ¿Es realmente una aportación a la disminución de la violencia la promoción de una re-significación de lo humano en el país? Por supuesto que lo ignoramos, pero es plausible al menos que ello nos permitiera transitar hacia una sociedad dispuesta a encarar las consecuencias de sus acciones y de sus omisiones; una sociedad, por lo tanto, que dejaría de concentrar su mirada en el Estado, como lo hace hoy, perdiendo de vista que cada uno de los asesinos es alguien que ejerce su voluntad para reproducir y alimentar la violencia. Cada sicario es un poder-ser como el que describió Heidegger, que es y sigue siendo en tanto que posibilidad, dotado siempre, insoslayablemente, de la posibilidad del ser libre.

Con una descripción así del hombre, lo menos que podríamos esperar es que volviera a tener sentido la pregunta ética por lo correcto y lo incorrecto de nuestras decisiones, por el tipo de “nosotros” que queremos ser y por el que no queremos ser. Nuestras existencias serían de nuevo resultado de nuestras propias deliberaciones y definiciones, del ejercicio de

²¹⁵ Esto respondió el líder del Cártel de Sinaloa, organización delictiva a la que se le atribuyen operaciones globales en más de 50 países, cuando se le preguntó por los orígenes de su empresa criminal: “**¿Y cómo pasó, cómo entró en contacto con las drogas?**” ‘Bueno, de la edad de 15 años en adelante, de donde yo soy, que es el municipio del Badiraguato, yo me crié en un rancho que se llama La Tuna, por allá hasta la fecha no hay fuentes de trabajo, la manera de tener para comprar la comida, para sobrevivir, es sembrar amapola, marihuana, y yo a esa edad comencé a cultivarla, a cosecharla y venderla, eso es lo que le puedo comentar’. (...) ‘**¿Es cierto lo que dicen que las drogas destruyen a la humanidad y que traen daños?**’ ‘Bueno, eso es una realidad, las drogas destruyen. Desgraciadamente, como le comento, donde yo me crié no había otra manera, ni hay, de sobrevivir y no había otro camino cómo llevar a cabo nuestra economía para poder vivir’”. (Sean Penn, “El Chapo habla”, en *Rolling Stone*, 11 de enero de 2016).

nuestra voluntad, y ya no más productos necesarios de las condiciones estructurales en que nos encontramos. Solo si reconocemos al hombre como un ser libre, esto es, como capaz de deliberar entre las múltiples posibilidades de ser que se le abren, para apropiarse así de una de ellas, tiene sentido la reflexión ética; de hecho, en la re-descripción del sujeto que aquí se ensaya la pregunta ética no solo es dable sino ineludible.

Hans-Georg Gadamer sostiene que, en última instancia, todo enunciado responde a una pregunta, y que para poder dilucidar realmente el sentido de aquel, hay que buscar y rastrear el cuestionamiento del que algún día surgió:

Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica, como confirman históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde. Esto, así formulado, suena a obviedad y todos lo conocen por su experiencia vital. Si alguien hace una afirmación que no se entiende, se intenta aclarar cómo ha llegado a ella. ¿Cuál es la pregunta formulada a la que su enunciado da respuesta?²¹⁶

Todas las explicaciones y tesis científicas que se recopilaron en el Capítulo 3 sobre la violencia del crimen organizado en México, a nuestro juicio, derivan de interrogantes que, aunque pueden formularse de forma sucinta, entrañan la complejidad que es propia de lo humano: ¿Por qué hay tantos mexicanos haciendo las veces de asesinos? ¿Por qué se matan de esa manera, con tal saña? Aun bajo el riesgo de abusar de la simplificación, podríamos coincidir en que el léxico de la ciencia social y la descripción utilitarista del hombre, responden: “porque estaban determinados a hacerlo”. Con la re-descripción del hombre como un poder-ser, se le da cabida a una respuesta que hoy, bajo los vocabularios imperantes, resulta inaudita: lo hacen porque así lo decidieron; lo hacen porque así lo quisieron; lo hacen porque, siendo libres como son, optaron por hacerlo, por ese curso

²¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 58.

existencial, justo como pudieron optar por el contrario. Este tipo de respuestas hoy simplemente están fuera de la deliberación pública sobre la violencia. Solo quien quiera pasar por indolente, sin conmiseración, conciencia o compromiso social, se atrevería a afirmar algo así. En nuestro “estado de interpretado”, en nuestras “habladurías” a las que se refiere Heidegger, la respuesta “lo hacen porque así lo quisieron” es casi un disparate; se toma por un absurdo, puesto que entraña la posibilidad de decidir. En el mundo que hoy se comprende, que hoy se habita, los hombres que están reproduciendo la violencia no son seres libres. La base consensual de lo verdadero nos indica que, ante la preeminencia de la estructura, la dimensión ética es más bien irrelevante, innecesaria o, peor todavía, inexistente.

Igual de importante, sin embargo, es ese rasgo de la libertad que encuentra Rorty en el hombre para la modificación de sus léxicos, y por lo tanto, de las creencias que constituyen su mundo; justo el atributo que se ha venido explorando desde el Capítulo 5 (y en el que hay coincidencias con Gadamer: “El que tiene lenguaje ‘tiene’ el mundo”.²¹⁷). El filósofo estadounidense está convencido de que el ciudadano ideal de la sociedad liberal es sabedor de la contingencia de su léxico, y con este, de su conciencia, con todas las implicaciones que podrían derivarse de tales intuiciones. La contingencia del léxico, como lo abordamos en el capítulo anterior, refiere a que no hay una “realidad en sí”, a-lingüística, a-histórica, a la que deba adecuarse con exactitud nuestro lenguaje para poder representarla correctamente y entonces descubrir la verdad. Asumir nociones como estas, por ejemplo, la idea de que el mundo puede ser descrito como una estructura llamada “mundanidad”, “significatividad” y “totalidad de conformidad”, parecería propio de ciertos ámbitos más restringidos, como el de la filosofía, pero no extensibles a tal grado que esta manera de pensar se vuelva parte de una nueva definición del individuo. Es claro que Rorty quiere que se deje de lado el léxico y los pensamientos “metafísicos”, precisamente aquellos que suponen la existencia de esa “realidad en sí” y de una verdad correspondiente:

El metafísico está aún adherido al sentido común en cuanto no pone en tela de juicio las trivialidades encerradas en el empleo de determinado léxico último, y en particular la

²¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 543.

trivialidad que dice que hay una realidad única y permanente que puede hallarse detrás de las múltiples apariencias transitorias.²¹⁸ (...) Los metafísicos piensan que los seres humanos desean por naturaleza conocer. Piensan eso porque el léxico que han heredado les proporciona una imagen del conocimiento como una relación entre los seres humanos y la “realidad”, y la idea de que tenemos la necesidad y el deber de entrar en esa relación. Ella también nos dice que la “realidad”, si se la interroga adecuadamente, nos ayudará a determinar cómo debe ser nuestro léxico último. Los metafísicos creen, pues, que ahí afuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas.²¹⁹

Para nosotros, no está del todo claro que esta última pretensión resulte un elemento fundamental en lo que respecta a la reflexión sobre la violencia del país; es decir, que cabe la pregunta: si lo que en todo caso deseamos es superar la dinámica homicida de México, ¿es necesario que el hombre deje de ser “metafísico” y adopte un lenguaje más “edificante”? ¿O podría bastar con que el individuo, siendo “metafísico” o no, aprehenda una descripción de sí que lo reconozca como libre?

Es cierto que la superación del léxico que Rorty llama “metafísico”, asumiendo la contingencia del lenguaje-pensamiento-mundo y la noción de lo verdadero como aquello que cumple con criterios y normas convenidos —y no como “descubrimiento” de la realidad—, parecen propicios para una sociedad democrática, en tanto descarta las posturas o miradas que se presumen absolutas sobre la realidad. Pero, para efectos de nuestra investigación, es probable que no sea imprescindible que el hombre asuma un pensamiento “edificante” para comenzar a hacerse cargo de sus decisiones. Podríamos preguntarnos entonces si es posible ser libres asumiendo que existe una “realidad en sí”, allende todo léxico y toda condición histórica, o si la libertad requiere forzosamente que adoptemos tal perspectiva “edificante” que acepta la contingencia del mundo. Aun bajo el evidente riesgo de equivocarnos, estimamos de mayor relevancia, ante el fenómeno de la violencia en México, la promoción de una descripción del hombre que dote a este de la posibilidad de la libertad, de la deliberación, del rasgo de poder-ser, sin que necesariamente este mismo

²¹⁸ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 92.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 93.

hombre deba asumir la contingencia del mundo, de su léxico, de su realidad. Creemos que, ante la situación de emergencia en la que se encuentra nuestro país (con cientos de miles de homicidios cometidos en los dos últimos sexenios y en lo que va del actual, y con cerca de 68 mil personas reportadas desaparecidas durante 2007-2020), sería un cambio profundo migrar hacia una sociedad que se comprenda a sí misma como responsable de sus acciones, en la que recupere vigencia esta noción de responsabilidad.

Por supuesto que un abordaje filosófico de la violencia que intentara promover el diálogo sobre esta temática, podría hacer referencia al tipo de definiciones anti-metafísicas del mundo como las que elaboraron Heidegger o el mismo Rorty, pero no parece prioritaria en estos momentos para México su generalización. Más aún, lograr algo como esto resultaría profundamente complejo, dada la tradición “metafísica” del pensamiento occidental. El escenario para la cuestión de la libertad, por el contrario, luce menos agreste, pues estamos mucho más familiarizados con su noción, no obstante que ha terminado por ahogarse frente al léxico que supone que la estructura aniquila todo espacio de ejercicio autónomo de la voluntad.

Un hombre, por lo tanto, desde la re-descripción que aquí se propone, se comprendería como un poder-ser, como un ser que existe proyectándose en posibilidades, y que dispone siempre —por su propia estructura existencial— de la opción de la libertad. Este tipo de individuo asumiría que tiene la posibilidad de decirle no al entorno, a los demás y al “uno” (concepto del que hablamos extensamente en el primer capítulo), pues comprendería que ser libre es ser consciente de los múltiples caminos con que se cuenta al momento de decidir. Que se tiene la capacidad de deliberar sobre los pros y contras de cada posibilidad frente a sí. Todo lo cual configura la propia existencia y el propio carácter moral; si bien, siempre dentro de marcos de actuación, de situaciones específicas y de los condicionamientos inherentes a la historicidad.

Para un hombre así descrito se abre la posibilidad de la reflexión sobre las consecuencias de los actos propios, allende la satisfacción de los deseos individuales. La asunción de la libertad, y con esta, de la responsabilidad, expande el horizonte del individuo que deja de estar constreñido por lógicas utilitarias para fijar la mirada en los otros. Se vuelve entonces posible para él la cavilación acerca de cómo afectan sus decisiones a los demás, cómo

repercuten en ellos y, más aún, en los que vendrán después. ¿No es este tipo de reflexión un gran ausente en una sociedad como la mexicana, donde los pequeños, cotidianos e imperceptibles actos de cientos de miles de mexicanos fueron conformando poderosas organizaciones y dinámicas posibilitadoras de la violencia y el dolor generalizados que hoy experimentamos?

2. El olvido de la “socialidad” en el léxico científico-utilitarista. Las secuelas invisibilizadas de la violencia en el otro

En nuestra investigación filosófica, la importancia que se les ha conferido a los otros, a la sociedad, a la “socialidad” del hombre, apenas y podría exagerarse. Los planteamientos filosóficos elegidos para sustentar nuestra perspectiva hacen manifiesta una dimensión de la socialidad²²⁰ del individuo a la que podríamos atribuirle implicaciones ontológicas en dos vertientes. Primero, cuando decimos que lo verdadero lo es solo en tanto que cuenta con una base consensual que así lo certifica y posibilita. Dicho de otra manera, no hay verdad sin los otros, y sin verdad, no hay realidad tampoco. Un hombre privado de lo verdadero es un hombre privado de lo real, entendiendo por realidad no “algo en sí”, sino aquel mundo que nos hace frente en nuestro ver comprensor, mediado y constituido hermenéuticamente, y posibilitado por la trama relacional-significativa en la que se desenvuelve toda existencia. Aseverar que la verdad halla su origen en un sustrato convencional es sostener que tenemos mundo o realidad solo en tanto estamos “con” y “entre” otros, solo en tanto somos con ellos.

Esto último nos permite llegar a la segunda vertiente de la dimensión ontológica de la socialidad, que ahora pretendemos destacar. En efecto, hemos referido que la mundanidad es finalmente significatividad, un plexo referencial en el que habitamos y en el cual todo se nos presenta a manera de un “algo como algo”; todo ente cuyo ser develamos está ya signi-

²²⁰ Por “socialidad” nos referimos al concepto de Antonio González desarrollado en el Capítulo 2: el reconocimiento de nuestra constitución comunal, de nuestra “naturaleza” social, de nuestro ser compartido, y de que los otros están en mí y los llevo conmigo desde el momento mismo en que informaron mis acciones-actuaciones. Antonio González, *Estructuras de la praxis...*, p. 132.

ficado, está ya referido constitutivamente a un algo otro. Si el mundo es mundanidad-significatividad-“totalidad de conformidad” o sentido “hablado”-articulado, y el “habla” es el existenciario posibilitante del lenguaje en el terreno óptico, entonces el mundo que comprendemos-interpretamos está estructurado lingüísticamente. En el lenguaje reside una comprensión del mundo, o dicho en otros términos, mi lenguaje vehicula el mundo que experimento hermenéuticamente²²¹. Gadamer lo expresa de esta manera:

El lenguaje no es solo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. (...) el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.²²²

El lenguaje nos es entregado por los otros, y con este, también el mundo. Debo mi mundo a los otros. Mi realidad toda, el ser de todo lo que me rodea y hace frente, me fue dado en una medida u otra por los demás. Cada posibilidad de ser que el hombre proyecta y abre para sí y para todo ente, emana de la mundanidad siempre pre-descubierta, surge del plexo significativo que forma parte del ser ahí (“ser en el mundo”). En suma, el fondo de sentido en el que yace todo hombre, posibilitante de todas y cada una de las posibilidades que proyecta y se apropia, le fue donado originariamente por los demás. Las implicaciones ontológicas y epistemológicas de este lenguaje compartido por y con los otros, son expuestas así por Gadamer (más allá de su afirmación fundamental: “El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*”):²²³

²²¹ Desde su léxico aún anclado en el término “conciencia”, Husserl ya nos ofrecía esta advertencia que parece conmensurable: “Únicamente merced a esta nueva actitud (la meditación fenomenológica) veo que el conjunto del mundo y, del mismo modo, todo lo que existe naturalmente, sólo es para mí en cuanto tiene vigencia para mí con el sentido que en cada caso posee, es decir, como *cogitatum* de mis *cogitationes* variables, pero en esa misma variación ligadas entre sí; y sólo en cuanto tal yo lo mantengo en vigencia”. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2016, p. 52.

²²² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 531.

²²³ *Ibidem*, p. 567.

En el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es "absoluta". Va más allá de toda relatividad del "poner" el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje.* Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo.²²⁴

Esta relevancia que se les reconoce desde esta perspectiva filosófica a los otros para la constitución del mundo que habitamos, no está presente en el léxico científico-utilitarista al abordar la violencia del país, y habría que decir que también resulta ausente en la sociedad mexicana en términos generales. En los planteamientos científico-sociales revisados en el Capítulo 3, los otros se desdibujan a tal grado que se torna inconcebible que el hombre pueda llegar a determinar sus actuaciones por el simple deseo de ayudar a los que lo rodean; muy por el contrario, el centro de su actuación, la razón de ser de su praxis, es la maximización de sus aspiraciones personales. Primero yo y luego los demás; y por tanto, los demás solo con respecto a mi beneficio primario. En la mirada filosófica que hemos recorrido los otros son condición de posibilidad de lo que soy, del ser de todo cuanto hay, y así, del mundo o la realidad que proyectamos.

Cada individuo abre ese claro en que se objetiva el ser de los entes, pero siempre ya desde una situación hermenéutica peculiar, desde una conciencia-efectual específica; ambas determinadas por la historicidad y por una tradición que también entregan los demás. En la mirada científico-utilitarista el ser de los otros se ha diluido entre las fórmulas matemáticas que presumen predecir la voluntad del hombre, y en los indicadores que reducen la socialidad a tasas y series numéricas. Probablemente el mayor rol que se le puede llegar a asignar a los otros en esa perspectiva imperante es el de "rivales", "competidores" u "obstáculos" del hombre en su carrera por hacer valer sus deseos personales; o en todo caso, el de "medios" o "recursos" a ser explotados con ese mismo fin.

²²⁴ *Ibidem*, p. 539.

Sin embargo, por la situación en que se halla el país tendríamos que colegir que tampoco para la sociedad mexicana ha ocupado un lugar importante la reflexión sobre la socialidad inherente al hombre, ni la consideración de los demás. Si Rorty tiene razón y es el lenguaje el que determina las creencias de una sociedad —su mundo, por tanto—, podríamos sugerir que la misma preeminencia del léxico científico-utilitarista que ahora nos caracteriza pudo ser una de las causas de este olvido de los demás hoy tan extendido en México. Veamos a que nos referimos con ello.

A un hombre al que se le describe con la capacidad de deliberar y de actuar ejerciendo su libertad, y por tanto, siendo responsable de sus acciones, puede cuestionársele no solo acerca de las implicaciones que sus actos tienen para consigo mismo, sino también para con los demás, para aquellos que lo rodean hoy y para aquellos que lo rodearán mañana, o que lo sucederán. Esto no ocurre así cuando se presupone que los seres humanos son meros testigos mudos del devenir, a merced de lo que dicta la estructura social y su entorno inmediato. ¿Cómo le exijo cuentas a un individuo del impacto de sus actos sobre los demás, cuando aquel está haciendo simplemente lo que está determinado a hacer, sin la más mínima posibilidad de resistir para optar por una alternativa que no sea la del dictado social? Siendo más concretos, podemos suponer que el líder de una organización delictiva que corrompió a autoridades y pagó a cientos o miles de mexicanos para matar a otros mexicanos, para robar, para secuestrar, etc., y todo para expandir su reino criminal, nunca reparó suficientemente en la arista social de sus acciones, nunca se preocupó realmente por los demás en el sentido amplio del término. Lo mismo, desde luego, en el caso del gobernante que se dejó seducir por el lado criminal; lo mismo en el de las comunidades dispuestas a auxiliar a este tipo de grupos delictivos cuando las actividades ilegales dejan algún tipo de retribución en la localidad; y lo mismo vale, finalmente, para todo aquel que, quebrantando la ley, ha impedido la consolidación de un Estado de derecho que, según creemos, vela o debe velar por el bien de todos.

Es ese proceso al que Antonio González llama “dinamismo social de posibilitación”, como lo referimos en el Capítulo 2. En efecto, en la re-descripción del hombre que trazamos se reconoce sin miramientos a esa socialidad como un elemento constitutivo a su propia estructura, el cual supone que las posibilidades de ser que este proyecta y se apropia,

impactan y tienen ascendencia sobre la existencia de los demás. Las secuelas sociales de este apropiarse de las posibilidades por parte del hombre —es importante recordarlo—, no se concretizan únicamente en el hoy, sino que trascienden en el tiempo. Así como el elenco de posibilidades que abre el hombre del ahora está determinado en cierta forma por las posibilidades que se apropió y rechazó el hombre del ayer, así también las posibilidades que hoy proyecta, se apropia y rechaza el primero influirán en el mundo de los que vendrán mañana.

Desde Heidegger y Gadamer podemos aseverar que ese proceso de comprensión-interpretación que se da en el hombre con respecto a su mundo o tradición, y por medio del cual estas tramas significativas son gradualmente re-configuradas, transformadas o modificadas, origina desde sí mismo una influencia inevitable en los demás. El mundo y/o la tradición son lo que son en tanto que compartidos, y se sigue, todo acto de comprensión-interpretación que brota de esos plexos y vuelve luego a ellos para re-definirlos, está afectando inexorablemente a los demás hombres, tanto a los que nos son coetáneos como aquellos que estarán aquí después. Dicho de otra manera, las posibilidades de ser que proyectaron los hombres que nos antecedieron en el mundo han influido a su vez en las posibilidades de ser que ahora nosotros podemos proyectar y desarrollar, y desde luego, modificar.

Por ende, esta significatividad que hoy compartimos y que posibilita que muchos hombres se comprendan a sí mismos como narcotraficantes, sicarios, secuestradores, extorsionadores, etc., es producto no solo de los actos de comprensión-interpretación del ser ahí de la actualidad, sino también del que nos precedió.

El individuo puede ser re-descrito de manera tal que no solo deje de estar interesado exclusivamente en la concreción de sus ganancias personales, sino que a la hora de deliberar sobre sus acciones sea capaz de alcanzar con la mirada incluso a aquellos que algún día, tarde o temprano, estarán en su lugar. Este hombre re-conceptualizado no solo se preguntaría por el efecto de sus decisiones sobre los otros con los que comparte un momento histórico, sino también por las posibles secuelas de sus acciones para el futuro de su sociedad. Estaría consciente, por lo tanto, de eso que Antonio González denomina “historicidad”, para referirse a esos efectos interpersonales de la proyección y apropiación

de posibilidades de ser, como lo abordamos en el Capítulo 2. La historia, en términos de González, implica un “dinamismo social de posibilitación”, puesto que las posibilidades que yo proyecto, me apropio y rechazo afectan a los demás de la misma manera que en mi existencia repercuten las suyas; son las consecuencias de nuestra praxis que, de hecho, terminan por informar el mundo; de ahí que sus alcances nunca se limiten al presente, sino que persisten en el discurrir del tiempo.

En el caso de los integrantes del crimen organizado este tipo de reflexión, puede ejemplificarse de manera clara. Los miembros de estos grupos delictivos bien podrían cuestionarse a sí mismos si el socavamiento del Estado de derecho y las instituciones mediante su cooptación, debilitamiento y corrupción, no está trayendo consecuencias funestas y de gravedad no solo para el resto de los mexicanos, sino para las generaciones futuras. Se sustraen miles y miles de litros de combustibles, por ejemplo, que además de dañar las finanzas públicas y, por ende, la capacidad de dotación de servicios del Estado mexicano, genera fugas constantes que ponen en riesgo a comunidades enteras y que ya han llegado a generar explosiones, provocando cientos de muertos; además de contaminar severamente los suelos y campos de cultivo. Pero nada de ello parece importar en lo más mínimo cuando de lo que se trata es de privilegiar el interés personal. Podríamos decir que, en este momento, una buena parte de los mexicanos, tanto dentro como fuera de esas organizaciones delictivas, miran poco a los que les rodean, y menos aún a esas generaciones que vendrán después de ellos (algo de eso puede estar operando también en la cultura de ilegalidad que prevalece en el país).

Para Richard Rorty, el *quid* de la cuestión moral está en la pregunta que se formula un grupo humano con respecto a su identidad, a su imagen y a la narrativa que lo define socialmente; es decir, los cuestionamientos de sus miembros sobre sí mismos para esclarecer lo que creen que son, así como lo que quieren llegar a ser y, por ende, también lo que quieren evitar al considerarlo reprobable. La reflexión ética vista así serviría para que una sociedad defina todos esos atributos o rasgos que asume como propios y a los que aspira, al igual que aquellos que rechaza porque la harían cambiar su identidad:

Una acción inmoral es, de acuerdo con esta concepción, la especie de cosas que, si se hacen, sólo las hacen animales, o personas de otras familias, otras tribus, otras culturas u otras

épocas históricas. Si las hace uno de nosotros, o si las hace reiteradamente uno de nosotros, esa persona deja de ser uno de nosotros. Se convierte en un proscrito, en alguien que no habla nuestro lenguaje aunque alguna vez haya parecido hacerlo. De acuerdo con la elaboración de Sellars, al igual que de acuerdo con la de Hegel, la filosofía moral toma la forma de una respuesta a la pregunta “¿Quiénes somos ‘nosotros’, cómo llegamos a ser lo que somos y qué podríamos llegar a ser?” antes que la de una respuesta a la pregunta: “¿Qué reglas deben determinar mis acciones?” En otras palabras: la filosofía moral toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica antes que la de una búsqueda de principios generales.²²⁵

Este cuestionamiento ético nos parece imprescindible para ser incluido en la re-descripción del hombre, pues un motivo así de deliberación permite que se haga presente la preocupación tanto por los otros que comparten nuestro tiempo como por aquellos que algún día estarán aquí. La pregunta por el *nosotros que queremos ser* obliga a expandir la vista hacia las generaciones venideras, puesto que no se trata ya solo de quiénes queremos ser ahora sino de quiénes queremos seguir siendo o llegar a ser en el tiempo por venir. Una deliberación ética como esta revela el peso moral de nuestras decisiones y de nuestra praxis, pues con ella no solo me hago cargo de la ascendencia de mis actos sobre los demás, sino de la persistencia de sus consecuencias en el discurrir temporal.

En el abordaje mediático predominante de la violencia en el país pocas veces se destaca el peso de las actuaciones y decisiones de aquellos que nos antecedieron, y que contribuyeron en una medida u otra a la llegada de este escenario sórdido en que ahora nosotros nos encontramos. Desde una perspectiva amplia de lo que somos como país, podemos decir que todos, tanto los órganos del Estado, la sociedad civil como cada uno de nosotros de forma individualizada, estamos ineludiblemente aportando desde nuestros ámbitos para la reproducción de la actual dinámica violenta o para su superación próxima, pero lo cierto es que nuestras decisiones, las posibilidades de las que nos apropiamos y las que rechazamos, no son nunca inocuas dentro del proceso de posibilidad social como sostiene Antonio González. No sería extraño cometer el error de suponer que solamente aquellos que llegan a ocupar puestos de relevancia en la arena pública influyen sobre la mundanidad que tenemos

²²⁵ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 78.

en común; muy por el contrario, la perspectiva a la que aquí aspiramos tiene claro que cada existencia cuenta.

Ante cada nuevo episodio de violencia extrema o que se sale de la situación de “normalización” a la que hemos llegado con los asesinatos que pueblan nuestra cotidianidad, la mirada se voltea de manera casi automática hacia el Estado y sus dependencias y organismos, con el cuestionamiento de qué se hace desde la esfera gubernamental para detener todas estas atrocidades. Es común que al Estado se le atribuya la responsabilidad prácticamente absoluta de toda esta violencia, así como de la búsqueda e implementación de las soluciones para erradicarla. Esa creencia sobre la violencia actual, que la simplifica hasta atribuirle su origen y solución en el Estado, obvia el proceso de posibilitación social al que alude Antonio González, pues en este se asume que los hombres pueden decidir en libertad sobre sus existencias, lo que los hace partícipes, coautores y corresponsables de ese flujo de posibilidades en el que todos están embebidos, tanto los que hoy viven como los que ya vivieron y los que lo harán.

Influidos por el léxico científico-utilitarista, donde el hombre no es concebido como libre, concentramos nuestros reclamos por la violencia en el Estado, eludiendo que aquellos que reproducen la matanza interminable podrían, si así lo decidieran, detenerla de un momento a otro. Nuestros ojos y nuestro interés están puestos en el Estado, confesando tácitamente que no se cree en la libertad de las personas. Con estas creencias sobre la violencia, que responsabilizan exclusivamente al Estado de su persistencia, también evitamos la confrontación con el hecho de que hay familias que han y siguen posibilitando la formación de personas dispuestas a ejercer su libertad para dañar a los otros. Pasamos por alto que hay padres y madres, hermanos y amigos que se prestan a cultivar este ambiente violento. Obviamos también que el léxico-mundo desde el que comprende su existencia el que se asume sicario o secuestrador, le fue entregado por los otros, por aquellos que lo rodean, por nosotros. Las posibilidades de ser son eso, posibilidades que pueden o no ser abiertas, pero no olvidemos que estas son compartidas, heredadas o transmitidas entre sí por los hombres.

Pese a todo, no es perceptible por ahora en la sociedad mexicana una ponderación justa de la relevancia de este proceso de posibilitación social. Reconocer este influjo interpersonal e intergeneracional que delinea la apertura de posibilidades de ser, demanda asumir que el

ejercicio de nuestra libertad tiene inexorablemente implicaciones sociales que, pese a pasar inadvertidas, trascienden nuestro tiempo; hacerle frente a ese dinamismo social al que refiere Antonio González es hacerse cargo de un grado de responsabilidad sobre nuestros actos poco común en nuestra sociedad. Muy por el contrario, la mirada imperante sobre la actual espiral de homicidios no considera los efectos sobre ella de esa posibilitación social que opera en nuestras vidas, sino que da por supuesto que tanto su causa última como la salida definitiva se hallan en la esfera estatal. No por nada los planteamientos desde el léxico científico-utilitarista presuponen que la información que generan es útil para la formulación de políticas públicas gubernamentales que resuelvan el problema; la solución la tiene el Estado porque es un Estado científico, y porque es su tarea, y no la de cada uno de los hombres que, al no ser libres, no pueden ser considerados autores responsables de la violencia ni posibles solucionadores de la misma.

Negar, o al menos pasar por alto esa actividad de posibilitación social que expone Antonio González es proyectar un hombre no solo privado de libertad, de responsabilidad, y aun de una socialidad consustancial, sino también de su historicidad —y, por tanto, de su temporalidad—, aquella que le atribuye el léxico filosófico de Heidegger. Si las posibilidades de ser que alguna vez proyectaron otros que nos antecedieron siguen teniendo ascendencia sobre nosotros, sobre lo que somos, es porque la existencia del ser ahí se despliega sobre esa temporalidad-historicidad que opera como su fondo posibilitante. Por eso el sentido de la “cura” (*Sorge*), la estructura con la que Heidegger describe al ser ahí total, es justamente la temporalidad. El ser del hombre se desenvuelve sobre los “éxtasis” o modos de la temporalidad. Y por lo tanto, aquellas posibilidades que le fueron entregadas originalmente con el léxico-mundo, no se desvanecen en un pasado que dejó de ser, sino que siguen siendo en su existencia, como parte de lo que es y puede llegar a ser. Ahondemos en ello.

3. Historicidad en el México violento. El hombre sin temporalidad del léxico científico-utilitarista

En el abordaje interpretativo hegemónico sobre la violencia del crimen organizado, informado por el léxico científico-utilitarista, hemos visto que el hombre es concebido como un ser desprovisto de libertad, y por lo tanto, con actos resultantes de su posición dentro de la estructura y apenas algo más. Esto ha traído como consecuencia la exclusión de todo sentido de responsabilidad personal y de la posibilidad de considerar a las personas implicadas en la violencia como agentes morales. La arista ética no tiene cabida en el léxico predominante. Ahora bien, como lo señalamos antes, la otra consecuencia de esta manera de interpretar las cosas es que la violencia se ha vuelto un asunto con un solo responsable y culpable: el Estado.

La interpretación hegemónica sobre la violencia del crimen organizado parte del siguiente supuesto: ya sea por acción, o por omisión, es el Estado el único responsable de la situación de violencia que vive el país. No se trata aquí, evidentemente, de negar la parte de responsabilidad de las autoridades gubernamentales (o políticas) en el problema de la violencia, pero esta forma de describir las cosas ha conducido a que, en efecto, la comprensión de los hechos violentos haya borrado por completo el elemento de que, por cada homicidio cometido, aquel que tiró del gatillo es un hombre que, de haberlo querido, pudo salvarle la vida al otro. Es claro que la sociedad mexicana ha desarrollado en los últimos tiempos un gran sentido de criticidad hacia lo público (ausente en décadas anteriores), pero en el caso de la violencia este sentido crítico pareciera unidireccional: siempre se dirige al Estado, nunca hacia la sociedad misma, y pocas veces a los criminales. Se dirá que es parte natural del juego democrático, pero basta tener en cuenta que, ante los hechos que más han despertado la indignación social, como las desapariciones de estudiantes tanto en el ámbito nacional como en el local, las protestas sociales tienen reclamos dirigidos al Estado y no a los grupos criminales que los perpetraron. ¿No sería posible que si nuestra descripción preponderante del hombre le reconociera a este una voluntad libre, se levantara entonces un reclamo social firme para detener la violencia dirigido ya no solo al Estado mexicano, sino a los criminales como responsables plenos de sus acciones?

Cuando en el análisis hegemónico de la violencia surge el cuestionamiento de cómo llegamos a esta situación, la pregunta no suele indicar qué fue lo que hicimos como

sociedad para encontrarnos en ella, sino en qué falló el Estado mexicano para haber causado esta dinámica de muerte. Lo que consideramos en esta investigación es que si la descripción asumida del hombre fuera tal que este se reconociera como ser libre, no determinado de forma absoluta por la estructura, la pregunta sobre la violencia se formularía de otra manera: ¿en qué sociedad nos hemos convertido y qué sociedad dejamos de ser? Desplazar de tal forma el centro de gravedad de la responsabilidad para retirarlo parcialmente del Estado, y dirigirlo hacia la sociedad, hacia nosotros mismos como seres libres, autores de nuestros actos, capaces de deliberar sobre nuestras opciones y decidir en consecuencia, implica dimensionar el atributo de la historicidad del hombre que sí es resaltado por los léxicos filosóficos como los aquí expuestos. Vimos que con González la historicidad se comprende como el influjo interpersonal e intergeneracional de la apertura y apropiación de posibilidades, y lo veremos ahora desde Heidegger.

La premisa de la que estamos partiendo es la siguiente: para poder re-interpretar la violencia como un fenómeno que no es solo responsabilidad del Estado, sino de individuos capaces de ejercer su libertad, se requiere adoptar un léxico distinto al de la ciencia social, para comprender así a un hombre afectado de historicidad, de temporalidad; pues mientras esto no suceda seguirá siendo muy difícil entender esta violencia como un asunto en el que todos, como sociedad, de cierta forma participamos. Para asir tal re-interpretación de la violencia recorreremos algunos conceptos fundamentales de Heidegger, los cuales derivan de su búsqueda del sentido del ser ahí.

Para poder determinar cuál es el sentido del ser ahí como un todo estructural, al que define como “cura”, esto es, como un "pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)", lo primero que hará Heidegger es definir qué es el sentido: “Según este análisis, es sentido aquello en que se funda la comprensibilidad de algo, sin presentarse ello mismo a la vista expresa y temáticamente. Sentido significa el ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es. El proyectar abre posibilidades, es decir, aquello que ‘hace posible’. Poner de manifiesto el ‘aquello sobre el

fondo de lo cual' de una proyección quiere decir abrir aquello que hace posible lo proyectado".²²⁶

Siendo así, continúa, el sentido ontológico de la cura, esto es, el fondo posibilitante del ser ahí es la temporalidad misma, compuesta por sus tres "éxtasis": el "advenir", el "sido" y el "presente", puesto que es sobre estos que se despliega el ser del hombre. Tengamos en cuenta, apunta Heidegger, que la temporalidad no *es*, sino que la temporalidad *temporacia*, por lo que esos tres éxtasis son formas de la temporalidad que a su vez temporacían, y así, posibilitan todos los modos de ser del ser ahí, tanto los pertenecientes al ser ahí "propio" que ha empuñado su posibilidad irrebasable –la muerte–, como el "impropio" perdido en el "uno". Es así que el "comprender" y el modo de la "existenciariedad" que abre, se temporacían en el advenir, pues en ellos el ser ahí se pre-es siempre ya, es decir, adviniendo a sí es que puede pre-ser-se proyectando nuevas posibilidades en las que es yecto; el "encontrarse" y, por lo tanto, el modo de la "facticidad", el "ya-en", se temporacían en el sido, para ser así en "estado de yecto" o "como en cada caso ya era"; y finalmente, el "ser cabe" lo "a la mano" y lo "ante los ojos" en el mundo, esto es, el modo de la "caída", se temporacían en el "presentar". Es de esta forma que nos dice Heidegger: "El sido surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como 'advenir presentando que va siendo sido', lo llamamos la 'temporalidad'".²²⁷

Heidegger observa que lo que está en juego es una dicotomía de maneras de hacerle frente a la herencia de posibilidades de aquellos que nos antecedieron: por un lado, esta herencia puede pasar desapercibida para el ser ahí, y entonces ni se comprende ni se pondera la influencia existenciaría (vigente, activa) para nuestro mundo de los que estuvieron antes que nosotros; es básicamente esta la forma en que opera el "uno", abordado en el Capítulo 1. Por otro lado, el ser ahí no solo se confronta con dicha herencia sino que la abre justamente en su carácter de posibilidad; no como un tesoro del pasado, bello, pero inútil y muerto, sino como un elenco de posibilidades vivo, operante y a nuestro alcance. Este es el modo del ser ahí propio, y por ende, del "precursor estado de resuelto" que ha abrazado su finitud radical y existencial. Estos modos de abrir el "pasado", hemos dicho, están

²²⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 351.

²²⁷ *Ibidem*, p. 354.

determinados por la temporalidad, y como se verá, su explicitación puede ayudarnos a describir de una manera distinta nuestro entorno de violencia. Prosigamos.

Si comenzamos por la alternativa del “uno” para acceder al “pasado”, lo que nos advierte Heidegger es que en ella el “pasado” es precisamente eso, aquello que ya fue y ha desaparecido, lo que no es más y, por lo tanto, no goza de ninguna influencia sobre nuestra existencia y mundo actual. El “uno” no repara en el modo de la temporalidad que es el “sido”, el que temporaría el “encontrarse” en el que el ser ahí se comprende como aquel que en cada caso ya era, su ser yecto. Lo que Heidegger observa es que cuando el ser ahí ha empuñado su vida auténtica tras haber confrontado la finitud de su existencia (“precursor estado de resuelto”), entonces gracias al sentido temporal del “sido” se vuelve dable abrir las posibilidades heredadas justamente en tanto que tales. Las posibilidades del “pasado”, las que proyectaron y se apropiaron aquellos que nos antecedieron, son para nosotros posibilidades sidas, advierte Heidegger, pero no posibilidades pasadas, puesto que no están muertas. Para este ser ahí propio del “precursor estado de resuelto” y fuera del “uno”, resulta factible proyectar esas posibilidades del “pasado” en un acto que Heidegger llama “reiterar”, pues las reitera en su carácter de posibilidad. Al reiterar esas posibilidades el ser ahí está haciendo “tradicición” de sí, se despliega así el “destino individual” y se hace aprehensible su “pasado” en tanto que sido:

El "ser ahí" ni siquiera se vuelve histórico en la reiteración, sino que por ser temporal y en cuanto tal histórico puede tomarse sobre sí, reiterándose, en su historia. Para ello no ha menester aún de historiografía alguna. El hacer "tradicición" de sí, precursando, al "ahí" de la mirada, "tradicición" implícita en el "estado de resuelto", es lo que llamamos "destino individual". En esta "tradicición se funda simultáneamente el "destino colectivo", por el cual comprendemos el gestarse histórico del "ser ahí" en el "ser con" otros. El "destino colectivo" en forma de "destino individual" puede abrirse expresamente en la reiteración como destino adherido a la herencia transmitida. La reiteración es lo que hace patente al "ser ahí" su historia peculiar.²²⁸

²²⁸ *Ibidem*, p. 417.

A continuación Heidegger explicita algunas diferencias fundamentales entre lo “pasado” y el modo de la temporalidad del “sido” que habrá que tener en consideración para nuestro abordaje:

Igualmente significa el "ya" el sentido temporal existencial del ser del ente que, en tanto *es*, es en cada caso ya yecto. Sólo porque la cura se funda en el sido puede el "ser ahí" existir como el ente yecto que él es. "Mientras" el "ser ahí" existe fácticamente, no es nunca pasado, pero sí que es siempre ya *sido*, en el sentido del yo *soy* sido. Y sólo *puede ser* sido mientras es. Pasado llamamos, por lo contrario, al ente que ya no es "ante los ojos". De aquí que el "ser ahí" existiendo, no pueda apresarse nunca a sí mismo como un hecho "ante los ojos" que "con el tiempo" surge y pasa y parcialmente ya es pasado. El "ser ahí" nunca "se encuentra" sino como *factum* yecto. En el *encontrarse* se sorprende el "ser ahí" a sí mismo como el ente que, siendo aún, ya era, es decir, *es* constantemente sido. El sentido existencial primario de la facticidad reside en el sido. La fórmula de la estructura de la cura indica con las expresiones "pre" y "ya" el sentido temporal de la existencialidad y la facticidad.²²⁹

En suma, al ser ahí se le abren estas dos alternativas para aprehender el “pasado”: una en la que por “pasado” se está comprendiendo lo que ha fenecido en su influencia sobre nuestro mundo, algo que ha dejado de existir, y que se interpreta así desde el modo existencial del “uno”, del ser ahí impropio, con una historicidad igualmente impropia. En este modo lo que se obtiene es el “olvido” del “sido”, esto es, del ser yecto que es el hombre siempre ya y en cada caso; aquel que ya era. La otra alternativa es la que ase el “pasado” como lo sido, como aquello que fue y no obstante aún sigue siendo, una proyección esta que se logra desde el ser ahí propio, como “precursor estado de resuelto”, libre del “uno” y con una historicidad propia. Este segundo modo de abrir el “pasado” es el que puede “reiterar” las posibilidades reconociéndoles su vigencia activa y el que hace manifestarse al ser ahí como destino individual.

Heidegger nos señala que, a través de la forma del “uno” o del ser ahí impropio, el hombre es incapaz de saberse como un ser que es siempre “sido”, y que puede proyectar su “pasado” en su carácter posibilitante. El sentido temporal del “sido” “temporalía” el ser yecto del hombre, su facticidad, y de igual forma las posibilidades del “pasado” que fueron

²²⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, loc. cit.

heredadas; por lo tanto, obviarlos nos impide ahondar en el conocimiento de nuestro ser y de nuestra historia. Lo que queda es un “olvido”, indica Heidegger, envolviendo nuestro poder-ser yecto:

Pero el impropio proyectarse sobre las posibilidades sacadas de aquello de que se cura, presentando esto, sólo es posible porque el "ser ahí" se ha *olvidado* de sí mismo en punto a su más peculiar "poder ser" *yecto*. Este olvidar no es una nada o simplemente la falta del recuerdo, sino un peculiar modo extático "positivo" del *sido*. El éxtasis (arrobamiento) del olvidar tiene el carácter del sustraerse, cerrado para sí mismo, *ante* el más peculiar *sido*, de tal suerte que este "sustraerse ante..." cierra extáticamente el "ante qué" y a una con esto se cierra para sí mismo. El *olvido* como *sido* impropio se refiere por ende al peculiar *ser yecto*; es el sentido temporal de la forma de ser con arreglo a la cual *soy* *sido* inmediata y regularmente.²³⁰

Por el contrario, la otra cara de la moneda es la apertura del “pasado” que hace el ser ahí propio, como “precursor estado de resuelto” con una historicidad propia, puesto que por esa vía se posibilita la comprensión de esa herencia de posibilidades del “pasado” en su dimensión existencial y, por lo tanto, en la vigencia que mantiene con respecto a la conformación del mundo actual y del devenir de nuestras existencias. En esta se proyecta un *sido* auténtico y pleno, y el ser ahí puede existir entonces como “destino individual”, empuñando esas posibilidades abiertas por otros que lo antecedieron pero que siguen teniendo ascendencia sobre su ser:

Sólo la historicidad fáctica y propia es capaz, en cuanto destino individual resuelto, de abrir la historia "sida ahí" de tal manera que en la reiteración la "fuerza" de lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, en su "condición de advenidera" advenga a ella.²³¹ (...) El comprender impropio se temporaría como un estar a la expectativa presentando a cuya unidad extática tiene que corresponder un correlativo *sido*. El "advenir sobre sí" propio del "precursor estado de resuelto", es ante todo un retroceder hasta el "sí mismo" más peculiar, *yecto* en su singularización. Este éxtasis hace posible que el "ser ahí", resuelto, tome sobre

²³⁰ *Ibidem*, p. 367.

²³¹ *Ibidem*, p. 426.

sí el ente que ya él es. En el "precursar", el "ser ahí" *camina de nuevo al encuentro* de su más peculiar "poder ser". Al "*ser sido*" propio lo llamamos por ello la "reiteración".²³²

Luego de exponer algunas de las diferencias centrales entre una comprensión del "pasado" desde el ser ahí propio, y una desde el impropio, podemos puntualizar ahora las implicaciones de la "historicidad propia" y de la "historicidad impropia" que interesan para esta investigación. Probablemente la de mayor relevancia sea que la primera, la "historicidad propia", se presenta como una vía justamente para la liberación del ser ahí de las manos del "uno". La apertura de las posibilidades heredadas como "sidas", esto es, en tanto que posibilidades a "reiterar", redundará en una asunción más diáfana de nuestro "ser yecto", de lo que finalmente somos, de cómo llegamos a serlo y, así, de lo que aún podemos ser. Para el ser ahí que quiere hacerse cargo de sí mismo para conducir en libertad su existencia, la proyección de las posibilidades "sidas" se vuelve condición *sine qua non*. El ser ahí de la "historicidad propia" encuentra en el "pasado" una batería de posibilidades de ser que enriquece su mundanidad y, por lo tanto, el fondo posibilitante del que pende su realidad toda. El ser ahí que quiere deliberar en libertad sobre su vida busca posibilidades a ponderar y, el "pasado", cuando se abre como "sido", es una fuente inagotable de ellas. Por el contrario, la "historicidad impropia" lleva al ser ahí a perderse en su hoy, rendido ante la tiranía del "uno", absorto en alguna pantalla centelleante. Estas diferencias entre la "historicidad propia e impropia" son exploradas por Heidegger en el siguiente pasaje:

En la historicidad impropia, por lo contrario, es oculta la prolongación original del destino individual. Inconstante, en cuanto "uno mismo", presenta el "ser ahí", su "hoy". Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo. El uno esquivo la elección. Ciego para las posibilidades, no es capaz de reiterar lo sido, sino que se limita a retenerlo y a obtener la "realidad" restante de lo histórico-mundano sido, los restos y las noticias "ante los ojos" sobre ello. Perdido en la presentación del hoy, comprende el "pasado" por el "presente". La temporalidad de la historicidad propia, por lo contrario, es, en cuanto "mirada" que reitera precursando, una "despresentación" del hoy y una deshabitación de las "usualidades" del uno. La existencia impropriamente histórica, cargada con el "pasado" que ha quedado a la zaga y que se ha vuelto irreconocible para ella misma, busca, por lo contrario, lo moderno. La historicidad propia comprende la historia como el "retorno" de lo

²³² *Ibidem*, p. 367.

posible, y sabe de que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia es en franquía para ella en la reiteración resuelta, en el modo de la "mirada" y bajo la forma de destino individual.²³³

Coincidiremos en que la preeminencia del léxico científico-utilitarista para la descripción de la situación de violencia del país ha llevado a esta ceguera que describe Heidegger con respecto a la historicidad-temporalidad del hombre, la cual hace comprender el "pasado" como lo que ha fenecido y no desde el sentido temporal del "sido". Por tanto, en el problema de la violencia ni se reconoce la responsabilidad que tienen en él los que nos antecedieron, ni reconocemos la responsabilidad de nuestros actos en su incidencia hacia los demás; nuestros coetáneos y los que vendrán. El "pasado" es abierto, en efecto, desde la modalidad existencial del "uno" o lo impropio, por lo que el "pasado" que percibimos está muerto y, por ello, es irrelevante. No obstante, es posible esta otra manera de comprender el "pasado" como lo "sido", como aquello que, a pesar de haberse originado en otro momento, se pondera hoy por estar integrado a la constitución de nuestro mundo y a nuestras existencias; sobre esta vía nos dice Heidegger: "Pero el gestarse histórico de este 'estado de resuelto', el 'reiterar, haciéndose tradición de sí precursando', la herencia de posibilidades, resultó ser, según nuestra exégesis, la historicidad propia. (...) En la reiteración, bajo la forma de destino individual, de posibilidades sidas, se retrotrae el 'ser ahí' *directamente*, es decir, como temporalmente extático, a lo ya sido antes de él".²³⁴

Como podemos ver, la exégesis de la historicidad que antes abordamos con Antonio González tiene coincidencias importantes con la de Heidegger, pues en una y otra resulta fundamental el impacto interpersonal e intergeneracional de la proyección de posibilidades. El fin de la historicidad propia, de acuerdo con Heidegger, es la apertura del "pasado" de tal manera que se permita que sus posibilidades influyan sobre las existencias del hoy: abrir las posibilidades sidas *qua* posibilidades. Es claro que la advertencia que nos hace Heidegger es que mientras no asumamos el modo del ser ahí propio, consciente de su finitud radical, no podremos afrontar las posibilidades sidas en tanto tales, es decir, no podremos proyectarlas, desarrollarlas y apropiárnoslas en nuestro comprender-interpretar; pero esto no significa que en el modo del "uno" esté clausurada la ascendencia del pasado en tanto

²³³ *Ibidem*, p. 422.

²³⁴ *Ibidem*, p. 421.

sido. No olvidemos que todo ser ahí está conformado por un “encontrarse” que lo hace ser “sido”, existir como “sido” y, por tanto, yecto en la facticidad; ahí lo pasado se manifiesta no como “pasado” que ya no es, sino como operante, influyente, precisamente “sido”. Al ser la temporalidad el sentido ontológico de la cura, del devenir del ser ahí, se colige que las posibilidades sidas del “pasado” tienen vigencia e inciden en el hombre de hoy con independencia de si este lo entiende así o no, de si lo afronta o no (es como el “círculo hermenéutico” planteado por Heidegger: todo comprender-interpretar es circular tanto si se tiene consciencia de ello como si no).

La enseñanza que podríamos obtener de Heidegger es que más nos convendría encarar nuestra existencia reparando en la ascendencia de las posibilidades “sidas” que siguen dando forma a nuestro mundo y a nuestro ser; no porque de ello dependa el que nos influyan o no –eso es inevitable, diríamos, por nuestra temporalidad constitutiva-, sino porque, en efecto, nos permitiría asir de mejor forma el ser ahí peculiar que somos, eludir al uno que nos envuelve por regularidad y reflexionar sobre dónde estamos, qué camino hemos recorrido y por qué somos lo que somos. Las posibilidades a proyectar no pueden ser las mismas, es cierto, con o sin este reconocimiento de lo “sido”, de nuestra historicidad. Ante el problema de la violencia, podríamos cavilar sobre el pasado proyectándolo en su carácter “sido”, con secuelas vivas conformadoras de nuestro mundo actual. De hacerlo, ¿acaso no podríamos aprender algo de ello, al menos a no seguimos apropiando de aquellas posibilidades “sidas” que, pudiéramos concluir, han contribuido al surgimiento de esta violencia? ¿Acaso no nos permitiría siquiera pensar sobre esos rasgos de nuestra mundanidad heredados que no queremos más, o que posibilitaron el habernos convertido en algo que, decimos ahora, nos horroriza y repugna?

4. El hombre y la violencia re-interpretados

En la re-descripción del hombre que hemos ensayado en esta investigación se dio cabida a la posibilidad de que este se interese gratuitamente por los demás, allende sus satisfacciones y deseos personales, comprendiendo las implicaciones sociales y éticas de la vigencia o

vulneración sistemática del Estado de derecho. Más aún, en nuestra re-interpretación de lo humano se integra la consciencia de que el cumplimiento de la ley posibilita la concreción de bienes para la generalidad, pues lo que se está fortaleciendo, según las creencias que sustentan el modelo de sociedad liberal, son las capacidades de un artefacto, el Estado, creado para objetivar un entorno de justicia. Dicho de otra manera, el hombre que estamos re-describiendo asumiría que, en un país democrático como el que pretende ser México, no hay bien común concretizado sin Estado de derecho, lo que conduce a comprender que cualquier ataque a ese entramado institucional es una afectación para todos. Evidentemente no estamos afirmando que el tipo de organización social que deriva de la idea liberal sea el único realizable, o que no sea posible en algún momento cierta variación relevante en las estructuras sociales; lejos de eso, lo que estamos pretendiendo evidenciar es que desde nuestra situación hermenéutica y los presupuestos de una democracia liberal, el modelo legal-institucional que hoy funciona en el país requiere del cumplimiento generalizado de la ley para que pueda redundar en algo justo para todos.

Sin embargo, y al mismo tiempo, una reflexión como esta no resulta familiar ni cercana a muchos mexicanos; no solo a aquellos que se encuentran al interior del crimen organizado, sino tampoco a los que viven dentro de los márgenes de la ley.

No es común, en la manera imperante de interpretar la violencia, el considerar que los mexicanos asuman la responsabilidad de sus acciones a ese grado, en el cual la mirada está puesta en los otros y en el hoy, pero no sin tomar en cuenta el porvenir.²³⁵ En nuestra re-descripción del hombre, como hemos visto, este no solo tiene la posibilidad de deliberar y decidir en libertad sobre su poder-ser, sino de asumir la responsabilidad de sus acciones con respecto a sus coetáneos y a aquellos que algún día vendrán (puesto que piensa el “pasado” como “sido”). Bajo esta idea de hombre y de individuo podría ofrecerse una interpretación

²³⁵ Esto respondió el líder del Cártel de Sinaloa cuando se le preguntó por las consecuencias de sus actos para el país: **“Y la actividad que usted desarrolla, ¿cómo cree que impacta sobre México? ¿Cree que es un fuerte impacto?”** ‘Para nada’. **‘¿Por qué?’** ‘Porque el narcotráfico no depende de una persona, sino de muchísimas personas’. **‘¿Usted qué opina sobre el crecimiento, quiénes son los culpables?, ¿los que venden la droga o los que determinan la demanda?, ¿qué relación hay entre producción, venta y consumo?’** ‘Si no hubiera consumo no hubiera venta. Es muy cierto que el consumo día con día es más grande y más grande, y pues hay gente y de ahí viene’” (Sean Penn, “El Chapo habla” en *Rolling Stone*, 11 de enero de 2016).

del problema que enfrentamos en el siguiente sentido: lo verdaderamente preocupante en una violencia tan generalizada y honda como la que presenciamos, no es que ponga en evidencia a un Estado ineficiente, débil, maltrecho y corrupto, sino a una sociedad capacitada para desplegar niveles de violencia que estremecen por sus alcances cuantitativos y también cualitativos, por su saña y brutalidad. Desde el léxico filosófico diríamos que es una sociedad facultada existencialmente para ejercer una violencia así de abominable, pues su mundanidad posibilita —mas no determina— que los hombres se conviertan en perpetradores de tal realidad. Aun si se contara con el Estado más moderno y eficiente de todos, ¿habríamos de tranquilizarnos sabiendo que nuestra sociedad puede ejercer tal crueldad como la que hoy es común en nuestro entorno?

Frente a la explicación “naturalizada” y hegemónica de la violencia, nosotros proponemos la re-interpretación de que la responsabilidad primordial detrás de los asesinatos en México es de los individuos que deciden ejecutarlos y que han volcado su existencia a ello; por supuesto, podrán derivarse luego otras tesis complementarias que responsabilicen al Estado, pero el verdadero abismo ético no se vislumbra en la deficiencia estatal sino en el poder-ser por el que han optado tantos mexicanos.

Lo anterior se evidencia con el hecho de que la interpretación hegemónica de la violencia pretende encontrar respuestas a preguntas como las siguientes: ¿por qué el Estado no ha disminuido los niveles de violencia? ¿Hasta cuándo el Estado resolverá los factores estructurales que son la raíz de la violencia, tales como la pobreza, falta de empleo y el bajo crecimiento económico? ¿Por qué el Estado no evitó este o aquel nuevo suceso de violencia -como puede serlo alguna masacre, desaparición o fosa clandestina-? ¿Por qué el Estado no atiende debidamente a las víctimas de la violencia? ¿Por qué después de tantos años de crisis de inseguridad el Estado sigue sin eliminar la impunidad? En cambio, el tipo de preguntas que se abren con nuestra re-interpretación del hombre y, por ello, ante el fenómeno de la violencia, son estas: ¿por qué hay tantos hombres que están ejerciendo actos de violencia extrema si no están determinados a actuar necesariamente de esa forma? ¿A qué se debe que, luego de más de una década de crisis de inseguridad y de permanentes muestras públicas de inconformidad por ello, los hombres detrás de la violencia sigan manteniéndola? ¿Por qué, si pueden detenerla en el momento en que así lo decidan,

continúan ahondando la dinámica violenta? ¿Por qué los hombres ejecutores de los actos de violencia no empatizan con sus víctimas? ¿Qué motiva que la sociedad preocupada por la violencia centre su mirada en el Estado y obvие que son sus propios integrantes, sus padres, abuelos, tíos, hermanos, amigos, vecinos, etc., quienes se han vuelto capaces de actos de una infinita crueldad reproducidos *ad nauseam*? ¿Por qué en los análisis de la violencia no se repara en la dimensión ética de estos hechos?

En todo caso, lo que aquí se ensaya es una re-interpretación que pudiera normalizarse para proyectar a un hombre que se hace cargo de sus acciones y de la formación de su figura moral; de un hombre que empuñe sin regateos su constitución como ser posible y su capacidad de re-describir su mundo. En un escenario así, la interpretación de que los hombres están orillados a actuar de una forma violenta, y aun a ejercer un salvajismo que parece no tener límites, sería una excepción. Entonces, lo extendido por convención sería la asunción de la libertad, la creencia de que los hombres pueden decidir sobre sus vidas, sobre su léxico, y rebelarse al mandato de lo estructural, del “uno”; lo excepcional, por el contrario, sería la suposición de que la estructura basta como justificación de los actos violentos más abominables. Pero hoy esto está completamente invertido en el país.

Precisamente por ello cuando el problema de la violencia comienza a observarse desde este nuevo crisol, desde esta posibilidad de interpretación en la que el hombre se va pareciendo al poder-ser propio de Heidegger; o al individuo deliberante de Tugendhat, que se aparta del uno; o al tejedor de léxicos que elige entre vocabularios para re-describir los entes, su mundo y su propio ser (Rorty); o al hombre que es responsable de la conformación de su figura moral (Zubiri); o al que configura su curso existencial con un rasgo biográfico apropiándose de posibilidades (González); entonces, se hace cada vez menos suficiente la tesis de que la causante de todo el derramamiento de sangre es la estructura, o el Estado, al que seguimos dotando de presuntas súper-facultades que, en el fondo, nos permiten desprendernos de nuestra parte de responsabilidad en la tragedia nacional.

Quizá cuando se comprende la violencia desde la perspectiva que abre este léxico filosófico, lo que observamos se vuelve aún más aterrador, aún más indescifrable e inquietante. Pues sobre el horizonte ya no se percibe a un ejército de autómatas sin voluntad propia ni ninguna hondura existencial matándose interminablemente entre sí, solo por los

dictados de la estructura; lo que se muestra ahora, en cambio, es una sociedad compuesta por hombres dueños de sus vidas y, por tanto, que ejercen su voluntad en libertad para matar, para torturar, para secuestrar, para causar dolor a los otros y clausurar sus posibilidades, sin estar determinados existencialmente para actuar de esta forma. El tablero de piezas indistintas que matan de forma robótica, mecánica, sistemática, según las leyes generales establecidas por el propio juego, es ahora un mundo habitado por nuestros padres, nuestros hermanos, nuestros primos, nuestros amigos y conocidos, decididos todos a matar, a ser asesinos, pudiendo no serlo.

Y entonces, cuando este cambio interpretativo se da y la dimensión ética en el actuar de los hombres es nuevamente aprehensible, surge la pregunta ¿acaso no pierde su estatus como categoría de análisis cuasi única el desempeño del Estado? Ante el abismo moral que yace frente a nosotros y cuya negrura hemos atestiguado por ya más de una década, ¿tiene realmente sentido que nos sigamos ocupando casi exclusivamente por lo que haga o deje de hacer el Estado? Podemos sospechar así de nuestra tendencia o proclividad a observar y reclamar al Estado por las oleadas de homicidios imparables y por toda esta violencia; podemos cuestionarnos si no es esta una manera de ocultar nuestra renuncia silenciosa a reconocernos seres libres, o nuestro rechazo a aceptar que podemos disponer de nuestra existencia para ir a contracorriente de la estructura. Cargamos a la cuenta del Estado cada nueva calamidad violenta mientras nos eludimos como seres que pueden deliberar sobre sus posibilidades existenciales; que pueden re-describir lo que les hace frente y así modificar el mundo que habitan siempre con otros, y que algún día entregarán a aquellos a los que ni siquiera podrán conocer.

Reflexiones finales

Ahora que hemos llegado al final de nuestro derrotero filosófico, las conclusiones que podemos recuperar de forma sucinta son las siguientes.

La descripción que como país hemos elaborado de nuestra violencia y, por ende, la comprensión de la misma, han estado monopolizadas por lo que aquí se ha denominado “léxico científico-utilitarista”, un tipo determinado de discurso que presenta los siguientes presupuestos:

El de commensurabilidad, pues en general homologa y simplifica el valor de las cosas reduciéndolas a meros satisfactores potenciales de un individuo; el de adición, ya que pretende comprender la violencia haciendo un estudio de las sociedades como sumas indiferenciadas de vidas, sin reparar en la complejidad y hondura existencial que se encierra en cada una de estas; el de maximización, porque, en efecto, da por supuesto que ser racional significa buscar la mayor satisfacción posible de los intereses propios; y el de preferencias exógenas, por considerar las preferencias de las personas como elementos dados o ya establecidos, sin ponderar que pueden ser modificadas radicalmente si así lo determinaran los individuos. Le damos a este léxico el calificativo de “utilitarista” precisamente porque reúne estos cuatro prejuicios que Martha Nussbaum identifica con ese tipo de pensamiento.

Derivado de este componente utilitarista, dicho léxico presenta además un fuerte atributo estructuralista, mismo que lo hace concentrar su atención en las condiciones y entornos estructurales del país y sus regiones, desestimando a tal grado la posibilidad de libertad y autodeterminación de las personas que termina por ser esta una “variable” inexistente en su horizonte comprensivo. Para este léxico científico-utilitarista, en efecto, carece de sentido la pregunta por la libertad, y de ahí que el hombre que describe tenga clausurada la dimensión ética con respecto a su actuar.

Llamamos “científico” a este léxico porque presenta los presupuestos más generales de ese tipo determinado de conocimiento (cuyo modelo por antonomasia es la ciencia natural), tales como la confianza absoluta en el método, esto es, en la idea de que la investigación metódica es el único camino para obtener enunciados verdaderos, bajo el primado de la

“certeza” –preeminentemente matemática-; y donde verdad, objetividad y conocimiento se comprenden como representaciones exactas de una “realidad en sí”; una realidad única y permanente que aguarda fuera de nosotros para ser descubierta.

Esta manera de interpretar la violencia relacionada con la delincuencia organizada, se ha naturalizado en nuestros días y nos resulta por demás inmediata; no solo porque los medios de comunicación la reproducen cada vez que pretenden exponer las causas verdaderas de algún hecho violento, sino —y mucho más importante— porque los presupuestos del léxico científico-utilitarista están fuertemente arraigados en nuestra situación hermenéutica. De aquí que las nociones y definiciones que encontramos en ese lenguaje —sobre el hombre, la violencia, la verdad, etc. — nos parezcan tan familiares y obvias.

Concluimos que las limitaciones interpretativas de este léxico científico-utilitarista son las mismas insuficiencias que presenta nuestra comprensión imperante de la violencia, en la cual a los hombres que la ejercen se les considera como meros productos de su entorno; individuos que reproducen todos esos actos violentos simplemente porque hay fuerzas, dinámicas, estructuras y/o sistemas que los determinan a actuar de esa forma: la lucha intestina de cárteles por el mercado nacional e internacional de las drogas, una economía capitalista neoliberal que priva a grandes capas de la sociedad de oportunidades de desarrollo (por lo que sus miembros deben recurrir a la delincuencia organizada para poder obtener ingresos); un narco-estado que, desde las cúpulas gubernamentales, promueve subrepticamente el negocio ilícito de las drogas y, a la vez, la guerra contra ciertos grupos delictivos para hacerse de ganancias económicas y poder político; un sistema político-social que no solo genera exclusión para decenas de millones de mexicanos, sino que los despoja también de marcos referenciales simbólicos para dotar de sentido a sus vidas, etc.

Pudimos mostrar, sin embargo, que el léxico de la filosofía nos ofrece otra manera de describir la violencia que vive México, así como al hombre que la ejerce, y que al recurrir a este tipo de discurso es posible abrir y hacer manifiesto dimensiones y aspectos de ese fenómeno que pasan de largo para la mirada científico-utilitarista. Algunos de los elementos centrales que podemos proyectar desde el lenguaje filosófico son los siguientes:

El hombre puede ser descrito como algo más que una pieza dentro de una estructura o sistema específicos: puede ser comprendido como un ser ahí dotado de rasgos existenciales que lo hacen enfrentar su vida como abanico de posibilidades, y así, como un ser que dispone siempre, se quiera o no, de la posibilidad de la libertad. No una libertad etérea ni inexpugnable; todo lo contrario, una libertad al alcance de la mano cada vez que opta por deliberar sobre sus alternativas de actuación, cada vez que se interroga sobre sus creencias y deseos para luego proceder en consecuencia, cada vez que se decide a re-describir su propio ser y el de su mundo con la herramienta de su vocabulario.

A este ser ahí le pertenece constitutivamente un mundo, el cual, empero, habita a manera de sistema de relaciones, y donde todo ente se le presenta en tanto “algo como algo”. La estructura de ese mundo es la mundanidad, una trama significativa articulada de una cierta manera (ya siempre hablada), esto es, que conlleva un preciso “estado de interpretado” vehiculado en el lenguaje, y por el cual este posibilita la apertura de un determinado mundo, de una determinada “realidad”.

Tal hombre, descrito por este léxico filosófico, tiene a su vez una constitución temporal, puesto que la temporalidad es el fondo posibilitante de sus modos existenciales. Y por ello es también histórico. Este atributo de historicidad implica que sobre su propio ser y el mundo que comprende tienen ascendencia las posibilidades proyectadas (desarrolladas, asidas, empuñadas, rechazadas, obturadas...) por las otras personas que lo antecedieron, y que, de igual forma, su misma apropiación de posibilidades termine por influir en el ser y el mundo de los que algún día lo sucederán.

La historicidad tiene otros efectos importantes sobre el hombre que vislumbra la filosofía expuesta en esta investigación: su comprensión y su conciencia están efectuadas por la historia, por el momento histórico del que forma parte (historia efectual); y así, este hombre está embebido en una situación hermenéutica específica, en un sustrato de prejuicios que, así como posibilita su apertura del mundo, lo confina a un horizonte interpretativo particular. Su conciencia histórico-efectual (conciencia informada por la historia) puede intentar dilucidar ese fondo de prejuicios; y puede tener cierto éxito en ello, pero nunca un éxito absoluto. La historicidad –y el estado de interpretado- también delinea su sentir, su encontrarse en una determinada disposición afectiva.

La compenetración de este hombre con sus pares se origina a un nivel tan radical que hay que acudir a la constitución misma de sus acciones para constatarlo: los otros se actualizan en sus acciones —igual que él en las de ellos— y así terminan por orientarlas y darles un sentido, volviéndolas actuaciones. Este vínculo con los demás, tan primario, esta socialidad inherente a todo hombre dará pie a lo que llamamos la “posibilitación social de la violencia”, que precisamos por tres vías: los esquemas intencionales transmitidos interpersonalmente que configuran las identidades; la entrega lingüístico-práctica de estos esquemas y su consolidación en sistemas de actuaciones; y la determinación mutua y comunitaria de posibilidades.

El hombre que se observa desde esta filosofía es plenamente responsable de la figura moral que se brinda a sí mismo con sus decisiones, pues todo acto de volición que ejerce se identifica en esencia con la apropiación de posibilidades. Una posibilidad apropiada no es inocua, pues cobra poder sobre el hombre que la hizo suya, sobre lo que él es y va siendo. Tal hombre resuelve toda situación que se le presenta guiado por su noción de *perfectio*, es decir, por su idea de felicidad o plenitud, y es por ello que nos hemos interrogado si los hombres que se integran al crimen organizado y practican su violencia, están cumplimentando satisfactoriamente la idea de hombre pleno vigente en la sociedad mexicana; o si, por el contrario, lo que hay ahí es un quebrantamiento de la misma.

Desde esta mirada filosófica podemos re-describir a la delincuencia organizada como un constructo o constelación de posibilidades que está presente en nuestra mundanidad, que forma parte de nuestra significatividad y del “estado de interpretado” de nuestro mundo abierto. Para nuestro infortunio, el lenguaje que hoy hablan los mexicanos, y que se entrega a cada niña y niño desde su nacimiento, aloja y vehicula ese constructo de posibilidades existenciales afín a la violencia. El lenguaje y el sistema de actuaciones que hoy prevalecen en México no determinan ni a formar parte de la delincuencia organizada ni a ejercer su violencia extrema, pero sin duda facultan a ello.

Creemos que desde la filosofía pueden hacerse al menos dos aportaciones a la reflexión sobre la violencia que hoy padece de forma generalizada el país: primero, el ofrecimiento de re-interpretaciones y re-descripciones de este fenómeno asumiendo, con Richard Rorty, la libertad del hombre para re-definirse a sí mismo y a su mundo entero. Un esfuerzo re-

interpretativo/re-descriptivo no por mero divertimento, sino bajo el convencimiento de que puede dar lugar a una reconfiguración de nuestro mundo comprendido, a una modificación del ser con que proyectamos los entes a nuestro alrededor. Para ello, explicitamos que resulta conmensurable esta premisa de Rorty con la descripción de Heidegger del mundo como significatividad, y de la circularidad hermenéutica que posibilita la apertura y el enriquecimiento ontológico de dicho mundo.

La segunda aportación que podría derivar del léxico filosófico es la asunción de que, aun tras más de una década de homicidios, desapariciones y dolor por doquier, el país carece de una verdad sobre el origen de toda esta violencia y, así también, de la posible solución a todo ello. No se habla aquí de una verdad que presuponga una única forma correcta de describir las cosas, pero sí de una que afronte el reto de buscar nociones que gocen de cierto consenso y que deriven de un diálogo lo más plural que se pueda. Actualmente las interpretaciones que se toman por verdaderas sobre la violencia son tan radicalmente contrastantes, que hacen evidente que el país no ha intentado el ejercicio dialógico de compaginar estas formas comprensivas tan disímiles. La pretensión no sería homogeneizar todas las voces —lo que implicaría la eliminación de parte de ellas—, puesto que ni siquiera se cree que algo así sea posible; antes bien, la meta estaría en que todas esas miradas encuentren puntos de coincidencia, pues mientras eso no ocurra, tampoco habrá a la vista ni soluciones factibles, ni una mayor unión entre los mexicanos. La filosofía podría al menos impulsar esa búsqueda de una exégesis de la violencia nutrida por el acuerdo, explorando nuevas veredas interpretativas hasta hoy cerradas por el horizonte de comprensión imperante. Ese aire de libertad que se respira en el diálogo filosófico se explica, en buena medida, porque no está atado al prejuicio de que el léxico de la ciencia es el único capacitado para arrojar la verdad de las cosas; más aún, a veces la filosofía ha desacralizado el vocabulario científico hasta considerarlo solo como una forma más de describir el mundo.

Pensamos que un hombre re-descrito para aminorar la violencia sería uno que se considera a sí mismo como un agente capaz de influir sobre el curso de su existencia; un hombre que puede deliberar antes de tomar una decisión, antes de apropiarse de una posibilidad, como una vía para liberarse —momentáneamente— de la tiranía del “uno”, ese modo existencial

cotidiano donde todos los individuos son tan parecidos unos de otros y que hasta ahora ha sido tan propicio para nuestra violencia. Sería un hombre que se describe capaz de tomar decisiones en libertad y, por tanto, que reconoce su responsabilidad a la hora de decidir sobre la conducción de su vida. Esta responsabilidad, decíamos, no se objetiva solo en la relación de tal hombre con sus coetáneos, sino también en el vínculo que, lo quiera o no, tiene con aquellos que algún día vendrán; esto implicaría estar en un grado u otro al tanto de la historicidad de los sujetos, es decir, de esa constitución temporal en la que toman vigencia y ascendencia las posibilidades apropiadas por aquellos de un tiempo pasado. Un hombre en cierta medida consiente de que todo lo conoce bajo “descripciones opcionales”, incluso a sí mismo —como sostiene Rorty—, lo que lo lleva a vislumbrar la potencia liberadora que aguarda en su capacidad re-interpretativa.

Decíamos que con un hombre como el descrito antes, la violencia del país dejaría de interpretarse como un resultado de estructuras y sistemas, para afrontarse como una realidad alimentada por aquellos que se han decidido a apropiarse de posibilidades de daño y exterminio del otro. Surgiría a la vista que, además de cárteles y policías, y funcionarios corruptos, y ganancias económicas, y metanfetaminas, y fosas clandestinas, y cuerpos seccionados, etc., hay un abismo moral a nuestros pies. La descripción del hombre desde el léxico filosófico abordado en esta investigación, en la que se le reconoce a aquel libertad y responsabilidad, permite recuperar la dimensión ética de su existencia, esa misma que ignora el léxico científico-utilitarista.

De esta manera, tendríamos, por un lado, a este hombre descrito para empuñar la posibilidad de la libertad, para saberse responsable de sus posibilidades apropiadas y del impacto que estas tienen en los demás, y por otro, al que proyecta el léxico científico-utilitarista, que descarga en su entorno la responsabilidad de aquello en que se ha convertido, del dolor que genera su actuar. Y puesto que asumimos la idea de que los cambios re-interpretativos pueden promover la reconfiguración de nuestro mundo proyectado, no pasamos por alto que ya en la elección de un léxico u otro para comprender nuestra violencia, el científico-utilitarista o el filosófico, se esconde un dilema ético.

Última consideración...

Aun en medio de la cotidianidad de las noticias de nuestra violencia, hubo una que atrajo la atención de los medios de comunicación del país el 24 de agosto de 2020. Se trata de un video donde se observa a un sicario que le extrae el corazón a otro individuo, todavía vivo, y luego se lo lleva a la boca para comérselo:

A través de redes sociales se ha difundido un video que muestra explícitamente como hombres presuntamente perteneciente al Cartel Jalisco Nueva Generación, extraen parte del corazón de un sujeto que sería un narcotraficante rival, para después comenzar a comérselo uno de ellos. (...) los hechos habrían trascendido en una zona rural del estado de Michoacán. Las imágenes del video muestran a un grupo de hombres que presumen ser parte del cártel criminal de Nemesio Oseguera Cervantes “El Mencho”, rodear a un sujeto que yace en el suelo y al cual le extraen el corazón. A continuación uno de ellos comienza a comer el órgano. “¡Para que vean que sí somos los Jaliscos! ¡Los vamos a exterminar, a todos los tepeques! (...)”, se escucha decir a los hombres en el video mientras le abren el pecho al sujeto que aún continúa con vida (sic).²³⁶

Ante un hecho como este, y frente a la pregunta insondable de por qué alguien cometería un acto de tanta crueldad, la mirada científico-utilitarista confía en que tiene lo necesario para llegar a la verdad, pues abreva de la posición que Rorty llama “metafísica”: “El metafísico piensa que, aunque podamos no tener todas las respuestas, hemos alcanzado ya los criterios para identificar las respuestas correctas. Piensa, pues, que ‘correcto’ no quiere decir meramente ‘apropiado para aquellos que hablan como nosotros’ sino que tiene un sentimiento más fuerte: el de ‘captar una esencia real’”.²³⁷ Por ello, continúa el filósofo, cuando el metafísico re-describe hace creer que está brindando un poder, una “esperanza social”:

La redescipción que se presenta como redescipción que pone al descubierto el verdadero yo del interlocutor o la naturaleza real de un mundo público común que el hablante y el interlocutor comparten, sugiere que la persona a la que se redescibe está recibiendo un

²³⁶ Elena González, “Difunden video de sicario del CJNG extrayendo y comiendo el corazón de narcotraficante” en *El Siglo de Torreón*, 24 de agosto de 2020. <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1734798.difunden-video-de-sicario-del-cjng-extrayendo-y-comiendo-el-corazon-de-narcotraficante.html> Consultado 28/XII/2020.

²³⁷ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, p. 94.

poder, y no que su poder ha sido recortado. Esa sugerencia se ve fortalecida si se une a la sugerencia de que esa descripción de sí mismo anterior, falsa, le ha sido impuesta por el mundo, por la carne, por el diablo, por sus maestros o por la represiva sociedad en la que vive. Al que se convierte al cristianismo o al marxismo se le hace sentir que ser redescrito equivale a que su verdadero yo o sus intereses reales han sido puestos al descubierto. Llega a creer que su aceptación de esa redescipción sella una alianza con un poder más grande que cualquiera de aquellos que lo habían oprimido en el pasado. En pocas palabras: el metafísico piensa que hay una relación entre la redescipción y el poder, y que la redescipción correcta puede hacernos libres.²³⁸

Por el contrario, la postura “ironista”, la de aquellos que intentan asumir la contingencia de su léxico y de su conciencia —y por tanto, un universo vacío de esencias—, no puede ofrecer ese poder ni esa “esperanza social” cuando llama a re-describir el mundo:

El ironista no ofrece una seguridad semejante. Tiene que decir que nuestras posibilidades de ser libres dependen de contingencias históricas en las que nuestras redescipciones sólo ocasionalmente ejercen una influencia. No sabe de ningún poder de la misma magnitud que aquel con el que el metafísico afirma tener una relación. Cuando sostiene que su redescipción es mejor, no puede dar al término “mejor” el tranquilizador peso que el metafísico le da al aclarar que quiere decir “en una mejor relación de correspondencia con la realidad”.²³⁹

Por lo tanto, ante un hecho tan inasible como el de aquel hombre que le arranca el corazón a otro ser humano mientras está vivo, el léxico filosófico que se esgrime en esta investigación, de corte “ironista”, no puede pretender que aporta la verdad definitiva y liberadora de los hombres; a lo más que aspira es a elaborar una interpretación diferente a la hegemónica, una que quizá, pero solo quizá, pueda reducir las posibilidades incoativas de esta violencia, pues como lo afirma Rorty, el ironista, particularmente cuando también es liberal:

Sólo desea que nuestras *posibilidades de ser benévolos*, de evitar la humillación de los otros, se expandan por medio de la redescipción. Piensa que el reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de sufrir humillación es el *único* vínculo social que se

²³⁸ *Ibidem*, p. 108.

²³⁹ *Ibidem*, pp. 108-109.

necesita. (...) Su sentido de la solidaridad humana se basa en el sentimiento de un peligro común, no en la posesión común o en un poder que se comparte.²⁴⁰

¿Es esto suficiente? ¿Por qué habríamos de abandonar la interpretación imperante del léxico científico-utilitarista cuando este se muestra tan convencido de poseer la verdad, frente a la incertidumbre que ofrece a cambio la alternativa filosófica? En el hecho narrado en la noticia citada, ¿no es más tranquilizador pensar que ese hombre se vio obligado por sus condiciones a actuar de esa forma que asumir que tuvo la posibilidad de no hacerlo? ¿No será que ese abismo silente que se vislumbra desde estas interrogantes terminará por ser, al cabo, la respuesta más honesta que jamás obtendremos sobre nuestra violencia?

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 109.

Fuentes Documentales

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003.

_____ "¿Qué es la verdad?" *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.

Gómez Ayala, Víctor y Merino, José. "'Ninis" y violencia en México: ¿nada mejor que hacer o nada mejor que esperar?" en *Las Bases Sociales del crimen organizado y la violencia en México*, Centro de Investigación y Estudios en Seguridad (CIES), México, 2012.

González, Antonio. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta, Madrid, 1997.

González, Elena. "Difunden video de sicario del CJNG extrayendo y comiendo el corazón de narcotraficante" en *El Siglo de Torreón*, 24 de agosto de 2020. <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1734798.difunden-video-de-sicario-del-cjng-extrayendo-y-comiendo-el-corazon-de-narcotraficante.html>. Consultado 28/XII/2020.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2016.

Incidencia Delictiva del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (<https://www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/incidencia-delictiva-87005#:~:text=La%20incidencia%20delictiva%20se%20refiere,de%20la%20Rep%C3%BAblica%20en%20el>). Consultado 6/II/2021.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Taurus, Ciudad de México, 2006.

Nussbaum, Martha C.. *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.

Osorio, Javier. "Las causas estructurales de la violencia. Evaluación de algunas hipótesis" en *Las Bases Sociales del crimen organizado y la violencia en México*, Centro de Investigación y Estudios en Seguridad (CIES), México, 2012.

Penn, Sean. "El Chapo habla", en *Rolling Stone*, 11 de enero de 2016. <https://www.rollingstone.com/politics/politics-news/el-chapo-habla-39588/> Consultado 8/V/2019.

Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (<https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/Index>). Consultado 6/II/2021.

Reguillo, Rossana. "De las violencias: caligrafía y gramática del horror" en *Desacatos*, CIESAS, Tlalpan, Ciudad de México, núm. 40, septiembre-diciembre 2012.

_____ "Las múltiples fronteras de la violencia: jóvenes latinoamericanos entre la precarización y el desencanto" en *Pensamiento Iberoamericano*, AECID, Madrid, núm. 3, 2008.

Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

_____ *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.

Tugendhat, Ernst. *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 2001.

_____ *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Valdés Castellanos, Guillermo. *Historia del Narcotráfico en México*, Aguilar, Ciudad de México, 2014.

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.