

La fractalización de la democracia: cultura política y bienestar subjetivo de los mexicanos

The fractalization of democracy: political culture and subjective well-being of Mexicans

Ernesto Menchaca Arredondo¹ y Norma Ávila Báez²

Resumen: Se reflexiona y argumenta sobre el sentido que se asume de la democracia a partir de ideas sobre la concordancia de valores, formas de pensar y usos del lenguaje, desde una perspectiva analítica en Wittgenstein, para estudiar la configuración de redes de conexión de la población mexicana y describir sus formas de vida contemporáneas. En seguida se analiza la forma compulsiva de la modernización y como, ese proceso, fractaliza la estabilidad social frente a un mundo que se agota no solo en términos de recursos naturales sino, sobre todo, como proyecto político.

Abstract: It reflects and argues about the meaning that is assumed of democracy from ideas about the agreement of values, ways of thinking and uses of language, from an analytical perspective in Wittgenstein, to study the configuration of networks of connection of the Mexican population and describe their contemporary ways of life. Next, the compulsive form of modernization is analyzed and how, that process, fractalizes social stability in front of a world that is exhausted not only in terms of natural resources but, above all, as a political project.

Palabras clave: democracia; formas de vida, cultura política, bienestar subjetivo.

1. Concordancias y formas de vida en la democracia

Al imaginar una forma de vida se tiene que pensar cómo vive la gente, en sus prácticas y en sus pensamientos. A su vez, comprender y comparar diferentes formas humanas de vida y, entonces, adoptar una interpretación histórica. Un primer problema es que cuando se trata de conocer el pensamiento, los únicos referentes son el lenguaje y las actitudes humanas que expresan las diversas formas de pensamiento (Wittgenstein, 1977/2013).¹ Además —debe observarse— no se pueden adscribir concepciones ni usos del lenguaje a individuos fuera de una sociedad o

¹ Dr. en Ciencia Política en el doctorado en Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Zacatecas, profesor investigador en la Unidad Académica de Ciencia Política. Línea de investigación: Pensamiento político y procesos sociales contemporáneos. Correo: ernestm@uaz.edu.mx.

² Dra. en Ciencia Política en el Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Zacatecas, profesora-investigadora en la Coordinación de Vinculación de la UAZ. Línea de investigación: Cultura Política. Correo: normab34@gmail.com.

comunidad, lo que lleva a situar el análisis sobre lo “dado”, apreciar lo que existe por fuera de la conciencia pero, que de variadas maneras, nos forma; nos conforma.

El sentido de la forma de vida es lo que ha dado lugar a distintas representaciones, puede ser vista también desde una mirada Aristotélica como formas subsistentes (Citado en, Ferrater Mora, 1964, p. 717). Uno de los primeros autores que ha utilizado el término “formas de vida”² fue Alfred Wechsler en 1905 en una extensa monografía titulada "*Lebensform: Anmerkungen über die Technik des gesellschaftlichen Lebens*", algo así, como *Formas de vida: Notas sobre las técnicas de la vida social* —traducción propia— (Tomasini Bassols, 1994/2005).

Esta expresión se empezó a usar para respaldar la noción de *estilo de vida*. Pero también intentó dar una explicación detallada de las diferentes “técnicas”, hoy diríamos *tecnologías* o *dispositivos* que subyacen a la vida social, para ofrecer una descripción precisa, escrupulosa de las particularidades y regularidades de la vida cotidiana y, con ello, establecer los lineamientos, las generalidades que *aparecen* en las sociedades modernas, con lo cual, se inaugura una nueva forma de analizar a la sociedad.

En este primer acercamiento se estudia el concepto de *forma de vida* en el sentido de uso del lenguaje, pensamiento y realidad. El vincularlo de esta manera, requiere de una doble explicación para hacer una interpretación correcta del concepto, a través de una lectura desde las perspectivas de Ludwig Wittgenstein³ y de Karl Marx. La exploración desde estas perspectivas implica el estudio sobre el modo de pensar y sus resultados, que permean una época en un determinado espacio, que corresponden o están asociados con lo que Marx llamó el modo de producción, entendido como desarrollo de fuerzas productivas, así como de sus relaciones sociales de producción.

Para Wittgenstein pensar es aplicar conceptos, y aplicarlos es, de una u otra manera, usar el lenguaje. Dada cierta actividad, podríamos casi inmediatamente decir si ésta requiere del “pensar” o no.⁴ Así, se puede saber cuándo una persona realiza alguna acción de manera mecánica o “con pensamiento”, donde regularmente podemos asentar en palabras esa conducta y sus actividades. De esa forma se puede conocer y/o comprender su racionalidad, siempre y cuando estableciéramos su situación “dada” dentro de su contexto social.

Como señala Wittgenstein (1958/1999) en sus *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*, el significado de las palabras y el sentido de las preposiciones están en función

de su uso en el lenguaje (*Gebrauch*), y si esos usos son múltiples y polimorfos. Además, de que los criterios para determinar si se hace un adecuado uso de las palabras están enmarcados por el contexto al que se pertenezca o donde se viva; los cuales serán, evidentemente, un reflejo de la forma de vida de los hombres. Ese contexto es a lo que Wittgenstein llama los *juegos de lenguaje* (*Sprachspiel*), los cuales, a su vez, mantienen un parecido, una familia (*Familienähnlichkeiten*), además, pertenecen a una colectividad, a una comunidad, nunca a un individuo.

Entonces, las formas de vida están conectadas directamente con el lenguaje y la socialización. Por ello, no podemos hablar de un individuo sin una socialización correspondiente, tampoco se puede hablar de una forma de vida privada, como tampoco es posible pensar ningún objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros. Para Wittgenstein en *Tractatus logico-philosophicus*:

2.0121 ...Wie wir uns raumliche Gegenstände überhaupt nicht auBerhalb des Raumes, zeitliche nicht auBerhalb der Zeit denken können, so können wir uns keinen Gegenstand auBerhalb der Möglichkeit seiner Verbindung mit anderen denken. Wenn ich mir den Gegenstand im Verbande des Sachverhalts denken kann, so kann ich ihn nicht auBerhalb der Möglichkeit dieses Verbandes denken.

2.0121 ...Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto alguno fuera de la posibilidad de su conexión con otros. Si puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo representármelo fuera de la posibilidad de esa trama. (Ludwig Wittgenstein, 1973/1992, p. 17)

De ahí que, bajo este argumento, no se pueda señalar a las *formas de vida* como algo individual, en el sentido de un sujeto —qué es él— sin su contexto; esto es imposible. Apoyándonos en la interpretación de Tomasini Bassols (1994/2005) sobre la lectura de Wittgenstein acerca de las formas de vida.⁵ En efecto, podemos reconocer que sólo dentro de la socialización del pensamiento y de la vida las palabras tienen significado. Entonces, así como las palabras requieren oraciones, las oraciones requieren todo el sistema de oraciones para ser significativas. Así, el lenguaje y las formas de vida vienen juntos y su investigación implica el

estudio de las formas de pensamiento. Es decir, sistemas de conceptos y modos de pensar, en un sentido social.

La noción forma de vida está soportada en observaciones de hechos que no se ponen en duda, porque siempre habían estado frente a nuestros ojos, como Wittgenstein lo señalaba: “Lo que estamos proporcionando son realmente observaciones sobre la historia natural del hombre; no se trata, empero, de curiosidades, sino más bien de observaciones sobre hechos que nadie había puesto en duda porque siempre han estado ante nuestros ojos” (Wittgenstein, 1973/1992, p. 17), para ejemplificarlo analiza el uso que hacemos de las matemáticas, donde enfatiza no el resultado de los cálculos en sí mismos, sino el uso que hace el hombre.

Al establecerse la conexión entre palabras y acciones, al igual que cuando conocemos algo o se aduce conocer algo, actuamos con mayor confianza, con algunas certezas y estas se vuelven nuestra forma de vida. Wittgenstein, en este sentido, señala: “quisiera considerar a esta certeza no como algo semejante a la precipitación o a la superficialidad, sino como una forma de vida” (Citado en Tomasini Bassols, 1994/2005, p. 80). Asumiendo que la noción forma de vida tiene una inherente connotación física y puede usarse sin distinción a cualquier hombre, pensado como *usuario del lenguaje*, de ahí las interpretaciones que ubican a Wittgenstein en una postura holística y materialista.

La noción formas de vida debe entenderse como algo definido, no como algo en espera de ser determinado, es decir, algo que está realizado. Al referirse al uso de las matemáticas, se puede ver que *el hecho* no es que las matemáticas sean usadas de diversas formas o que a lo largo de la historia haya asumido diversos usos, sino el *hecho social* mismo de que sean los números el sistema de reglas generales que escogió el hombre como parte de su cohesión social y de su forma de vida. Desde esta perspectiva, se puede entender porque Wittgenstein afirmara que el mundo no son cosas sino hechos sociales, “*Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*” —“*El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas*”— (Wittgenstein, 1973/1992, p. 15). En este sentido estamos hablando del ser humano en general.

A un nivel primario los gestos naturales de las actividades primarias, orgánicas al cuerpo, no se pueden distinguir tan fácilmente las formas de vida. De igual modo sucede con las sensaciones, no obstante, podría discutirse hasta qué punto entran en la categoría de primarias y en qué momento se convierten en formas de vida. Al observar las reacciones naturales de

sensación, tal vez, no podríamos establecer diferencias entre personas o culturas. Pero estas sensaciones también pueden ubicarse al nivel de “lo dado”,⁶ Wittgenstein en *Philosophical Investigations*, parte II, sección XI, señala: “*Lo que hay que aceptar, lo dado* —se puede decir— *son formas de vida*” entonces se puede inferir que, partiendo de las consideraciones sobre las sensaciones, se puede también llegar a conclusiones acerca de las actuales formas de vida.

Estas ideas y argumentos nos remiten a plantear que las sensaciones sobre el bienestar pueden en cierto punto generar una forma de vida, a un nivel inicial o primario se forman como actividades orgánicas, pero en su maduración se conforman, se interiorizan, se estandarizan, se sienten y estatuyen como “dadas”, aparentemente establecidas por acción natural, pero no lo son. Las actividades del hombre —pensamientos y acciones— se desarrollan paralelamente a las condiciones materiales en que se vive, específicamente, de acuerdo al desarrollo de las *fuerzas productivas*. Desde este punto de vista puede decirse que hay una “concordancia” sobre el sistema social que se necesita.

Para Tomasini, respecto a la noción de concordancia en Wittgenstein, él no tenía en mente ningún mítico contrato social. La concordancia de la cual habla, es un *sistema colectivo de comunicación* para el cual tienen que satisfacerse ciertas condiciones (1994/2005, p. 87). Entonces, a partir de nuestras coincidencias en reacciones y de las regularidades que manifestamos, surge la concordancia de la que se habla. En las *Philosophical Investigations* se expresa con mayor profundidad la idea, considerándola en relación con la verdad y falsedad de la siguiente manera: el acuerdo humano decide lo que es verdadero y falso, es lo que los seres humanos dicen y ellos concuerdan en el lenguaje que usan y eso no es solo concordancia en opiniones, sino en forma de vida (Wittgenstein, 1958/1999). Las formas de vida incluyen tanto al conjunto de respuestas que pueden darse como al conjunto de preguntas que pueden prudentemente formularse. Por ejemplo, se debe comprender que, en general, el significado de una expresión para su aplicación, depende de los conceptos ya establecidos, resultando estos últimos del uso del lenguaje que se hace.

Ahora bien, los hechos que contribuyen a la formación de nuevos conceptos son, por una parte, hechos naturales y por otra, hechos sociales. Entonces *compartir una forma de vida* es concebir las cosas de la misma manera, describir el mundo con el mismo aparato conceptual, sentir los mismos tipos de presiones sociales, tener los mismos valores, etc. En pocas palabras,

siguiendo a Bassols, compartir una forma de vida es pensar de la misma manera, pero pensar de la misma manera presupone el que se hable un mismo lenguaje y hablarlo es, una vez más, estar sometido a la misma clase de mecanismos sociales. Se entiende que compartir una forma de vida no es una cuestión meramente verbal o lingüística, la acción o la praxis, es el criterio último para decidir si dos personas piensan o no de igual manera.

Las formas de vida están definidas y limitadas por las formas de producción dentro de un proyecto agotado de modernidad, desplegado bajo promesas incumplidas, que destruyeron la fe en el progreso y su desarrollo como imagen-futuro de la sociedad. En esa dinámica el capitalismo pretende subsumir todo en pro de una mayor acumulación no sólo de mercancías y trabajo sino de la vida misma; emociones, deseos, conocimientos, etc. Es decir, subsumir subjetividad humana y formas de vida. De ahí la necesidad de comprenderlas para encontrar maneras de resistir a las nuevas formas de dominación, reforzando la conciencia del proyecto común que se debe construir para sobrevivencia de la humanidad desde la configuración de nuevo sujeto político colectivo.

2. La fractalización de la estabilidad

Si consideramos a la Modernidad como un estado de modernización compulsiva, obsesiva y adictiva en palabras de Zygmunt Bauman (2000 [2006]), bien como una imagen o incógnita para llegar a un lugar mejor, se dibuja la máquina con la cual se recorta la realidad actual. Sin duda estos efectos y cambios tan veloces sobre las concepciones de la realidad que se vive, han hecho de la modernidad algo menos sólido que lo que anteriormente conocíamos, como de alguna manera Marx lo había señalado, que la aparente sólida arquitectura capitalista “se disolvería en el aire”.

De tal forma que las grandes fuerzas económicas, a través de las llamadas transnacionales, golpean o destruyen toda barrera que las limiten en sus negocios, desmantelando también a los Estados nacionales, para diluir los exiguos intentos internos de regular transacciones económicas y financieras.

Junto a la disolución de los ejes articuladores del Estado-nación también entran en crisis las otras mediaciones, las que ofrecían soporte a la dominación estatal; sus funciones esenciales se desregulan y fragmentan. Ahora, predomina la desregulación, flexibilidad, además, la

imposición de recortes sociales y destrucción de los escasos cimientos de la idea/promesa esplendorosa de un Estado de bienestar para una mejor sociedad. El progreso social se derrumba.

La responsabilidad del bienestar y la felicidad se ha trasladado a la zona privada individual,⁷ las tareas que alguna vez se había adjudicado el aparato estatal moderno —*la raison d'État*— se diluyen, se vuelven políticas de vida personal. Nuestras herramientas individuales para enfrentar el nuevo caos se vuelven ineficaces, los modos de responder del Estado ante los embates neoliberales son torpes e inocuos.

Las nuevas formas de dominación entrecruzan sistemas globales con sistemas locales, nuevas técnicas se diseñan por doquier, de tal forma que —sin rubor alguno— se diseminan sistemas de control social para mantener el *statu quo*, sea por la vía ortodoxa, como la violencia física y los sistemas de cooptación o por la vía moderna de la seducción y la tentación. Esta última, se enriquece cada vez más a través de los nuevos sistemas tecnológicos, vía por la cual se ejercen nuevas técnicas de ejercicio del poder. Presentándose como “una experiencia eufórica de una elección ampliada, así como una oportunidad para hacer de todas nuestras opciones un hecho racional” (Zygmunt Bauman, 2004, p. 49). Resituando las nuevas formas de dominación esencialmente sobre la subjetividad de las personas, fundamentada y operada como su principal motor a través del uso del saber-científico-tecnológico.

Estamos, literalmente, bombardeados constante y precipitadamente, cada mañana que despertamos, con nuevos dispositivos dirigidos a influir y modificar una nueva identidad flexible, bajo una disposición inmanente al cambio, redistribuyendo imágenes que buscan homogeneizar, ciertos estándares, incluidas nuestras formas de pensar y nuestras formas de actuar.

La doble presión ha terminado por vulnerar la vieja sólida estructura entre la Nación y el Estado. Por un lado, la globalización rompe y pone en crisis su viabilidad; por otro, las personas se resisten a ser homogenizadas, su diversidad fragmenta y disuelve los mecanismos o las formas antes eficaces para mantener la estabilidad. El viejo sueño grandioso de las élites sobre un Estado de derecho, donde hubiese una observancia meticulosa de la ley, las ideas de la clase política dispuesta a prestar sus servicios a todo aquello que se presentara o reconociera como interés de Estado se ha derrumbado.

Por mucho tiempo se inculcó la necesidad de creer en la Nación, el país, su soberanía, leyes, símbolos, banderas, territorio, sus recursos naturales, creencias, culturas, etc. Hoy todo eso

estorba, para hacer negocios globales estorban esas leyes, ese otrora añorado nacionalismo, esa construcción identitaria, identificada como país, las creencias y, sobre todo, estorba la democracia.

Las instituciones antes tan sólidas, tan de larga data, se ven envueltas en redes de mecanismos que, en lugar de procurar seguridad, conllevan destinos inciertos. Las formaciones sociales aparecen-desaparecen según la moda mediática en turno. La volatilidad y fragilidad institucional es una característica ya adaptada. Presenciamos el *deshielo político*, así como el cambio climático funde el hielo de polos y montañas en el mundo. Ahora, el cambio político, derrite desde abajo la pústula política encumbrada en las elites del poder. Se disuelve su sustento, la falsa representación política se devalúa.

La delegación y “adelgazamiento” de las funciones del aparato gubernamental de casi la totalidad de sus ocupaciones económicas, sociales y culturales, incluso las biopolíticas, abren paso a la “mano invisible del mercado” bajo una lógica desregulada de secrecía e incluso de ilegalidad. Medidas que dejaron al Estado limitado y deslegitimado; ahora nuevos espacios profesionales privados llevan a cabo las tareas de reorganización política, mercantil y social de un Estado obsoleto.

Al vivir rodeados por un espacio planetario global, que trastoca todo, nadie puede sentirse a salvo de nada, pareciera que cada sitio, por lejos o recóndito que parezca, está ineludiblemente dentro del mundo, en un mundo agotado, donde todos somos residentes dirá Bauman, aún sin otro espacio a donde ir:

La "globalización" es el término que comúnmente se utiliza para dar cuenta de esa extraña experiencia del "mundo que se agota". Al aproximarse a su límite la velocidad de transmisión (y asimismo, la de las señales activadoras) -la velocidad de la luz-, la casi instantaneidad de la sucesión de causas y efectos transforma incluso mayores distancias en puntos cercanos, y en último término, acaba con la distinción misma entre causa y efecto. (Zygmunt Bauman, 2004, p. 23)

En sí misma, la propia velocidad de los cambios parece consumir las energías sociales, de tal modo que atrapados por la enormidad, por la conciencia de ser moradores y compartir el

mundo junto a otros, los cuales anteriormente parecían ser de otros mundos, nos llena de angustias e incertidumbres, el acontecimiento nos limita y atormenta.

Un acontecimiento único como el que se vive, que está hoy presente, pero también, una imagen que promovida por los medios masivos de comunicación permean inextricablemente nuestras formas de ver el mundo. Frente a esto, habitualmente, como lo muestra Baudrillard (2003) “en nuestro universo mediático, la imagen está ahí en lugar del suceso. Ésta lo sustituye y el consumo de la imagen agota el acontecimiento por procuración” (pp. 17-18). Porque constantemente imaginamos y sustituimos los hechos a causa de las imágenes, esta estrategia es la que utilizan los medios y los sistemas de información para alcanzar la ausencia de la información por todos los medios, de la misma manera que la guerra actual es la búsqueda de la ausencia política por otros medios, como bien lo señala Baudrillard en *la violencia de lo mundial*. De tal forma que se opta por delegar el poder de hacer y de pensar a otros para que ejecuten algo en nuestro nombre.

Esta experiencia del mundo donde confluyen procesos económicos, políticos y sociales, incluyendo aspectos religiosos, mitológicos o demográficos, es a lo que denominamos globalización, proceso que comenzó a fines del siglo XX, —también llamada planetarización por Morin (2003) — como la última etapa que inicio con la conquista de las Américas, para estrechar cada vez más las diferentes partes del hemisferio para que el capitalismo asuma el mercado mundial como su centro de batalla, poco después de la desintegración de la ex Unión Soviética, fue entonces que la primacía del capital se volvió realmente mundial. Pero a su vez, impregna y modifica nuestras formas de conocer y entender la realidad.

Este es el *acontecimiento*: Por un lado, un mundo agotado, ligado a la dominación y control social, donde sus ejes formados por el proceso de globalización se derrumban, llenando la escena pública de incertidumbre. Por otro, la multitud la cual conjuga realidad social y nuevos espacios de flujo social otorgando razones para la construcción común de la humanidad.

Esta nueva reorganización geopolítica ha permitido que muchos aspectos de la vida fueran insertados en el circuito de las mercancías e información. El propio conocimiento devino en mercancía, pero también la luz del sol, el agua, los placeres y el cuerpo humano. A partir de ahí la economía empezó a invadir todos los espacios; incluidos los íntimos y subjetivos.

La globalización “puede ser considerada como un fenómeno que contribuye a unificar el

planeta. En efecto, ésta se expande en el mundo entero, la economía mercantil, la ciencia, la técnica, la industria, pero también en las normas, los estándares del mundo occidental” (Morin, 2003, p. 37). Esta estandarización es la que se difumina, se fractaliza. En este momento van de la mano mercancías, ciencias y tecnología; los medios de comunicación propagan el espectáculo. De pronto, los sucesos de los lugares más pequeños y alejados del mundo, literalmente, se nos precipitaron. Encontramos lo que Baudrillard llama *la identificación total del mundo*. Este fenómeno es en sí mismo un acontecimiento excepcional, pero al ser aprendido no a través de la experiencia sino de la imagen, entonces en ella nos refugiamos: la contradicción capitalista hace que evadamos lo real por medio de imágenes. En este sentido, “la imagen es una violencia ejercida contra el acontecimiento” (Baudrillard, 2003, p. 18).

Existe entonces una sobrefusión de lo real y de la ficción, en este extremo, como bien lo señala Baudrillard la imagen y el acontecimiento se tornan unimaginables. De ahí nuestra desesperación e incertidumbre. Aparecen los sucesos como caóticos, donde aparentemente nadie puede hacer nada frente a ellos. Las catástrofes mundiales se vuelven cercanas, pero a su vez fantásticas, lo que permite una suerte de virtualización de los hechos, lo que justifica nuestra denegación de la violencia. Sobre todo, frente a una violencia simbólica mundial. Nuestro aparato racional se desequilibra y nuestra recuperación del sentido aún no logra su reubicación.

3. Subjetividad y reproducción social

La subjetividad no es una separación inadecuada entre sujeto y objeto. Los objetos humanos existen como expresiones de un sistema simbólico más general, que se conforma en cultura y estas realidades no pueden separarse de las personas, quienes las asumen, las traducen en prácticas sociales. Por lo tanto, no todo está determinado y definido por la estructura. Así vista la subjetividad es:

Una producción simbólico-emocional de las experiencias vividas que se configura en un sistema que, desde sus inicios, se desarrolla en una relación recursiva con la experiencia, no siendo nunca un epifenómeno de esa experiencia. La subjetividad es una cualidad constituyente de la cultura, el hombre y sus diversas prácticas, es precisamente la expresión de la experiencia vivida en sentidos diferentes para quienes la comparten,

constituyendo esos sentidos la realidad de la experiencia vivida para el hombre. (González Rey, 2012, p. 13)

Al definirse desde esta perspectiva, coincidiendo con el autor, como producciones simbólicas-emocionales sobre sus experiencias, además, como formas y prácticas que se desarrollan en un espacio de organización social, hace que lo subjetivo no se pueda reducir al espacio individual, los diferentes entramados sociales en los que se encuentra inmersa la constitución individual definen una unidad inseparable entre subjetividad social e individual.⁸

Ahora bien, esta subjetividad social constantemente reconstruye efectos más allá de las intencionalidades de los individuos, incluso por encima de sus propias representaciones más o menos conscientes. Y esta relación entre actos, acontecimientos y la subjetividad social que asume formas particulares en el campo de la política, a lo que muchos autores han denominado como subjetividad política, la cual tiene implicaciones sobre la propia institucionalización política y la forma en que se naturalizan las relaciones sociales, llega a generar una situación social de normalización y hegemonización del comportamiento social (González Rey, 2012).

Estas experiencias se vuelven producciones simbólicas emocionales producidas en la configuración subjetiva de las diferentes expresiones humanas y no necesariamente en el conjunto de hechos que las caracterizan como evidencia objetiva, entonces las personas conforman un sistema de subjetivaciones, que se desarrolla a la par de las acciones que le son inherentes a su disposición social.

La subjetividad social se configura como un acontecimiento representacional y emocional que integra los procesos que se desenvuelven a un nivel macro y micro social, generando reconstrucciones subjetivas sobre los aspectos cotidianos en todas las esferas de la vida. Estas representaciones y motivaciones que constituyen un ser político, el cual hoy en día representa uno de los grandes desafíos de la ciencia social para discutir nuevas formas para el ejercicio de la política y estudiar los acontecimientos societales.

Históricamente la política se ha ejercido y estudiado desdeñando algunos de los procesos subjetivos, pero es evidente que todo modelo político requiere de cierta participación/inclusión, aunque ésta sea simbólica, para generar las condiciones de vitalidad del modelo y mantener su vigencia. Ahora bien, el sentido subjetivo de la política no está en las intenciones declaradas o en

los discursos. Sino, como lo señala Fernando Rey (2012), en los efectos que las políticas generan. Si bien uno de los pilares de la política es la legitimidad, las políticas no se legitiman por los criterios que avalan las decisiones implantadas, sino también por las producciones subjetivas que generan y las aspiraciones de desarrollo que despiertan en los sujetos.

Para el entendimiento de las problemáticas contemporáneas siguen siendo necesario el discernimiento de las relaciones, interacciones y formas que asumen, por un lado, la vida y por otro la política. Este entrecruzamiento tiene sus tiempos y transformaciones en el marco del nacimiento del capitalismo, del Estado moderno y de la construcción de una visión antropocéntrica del mundo, a lo que se ha dado en llamar el nacimiento de la biopolítica.⁹ De ahí que la perspectiva de análisis que se plantea busque entender la democracia actual como una forma de vida, —no la única— por supuesto. Además, caracterizar estas “formas de vida” como *bíos* con un contenido concreto, que han sido conformadas, normalizadas. Lo dado en el sentido de Wittgenstein (1958/1999).

Bajo estas premisas fenómenos como la salud, el crecimiento demográfico, las migraciones, los matrimonios, divorcios, abortos, etc., son opciones que parecieran entrar en la perspectiva de una decisión individual como derecho de vida, pasan al ámbito de una política sobre la vida social. Una Biopolítica.

El despliegue de la biopolítica o la relación entre política y vida, es una articulación permanente de estrategias para su regulación y funcionamiento, constituyendo así diversos mecanismos o dispositivos para regular el cuerpo social. Estos dispositivos pueden ser un conjunto heterogéneo de mecanismos que componen desde discursos, narrativas hasta instituciones. Un dispositivo red que da coherencia al entramado social. Este dispositivo es el que se analiza, en ambos casos, con la misma metodología por un lado, el bienestar subjetivo;¹⁰ por el otro, los valores culturales de los mexicanos, permitiendo dibujar el sistema de mecanismos operantes que le dan sentido al poder constituido de la democracia.

En ciertos momentos cuando la población se cuestiona sobre su propia constitución sociopolítica, operan diversas alternativas, desde el conformismo, la sumisión hasta la novedad instituyente y la ruptura. El propio hecho de preguntarse sobre sí mismo, es decir, de realizar acciones de flexibilidad deviene en subjetividad con capacidad de acción deliberada o de ruptura como potencia, esta subjetividad es adjetivada como política. Esto es, desde el

planteamiento de Foucault (1976/2005), cuando el sujeto instituido o sujetado pone en el centro de su flexibilidad el imaginario social, en común, público, político y su expresión procedimental la política. En este sentido, la subjetividad política vista como acción de flexibilidad sobre lo político y la política rompe con determinismos y abre la actuación sobre lo social.

La subjetividad conforma nuestra cultura, produce no solo símbolos y emociones sino actuaciones políticas, pero escapa a las ataduras de sus propios productores, su naturalización se rompe aún después de ser institucionalizada en formas políticas. Se trata de bifurcaciones distintas a las disposiciones sociales. La generación de aspiraciones despierta acciones, pero también, se contraponen acciones políticas y formas de vida democráticas fractalizadas. De tal manera que las acciones públicas se redirigen a moldear y tranquilizar nuestras subjetividades más que nuestras necesidades. Una forma de salir de la trampa es acudiendo a una flexibilidad colectiva intersubjetiva entre los sujetos.

4. El trabajo como subsunción de subjetividad

El trabajo es la afirmación de la potencia del hombre, la afirmación del trabajo es la afirmación de la vida misma, escriben Negri and Hardt (1994). Pero debemos distinguir, el trabajo como *work*, el que padecemos en la sociedad contemporánea, el cual, día a día, consume nuestras energías, se desarrolla bajo múltiples y diversos mecanismos de dominio, bajo una lógica de acumulación dislocada. Bajo esta racionalidad del trabajo capitalista (*work*), aprisiona, arranca nuestras fuerzas, quitándonos todo, queriendo absorber todo, no solo nuestros cuerpos sino también nuestros pensamientos.

Por otro lado, el trabajo visto como *labor*, que se reproduce paralelamente, bajo una idea diferente, el que introduce la vida y el entusiasmo bajo la creación humana, aquel que como señalan Negri y Hardt en *El trabajo de Dionisos* es “la fuerza vital siempre activa que yace a la espera bajo la nieve o, para ser más precisos, es la fuerza vital siempre activa de antemano en las redes dinámicas de la cooperación, en la producción y la reproducción de la sociedad, que corre dentro y fuera del tiempo formulado por el capital. Dionisos es el dios del trabajo vivo, la creación en su tiempo propio”(1994, p. 7). Es la labor cotidiana del hombre por su propia recreación como especie.

A pesar de las sofisticadas formas de sujeción del capitalismo para obtener la potencia de las personas, y someterlas a la intensidad del trabajo capitalista, brota por todas partes la naturaleza del trabajo como creación creativa, común y liberadora. El trabajo regularmente ha sido visto como la negación del placer y del deseo, sin embargo, la sociedad contemporánea ha modificado sus formas de reproducción, de tal forma que ha logrado y alcanzado subsumir algunas formas creativas y subjetivas del hombre para mantener cierta socialidad.

Para Negri y Hardt (1994) los conceptos de trabajo y valor se implican uno a otro, por lo que entienden el trabajo como “una práctica creadora de valor, el cual funciona como una analítica social que interpreta la producción de valor a través de todo un espectro social en términos económicos y culturales por igual” (p. 14), diferenciándose de quienes utilizan el concepto de *performatividad*¹¹ como un paradigma del análisis de las prácticas sociales, para centrarse en lo que llaman *prácticas creadoras de valor*. De tal forma centran su atención en la producción no sólo de saberes e identidades sino de subjetividades que animan a la sociedad, para observar la producción de la producción misma. Sin embargo, no se debe olvidar, que aún hoy, no todo está subsumido por el capital.

Para estos autores, la relación entre trabajo y valor puede relacionarse de diversas maneras en la sociedad capitalista. Un primer análisis del trabajo puede ser visto como fuente destructiva de esta sociedad, y como una propuesta de afirmación de otra sociedad. Si se reconoce que el trabajo está presente en todas las mercancías y es la sustancia común de todas las actividades productivas, con la teoría del trabajo abstracto en Marx podría aceptarse que todo trabajo puede reducirse a trabajo abstracto. Sin embargo, Marx integra por un lado los aspectos cualitativos del trabajo y por otro los cuantitativos, a la hora de expresar la proporción del tiempo necesario para la producción de una determinada mercancía, tratando de encontrar las leyes del valor para dejar plasmado el modo de efectuar las elecciones sociales, el orden subyacente bajo la superestructura cultural existente. Esta es la tarea siempre recurrente de todo espacio de análisis sobre el trabajo, la de convertir la tarea común en recreación permanente del hombre como espacio de libertad, no como su entramado de dominación.

Una visión alternativa sobre la concepción individualista del bienestar, se puede encontrar en la interpretación sobre Marx de Víctor Figueroa en *Humanismo y política, en Chile: Una reflexión (veinticinco años después)*, cuando señala:

El trabajo cooperativo pone en evidencia que el bienestar individual es obra de la comunidad, que los otros han jugado un papel importante en la satisfacción de las propias necesidades y, por lo tanto, que la comunidad existe como parte y condición de la existencia individual. El bienestar individual aparece así mediado por el bienestar de la comunidad; por lo mismo, el bienestar de la comunidad ha de ser percibido por los individuos como un objeto propio. (1999, p. 168)

Esta interpretación coloca al sujeto colectivo por encima de la individualidad, reconoce el bien común como tarea propia de los sujetos. Esto, en principio, rompe con la visión atomizada sobre el bienestar, reconstruye el papel del trabajo como obra colectiva de recreación humana. Si, además, se le confiere una tarea personal a la búsqueda de la felicidad del *Otro* y de su propio bienestar, como una “conquista del bienestar de uno como objeto de goce para el otro”. Ciertamente, el capital no permite la generalización de este tipo de comportamientos, pero existe, como en toda época, a pesar de los múltiples escollos, el hombre debe arreglárselas para ofrecer alguna manifestación de su naturaleza específicamente humana. Se trata de una conquista del hombre consigo mismo, en el cual el capital busca ocultar esa naturaleza humana, donde regularmente se ponen en evidencia las manifestaciones de su encierro y buscan romper la ceguera provocada por la intensificación y mistificación del individualismo.

El ser humano comienza a trazar sus propios límites en sus formas de vivir, resulta entonces posible que el hombre comience a trazar una nueva historia. Así las causas sociales puestas en acción por él, comenzarán a producir, cada vez en mayor medida, los efectos deseados. Para lograr “el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad” como bien lo interpreta Figueroa Sepúlveda (1999) sobre el análisis de Marx. Tal vez, entonces permanezca el trabajo capitalista apenas como una creación inconsciente de los hombres como símbolo de su prehistoria.

5. La multiplicidad estética: la moda de las apariencias

No hay un entramado teórico completo que describa con exactitud el uso analítico de la concepción de *la moda*. Podría plantearse que se trata de una lucha por no dejarse distanciar en la

carrera de las apariencias, donde las elites suelen adoptar símbolos de distinción y se produce un conflicto de aspiraciones entre grupos sociales diametralmente colocados en la estratificación social: de un lado, la mayoría intentando acercarse lo más posible al estilo de vida de la elite; del otro, la elite manteniendo el carácter distintivo de sus propias elecciones (Martínez Barreiro, 1996).

Vista así, la lucha se presenta como uno de los fenómenos que mejor expresa la latente conflictividad vertical entre las clases o fracciones de clase. Analizarla desde esa perspectiva supone adentrarnos en los supuestos teóricos de la perspectiva clásica de *la estratificación* de la moda desde Spencer a Simmel; y, desde Thorstein Veblen a las teorías modernas de Bourdieu o Baudrillard.

Otra forma de analizar la moda es a través de un enfoque de la sociología moderna donde la lucha representa un sector privilegiado para el análisis del cambio social. En una sociedad donde el cambio tecnológico es incesante y acelerado, el sistema económico-social requiere hacer a los individuos miembros disponibles para aceptar la innovación permanente de sus capacidades, y al mismo tiempo, mantener la inmutabilidad de las relaciones de dominio que sostienen la precaria cohesión social. Analizar la moda desde esta perspectiva supone estudiar las teorías de Blumer, Alberoni, Gil Calvo, Piñuel Raigada o Muñoz Carrión, entre otros.

Otra perspectiva es situar la moda bajo el centro de los fenómenos expresivos, como la capacidad de iniciar, mantener y fortalecer relaciones sociales de tipo horizontal, rompiendo los límites establecidos por la estratificación social. Así, pueden contraerse vínculos comunicativos de diversa naturaleza que pueden variar desde el amor, la pasión, el deseo, la seducción y la amistad hasta el odio, el rencor, la envidia, etc. Esta perspectiva ha sido trabajada, entre otros, por Lipovetsky.

Una nueva forma de investigación de la moda está siendo interpretada desde la semiótica y lo que ha sido denominado la comunicación no verbal con la colaboración multidisciplinaria de la etología, la lingüística, el psicoanálisis, en un consolidado interés por el cuerpo y su lenguaje.

Lo cierto es que los diversos elementos conceptuales que se han construido no agotan las posibilidades de análisis de la moda, hay una gran diversidad de posibilidades de recreación política. El sentido de esta argumentación, es plantear que no hay una única imagen estática de la moda nos encontramos con una nueva multiplicidad estética, la cual moldea el bienestar o

malestar, de tal modo que la moda se incorpora a nuestras formas y valoraciones que otorgamos a lo que se aduce como bienestar o incluso malestar. Así, las apariencias también se vuelven moda, aparentar bienestar también puede ser una forma de explicar nuestras incongruencias.

6. La comunidad política imaginada

El mundo, son hechos no cosas, escribió Wittgenstein (1973/1992), y *la necesidad de pensar es la que nos hace pensar*, aduce Adorno. Es la dialéctica negativa, esa exploración de las formas de ser humano en un mundo poco hospitalario para los humanos, la que nos mueve. El ser humano sigue sin responder a sus preguntas progenitoras, tales como: qué es la vida, hasta dónde llega el universo, qué es la mente. Por eso muchos científicos deben refugiarse en la fe, por eso el viaje de las formas de vivir se vuelve denso, inhóspito, inseguro. El entendimiento es la guía para la liberación, la forma en que pensamos el mundo, hace que las cosas peligrosas y turbulentas parezcan cosas familiares, que además, como muchas veces se dice, ¡aquí no pasa nada! Estalla una guerra aquí y allá, se despoja por igual aquí y allá, muertos por doquier, olvidos instantáneos, todo pareciera —pensamos en la intimidad— que este mundo no es cierto, es una película más, tal vez mañana cuando despierte, una nueva noticia habrá, otro mundo nacerá. Pero, quien se atreva a pensar podrá encontrar la ruta de la libertad.

El Estado dejó de ser el protector plenipotenciario de nuestras vidas, el conductor racional de lo social, la sociedad de la burocracia se alejó de las personas —como equivocadamente no previó Weber— ahora los *makers* operan en los asientos de los legisladores, —no es de extrañar que algunos añoren su pérdida—. La espera de políticas públicas continuará, las nuevas condiciones de vida exigen poner especial atención a las nuevas formas de emancipación.

La disolución de los marcos éticos, lo que es y no correcto, abrió el abanico de posibilidades y la fragmentación de lo colectivo en lo individual dividió, aún más, el marasmo de opciones. Vivir en un mundo lleno de oportunidades es una experiencia estimulante, afirmaba Bauman (2000 [2006]). En un mundo así, no hay casi nada predeterminado, menos aún irrevocable, pocas derrotas definitivas, contratiempos irreversibles o victorias esenciales. Las posibilidades siguen siendo infinitas, no hay que permitir que se petrifique cobrando realidad eternamente, es mejor que sigan siendo líquidas y fluidas con "fecha de vencimiento". Frente a la mesa de *buffet* cuya cantidad excede nuestra degustación, los invitados se vuelven consumidores

y el desafío más irritante es establecer prioridades, la desdicha del consumidor deriva por el exceso, la pregunta esencial cada día sigue siendo no equivocarse en las opciones.

Los escándalos mediáticos de los políticos desde las Europas de Tony Blair o Berlusconi, hasta las Américas, con Chávez en su momento y Maduro, o las pintorescas corrupciones de los funcionarios desnudos en China o el “olvido de los libros” en México, han reducido la política — esa política— a una evocación de los chismes y del chiste. De tal modo que quienes esperan se cumpla con la función principal de mostrar el camino o la salida a los problemas políticos de un país, sólo encuentran el regocijo en los titulares mediáticos. Al igual que los artistas y mimos, los políticos deben confesarse frente al público, mostrar sus hábitos secretos, Bauman lo llama el *hábito de las confesiones*, donde su tarea es simplemente disminuir el “hambre de ilusiones” de las personas.

Por otro lado, el código que determina nuestra política de vida derivado de la praxis de ir de compras. Ah ¡benditas tiendas!, tan llenas de colores, de luces, de aromas, de movimientos, de paz, de tranquilidad, de, de...compradores. Tan iguales los unos con los otros, tan sin clases sociales, tan sin diferencias, tan llenos de comunidad, constituyen una *comunidad imaginada*, — diría Benedict Anderson (1983/2005) con aquel espíritu antropológico refiriéndose a una nación—, como una comunidad política imaginada: “porque aún los miembros de la nación —en este caso los socios del club o de la megatienda— más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”(p. 23).

Ahora bien al igual que la comunidad imaginada que describe Benedict Anderson (1983/2005), también existe una comunidad política imaginada. Provocada, en parte, por la mercadotecnia política y propagada que los medios masivos de comunicación distribuyen. La inexistencia e imposibilidad de asumir acuerdos con personas, el subordinar el proceso de comunicación política a efectos mediáticos, trajo consigo la fragmentación de las opciones, la individualización de la política, la imaginación del quehacer político como práctica cotidiana.

7. Mapas de redes del bienestar subjetivo

Desde la perspectiva de redes sociales, una vez realizado el análisis multifactorial se obtuvieron los siguientes mapas relacionales que muestran los principales componentes del bienestar de los

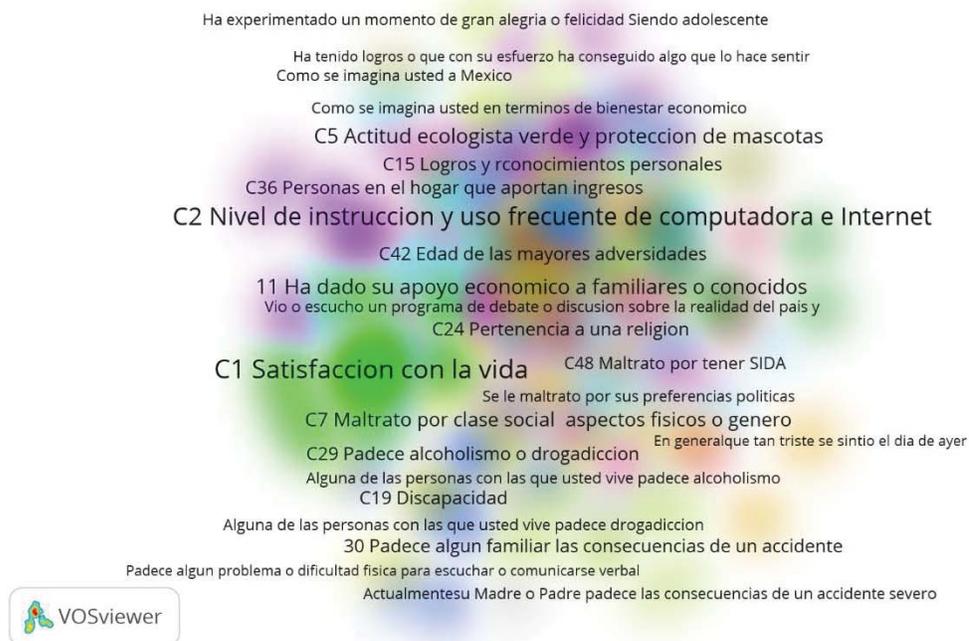
mexicanos y sus relaciones.

Los algoritmos para realizar los mapas pueden ser leídos en términos de la distancia entre puntos o agregados de puntos, por su número de relaciones y por sus relaciones sobresalientes. En términos empíricos serían las relaciones existentes entre las personas encuestadas, y en ese sentido se pueden ver las tendencias globales de lo que se encuentra en la subjetividad de la gente como aspectos inherentes al régimen político en el que conviven.

Las ilustraciones 1 y 2 muestran 24 componentes principales integrados a la red de relaciones; entre dichos componentes sobresalen los siguientes: la satisfacción con la vida, el uso frecuente de internet y computadoras, el nivel de instrucción, la actitud ecologista y la protección de mascotas. Ahora bien, la satisfacción con la vida está vinculada, en términos positivos, a la pertenencia a una religión, a ver y escuchar programas de debate o discusión sobre la realidad del país, y a si ha dado apoyo económico a familiares o conocidos; en términos negativos está relacionada con el maltrato por clase social, por preferencias políticas o por tener sida —es decir, por discriminación social—, y por padecer de alcoholismo o drogadicción.

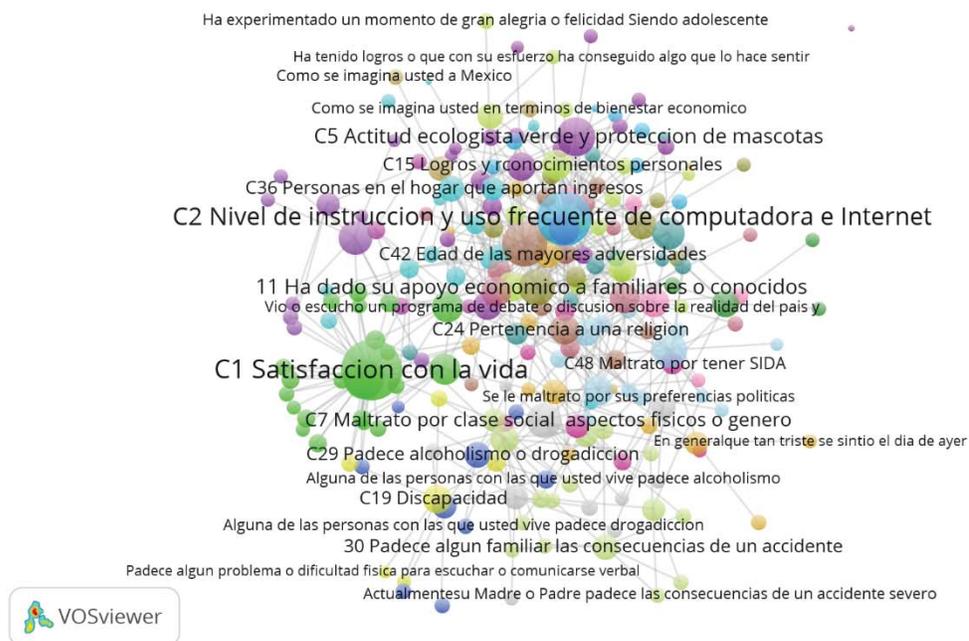
El componente uso frecuente de computadoras o internet y nivel de instrucción está más cercano a la edad de las mayores adversidades y al número de personas en el hogar que aportan ingresos; por otra parte, la actitud ecologista está ligada a lo que las personas imaginan —en términos de su bienestar económico— sobre su país en los próximos años.

Ilustración 1. Multi-Level Clustering del Bienestar subjetivo de los mexicanos



Fuente: Diseño propio con Ucinet6, Pajek 4 y VOSviewer

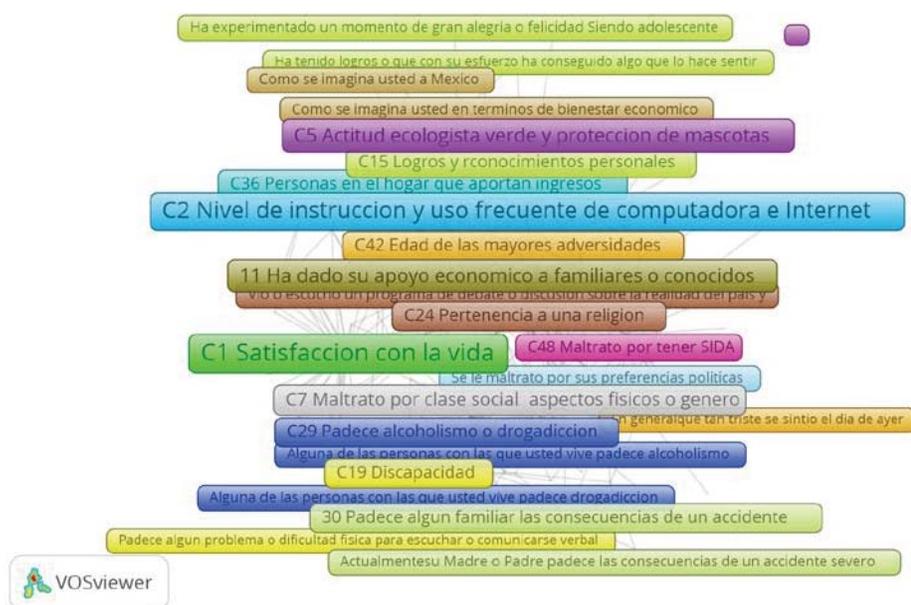
Ilustración 2. Network Visualization Multi-level Clustering (lines 500)
Bienestar subjetivo de los mexicanos



Fuente: Diseño propio con Ucinet6, Pajek 4 y VOSviewer

La visualización de la Ilustración 3, en múltiples niveles de clústers en formato de marcos, ofrece una perspectiva más centrada en los factores relacionales; si los observamos como un plano cartesiano en el centro, tenemos la pertenencia a una religión como un aspecto importante cercano a la satisfacción con la vida. En la parte inferior podemos ver cómo se agrupan los factores negativos: el maltrato social, el alcoholismo, la discapacidad, el padecimiento de algún familiar de las consecuencias de un accidente, el padecimiento de alguna dificultad física para escuchar o comunicarse verbalmente, y si el padre o la madre padecen las consecuencias de un accidente. En términos positivos, después del indicador de frecuencia en el uso de computadoras e internet, encontramos el número de personas que aportan ingresos al hogar; los logros y reconocimientos personales; la actitud ecologista; lo que la persona imagina acerca de su bienestar económico y sobre su país; si ha tenido logros o ha conseguido algo que lo haga sentir bien, y si ha experimentado momentos de alegría o felicidad siendo adolescente. En términos empíricos obtendríamos una radiografía de los aspectos más importantes que definen el bienestar.

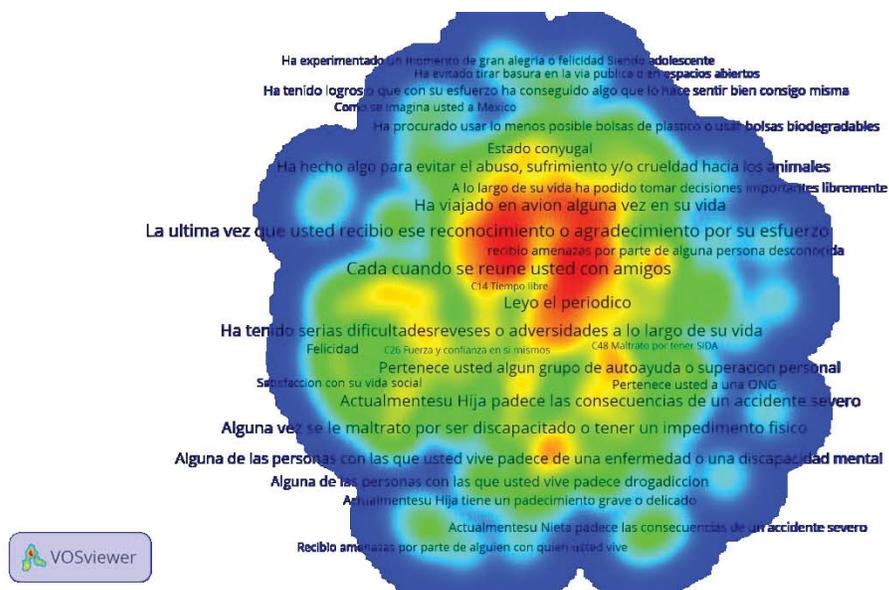
Ilustración 3. Frames Network Visualization Multi-level Clustering



Fuente: Diseño propio con Ucinet6, Pajek 4 y VOSviewer

Ilustración 4. Output Degree Centralization, bienestar subjetivo de los mexicanos

Network Output Degree Centralization = 0.03425638

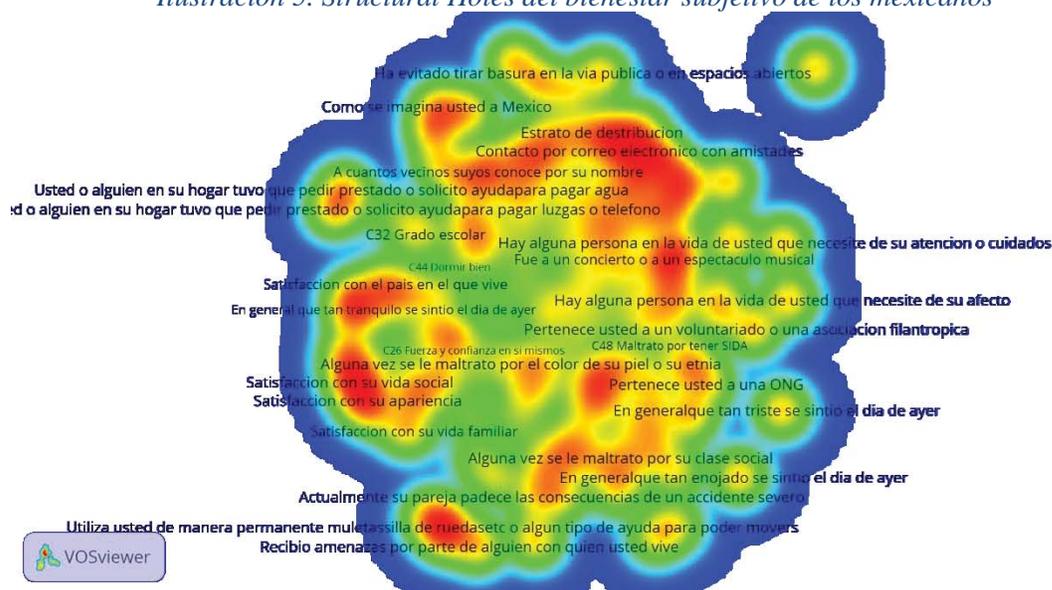


Fuente: Diseño propio con Ucinet6, Pajek 4 y VOSviewer

Por lo regular, las medidas de centralidad hablan de análisis centrados en sectores específicos de la red para averiguar cuál de los puntos puede tener más capacidad o control o cuáles son necesarios para sostener la estructura de relaciones en el momento en que fue realizado el estudio. En este sentido, la ilustración 4 muestra que la satisfacción con la vida está vinculada principalmente a la satisfacción con la vida social, en acontecimientos felices y haber tenido dificultades, reveses o adversidades a lo largo de su vida.

La ilustración 5 *Structural holes* identifica cuáles puntos de la red son necesarios para que la estructura no se fragmente, y lo que observamos es que la satisfacción con la vida depende de la fuerza y confianza que se tenga en uno mismo; además muestra si las personas fueron alguna vez maltratadas por el color de su piel, y la satisfacción con su vida social, con su apariencia y su vida familiar.

Ilustración 5. Structural Holes del bienestar subjetivo de los mexicanos



Fuente: Diseño propio con Ucinet6, Pajek 4 y VOSviewer

Lo que se obtuvo finalmente es un índice estructural complejo (en un primer sentido más bien deficiente de la palabra estructura) de las principales características empíricas del bienestar, construidas por el examen de las matrices que registran las relaciones actores-conceptos que dan cuenta de cómo a través de su densidad, conectividad, segmentación o clases de equivalencia estructural, distancias, centralidad, etcétera, podemos describir las tendencias subyacentes tras los aspectos subjetivos que van más allá de los indicadores tradicionales del desarrollo de una sociedad. Se puede suponer de manera teórica que el establecimiento de esas relaciones, o la imposibilidad de crearlas, dependen de la manera en que las relaciones de producción existentes están organizadas.

Así podemos concluir que la red/mapa constituye un sistema relacional —concepto más teórico que el de red— que permite formular hipótesis sobre la interdependencia de las relaciones. En consecuencia, podemos llamar estructura a las principales reglas que aseguran la producción de dicho sistema. Así podemos proponer y destacar que el bienestar subjetivo integral puede ubicarse como un elemento clave para considerar una nueva forma de medir el desarrollo de la sociedad.

Conclusiones

El estudio del bienestar subjetivo es un campo complejo, desde su concepción, principios de análisis, enfoques o teorías que lo sustentan, hasta llegar a su medición en términos de indicadores sociales. Sí a ello, se le relaciona el análisis de la democracia en el que se conjugan, es un reto lograr su comprensión e investigación.

La alternativa aquí planteada, para la construcción de la concepción y métodos de análisis desde la perspectiva de la concordancia de valores, el análisis multifactorial y teoría de redes sociales, ha mostrado su potencialidad, es posible y deseable utilizarlo para análisis futuros que permitan conocer su transformación en el transcurso del tiempo, así como formalizar investigaciones en diferentes países que permitan su comparabilidad para hacer inferencias sobre estos aspectos a nivel internacional.

Las formas que actualmente asume la población están constituyendo y trascendiendo las ideas tradicionales que se tenían del bienestar y las necesidades sociales. El sentido que asumen muestra una transformación profunda de las valoraciones que las personas hacen de la vida y de las instituciones, enmarcados en las rupturas que acontecen por el proceso de modernización compulsiva en el que se vive y las nuevas bases sociales de una nueva sociedad que emerge. Para lo cual es necesario considerar nuevas categorías para la descripción del desarrollo de las sociedades que consideren estas valoraciones de la población.

El papel del Estado está siendo transformado, de tal forma que la actuación gubernamental se centra principalmente en formas de comunicación de sus políticas, sin una actuación real de solución a muchos de los problemas actuales como la desigualdad o la representación política, frente a una creciente desintegración de la fe en el progreso y desarrollo. Generando un proceso de incertidumbre no solo en la población sino en las élites políticas. Por eso mismo se realizan y ejecutan enfoques y políticas de reforma institucional de manera vertiginosa, propiciando la creación y disolución de un conjunto de instituciones que no terminan de fortalecerse.

Referencias

Anderson, B. (1983/2005). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* (E. L. Suárez, Trans.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Baudrillard, J. (2003). La violencia de lo mundial (P. Ubertone, Trans.) *La violencia del mundo* (2a. ed., pp. 11-30). Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal. (Reprinted from: 1ra.).
- Bauman, Z. (2000 [2006]). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (1997 [2001]). Visiones sobre el México finisecular. Conversación inédita con Cornelius Castoriadis. *Metapolítica*, 5/Núm. 18, 11-21.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía (Tomo I, A-K)* (5a. ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Figueroa Sepúlveda, V. M. (1999). Humanismo y política. In C. F. G. Montemayor (Ed.), *Chile: Una reflexión (veinticinco años después)* (pp. 155-190). México: LVI Legislatura del Estado de Zacatecas.
- Foucault, M. (1976/2005). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trans. trigésima edición en español ed. Vol. 1). México: Siglo XXI.
- González Rey, F. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política. In C. P. Echandía, Á. D. Gómez, & Pablo Vommaro, (Comp.) (Eds.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 11-29). Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/ Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico - IDEP Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Heaton, J., & Groves, J. (2002). *Wittgenstein para principiantes* (D. Gesualdi Rodrigues, Trans.). Buenos Aires, Argentina: Era Naciente SRL.
- Maldonado, C. E. (1999). Esbozo de una filosofía de la lógica de la complejidad. In C. E. E. Maldonado (Ed.), *Visiones sobre la complejidad* (1a. ed., Vol. 1, pp. 9-26). Santafé de Bogota, Colombia: Ediciones El bosque.
- Martínez Barreiro, A. M. (1996). Elementos para una teoría social de la moda. *Sociológica. Revista de pensamiento social*, 01(1137-1234), 97-123. Retrieved from <http://hdl.handle.net/2183/2687>
- Morin, E. (2003). En el corazón de la crisis planetaria (P. Ubertone, Trans.) *La violencia del mundo* (2a. ed., pp. 35-54). Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal. (Reprinted from:

1ra.).

- Negri, A., & Hardt, M. (1994). *El trabajo de Dionisos* (R. Sánchez Cedillo, Trans.). Madrid, España: Akal Ediciones.
- Tomasini Bassols, A. (1994/2005). *Lenguaje y Anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas* (2a. ed.). México: Plaza y Valdés.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (A. Gómez, Trans. 1a. ed.). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue/Puñaladas Ensayos de punta.
- Wittgenstein, L. (1958/1999). *Investigaciones filosóficas* (G. S. Alfonso & M. Ulises, Trans. r. reimp. Ed.). España: Ediciones ALTAYA S.A.
- Wittgenstein, L. (1973/1992). *Tractatus logico-philosophicus* (J. Muñoz & I. Reguera, Trans. 3ra. reimp. ed.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (1977/2013). *Observaciones sobre los colores* (A. T. Bassols, Trans.). Barcelona, España: Paidós/UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (1979/1998). *Cuadernos de notas (1914-1916)* (J. D. Mateu Alonso, Trans.). España: Editorial Síntesis.

Notas _____

1 El lenguaje es una parte de nuestro organismo y no menos complicado que éste, escribía Wittgenstein Cf. 4.002, en sus Cuadernos de Notas (1914-1916), además, la eternidad es una creación del lenguaje, es la creación de un mundo que nos desposee, pero gracias a él nos reconfortamos, la negativa a ese mundo eterno, es el rechazo más grande a la vida humana, la visión de la eternidad sólo aumenta la desesperación sembrada por la certeza de muerte (Wittgenstein, 1979/1998).

2 Un referente más sobre las formas de vida, son las estudiadas por Spranger Eduard 1882-1963 discípulo de Dilthey. Realizó una tipología: el hombre teórico, el hombre económico, el hombre estético, el hombre social, el hombre político o del poder (Machtmensch) y el hombre religioso. Estos tipos puros representan la tensión llevada hasta el extremo del predominio de un conjunto de actos espirituales y del predominio de un valor. Esta tipología científico-espiritual se convierte así en el prolegómeno indispensable para una investigación sobre las concepciones del mundo que, sin negar la absoluta objetividad de los valores, muestre en los actos de preferencia y en el resultado de ellos las diversas formas culturales que han tenido lugar en el curso de la historia humana (Ferrater Mora, 1964, p. 717).

3 Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació el 26 de abril de 1889. Era el menor de ocho hermanos, de las familias más ricas de Viena. Su padre, Karl (1847-1913), era descendiente de judíos, después se convirtió al protestantismo. Su madre, Leopoldine, Kalmus (1850-1926) (Heaton & Groves, 2002, p. 4).

4 Para A. Tomasini Bassols, Wittgenstein infiere que pensar no es algo independiente a las actividades, si bien tampoco podría identificarse ya sea con una de ellas o con la totalidad. “Evidentemente, no podemos separar su ‘pensar’ de su actividad. Porque el pensar no es un acompañamiento del trabajo, como no lo es el habla con pensamiento” (Tomasini Bassols, 1994/2005, p. 92).

5 Tomasini (1994/2005), interpreta forma de vida, desde un punto de vista filosófico, como efectuar, a través del lenguaje, elucidaciones conceptuales. De ahí que vea, en la obra de Wittgenstein, una investigación filosófica sobre la forma de vida occidental contemporánea.

6 “Lo dado para el individuo es el marco conceptual en el que él es colocado desde el inicio y que es naturalmente un producto social. “Lo dado”, no es una creación subjetiva, sino social e histórica. Es, por así decirlo, el boleto que se ha de pagar para considerarse miembro de una sociedad y, por lo tanto, para que todo miembro de nuestra especie pueda convertirse en ser humano” (Tomasini Bassols, 1994/2005, p. 96).

7 Y lo privado no significa solamente algo personal; significa “ante todo ‘privo’, desprovisto, desposeído: privado de voz, privado de presencia pública. En el pensamiento liberal la multitud sobrevive como dimensión privada. Los muchos no tienen rostro y están lejos de la esfera de los asuntos comunes”(Virno, 2003, p. 15).

8 La división “no implica dos sistemas excluyentes, sino dos niveles diferentes, en el desarrollo de un sistema complejo que tiene momentos singulares irreductibles en ambas formas de expresión” (González Rey, 2012, p. 13).

9 Etimológicamente podemos acercarnos a la definición de Biopolítica entendiendo el prefijo bíos: como vida y política como gobierno. Sin embargo, en la antigüedad la vida era concebida en dos acepciones distintas, no sinónimas, el bíos: como la existencia de vida, una forma de vivir del hombre o de cualquier comunidad o asociación y el zōē: como simple hecho de vida biológica (Maldonado, 1999).

10 Cómo bien lo muestra Cornelius Castoriadis, en la conversación *Visiones sobre el México finisecular más allá del alimento -y las necesidades biológicas primarias-*, la elección de necesidades está llevada por un sistema de significaciones imaginarias que valoran y desvaloran, estructuran y jerarquizan un conjunto cruzado de objetos que son la orientación de una sociedad (1997 [2001]). Entonces el efecto cultural entendido como sistema de significaciones imaginarias, juega un papel importante a la hora de valorar o no, estructurar y jerarquizar el bienestar subjetivo de los mexicanos.

11 Para mostrar el uso del concepto de performatividad como modelo de prácticas sociales véanse los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y la propia interpretación de Jacques Derrida.

