

La finitud, la muerte del sujeto y el consumo en relación con la ética. Reflexiones en torno al pensamiento de Ricoeur, Foucault y Baudrillard

Finitude, subject's death and consumption in relation to ethics. Reflections on the thought of Ricoeur, Foucault and Baudrillard

Carlos Alberto Rodríguez Zepeda

Facultad de Contaduría y Administración, UNAM.

(Fecha de recepción: 8 de diciembre de 2017, Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2018)

Resumen

Relacionar estas tres propuestas de pensamiento, es extraño e inquietante. Por tanto, la posibilidad intelectual de su alcance se establece a partir de su configuración de imágenes instantáneas del mismo presente. Primero, el concepto de voluntad se discute en Paul Ricoeur, que se desarrolla en *Finitud y culpabilidad*. En segundo lugar, la reflexión sobre la idea de consumo y la muerte del sujeto que se esboza en *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault. En tercer lugar, la idea de consumo que Baudrillard dibuja en el sistema de objetos sobre el consumo. El objetivo es reflexionar sobre el acto de consumo y las estructuras de la voluntad en el marco de las ciencias positivas. Se demostrará desde la finitud cómo el hombre tiene estructuras finitas que derivan en una libertad limitada y esto recae directamente en sus actos. Lo que se pretende demostrar es que el acto de consumo cuestiona nuestra libertad finita.

Palabras clave: estrechez de perspectiva, voluntad y finitud, muerte del sujeto, consumo.

Abstract

*Relate these three proposals of thought is strange and disturbing. Therefore, the intellectual possibility of its scope is established from its configuration of instantaneous images of the same present. First, the concept of will is discussed in Paul Ricoeur, which develops in finitude and guilt. Secondly, the reflection on the idea of consumption and the subject's death that is sketched in *The Words and Things* of Michel Foucault. In third place the idea of consumption that Baudrillard draws in the system of objects on consumption. The aim is to reflect on the act of consumption and the structures of the will within the framework of positive sciences. It will be shown from finitude how man has finite structures that derive in a limited freedom and this falls directly on his acts. What is intended to prove is that the act of consumption questions our finite freedom.*

Keywords: narrowness of perspective, will and finitude, death of the subject, consumption.

Primera dirección

La perspectiva y el carácter en Ricoeur

El proyecto filosófico de Ricoeur en su libro *Finitud y culpabilidad*, es buscar el punto común entre la razón y la voluntad humana. Este es su punto de partida para proponer que la condición humana es finita. Partiendo de los postulados de la fenomenología, pretende en esta obra exponer la relación entre la estructura epistemológica de la conciencia y la estructura de la voluntad. Es por ello que dedica toda una sección a la poética de la voluntad. Una de sus preocupaciones es tratar de distinguir, por un lado, las manifestaciones de los actos libres y, por otro, su categorización moral de equivocación, noción que sin duda puede incluir la noción de mal. La cultura de occidente ha manifestado en diferentes momentos esta poética de la voluntad, mostrando la maldad humana en diferentes elementos simbólicos, elementos que han servido de marco para poder enfatizar una delimitación ética y moral. Antes de llegar al análisis de esas expresiones Ricoeur pone atención en la manifestación de la conciencia para describir su funcionamiento moral.

Ahora bien, regresemos al principio ¿Por qué el ser humano se equivoca? Siguiendo los pasos del pensador francés llegamos a la conclusión, aunque no definitiva sí evidente. El ser humano comete errores porque encuentra desproporción entre su pensamiento y su voluntad. Si el ser humano se define como un ser finito tendrá la obligación de revisar de manera profunda aquellas estructuras que sean causas posibles del mal. Aquí sólo adelantamos esta posible hipótesis que está relacionada con los caminos de la sensibilidad y las estructuras del entendimiento. Por eso explicaremos ahora la noción de *perspectiva* que tiene Ricoeur.

En primer lugar, Ricoeur explica que la finitud proviene de la conciencia. Esta afirmación nos remite de inmediato al campo de lo epistemológico. En su análisis sobre la perspectiva, hace referencia, en primer lugar, a la sensibilidad, y de ahí parte para construir su noción de *estrechez de perspectiva*. Esto quiere decir que la percepción humana es limitada a partir de su posicionamiento en la realidad. No es lo mismo percibir desde un ángulo una montaña, que, desde otro, las características y los

cambios en el paisaje varían. Eso no significa que no podemos hacernos una representación sensible de las cosas, sino que nuestra condición de perspectiva no nos permite conocer del todo los seres que nuestra sensibilidad capta. En realidad, la primera manifestación de finitud son las cosas, los seres vivos, las personas. El cuerpo produce la primera apertura gnoseológica. Esto nos lleva a pensar en la relación entre la percepción y el cuerpo. Si nosotros pensamos en una percepción pura fuera de todo ámbito corporal, estamos dejando a un lado aquello que debe llenarse con la carne. El hombre es un cuerpo que percibe y que se integra al mundo a través del correlato. Ricoeur afirma que *El cuerpo es el origen de mi percepción, pero no es mi percepción*.

El análisis de la percepción es el primer elemento para demostrar la finitud. Es la primera mediación entre el sujeto y el objeto. La finitud tiene un receptáculo de sensibilidades y recibirlas es la primera consistencia de la limitación de una perspectiva ¿Cómo me doy cuenta de que el objeto no es sólo eso que percibo? A través de la reflexión me doy cuenta de que mi percepción en primera instancia es limitada. En este sentido, la finitud no proviene de la mediación corporal, es por eso que “el cuerpo que percibe no es solamente mi abertura hacia el mundo sino el aquí desde donde se ve la cosa” (Ricoeur, 1990: 42).

Para este autor la perspectiva finita o estrechez de perspectiva debe comenzar desde el objeto y no desde las facultades que intervienen en la captación del mismo. El objeto se concede siempre a partir de una apertura de percepción. Esta apertura produce las limitantes que no permiten conocer la cosa en sí, la percepción entonces se produce sin excepciones como unilateral. Puedo conocer algo del objeto que se está moviendo en una realidad, mas no puedo conocerlo integralmente, en vez de eso, uno por uno de sus ángulos o puntos de vista se manifestarán frente a mí. La conclusión a la que llega a partir de esta premisa es afirmar que la primera finitud que tiene el hombre, gnoseológicamente hablando, es una estrechez de perspectiva, ineludiblemente, tener un punto de vista de algún fenómeno o un objeto es limitado. La abertura finita no debe confundirse con el cuerpo, por que no es el cuerpo lo que me hace limitado, son las estructuras de mi sensibilidad.

Es esta estrechez de perspectiva la que condicionará la voluntad humana, presentando a la conciencia los seres que se manifiestan en la realidad.

La finitud siempre es entendida, en primera instancia, como punto de vista. El punto de vista se opone diametralmente a la idea de voluntad que se supone infinita, ¿en qué punto se unen estas dos facultades para reducir la libertad a una libertad concreta? Ricoeur quiere escapar de esta dicotomía porque reduce el problema a las facultades humanas, la perspectiva es la condición del objeto, por no mostrarnos más que una sola cara de las cosas y de la realidad.

Una vez que se ha aclarado que la percepción es reducida frente a un objeto múltiple, podemos describirla en un ejemplo; el momento histórico en donde el hombre se convirtió en objeto de estudio científico. Podemos asegurar que, en ese momento, el hombre fue reducido a sus positividad para ser estudiado. Es la estrechez de perspectiva el primer paso para entender la finitud de la voluntad y sus efectos concretos se verán en las decisiones finitas. Todo procedimiento para aprender, tanto corporal como intelectual, implica esa relación entre una acción y un cuerpo actuando entre un querer y un poder puesto en marcha.

Habiendo afirmado lo anterior, Ricoeur se dispone a explicar las estructuras de la voluntad. Entre una de esas estructuras nos menciona el hábito, pero antes de revisar sus particularidades señala que el punto de partida de una voluntad finita es lo que nombra como *amor de sí*.

Ricoeur distingue dos *cierres afectivos* que originan nuestras motivaciones. El primero, un apego de sí y el segundo, el amor de sí. El apego de sí dirige la voluntad, al egoísmo para ser más específicos. El amor de sí dirige la voluntad a una conservación de sí. En el egoísmo hay una intencionalidad específica. El amor por sí mismo es una tendencia innata a quererse bien. Esta aclaración es pertinente porque la finitud que Ricoeur llama afectiva se da por esta preferencia amorosa de sí. En esta circunstancia el amor a sí mismo se presenta confusamente en el deseo de cualquier cosa. Con el deseo hace que la intencionalidad de las acciones se obscurya. El amor de sí tiene por mediación el deseo y tiene la particularidad de crear hábitos. El amor de

sí me lleva a programar una serie de acciones que me mantienen en buen estado. Esta serie de acciones son el hábito. Por eso es necesario dar unas precisiones sobre esta noción.

Nuestra voluntad se concreta en este mundo o se hace palpable a partir de los motivos. La voluntad se proyecta en los motivos. Es a partir de los deseos como se construye la libertad, esta libertad, la que avanza por objetivos, por motivos. El deseo es una falta que experimentamos de un impulso que nos orienta hacia [...].

Esto quiere decir que la inclinación o tendencia natural del ser humano es una pasión específica. Y la pasión específica es entendida por Ricoeur como el *querer*. Yo quiero esto o aquello, lo deseo. Este *querer humano* es finito porque está motivado. El deseo abre acentos afectivos de las cosas que nos atraen o repelen. El cuerpo deseante es un cuerpo proyectante.

[...] el deseo nos invita a una regresión parecida a partir de sus aspectos intencionales. El deseo siempre aparece cuando hace falta algo. Esta ausencia es lo que hace finita nuestra voluntad, porque la cosa ausente es confusa, su confusión está determinada por la representación que nos hemos hecho de la cosa. La finitud está representada por la confusión, por la opacidad que oscurece lo que podríamos llamar la claridad del deseo (Ricoeur, 1990: 73).

El deseo de o hacia se hace confuso a través de la representación de la cosa ausente. El cuerpo por el deseo se desborda a sí mismo, se hace mediador del proyecto. Cuando el deseo se imagina es claro y confuso, "confusión anverso de la intencionalidad del deseo y por consiguiente eso que en la aspiración no aspira y en la elección no elige" (Ricoeur, 1990: 74). Con esto se entiende que nuestra corporeidad es el lugar donde convergen los deseos. El deseo se manifiesta oscuro porque proviene de una representación. Gracias al conocimiento, el ser humano puede moldearse a sí mismo, pero el hábito representa una estructura que moldea los gustos y las aptitudes con lo cual se reduce el campo de nuestras posibilidades. Recordemos que el hábito no es un proceso mecánico que adquiere la voluntad. En ese sentido, nuestros hábi-

tos están conformados por nuestra contextualidad innata. Es el cuerpo el punto de partida; sin embargo, la voluntad ya en su contexto cristaliza los hábitos. Incluso cuando el hombre desarrolla esquemas o ideas estas se ven afectadas por el inevitable peso de nuestra materialidad corporal. Ricoeur dibuja la línea que sigue esta finitud de la voluntad “De manera que la finitud es ante todo perspectiva, luego amor de sí mismo; después, inercia o forma cristalizada o cliché de repetición” (Ricoeur, 1990: 77).

La inercia en el hábito no es trágica. El amor de sí mismo constituye mi existencia y definen la perspectiva afectiva y práctica de mi vida. Si no tuviéramos hábitos, nuestra vida sería complicada en el sentido de tener que decidirlo todo hasta el más nimio de los detalles de mi existencia. Por eso el hábito en el ser humano es necesario. Aquí cabe la pregunta ¿Qué tipo de hábitos son considerados éticos dentro del ámbito del consumo? Después de revisar el hábito, es hora de pasar a la siguiente noción, que es el carácter. Si el hábito es el inicio de la cristalización de ciertos actos y ciertas operaciones. El carácter será la consumación de una finitud concreta en nuestra voluntad.

El carácter es la abertura finita de la existencia tomada en un solo bloque. El cuerpo aprende a mediar los motores de mi actuar porque en principio el hábito es una alienación inherente a la estructura misma del hábito. Lo que se aprende va quedando adquirido (habituado) y lo que vamos adquiriendo va quedando contraído. Una de las conclusiones sugerentes de Ricoeur es la misma a la que llega Descartes: *el hábito fija nuestro gusto*. A través de la repetición se reduce el campo de nuestras disponibilidades; nuestra vida se va cristalizando. Existen unos hábitos más elásticos que otros. Entre nuestros gustos y estos hábitos más elásticos se encuentra la libertad. Los primeros hacen hincapié en lo que se aprende y se automatiza y se cae en la inercia. Mientras que los segundos apuntan a la espontaneidad. La finitud se da en esta inercia. Los esquemas a los que nos acostumbramos envejecen. El hábito como estructura de la voluntad está relacionada con una mayor, el carácter.

A medida que se dibuja esta estructura voluntaria, también se compromete la estructura gnoseológica del individuo. El carácter es la noción

más cercana a la formación finita e individual. El carácter no es el estudio de los rasgos distintivos porque estos sí son innumerables. El carácter no puede reducirse a la ciencia que estudia los rasgos personales del sujeto. Cabe preguntarse si el carácter es moldeado por agentes externos ¿Qué tipos de agentes forman mi carácter? Habrá que decir que los agentes que forman el carácter dependen de las circunstancias, pero también dependerán de la formación intencional de cada sujeto en lo individual y de cada pueblo en lo genérico.

Mencionamos que, en la perspectiva, la percepción se involucra con las cosas desde ese ángulo. Con el paso del tiempo nosotros reconocemos esas constantes derivadas de los ángulos. Ricoeur las llama *constantes de aparición*. Con esto queremos decir que la realidad se va trazando en centros donde nosotros actuamos y nos desenvolvemos. La conciencia se desborda y descansa en estos centros de realidades. Es por eso que en la noción de carácter se manifiesta la estrechez de perspectiva. El carácter se puede entender sólo cuando se expresa. Ricoeur recurre a Bergson para explicar que el carácter expresa nuestro campo de motivación. Este campo es el menos ético y el más psicológico, ¿qué significa entonces la finitud de carácter? Lejos de ser una cosa cerrada, es la abertura ilimitada de nuestro campo de motivación considerada en su conjunto. En palabras claras, el carácter es la forma finita de nuestra libertad. Nuestro campo de motivación está abierto a todo lo humano. Ningún humano me resulta ajeno.

Ricoeur lo expresa así: “nuestra humanidad consiste esa accesibilidad de principio a lo humano. Que hay fuera de nosotros. Ella hace de cada hombre un semejante nuestro” (Ricoeur, 1990: 80). Es precisamente esto lo que Ricoeur rescata de la finitud. Por eso no podemos captar la singularidad de un carácter aparte de su humanidad universal, de la misma manera que no podemos desarticlar el estrechamiento de un punto de vista perceptivo de su abertura sobre un panorama de objetos y por encima de ellos, sobre un horizonte de perceptibilidad sin fin. Si es verdad que el carácter me hermana con todos los demás hombres entonces debo aceptar que no me puede diferenciar de nadie y por tanto, es un origen cero para mí. No existe ningún movimiento que me permita cambiar “así me formo una idea de origen inmóvil en sentido

propio de todos mis cambios de puntos de vista, y de una perspectiva inmutable en el sentido de mi carácter en el origen radicalmente no elegido de todas mis decisiones” (Ricoeur, 1990: 62), el carácter es el sustrato desde donde tomo todas mis decisiones, mas no es algo que yo he decidido. Ricoeur lo expresa mejor de esta manera: “todos los puntos de vista todas las posiciones adoptadas por mi, arrancan ya de este origen, que yo no puse, en una palabra, mi carácter no nació de ninguna postura ni decisión que yo tomase” (Ricoeur, 1990: 82).

Es así que podemos entender que el campo de motivación es algo que ya nos está dado. No puedo entender mi carácter desde fuera de mi, el es punto cero de mi campo de motivación, de modo que no puedo entender mi carácter sino como punto de partida para mi abertura hacia la humanidad.

Podemos concluir este apartado siguiendo los razonamientos de Ricoeur que la percepción no es neutral, está llena de aspectos afectivos y prácticos de todos los valores y contravalores. No es una cosa pura como lo pretende la metafísica. El carácter es la finitud práctica o si se le quiere llamar también es una finitud concreta. Cuando se carga de motivos nuestra voluntad se proyecta. La proyección absorbe totalmente lo que hago y lo que hago se incorpora a lo que me propongo hacer. La libertad humana es una libertad que avanza por objetivos, por motivos. La receptividad es práctica. La inclinación es pasión específica del querer. El querer humano es querer finito que se ha cristalizado en el carácter.

Por tanto, el carácter se entiende aquí como abertura. Afirmando esto podemos correr el riesgo de pensar que el carácter es un sustrato imposible de cambiar. A simple vista se nos parece así, pero revisando la línea que nos ha propuesto Ricoeur podemos decir que esto es falso. No es imposible, pero si muy difícil porque la voluntad se ha ido cristalizando y endureciendo conforme pasa la vida de lo sujetos. En lo que respecta al consumo, el carácter parece ser una noción central para entender la conducta de los sujetos en esta dinámica económica. Podemos concluir que la noción de carácter de Ricoeur puede servir para explicar las pautas en las conductas de consumo. Bajo las circunstancias actuales, el carácter del hombre ha cristalizado hábitos orientados a la producción y al consumo.

Segunda dirección

La noción de producción y la muerte epistemológica del sujeto

Más cerca de la distancia que del encuentro se pueden relacionar los pensamientos de Ricoeur y Foucault. No obstante, sigamos el juego del encadenamiento y veamos sus efectos más previsibles. En efecto, podemos encontrar en la premisa de estrechez de perspectiva, la reducción positiva que será expuesta en las siguientes páginas. Estas dos ideas nos llevarán a comprender la importancia del papel de la ciencia en la conformación de las estructuras de la voluntad de Ricoeur.

En pleno siglo XXI, el pensamiento aún no se ha recuperado de los fuertes golpes que los maestros de la sospecha asestaron contra la tradición occidental. Al parecer, aquellas incertidumbres frente a los más altos productos teóricos de occidente fueron tan contundentes que después de dos siglos la resonancia se sigue escuchando. Lo que trataremos de revisar en este trabajo es el itinerario de las ciencias humanas y en específico en la idea de hombre para los sistemas económicos que propone Foucault en *Las palabras y las cosas*. Más que proponer una solución ética, lo que haré, acompañado por el autor, será describir el estado que se encuentra la concepción de hombre como objeto de las ciencias humanas. Y esto nos llevará a la idea que a este autor se le atribuye “sobre la muerte del sujeto”. La muerte de Dios dictaminada en el siglo XIX por Nietzsche parece ser el antecedente lógico de la muerte del sujeto.

Foucault sostiene que el hombre apareció en el horizonte de comprensión hasta que apareció como objeto de estudio y objeto de saber. Esto, en términos simples, quiere decir que el sujeto humano apareció en el horizonte epistemológico hasta que hubo necesidad de introducirlo a la ciencia, antes no había ocurrido tal cosa. Las ciencias humanas surgen con los problemas que estas categorías incluyen. Por ejemplo, nuevas normas de sociedad industrial hicieron nacer a la psicología. Las amenazas a los equilibrios sociales conducen al nacimiento de la sociología. Estamos ante el mundo moderno de la historia donde la ética toma un nuevo giro. El pensamiento anterior a estas ciencias concebía al hombre en términos absolutos (metafísicos) y su consecuencia natural fue pensar

un hombre perenne pero fuera de la historia. La inclusión del hombre como un ser indeterminado para su estudio puso en duda todos los paradigmas que se le habían atribuido, principalmente en la Edad Media. Al encontrarse con el problema de la indeterminación humana, la ciencia trató (es su propia naturaleza) reconocer en el hombre aquellos aspectos que pudieran ser estudiados bajo sus términos. Estas ciencias modernas (psicología, etnología e historia) nunca describieron a un sujeto empírico; describieron un sujeto que cubriera las expectativas de las doctrinas en turno.

El doctor Oscar Martiarena (2005) explica que en las ciencias modernas las propiedades del concepto hombre hacen que se eclipse el sujeto como conciencia universal del saber ¿Qué consecuencia trajo a la ciencia la inclusión del hombre como categoría epistemológica?

La inclusión de la idea de hombre hizo que la ciencia perdiera su homogeneidad. Al referirse a esto, Foucault plantea tres dimensiones en donde las representaciones se objetivizan. La primera se reconoce en la física y la matemática, donde las proposiciones y la deducción son evidentes. La segunda dimensión es para aquellas ciencias que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y constantes. La tercera dimensión corresponde a las ciencias filosóficas. Las ciencias humanas quedan excluidas dentro del cuerpo científico y representan un riesgo permanente para el conjunto. A esta característica le llama "antropologización" y esta representa un peligro porque no sabe qué lugar ocupa. Y ello queda más claro cuando Foucault dice que las ciencias humanas definen su proyecto más radical e inauguran su historia positiva el día en que se quiso aplicar el cálculo de las probabilidades a los fenómenos de la opinión política y utilizar los logaritmos. Las ciencias humanas se dirigen al hombre, en lo que en él hay de positivo, en lo que vive, en lo que habla y en lo que produce. De manera que el hombre, que se supone debería estudiar, se torna una cosa medible y susceptible de estadística dando paso al problema de legitimizar lo humano en lo que se conoce como la *episteme*. El valor de sus aportes quedará en duda por esta coyuntura. Foucault lo explica así:

[...] las ciencias del hombre entran en el campo de la *episteme*. Pero decir que forman parte del campo epistemológico significa tan solo que su positividad esta enraizada en él. Que allí se encuentra su condición de existencia que por tanto no son únicamente ilusiones quimeras pseudocientíficas motivadas en el nivel de las opiniones, de los intereses de las creencias que no son lo que otros llaman, usando su nombre caprichoso *ideología*. Pero a pesar de todo, esto no quiere decir que son ciencias (Foucault,1998: 355).

Llevándonos a la paradójica conclusión de que las ciencias humanas producen resultados no científicos. Esta discusión en términos académicos será polémica, pero más allá de lo que se puede discutir en las universidades lo que aquí nos interesa es su relación con la idea de hombre. Lo que podríamos deducir al respecto, es que la vida humana siempre tendrá que ser necesariamente positiva para la ciencia y esto hará que el sujeto, si no es separado de su realidad, sí al menos reducido a ciertos rasgos categóricos. Estos rasgos establecidos sirven para representar la vida humana;

[...] de modo más general no es para las ciencias humanas (el hombre) este ser vivo que tiene una forma muy particular (una fisiología muy especial, y una autonomía casi única) es ese ser vivo que desde el interior de la vida a la cual pertenece por completo y por la cual está atravesado todo su ser, constituye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esta extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida (Foucault,1998: 342).

Aquí cabe la pregunta: ¿Qué es lo que representan las ciencias humanas? Veamos de qué naturaleza son estas representatividades. Las ciencias humanas se han dedicado a representar la vida, el trabajo y el lenguaje.

Al centrarse en las positividads humanas, el problema ético queda suspendido, pues las representatividades humanas no explican el problema del mal moral, lo que siempre supone un riesgo ético. Y lo es más cuando estas representatividades no necesariamente son conscientes.

Para entender esto con mayor precisión tomemos el modelo económico. En esa estructura teórica, el hombre y toda su actividad es el lugar de los conflictos de los que son a la vez la expresión más o menos manifiesta y la solución más o menos lograda. Tomando en cuenta que las positividad humanas no explican el problema del mal moral, además de que son paradigmas finitos, Foucault revisa la noción de trabajo para hacer evidente esta circunstancia.

En el apartado “La medida del trabajo”, Foucault retoma la idea de Adam Smith de que el trabajo es la medida real del valor en cambio de toda clase de bienes. Iguales cantidades de trabajo tienen el mismo valor para el trabajador. Las necesidades y el cambio de productos que pueden responder a ellas son siempre el principio de la economía.

Pero se pregunta: “¿Cómo puede ser el trabajo una unidad insuperable, cuando cambia de forma y el progreso de las manufacturas lo hace sin cesar más [...]?” (Foucault, 1998: 218), lo que hace Adam Smith es darnos una medida irreductible, insuperable y absoluta en el trabajo, ¿cómo se puede entender la irreductibilidad del trabajo si el mercado cambia? Lo que cambia es el número de objetos producidos, no las horas de trabajo, ni la pena, ni la fatiga. Dicho de otro modo, la medida permanece y lo que varía son los resultados que se ven modificados por factores externos, o en términos de Foucault, la fatalidad externa: “los hombres intercambian porque experimentan necesidades y deseos, pero pueden cambiar y ordenar estos cambios porque están sometidos al tiempo y a la gran fatalidad externa” (Foucault, 1998: 219).

La economía tiene como necesidad el cambio, ya que esto es lo que mueve a los mercados. El trabajo y el tiempo son categorías que las positividad hicieron presentes en el hombre el incremento en el volumen del trabajo no depende del sujeto, se debe a las condiciones exteriores, al progreso de la industria, al aumento en la división del trabajo, a la acumulación del capital, a la partición del trabajo productivo e improductivo.

La idea de Adam Smith nos lleva a la idea del valor de cambio y a su medida. Se cambia porque se tiene una necesidad y justo (se cambia) los objetos que se necesitan. En el caso de Adam Smith, el campo de positividad o en términos más simples

es *la riqueza*. Foucault dice que la equivalencia de los objetos del deseo no se establece ya por mediación de otros objetos y de otros deseos y eso sucede porque todos están sometidos al tiempo, a la pena, a la fatiga y llegado el límite, a la muerte misma.

Con Adam Smith se inicia una antropología de la que hablábamos al principio y Foucault comenta que Adam Smith apunta a una antropología que pone en duda la esencia del hombre, su finitud, su relación con el tiempo y la inminencia de la muerte. Por eso expresa: “el objeto en el que invierte las jornadas de su tiempo y de su pena sin poder reconocer en él objeto de su necesidad inmediata” (Foucault, 1998: 221) y la segunda proposición es que “indica el vacío de la posibilidad de una economía política que no tendrá por objeto el cambio de riquezas sino su producción real: formas de trabajo” (Foucault, 1998: 221). Lo que esta doctrina expone es problema fundamental de todas las sociedades; la organización económica y productiva. Las representaciones humanas en Smith se entienden a partir de las fuerzas productivas de trabajo. El tiempo como categoría medible, la riqueza y el mismo trabajo quedan supeditadas a este orden. Lo que se puede inferir del pensamiento de Adam Smith es pensar en un hombre productor. Es como tratar de verter todo el contenido humano en este nuevo recipiente creado por las ciencias económicas. En donde las necesidades y los deseos no se ven representados más que en las formas de producción, “una antropología que habla de un hombre convertido en extraño para sí mismo y una economía que habla de mecanismos exteriores a la conciencia humana”, (Foucault, 1998: 221). Podemos decir que la economía vino a restituir el sitio que la muerte de la metafísica había dejado vacío. Con esto la ciencia había conseguido darle un lugar al hombre. Pero ni siquiera los pensamientos pudieron explicar el problema que representaba un modelo económico en donde todos participaban trabajando. El mal y su posibilidad seguían sin resolverse.

Foucault expone también las positividad del pensamiento de David Ricardo: “a partir de Ricardo la economía descansa, de manera más o menos explícita en una antropología que tiende a señalar formas concretas de la finitud” (Foucault, 1998: 249). Foucault asevera que Ricardo basa el princi-

pio de la economía en la escasez. Es la escasez lo que hace que el hombre se integre a un sistema productivo. La consecuencia que supone el pensamiento de Ricardo es el fin del hombre.

David Ricardo incluye en los modelos económicos la temporalidad y esto da paso a que el modelo asuma la historias ¿Qué diferencias hay entre el modelo de Smith y el de Ricardo?, ¿cuáles son? Al momento de incluir la temporalidad da la posibilidad de que su modelo sea finito y, por tanto, ocurre la muerte del sujeto. En Smith, se supone la abundancia de la tierra en contra de la idea de escasez de Ricardo. Podemos inferir, siguiendo a Foucault, dos consideraciones antropológicas de Ricardo. El hombre posee propiedades biológicas. Y que frente a la escasez se da el riesgo de no encontrar en la naturaleza que le rodea algo que asegure su existencia. Este es el hueco antropológico que no cubren las positividades. El *homo economicus* es sinónimo de ser finito. Foucault lo dice de manera precisa: “mientras más se instale el hombre en el corazón del mundo, mientras más avance en la posesión de la naturaleza más fuertemente lo presiona la finitud, más se acerca a su propia muerte” (Foucault, 1998: 250). La escasez nos llevará a la muerte del sujeto. Esta declaración tendría dos sentidos. En primer lugar, la muerte de la noción de hombre que nos ha llevado al modelo de escasez, en segundo término, la muerte real de los sujetos. Frente a la idea de que los modelos han asumido la historia tenemos la visión de Marx que, según Foucault:

[...] representa también una solución entre la relación de la historia y la finitud antropológica, se descifra de acuerdo con la dirección inversa. Así pues, la historia desempeña un papel negativo: en efecto, es ella la que acentúa las presiones de la necesidad la que aumenta las carencias, obligando a los hombres a trabajar y a producir siempre más, sin recibir a cambio más que lo indispensable para vivir y en ocasiones algo menos (Foucault, 1998: 255).

Estamos ante un cambio sobre la forma de pensar al ser humano. Desde sus cualidades abstractas del pensamiento metafísico a sus elementos posi-

vos. Este paso supone, entre otras cosas, la muerte de una forma de pensar, el hombre insertado en un sistema de pensamiento que no encaja en la formación de sociedades industrializadas, alejadas de creencias que se oponen al progreso.

En palabras de Foucault, la muerte de Dios supone la muerte de toda una era incluyendo también la muerte de una idea de hombre:

Quizá habría que ver en el primer esfuerzo para lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero (Foucault, 1998: 332).

Si la historia es sinónimo de caída y todos los modelos diseñados para representar al hombre han perecido, es necesario que este sujeto pensado desde el siglo XVIII muera. Frente a las representatividades del sujeto, el hombre no necesariamente es consciente y es precisamente por esta condición que el primer paso para la muerte del sujeto es la conciencia de estas representatividades, cosa que se logró parcialmente en el siglo XX y en el presente siglo. La conciencia alcanzó a estas representatividades dando paso al evidente estado de crítica en el que se encuentran. La muerte del sujeto no es un diagnóstico descabellado. Las formas de producción han agotado su relación con la idea de hombre y es necesario que este sujeto muera no sólo por lo que representa en términos académicos intelectuales, sino principalmente en la adecuación de nuevas formas de pensamiento para la acción histórica del hombre. Darle espacio a la posibilidad de que estas representatividades pueden ponerse en entredicho, será necesario revisar la relación ética de estas con las circunstancias. Es decir, si aceptamos esta finitud de los paradigmas humanos aceptamos también la posibilidad del mal y, como consecuencia, la posibilidad de una reflexión ética entre esas representatividades y el hombre.

Tercera dirección

El carácter y el sistema de los objetos

Las sociedades modernas capitalistas integraron una idea de hombre precisa y reducida en el sistema productivo. Prueba de ello es que el hombre debe alcanzar aquellos bienes innumerables, producidos por el sistema económico, en un lapso de vida intolerantemente corto. Con esta pretensión el hombre de hoy aspira a sobrepoblar su vida de cualquier producto y servicio como le sea posible. La idea de hombre es siempre la de un hombre percibido y reducido a su condición económica. El sistema ha cimentado sus raíces en una idea de sí mismo que se antoja infinita. El sistema de producción ha llegado para quedarse. Las sociedades de hoy buscan la perduración a través de la fuerza de trabajo. Michel Foucault lo explica muy bien en *Las palabras y las cosas*. El hombre al ser dictaminado por la ciencia es estudiado a partir de sus positividads y estas positividads han reducido la percepción social de la producción. En su análisis sobre Adam Smith, Michel Foucault pone énfasis en el trabajo entendido como la positividad estudiada por la economía y dice:

[...] lo que hace Adam Smith es darnos una medida irreductible, insuperable y absoluta en el trabajo ¿Cómo se puede entender la irreductibilidad del trabajo si el mercado cambia? Lo que cambia es número de objetos producidos no las horas de trabajo ni la pena ni la fatiga. Dicho de otro modo, la medida permanece y lo que varía son los resultados que se ven modificados por factores externos o en términos de Foucault la fatalidad externa. Los hombres intercambian porque experimentan necesidades y deseos pero pueden cambiar y ordenar estos cambios porque están sometidos al tiempo y a la gran fatalidad externa (Foucault, 1998: 219).

A partir de esta percepción limitada del hombre se han levantado los hábitos de las sociedades de consumo. Esta percepción ha dado como consecuencia la formación de un mercado en donde los hombres viven bajo esa fatalidad externa de la que habla Foucault. El consumo se ha tornado algo inevitable. Llegamos a un momento de la historia donde el mercado es independiente de la

voluntad humana. El mercado se rige por sus propias leyes. La producción hoy en día tiene sus propios parámetros. La exigencia de sus operaciones está marcada por la afluencia de fuerzas productivas y mercados locales, ¿de qué dependen hoy las determinaciones de un mercado? Depende en gran medida de los movimientos de producción y los costos. La producción hoy rebasa el consumo: ¿cuál es el riesgo de aceptar esta aseveración? Si la producción es inevitable, lo que se pone en riesgo es la posibilidad de una voluntad, una voluntad que está fijada a un campo de motivación construido. Los hábitos del hombre son principalmente hábitos de consumo. Baudrillard ha analizado con detenimiento estos hábitos en su libro *El sistema de los objetos*, donde reconoce que hoy;

[...] ningún objeto se ofrece al consumo en un solo tipo. Lo que se puede negar a uno es la posibilidad material de comprarlo. Pero lo que se le da a uno *a priori* en nuestra sociedad industrial, como una gracia colectiva y como signo de una libertad formal es la elección. En esta disponibilidad descansa la personalización. En la medida en que toda gama se le ofrece, el comprador rebasa la estricta necesidad de la compra y personalmente se compromete más allá. Por lo demás no tenemos siquiera la posibilidad de no elegir y de comprar simplemente un objeto en intención del uso, pues ningún objeto se propone hoy día al grado cero de la compra. De grado o por fuerza la libertad de elegir que tenemos nos obliga a entrar en el sistema cultural (Baudrillard, 2010: 159).

La producción ha moldeado el carácter humano. Las posibilidades de nuestra elección se han reducido debido a aquello que desde mi origen yo no he decidido. La ideología ha impuesto el concepto de personalización a través del consumo. "El producto del que hay más demanda hoy [...] no es materia prima, ni una máquina sino una personalidad" (Baudrillard, 2010: 174). La persona puede sentirse única consumiendo cierto tipo de productos o utilizando ciertos servicios que se presentan como únicos y que tiene la particularidad de elevar sus precios bajo esta premisa. La personalización es uno de esos hábitos que las sociedades de consumo han adoptado para lograr la subsistencia

del sistema económico que hoy nos rige. Este hábito, obviamente, no sólo cumple con una función económica, sino que tiene un efecto directo en las relaciones y en la dinámica social. Baudrillard explica la función de los hábitos de consumo en los siguientes términos:

El simple hecho de elegir tal o cual objeto para distinguirse de los demás es en sí mismo un servicio social (Stuart Mill). Al multiplicar los objetos, la sociedad deriva hacia ellos la facultad de elegir y neutralizar, de tal manera, el peligro que constituye siempre para ella esta exigencia personal. A partir de esto, es claro que la noción de personalización es algo más que un instrumento publicitario: es un concepto ideológico fundamental de una sociedad que al personalizar los objetos y las creencias aspira a integrar mejor a las personas (Baudrillard, 2010: 174).

Los objetos de consumo (que son la raíz que desencadena todos estos hábitos) tienen una distinción necesaria para entender el concepto de personalización. Los objetos son: objetos en serie o son modelos. A partir de estas distinciones los hábitos de consumo son moldeados. Baudrillard considera que estos conceptos no necesariamente son opuestos. El modelo se aparece ante nosotros como una esencia que dividida y multiplicada por el concepto de masas concluye en la serie. El modelo es como una imagen que se va fraccionando en la producción a gran escala. De modo que el modelo según Baudrillard es:

[...] una imagen genérica, constituida por la asunción imaginaria de todas las diferencias relativas, y cuya fascinación es la del movimiento mismo que lleva a la serie de negarse en una diferencia a otra, la de una circulación intensa, la de una remisión multiplicada de una sustitución indefinida, idealización formal del rebasamiento. Es todo el proceso evolutivo de la serie el que queda integrado e investido en el modelo (Baudrillard, 2010: 164).

El objeto producido en serie es un objeto limitado en su imagen. Es un objeto inferior bajo el criterio tecnológico. No tiene las mejores ventajas y se

ofrece indiscriminadamente a cualquier sector social. Por tanto, no cumple con el concepto de personalización y su tiempo de duración en el proceso de consumo es mínimo aún cuando conserve su calidad funcional. Baudrillard explica el concepto de fragilidad organizada: “el objeto esta sometido a una fragilidad organizada. En un mundo de abundancia (relativa) es la fragilidad la que sucede a la escasez o rareza como dimensión de lo que falta. Se mantiene la serie, por la fuerza, en una sincronía breve, en un universo perecedero. El objeto no debe escapar de la muerte” (Baudrillard, 2010: 165). En la medida que el sistema de producción controla la duración de los objetos impone hábitos en el ser humano que poco a poco, a través de la costumbre se cristalizan. Baudrillard nombra a esta circunstancia *la estrategia de la frustración*. Cuando el sistema impone la fragilidad de los objetos en serie, mantiene vivo los hábitos de consumo. Este tipo de estrategias cumplen su fin al renovar los productos de consumo y hacer que la producción se active, se reanime y perdure. En términos humanos el costo de esta producción es la formación de un carácter que resulta casi inalienable y fiel al sistema de producción. A partir del consumo, el hombre pierde su capacidad subjetiva ya que se constituye no en sujeto sino en objeto de la demanda económica. No sólo el sistema productivo empuja al ser humano a consumir desproporcionadamente, sino el modelo político a través de una ideología que busca que todos aspiren alcanzar el modelo.

Un mismo punto

Una mirada al pensamiento a los tres autores estudiados, en primer lugar provoca extrañamiento. Por un lado, la propuesta fenomenológica de Ricoeur propone toda una concepción epistemológica y volitiva sobre el actuar del ser humano. En segunda instancia, tenemos la noción de producción y su relación con la muerte epistemológica del sujeto. Y en tercer lugar, las operaciones del consumo.

Por ahora podemos darnos cuenta de que el problema es de doble índole. Por un lado, tenemos la voluntad del sujeto, habituada a partir de las estrategias al consumo. Las dinámicas y las estrategias nos han hecho ver el consumo como un aconteci-

miento neutral que escapa a los juicios éticos de valor. Por otro, hemos vislumbrado ciertos principios que nos indican que este sistema económico y de producción es un sistema que lejos de llevarnos a una mejor vida, nos ata a partir de conductas repetidas. Habría que revisar estos principios y sus efectos de manera más profunda para valorar de manera ética su establecimiento, su funcionamiento. El consumo ha logrado afectar no sólo los actos públicos sino también los privados y esto, en definitiva, está relacionado con los modelos teóricos que la ciencia ha generado a partir de la cuantificación positiva del ser humano, causando con ello grandes desequilibrios en la vida de los sujetos. El sujeto ya no decide ni siquiera dentro de su esfera privada, pues las motivaciones se han originado fuera de él. A partir de las relaciones que establece Ricoeur sobre la finitud humana, podemos afirmar que la conciencia está delimitada formalmente por el marco epistemológico de las ciencias positivas y en un momento posterior en su referencia inmediata a partir de las posibilidades y actualización de los deseos. Algo que no se ha mencionado es que la finitud abre la puerta a la labilidad, concepto que Ricoeur entiende como aquella posibilidad que tiene el hombre de equivocarse. Bajo el esquema de este autor, el error es la posibilidad al mal. En estas condiciones es poco probable que se dé la posibilidad de elegir conscientemente. No hay posibilidad consciente de elección y esto no asegura que el actuar humano sea correcto o incorrecto. En una elección errada la posibilidad de repetir los efectos culturales de los modelos epistemológicos de las ciencias humanas son vigentes. Alguien podría oponerse a la afirmación de que hoy, más que en cualquier otro momento de la historia humana, el sistema de producción ha creado una serie de estrategias para domeñar la voluntad del hombre. Alguien podría decir que hoy, también, más que nunca el consumidor tiene una libertad y una responsabilidad.

Con lo que hemos revisado, podemos decir de manera contundente que lo que se pone en duda hoy es la libertad. Es una libertad mediatizada que nos aleja de aquellas decisiones que nos integran como persona. Si es que existe una libertad es una libertad producida, inventariada, delimitada por aquello que como sociedades se ha generado y se ha asumido como la mejor forma de explicar

y comprender el mundo. Las "elecciones" que nos empuja el sistema deben también ser acotadas. No se puede negar que el consumidor de hoy tiene una responsabilidad frente a lo que compra y eso no podemos dudarlo. La persona debe ser responsable de todo acto de consumo. Tomando en cuenta que los productos en serie tienen una lista de indicaciones para su buen uso y su buen funcionamiento.

El argumento anterior es una de aquellas ilusiones que tratan de justificar el proceso de consumo. Frente a este aparente argumento no podemos dejar de subrayar que una estrategia argumental subyace en el sistema de producción y que se actualiza a partir de las estrategias que el sistema ha creado para mantenerse constante y presente.

Referencias bibliográficas

- Baudrillard, J. (2002), *El sistema de los objetos*, México: Siglo XXI.
- Bengoa Ruiz, J. (2002), *De Heidegger a Habermas*, Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (1998), *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.
- Melich, J. C. (2002), *Filosofía de la finitud*, Barcelona: Herder.
- Mariatena, O. (2005), *Estudios sobre Foucault*, México: Universidad Veracruzana.
- Ricoeur, P. (1990), *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus.
- Waldernfels, B. (1997), *De Husserl a Derrida, introducción a la fenomenología*, Barcelona: Paidós.

Copyright of *Gestión y Estrategia* is the property of Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.