



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

La autonomía como foco de detección de patologías sociales

Autor:

Martín Fleitas González

Director:

Antonio Gómez Ramos

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES: FILOSOFÍA, LENGUAJE Y
LITERATURA**

Getafe, diciembre de 2017



Universidad
Carlos III de Madrid
www.uc3m.es

TESIS DOCTORAL

La autonomía como foco de detección de patologías sociales

Autor: *Martín Fleitas González*

Director: Antonio Gómez Ramos

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente: (Nombre y apellidos)

Vocal: (Nombre y apellidos)

Secretario: (Nombre y apellidos)

Calificación:

Leganés/Getafe, de de

A mi madre

“El fruto de lo comprendido históricamente lleva en su interior al tiempo como una semilla preciosa pero sin sabor”.

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*
(*Tesis sobre la filosofía de la Historia*, § XVII).

Contenidos

Agradecimientos (1)

Introducción (3)

Capítulo I: Antecedentes y discusión de la idea de patología social (12).

- I.1.** Protoantecedentes filosóficos de la idea de patología social (16).
 - I.1.a. Rousseau, y las patologías del *amour propre* (16).
 - I.1.b. Hegel y las “patologías” de la Idea de libertad (20).
 - I.1.c. Marx y los casos de la alienación y fetichización (26).
 - I.1.d. Nietzsche y el nihilismo moderno (32).
- I.2.** La reorientación sociológica en el estudio de las patologías sociales (35).
 - I.2.a. Émilie Durkheim y la anomia (36).
 - I.2.b. Ferdinand Tönnies y la añoranza de la comunidad (38).
 - I.2.c. Max Weber y las patologías de la racionalización social (40).
 - I.2.d. Georg Simmel y las patologías de las abstracciones sociales (44).
- I.3.** Reificación y experiencia: la antesala de la idea de patología social (47).
 - I.3.a. Lukács y la reificación de la consciencia (48).
 - I.3.b. Walter Benjamin y la crisis de la experiencia (51).
- I.4.** Descripción y crítica de la idea de patología social (56).
 - I.4.a. La formulación tradicional de la idea de patología social (57).
 - I.4.a.i. El contenido ético de la falta de racionalidad en las sociedades postradicionales (58).
 - I.4.a.ii. Capitalismo y descontrol de la racionalidad instrumental (61).
 - I.4.a.iii. Teoría del sujeto e interés emancipador (67).
 - I.4.a.iv. Experiencia y reflexión (71).
 - I.4.a.v. Discusión sobre la actualidad de la idea tradicional de patología social (75).
 - I.4.b. La colonización del mundo de la vida: descripción y discusión (80).
 - I.4.c. El caso de Axel Honneth: descripción y discusión (92).
 - I.4.c.i. Reificación como olvido del reconocimiento (95).
 - I.4.c.ii. Patologías sociales como desórdenes reflexivos de segundo orden (101).
 - I.4.d. *Alienation* de Rahel Jaeggi (105).
 - I.4.d. Hartmut Rosa y la aceleración como alienación (108).
 - I.4.e.i. Los rasgos de la alienación ética (112).
 - I.4.e.ii. Discusión de la idea de alienación como aceleración (114).
- I.5.** Conclusiones del capítulo I (118).

Capítulo II: Bases para rehabilitar el marco de sentido de las patologías sociales (120).

- II.1.** La autorreflexión en la primera generación de la Escuela de Frankfurt (125).
- II.2.** Especulación hegeliana, y al fin, una definición de las patologías sociales (130).
- II.3.** Estudio de caso: ¿son las “uvas amargas” una patología social? (134).
- II.4.** ¿Por qué es necesario rescatar la idea de patología social? Justificación parcial del objeto de estudio a través del análisis de un caso ficticio (139).

II.5. Hacia la reactualización de nuestro objeto de estudio: rescate formal del marco de sentido de las patologías sociales (145).

II.6. Hipótesis y estrategia argumental a desarrollar (152).

III) Bases sociológicas para rehabilitar el concepto de patología social (157).

III.1. Limitaciones funcionalistas de la tradición de las patologías sociales (159).

III.1.a. ¿Qué es un enfoque funcionalista de lo social? (160).

III.1.b. La unidad expresiva y el funcionalismo en Georg Lukács (164).

III.1.c. La primera generación de la Escuela de Frankfurt y sus diversos enfoques funcionalistas de las patologías sociales (166).

III.1.d. El funcionalismo de *El derecho de la libertad* de Axel Honneth (173).

III.1.e. Las limitaciones del funcionalismo (176).

III.1.e.i. Sobre la tautología del funcionalismo (177).

III.1.e.ii. Sobre el “misterioso” proceso de adaptación de los sistemas funcionalistas (179).

III.1.f. ¿Cómo afectan las limitaciones del funcionalismo a la tradición de las patologías sociales? (182).

III.2. Bases sociológicas para una reformulación de las patologías sociales: las consecuencias *perversas* de la promesa de libertad (185).

III.2.a. Una noción descentrada de la agencia social (186).

III.2.b. ¿Qué es la sociedad para Giddens? (189).

III.2.c. La estructura y su dualidad (192).

III.2.d. Modos de organización del sistema (196).

III.2.e. Consecuencias no deseadas y paradojas sociales (203).

III.2.f. Los significados también pueden desatar paradojas sociales: una concepción ampliada de los “efectos perversos” (207).

III.2.g. Las patologías sociales como efectos perversos de la promesa de libertad (215).

III.2.h. Aclaraciones acerca del poder (219).

III.3. Conclusiones del capítulo III (224).

Capítulo IV: Reconstrucción de la promesa de libertad a partir de tres idealizaciones de la autonomía (226).

IV.1. Aclaraciones metodológicas (226).

IV.1.a. Revisión de las ideas de *crítica inmanente* y *exceso de validez* (227).

IV.1.b. Sobre la posibilidad de reconstruir la promesa de libertad a partir del exceso de validez de la autonomía (232).

IV.1.c. Universal, particular, y determinaciones: las dimensiones de la autonomía que pueden proyectar el rostro de la promesa de libertad (235).

IV.2. Reconstrucción de las idealizaciones de la autonomía (237).

IV.2.a. El universal, o *katholikí*, de la autonomía (242).

IV.2.a.i. Sobre las fuentes de la normatividad moral (253).

IV.2.b. El particular, o *tóde-ti*, de la autonomía (265).

IV.2.b.i. ¿Por qué rehabilitar el ideal de la autenticidad? (270).

IV.2.b.ii. Un modelo posmetafísico del juicio reflexionante (276).

- IV.2.b.iii. Reconstrucción de la pretensión de validez del juicio de gusto (279).
- IV.2.b.iv. Autenticidad reflexiva y universalismo ejemplar: modelos de subjetividad auténtica (282).
- IV.2.b.v. Dimensiones de la identidad auténtica (287).
- IV.2.c. Las determinaciones, u *hóros*, de la autonomía (294).
 - IV.2.c.i. La teoría del reconocimiento de Axel Honneth (297).
 - IV.2.c.ii. Amor, familia, amistad, y autoconfianza (300).
 - IV.2.c.iii. Derecho, igualdad formal, y autorrespeto (302).
 - IV.2.c.iv. Solidaridad, igual diferencia, y autoestima (304).
 - IV.2.c.v. Eticidad formal, formas de menosprecio, y lucha por el reconocimiento (306).
 - IV.2.c.vi. Reconocimiento y precariedad ontológica (312).
- IV.3. Conclusiones y comentarios del capítulo IV (319).

Capítulo V: La experiencia temporal de la autonomía, y de la promesa de libertad (327).

- V.1. Reconstrucción de la experiencia temporal de la autonomía, y de la promesa de libertad (330).
 - V.1.a. La peculiar experiencia temporal de la autonomía (333).
 - V.1.b. Algunas notas acerca de los diferentes tempos de la autonomía (342).
 - V.1.c. Primer indicio histórico: yuxtaposición de tiempos en la Edad Media (346).
 - V.1.d. Segundo indicio histórico: el nacimiento de la estadística (349).
 - V.1.e. Tercer indicio histórico: la secularización europea del tiempo en los siglos XVI y XVII (353).
 - V.1.f. Cuarto indicio histórico: secularización del tiempo y racionalización social (354).
 - V.1.g. Quinto indicio histórico: el Nuevo Mundo y la conformación de la autocomprensión temporal de la Modernidad (357).
- Excurso I:* Hamlet y el nacimiento de la individualidad como fisura temporal (363).
- V.2. La furia lineal: reconstrucción básica de las paradojas temporales inherentes a la promesa de libertad (373).
 - V.2.a. Reconstrucción de los procesos de modernización desde la perspectiva de la aceleración social: la promesa de libertad y su traición (275).
 - V.2.b. Modernización, aceleración, y el germen de las perversiones de la libertad (377).
 - V.2.c. Entre la autonomía y la sujeción: el adiestramiento de la atención y el afianzamiento de las paradojas de la libertad (390).
- Excurso II:* Macbeth y la aceleración: el retrato de una modernidad grotesca (400).
- V.3. Conclusiones del capítulo V (415).

VI) Las consecuencias perversas de la promesa de libertad. Bases para una reconstrucción de la genética de la condición tardomoderna (421).

- VI.1. El aprendizaje social escondido en la temporalidad lineal: prognosis racional del futuro en base al aseguramiento político del presente (422).
- VI.2. De la prognosis racional del futuro político a la del futuro económico: el caso del capital fijo (426).

- VI.3.** Capital fijo e innovación técnica: el padre de la aceleración social (432).
- VI.4.** La era de la revolución: la madre de la aceleración social (436).
- VI.5.** El aumento de las exigencias de coordinación social y sincronización de la autorrealización personal (442).
- VI.6.** Libertad y dominación: la ambivalente naturaleza del adiestramiento de la atención (450).
- VI.7.** Primeras consecuencias perversas de la promesa de libertad: desincronización entre la complejización y los *tempos* de la autonomía (455).
- VI.8.** El producto de las primeras consecuencias perversas de la promesa de libertad: la *exteriorización del sujeto* (460).
- VI.9.** Aprendizajes sociales y afianzamiento de la exteriorización del sujeto (465).
- VI.10.** La segunda consecuencia perversa de la promesa de libertad: la condición tardomoderna (472).
- VI.11.** Profundización la condición tardomoderna: la tiranía de la intimidad (481).
- VI.12.** Conclusiones del capítulo VI (489).

Capítulo VII: A-horetía, a-todetía, y a-katholía: las patologías tardomodernas de la autonomía (492).

- VII.1.** A-horetía: aceleración social, olvido del reconocimiento y reificación (495).
 - VII.1.a. ¿Qué tipo de reconocimiento puede ser olvidado? (497).
 - VII.1.b. Reconocimiento elemental y reconocimiento comunicativo (501).
 - VII.1.c. Condición tardomoderna, olvido del reconocimiento y reificación del otro (505).
 - VII.1.d. Las transformaciones del sí-mismo que sobrevienen al olvido del reconocimiento (513).
 - VII.1.e. Resumen de las patologías de las determinaciones de la autonomía (518).
- VII.2.** A-todetía: las patologías de la autenticidad (520).
 - VII.2.a. Romanticismo, indeterminación normativa, y luchas por su capital simbólico (523).
 - VII.2.b. El capitalismo romántico de la modernidad tardía (531).
 - VII.2.c. Autenticidad “ideológica” vs autenticidad reflexiva: sobre las patologías del “aquí y ahora” de la autonomía (539).
- VII.3.** A-katholía: las patologías de la moralidad (544).
 - VII.3.a. Los puntos ciegos de la moralidad (545).
 - VII.3.b. Ser digno de ser feliz: el exceso de validez de la moralidad (553).
 - VII.3.c. La condición tardomoderna y el abatimiento de la agencia moral (559).
- VII.4.** Conclusión del capítulo VII (565).

Coda: Caminos terapéuticos para tratar la impaciencia de la libertad (567).

Bibliografía (586).

Videoinformes (626)

Filmografía (626).

Agradecimientos

Durante 2011 y 2015 participé en un programa de investigación denominado “Justicia y políticas sociales: el alcance de las patologías sociales”, como integrante del grupo interdisciplinario *Ética, justicia y economía*, coordinado por Gustavo Pereira y Andrea Vigorito. El programa fue financiado por CSIC de la Universidad de la República de Uruguay, y se proponía detectar fenómenos patológicos que fuesen producidos por políticas sociales destinadas a promocionar la autonomía de sus receptores. Y si bien el proyecto era prometedor, muy pronto nos vimos envueltos en una ciénaga comunicativa que dificultó seriamente la consecución de la investigación: mientras los filósofos no dejábamos de recurrir a las bien conocidas nociones de reificación, alienación, fetichización, y racionalidad instrumental, los miembros de ciencias económicas no lograban traducirlas en métricas, obligándonos a adelgazar la terminología para establecer puentes entre ambos léxicos. De ahí que las nociones de paradoja y transvaloración entre medios y fines hayan cobrado vital importancia. Pero el problema de la comunicación interdisciplinaria no desapareció.

Demoré mucho en comprender cabalmente la exigencia interdisciplinaria que demandaba la idea de patología social: esta no sólo presuponía coordenadas antropológicas, normativas, sociológicas y políticas, al decir de Axel Honneth, sino que exigía que cada una de las coordenadas dispusiera de un léxico específico, con el fin de dar cuenta de aspectos que surgen dentro del área concreta, pero cuidando, al mismo tiempo, que tal especificidad no se transforme en una jerga refractaria a la intervención de los léxicos de las demás coordenadas. Las metáforas que los críticos sociales y de la cultura suelen usar abrigan un innegable potencial representacional y contextualizador de la realidad, en términos de marco de sentido, pero tal potencialidad es flagrantemente fútil a la hora de corroborarlas de acuerdo a las ciencias sociales, y de intervenirlas a través de alguna medida institucional y colectiva concreta. De ahí mi necesidad de agradecer al grupo por haberme incorporado en tan estimulante experiencia.

Como puede deducirse, la presente tesis doctoral dista mucho de ser un producto individual. Si he llegado a conjeturar y argumentar que las patologías sociales sólo pueden ser de utilidad filosófica y social cuando se las concibe desde un marco de sentido actualizado, despojado de jergas, y volcado hacia la comprensión y no tanto hacia la crítica, fue porque a mi alrededor fueron agrupándose personas que no dejaron de estimularme, objetarme, enseñarme, alentarme, y cuidarme. De hecho, es en este orden que quisiera agradecerles: a Gustavo Pereira por haber posibilitado mis prim

contactos para estudiar en la Universidad Carlos III de Madrid; a Antonio Gómez Ramos, Carlos Thiebaut y Fernando Broncano, distinguidos representantes de la Universidad Carlos III, por enseñarme, discutirme, y alentarme intelectualmente; a Raluca Ciortea y Martín Beraza por haber dedicado parte de su tiempo para discutir mis ideas, leer mis palabras, y pensar mis pensamientos; a Miguel Alirangues por haberme estimulado hasta el hartazgo con ideas, preguntas, y sugerencias que en su conjunto, espero haber hecho justicia en los excursos sobre *Hamlet* y *Macbeth*; a Sebastián Rivero por haberse tomado el tiempo de orientarme en aquel tan desafiante y audaz capítulo V; a Washington Morales por esclarecerme asuntos importantísimos vinculados a Adorno; a Fernando Clavijo por no dejar de ofrecerme materiales portadores de un valor incalculable; y a mi familia por cuidarme, aún a la distancia, durante todo este tiempo.

Por otro lado, que el proceso de investigación haya sido sumamente placentero no sólo se debió a estas personas, sino también al hecho de que fui muy afortunado al recibir una beca de la ANII de Uruguay, que me permitió costear mi estadía en Madrid y todos los asuntos vinculados a la matriculación universitaria.

También cabe agregar que todas estas influencias me han obligado a reelaborar el núcleo de mi investigación. De ahí que el título original pueda ser poco representativo de la variedad de objetivos que persigo aquí, aunque una interpretación caritativa pueda incluirlos sin mayores inconvenientes. Es bien sabido que los tiempos del pensamiento no van de la mano con los de la administración.

Finalmente, y en virtud de que la presente tesis doctoral gira en torno a las paradojas que la impaciencia de la promesa de libertad desencadena indeseadamente, es preciso insistir en que la estima que me merece este grupo de personas es incalculable. Cada vez que destinaban partes de sus vidas para pensar mis pensamientos, estos últimos no podían evitar colmarse de regocijo. De ahí el especial agradecimiento que me merecen Antonio y Raluca: el primero por enseñarme, en la paciencia, a pensar sin más, sin apuros, sin “barandillas”, como a veces le oigo decir; y a la segunda por enseñarme el valor irrestrictamente humano que se esconde en la acción de dedicar nuestra atención a alguien sin más, sin apuros, sin “barandillas”.

Martín Fleitas González
Madrid, 01 de Diciembre de 2017.

Introducción

No existe algo así como una patología social; al menos no en el sentido literal. Sólo puede afirmarse que las sociedades enferman, se vuelven decadentes, o sufren, desde un punto de vista metafórico que a veces puede ayudarnos a representar o contextualizar algunos fenómenos sociales, pero que luego demuestra ser rotundamente inútil para orientar nuestra intervención sobre ellos. Y el problema fundamental de algunas metáforas sociales y culturales es que, por su naturaleza asociativa y sugerente, no pretenden aislar exhaustivamente las cadenas causales que producen las presuntas “enfermedades”, lo que veda la posibilidad de identificar o diseñar vías prácticas de intervención, y compromete de sobremanera la verosimilitud del resto de las afirmaciones diagnósticas. De modo que “alienación”, “reificación”, “colonización del mundo de la vida”, “liquidez”, “nihilismo”, “racionalización”, son términos indudablemente útiles para una crítica del *Geist* de una sociedad que, no obstante, se desembaraza de la tarea de identificar con precisión la etiología del problema.

El riesgo que estimulan algunas metáforas consiste en hechizar con sugerencias, asociaciones, sentidos, e incluso estetizaciones, sin luego permitir su traducción a un lenguaje más literal y cercano al de la causalidad que pudiera *explicar* y *contrarrestar* la presunta enfermedad social denunciada. De ahí que la presente investigación doctoral deba iniciarse forzosamente con la pregunta de si acaso no es tiempo de abandonar definitivamente el concepto de patología social para adoptar otros más sencillos, operacionalizables, y efectivos para la explicación y crítica de las dinámicas sociales.

Por un lado, parece acertado afirmar que la idea tradicional de patología social que se encuentra completamente henchida de la jerga del hegelianismo de izquierda no abriga mayor valor filosófico ni sociológico en nuestros días. Esto podría ser simplemente un rostro más del deterioro global del pensamiento de izquierda, pero lo cierto es que la alienación, fetichización, reificación e ideologías que describen y critican los innumerables herederos de esta tradición pueden explicarse sin mayores dificultades a través de los léxicos del poder y de la dominación que asumen los distinguidos enfoques de la Escuela de la regulación, teoría de la estructuración, sociología reflexiva, o postestructuralismo, entre otros. Son ciertos cambios epistémicos y discursivos dentro de la filosofía y ciencia social los que han llevado a la crisis a gran parte del marxismo estructuralista y funcionalista, y han fortalecido otras vertientes más delgadas teóricamente, pero más responsables empíricamente. Si no se respetan estos

estándares de discusión, aquellas posturas que responsabilizan al capital de producir mano de obra barata, consumismo, corrupción, explotación, plusvalía, y deterioro de las condiciones de vida buena que se encuentran presuntamente disponibles, corren el serio riesgo de pasar a formar parte de un mero discurso político, de la propaganda, y por tanto, de la “ideología”, o de una jerga refractaria al diálogo con otras posturas, e incluso con la práctica misma de las ciencias sociales.

Pero, por otro lado, es posible constatar fenómenos sociales que no pueden calibrarse completamente dentro de los léxicos del poder y de la dominación. Existen algunas dinámicas sociales que no pueden explicarse e intervenirse en base al estudio de las posiciones o adquisiciones ventajosas y desventajosas que los actores protagonizan diariamente, puesto que exigen, de un modo muy intuitivo, la implementación de nociones tales como los de alienación y reificación a pesar de todos sus defectos. Y este es, precisamente, el caso de la aceleración social.

Muchos son los que han constatado el incremento del número de actividades y experiencias que los agentes sociales realizan diariamente durante los últimos cuatro siglos: la cinta y el telar mecánico posibilitaron la producción de plusvalor, el ferrocarril aumentó la velocidad de las comunicaciones y escindió con ello el espacio del tiempo para otorgarle paulatinamente la supremacía a este último, el reloj pasó a ocupar un lugar determinante dentro de la organización social, y el incremento de todas estas velocidades obligó a los individuos a demandar mayor innovación técnica para poder soportar las exigencias de coordinación y sincronización social. Este fenómeno trasciende el alcance de los célebres consejos que Séneca ofreció hace dos mil años para alcanzar el buen vivir a pesar de la brevedad de la vida:¹ el poder y la autorrealización se mezclan para conformar un espiral de aceleración que se mantiene constante desde hace dos siglos, y que lejos de constituir una entidad autopoietica representa la nueva jaula de hierro que los agentes han ido tejiendo generación tras generación sin tener plena conciencia de ello. Pero lo realmente peculiar de este fenómeno es que, a pesar de ser estudiado con cada vez mayor precisión, promueve un gran desconcierto normativo entre los intelectuales, puesto que a todas luces parece ser nociva y perversa, aunque luego sea sumamente dificultosa la tarea de justificar nuestro juicio en base a criterios normativos consistentes que sean social e históricamente sensibles. Es, al decir de Hartmut Rosa, un “silencio normativo” lo que predomina en el sinnúmero de

¹ Lucio Anneo Séneca, *Tratados morales*, Barcelona: Espasa, 2012, Libro V.

investigaciones sociológicas; pero es este un silencio producido por la saturación de voces que no son capaces de trascenderse entre sí, y no por su ausencia.

Prevalece la intuición de que la aceleración que se promueve desde la modernidad constituye una patología social tan evidente como lo fue la alienación y reificación dentro de la era del capitalismo industrial y sus concomitantes totalitarismos. Pero los juicios de valor que los críticos sociales han presentado a lo largo de los últimos 30 años son tan pobres que terminan por oscilar entre los extremos del conservadurismo y el optimismo: los primeros alegan que la aceleración social mina los procesos de maduración individual, de diseño e implementación de políticas, y pauperiza la cultura, tradiciones y horizontes de valor, mientras los segundos realzan las transformaciones cognitivas y sociales que la aceleración habría desencadenado dentro de la producción, interacción, innovación, y cultura. Ninguno de ellos especifica y justifica adecuadamente los criterios que soportan sus juicios, lo que promueve intencional y no intencionalmente la proliferación de posicionamientos ensimismados, reacios al diálogo, discusión, y corroboración empírica.

Hay quienes observan que incluso estas polarizaciones son el resultado de la aceleración misma, en la medida en que esta habría comprimido el pasado y el futuro en un “amplio presente” que es cada más difícil de trascender: cuando el vértigo obliga a los agentes sociales a orientarse por la instantaneidad de las actividades y experiencias, las perspectivas temporales de todos los juicios de valor quedan inhibidas, se vuelven inocuas, y quedan impedidas de todo acto de trascendencia. De manera que este fenómeno, a veces denominado “condición posmoderna”, otras “tardomoderna”, no distingue agentes sociales mejor o peor posicionados sino para incrementar o disminuir su intensidad: la condición tardomoderna confina con mayor vehemencia a los agentes más aventajados dadas sus mayores posibilidades de perseguir la autorrealización y de obtener posiciones sociales beneficiosas, y pone de relieve el resto fenoménico que dejan sin describir y explicar los léxicos del poder y de la dominación.

La aceleración social, en consecuencia, parece ser lo suficientemente real como para obligarnos a considerar la posibilidad de rehabilitar algunas intuiciones de la noción de patología social. De ahí que nuestra respuesta a la pregunta de si es hora de abandonar definitivamente esta noción sea negativa: aún existen fenómenos sociales que no pueden abordarse satisfactoriamente desde los léxicos del poder y de la dominación, y por ello demandan la incorporación de algunas coordenadas de la idea de patología

social. Pero el estado de la discusión marxista confirma que tales coordenadas no pueden ser incorporadas al análisis social sin antes padecer sendas revisiones teóricas.

En la presente investigación doctoral se defiende la tesis de que *las patologías sociales pueden satisfacer los actuales estándares discursivos y epistémicos si se las reformula en términos de consecuencias perversas de la promesa de libertad*. La necesidad de esta reformulación nace de la constatación de que, fuera de la jerga de la izquierda hegeliana, no es convincente la tesis de que las patologías sociales son enfermedades de una totalidad racional y social orgánica, puesto que en lugar de demostrar la realidad de aquella totalidad se opta por presuponerla, y usarla como trampolín para luego buscar en el mundo las evidencias de sus malos funcionamientos y caer así en innumerables peticiones de principio. Ni la conjetura de las racionalidades descontroladas, ni la convicción de que existen problemáticos miembros hipertrofiados de un presunto “cuerpo social”, ni la creencia de que subyacen lógicas transhistóricas que son misteriosamente obstaculizadas por el capitalismo pueden aspirar a ser algo más que sugerentes metáforas de la actualidad, puesto que carecen del aparato heurístico, red de hipótesis explicativas, y responsabilidad empírica que exigen los vigentes estándares epistémicos y discursivos filosóficos y sociológicos. Y esto es algo que puede observarse en el caso de la aceleración social.

El incremento permanente de las exigencias de coordinación y sincronización social no sólo es promovido por la técnica y el mercado, sino también por los agentes y grupos de agentes sociales que persiguen sus autorrealizaciones, patentes en las luchas por la independencia, protestas, revoluciones, y demás expresiones de la libertad. No existe aquí un hipertrofiado miembro rebelde del “cuerpo social”, ni un descontrol de la racionalidad instrumental, y mucho menos una lógica transhistórica que es frenada por el capitalismo: existe un sinnúmero de factores operacionalizables relacionados con el poder, dominación, autorrealización y libertad que coadyuvan a la manutención no funcional, sino contingente, del incremento del vértigo social. De modo que la necesidad de reformular la idea tradicional de patología social parece evidente.

Lo que no es tan evidente, sin embargo, es la razón por la cual presuponemos que la idea de patología social puede ser reformulada en términos de consecuencias perversas de la promesa de libertad. Y esto, precisamente, constituye el núcleo de la presente investigación doctoral. En principio, nuestra estrategia argumental fundamental consiste en revisar cuidadosamente el linaje epistémico de la idea de patología social

para aislar las tres dimensiones que componen su *marco de sentido*: la sociológica, la normativa, y la experiencial. Estas dimensiones constituyen el marco formal dentro del cual tiene sentido hablar y referirse a patologías sociales, por lo que rehabilitar estas últimas significa al mismo tiempo rehabilitar las dimensiones sociológicas, normativas y experienciales que conforman su marco de sentido.

Marx entendía que la ilusión que generaban ciertas dinámicas de transacción social (léxico sociológico) producía transformaciones experienciales en los agentes (léxico experiencial) que no podían sino devenir en la hipoteca de sus autonomías (léxico normativo); Benjamin estaba convencido de que la modernización técnica, militar y del entretenimiento (léxico sociológico) producía *shocks* experienciales (léxico experiencial) que comprometían aquella distancia interna/externa dentro del cual el individuo podía producir su *mémoire involontaire* y asumir un punto de vista crítico (léxico normativo); y Adorno cargaba contra la racionalización social que traía consigo el capitalismo (léxico sociológico) al denunciar la destrucción de la no-identidad de los objetos y del sí-mismo que producía (léxico experiencial), en la medida en que todo ello comprometía la posibilidad de entablar vínculos miméticos no dominantes con el mundo (léxico normativo). Los tres casos ilustran la conexión que existe entre las tres dimensiones dentro de las cuales tiene sentido hablar de patologías sociales, y justifican nuestra empresa de rescatar algunas coordenadas de la idea de patología social a través de la renovación de su marco de sentido.

Para esta tarea elaboraremos y justificaremos léxicos satisfactorios para cada una de las dimensiones que conforman aquel marco de sentido. Y la utilización del término “léxico” no es ingenua: los objetos de estudio, las vías de su tratamiento y estudio, y la producción de las condiciones que hacen posible su intelección, se gestan irrenunciablemente en el vientre de juegos de lenguaje, valores, convicciones y significados no siempre fáciles de compartir. Los léxicos permiten forjar, inteligir y tratar el objeto de estudio, y en virtud de ello es que la rehabilitación del marco de sentido de las patologías sociales requiere de la elaboración de léxicos satisfactorios. Tanto Marx como Benjamin y Adorno crearon los léxicos que creían ventajosos dentro de sus respectivas épocas, con el fin de lidiar críticamente con los problemas sociales que les inquietaban, y por esa razón es que debemos aquí reemprender la misma tarea. De lo contrario, si insistimos en retener la versión tradicional de patología social, no

haríamos más que insistir en todo aquel marco de sentido henchido de la jerga del hegelianismo de izquierda que actualmente se encuentra hondamente comprometido.

Son precisamente los léxicos sociológico, normativo y experiencial que elaboraremos y justificaremos en nuestra investigación los que nos permiten reformular la idea de patología social en términos de consecuencias perversas de la promesa de libertad, para poder luego remover el silencio normativo que produce la condición tardomoderna.

En primer lugar, el léxico sociológico que provee la teoría de la estructuración admite la posibilidad de elaborar una versión ampliada de la idea de “efectos” o “consecuencias perversas”. Desde una perspectiva estructural de lo social que nos permita reconocer adecuadamente el peso que poseen la contingencia y la reproducción y modificación social que promueven los actores diariamente, es posible elaborar una noción de consecuencias perversas que sea capaz de incorporar los significados, sentidos, ideales, y en especial, a la promesa de libertad. En virtud de que los individuos necesitan echar mano de ideales, sentidos y significados disponibles en las estructuras sociales para racionalizar sus acciones, cabe sostener la hipótesis de que la promesa de libertad, en tanto ideal socialmente disponible, puede promover racionalizaciones de acciones individuales, y en especial, colectivas, que provocan consecuencias no intencionales nocivas para la materialización de sus demandas.

Como puede apreciarse, esta hipótesis presupone una definición de la promesa de la libertad que no puede extraerse del léxico sociológico. De ahí que nos veamos impelidos a forjar un léxico normativo que reconstruye la promesa social de libertad en base a tres idealizaciones de la autonomía: una moral de pretensión universal, otra auténtica de carácter particular, y otra de reconocimiento mutuo que hace referencia a las determinaciones de la libertad. La estrategia de reconstruir la promesa de libertad sobre la base de idealizaciones de la autonomía se funda en que estas últimas tienen la capacidad de proyectar y exigir la materialización de estados sociales que son convergentes con sus específicos *excesos de validez*. Y tales excesos de validez constituyen, precisamente, la fuente semántica y normativa más importante que le permite a los actores racionalizar sus acciones durante la reproducción y modificación de estructuras sociales: en la medida en que los actores participan de la reproducción y modificación de estructuras sociales bajo la creencia de que con ello obtienen la oportunidad de desarrollar cierta dimensión de su identidad o autonomía personal

gracias a los ideales disponibles, cabe considerar las idealizaciones moral, auténtica y de reconocimiento mutuo de la autonomía como el núcleo de los horizontes occidentales de valor ligados al deber, y en consecuencia, de todas aquellas promesas sociales que desde la modernidad se asocian con el ideal de libertad. De ahí que la promesa de libertad sea tanto útil para explicar las dinámicas sociales occidentales de los últimos tres siglos, como para criticarlas a la hora de evaluar la materialización de sus promesas.

Pero ninguno de estos léxicos logra dar cuenta del proceso causal por medio del cual la promesa de libertad puede desencadenar efectos perversos. En este asunto, la estrategia de Marx, Benjamin y Adorno, fue la de atender las transformaciones perceptivas, vivenciales y experienciales que ciertas dinámicas promovían a costas del sacrificio de la materialización de la libertad. De ahí que nuestro léxico experiencial se focalice en las transformaciones experienciales ligadas al tiempo: la aceleración social que se incrementa constantemente desde la modernidad no ha cesado de promover modificaciones perceptuales en los agentes, siendo algunas de ellas propicias para la materialización de la libertad, y otras profundamente nocivas. Por un lado, la aceleración social que promovieron la innovación técnica, la proliferación de movimientos sociales, revueltas y protestas, y la volatilización financiera, creó la posibilidad de que los agentes pudieran desarrollar una vivencia temporal que les permitiera participar en la reproducción y modificación de varias estructuras sociales, lo que suponía tener la oportunidad de desarrollar varias dimensiones de sus identidades y autonomías personales. Pero, por otro, el incremento de ámbitos sociales obligó a los agentes a incrementar la velocidad con la cual realizaban sus actividades, aumentando la aceleración social, y produciendo una deseada e indeseada yuxtaposición de tiempos. Tal yuxtaposición representa tanto un aprendizaje social como un riesgo para el florecimiento saludable de las diferentes dimensiones de la autonomía: en la medida en que cada dimensión presupone y exige habitar un *tempo específico*, así como la capacidad de retirarse hacia *aquel tiempo que le es propio al pensamiento y a la reflexión*, la condición tardomoderna que yuxtapone todas las temporalidades conocidas en un amplio presente las homologa, y las vuelve inocuas e intrascendentes.

De esta forma, los tres léxicos interconectados nos permiten reconstruir la genética histórica y social de la condición tardomoderna como una que está plagada de aciertos y desaciertos, de aprendizajes sociales y pérdidas culturales, de planes colectivos y avatares propios de una civilización masificada. Evitando caer en el

conservadurismo y en el optimismo podremos dar cuenta de la complejidad que hace a una condición tardomoderna que se caracteriza por eternizar cierta autoiraición de la promesa de libertad: la impaciencia con la que el ideal social de libertad ha intentado materializarse en los últimos siglos ha destruido ultraintencionalmente todos los aseguramientos experienciales ligados al tiempo que necesitaba, hipotecando prerrequisitos de la autonomía que calan mucho más allá de la reflexión y demás capacidades noológicas. Los agentes sociales no descansan en sus persecuciones de la autorrealización, echando mano sistemáticamente de los ideales disponibles en la promesa de libertad para participar de la cada vez mayor cantidad de estructuras sociales, demandando mayor innovación, mayor cantidad de oportunidades, mayores garantías, y mayor cantidad de ámbitos dentro de los cuales alcanzar cierta dimensión de sus identidades y autonomías personales; y con ello no dejan de incrementar el vértigo, y las exigencias de coordinación social y *sincronización de la propia autorrealización*. El asombroso y reciente éxito financiero de *Tesla* que Elon Musk dirige no sólo descansa en intereses de control, o monopolización económica, sino en la estrategia de focalizar netamente la atención en la innovación técnica que les permite a los individuos sincronizar mejor sus autorrealizaciones personales: el *Hyperloop* que ligará New York a Washington con el fin de superar los atascos de tránsito acumula mayor vértigo social, y no a causa del control y de la dominación, sino de la desesperación con la cual los agentes sociales mejor situados sincronizan las diferentes dimensiones de sus autonomías personales durante su persecución de la felicidad y del poder. Y el asunto es que yuxtaponer en una instantaneidad todas las dimensiones de la autonomía termina por destruir sus sustantivas diferencias temporales a nivel ontogenético y performativo: mientras el desarrollo y ejercicio de las capacidades morales consume un tiempo específico e irreversible, el desarrollo y ejercicio de la autoconfianza nunca es definitivo, sino provisional, y el desarrollo y ejercicio de la autenticidad reflexiva consume todo el espectro de la vida individual. De ahí que impacientarse por desarrollarlas simultánea e instantáneamente no pueda devenir sino en la destrucción completa de la experiencia temporal de la autonomía.

Evidencia de todo este proceso es el hecho de que los desarrollos y ejercicios de las dimensiones de la autonomía presenten notables malos funcionamientos, por no llamarlos patologías: el vértigo social entumece las relaciones de reconocimiento mutuo, promoviendo incesantemente el olvido de la interacción que realmente se está

manteniendo con los demás; el ideal de la autenticidad ha sido el principal elemento ideológico con el cual el capitalismo romántico pudo enlazar producción de plusvalor, arte, y autorrealización, e inyectar recursos motivacionales dentro de la innovación técnica, financiera, y del entretenimiento; y finalmente, el agente social tiene cada vez menos oportunidades temporales para poder elevarse hacia una perspectiva universal, y legislar en nombre de la humanidad, cayendo así en la reproducción de estructuras sociales que se sostienen sobre la más cruel explotación.

De manera que la tarea de rescatar el marco de sentido de las patologías sociales sigue siendo necesaria para el análisis de dinámicas sociales semejantes a las de la aceleración. En la medida en que nuestra reconstrucción formal del marco de sentido constituye en sí mismo un aporte, todo lo relacionado a los léxicos y posteriores análisis críticos acerca de la condición tardomoderna debe ser considerado como una propuesta filosóficosocial posible entre otras. Cada dimensión del marco de sentido permite la elaboración de múltiples léxicos, conexiones interlexicales, construcciones de dispositivos heurísticos, y en consecuencia, de objetos de estudio, redes de hipótesis, y mecanismos de relevamiento empírico. Asimismo, considerar seriamente aquel marco de sentido conlleva también la asunción de una postura interdisciplinar para nada desdeñable, a saber, aquella que ve en la comprensión de lo real una prioridad frente a la crítica. En términos metafóricos, parece aún razonable asumir aquella postura que le da una primacía a la filosofía sobre lo social, y que usualmente se traduce en cierta impaciencia por reprobar, y cierto desdén por el arduo trabajo sociológico que busca la comprensión. Pero el marco de sentido de las patologías sociales nos obliga a igualar las posiciones del filósofo y del sociólogo, lo que se traduce en cierta prioridad de la comprensión, para luego ejercer la crítica fundada, paciente, y eficazmente. A lo largo de la historia del pensamiento crítico se encuentran innumerables reprobaciones de la vigencia, pero desafortunadamente ninguna de ellas lo ha logrado reprobar de manera lo suficientemente eficaz como para poder intervenir sobre ella. Quizás sea hora de luchar contra las jergas, aislar problemas comunes, y comprender la vigencia responsablemente, pensando por ideas y no por sistemas, al decir de Carlos Vaz Ferreira, y ejercitando nuestro propio talante de la razón, al decir de Kant.

CAPÍTULO I

Antecedentes y discusión de la idea de patología social

El sentido, pertinencia, y originalidad de nuestra investigación depende, en primer lugar, de cómo se delimite el objeto de estudio. En ausencia de esta delimitación no nos es lícito elaborar metodologías, estrategias argumentales, ni conjeturas que aspiren a la persuasión. Pero la tarea de definir con precisión qué es una patología social no es sencilla, ni mucho menos unívoca, pues más que un concepto es una intuición, y por añadidura, la misma no deja de afiliarse electivamente con henchidos y polémicos presupuestos filosóficos, sociológicos, antropológicos, y hasta historiográficos. He allí, en consecuencia, la justificación del objetivo del presente capítulo: reconstruir la genética intelectual y epistémica del objeto de estudio denominado “patología social”.

Una de las coordenadas más efectivas que permite orientar nuestra mirada hacia el pasado, y aislar las diversas manifestaciones intelectuales que conforman el linaje teórico de nuestro objeto de estudio, es la idea de “enfermedad social”: noción que tiene la virtud de poner al desnudo la convicción de que la sociedad puede (y debe) ser interpretada como un organismo vivo que se reproduce, muere, y enferma. Atendiendo las ideas que naturalizaron la conexión entre lo social y lo orgánico, es posible detallar cómo, y por qué, la intuición de las patologías sociales pudo asumir una nítida forma conceptual hacia la mitad del siglo XX, y constituir un auténtico tópico filosóficosocial.

Pero la creencia de que lo social podía ser concebido como un organismo ya estaba presente en *La República* de Platón, y en la *Politeia* de Aristóteles. A pesar de sus diferencias, ambos estaban convencidos de que la intersubjetividad constituía el basamento de toda institución política, y de que sólo ella permitía la construcción de la armonía ideal que *debía* establecerse entre el individuo, la comunidad, y el logos cósmico. Sin embargo, ninguno consideró la posibilidad de que alguna enfermedad cultural pudiera afectar a la polis; para ello habría que esperar hasta fines del Renacimiento, e incorporar la variable del conflicto.

A diferencia de Platón y Aristóteles, Nicolás Maquiavelo creía que la convivencia política entre los peor y mejor situados estaba a cargo del poder político. No existiría, en su opinión, algo así como una comunidad preestablecida, o un cosmos universal al cual tender, sino un salvaje conflicto de intereses que debía ser manejado virtuosamente por el gobernador de turno. La doctrina maquiavélica del *arte dello Stato* aspira a conciliar el “espíritu” del pueblo con el de los grandes que puján por ocupar los

puestos del gobierno. El único medio por el cual podía lograrse tal tarea era el de conformar un conjunto de instituciones “bien organizadas” que estuviesen orientadas a encauzar el conflicto de intereses sin con ello dañar el “cuerpo del estado”.² Es allí cuando Maquiavelo sentencia que el principal deber que asume todo gobernador no es otro que el de incrementar, o mantener, la “salud” y “fuerza” del cuerpo estatal a través de una administración no carente de legitimación social.

Los criterios normativos que Maquiavelo asumía a la hora de juzgar las crisis políticas de su Italia descansaban en la República de Roma, según la había descrito Tito Livio. En la época del último gran imperio europeo, la Iglesia no tenía el poder suficiente como para estimular el conflicto, separatismo, y debilitamiento del organismo político,³ por lo que se hacía imperioso limitar la multiplicidad de cosmovisiones para forjar una comunión patriótica axiológicamente delgada, pero valiosa.⁴

Poco más de un siglo después de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Thomas Hobbes emprende la reconstrucción de las fuentes sociales de la legitimación de la monarquía. Y lo curioso es que desde las primeras páginas del *Leviatán* queda claro que la metáfora orgánica del Estado constituye la premisa más importante de toda su investigación. Hobbes asegura que se propone describir la naturaleza de este “hombre artificial”: uno que puede crecer, enfermar, reproducirse, y morir.⁵ No obstante, deja bien claro que esto no es más que una metáfora; así como también el experimento mental que se propone imaginar un estado natural previo al social que, nuevamente, incuba conflictos de intereses.

El Leviatán es el costo más bajo que se puede pagar a cambio de la institucionalización de la paz y seguridad personal. Pero Hobbes perseguía un fin específico con su reconstrucción: legitimar la monopolización del poder por parte del monarca para hacer frente a la guerra civil religiosa que Inglaterra estaba viviendo a mediados del siglo XVII. Las cosmovisiones reaparecen para amenazar la unidad del

² Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2004, Libro III, cap. 41.

³ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁴ En la medida en que la noción de enfermedad social se vale de un léxico médico, se presupone que lo social debe ser entendido como un organismo vivo que puede reproducirse, enfermar, y morir. De modo que la analogía entre Estado y organismo, en tanto primer protoantecedente de la idea de patología social, coincide con el nacimiento de la era biopolítica que varios autores han sabido describir y precisar: Roberto Espósito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 57 y ss.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder, de una República Eclesiástica y Civil*, Bogotá: Skla, 1982, pp. 11-12.

organismo social, y comprometer con ello los logros institucionales obtenidos cooperativamente; ambos aspectos valorados negativamente por Maquiavelo y Hobbes.

Pero para llegar a conformar la idea de patología social es preciso incorporar otras coordenadas que poco a poco fueron afiliándose electivamente a aquella conexión entre sociedad y organicidad; de hecho, tal conexión reaparecerá sistemáticamente en los pensamientos de Hegel, Marx, Durkheim, Lukács, y casi todos los integrantes del *Institut für Sozialforschung*. Desde muy temprano, a esta coordenada comienza a incorporársele una noción de salud que está ligada a las condiciones de vida buena que presuntamente se hayan disponibles en la facticidad social. Rousseau es el primer intelectual que da un paso más que Maquiavelo, Hobbes, y Montaigne, y evalúa el desarrollo civilizatorio en base a criterios normativos más o menos explícitos, que están directamente conectados con los ideales de la libertad y felicidad. De ahí que en el presente capítulo nos propongamos reconstruir las diversas formas en que las coordenadas éticas, antropológicas, y políticas, fueron anexándose a aquel matrimonio orgánico/social, asumiendo diversos enfoques normativos, realidades sociales, y vías de superación, para finalmente dar a luz al concepto de patología social.

El punto de partida de nuestra reconstrucción ya ha dado inicio con las someras observaciones que hemos realizado en torno a Maquiavelo y Hobbes. Pero los *protoantecedentes filosóficos* de la idea de patología social se inician realmente con las reflexiones de Rousseau, Hegel, Marx, y Nietzsche, acerca del grado de materialización de las condiciones de vida buena que cada uno de ellos identificó, pero que en común presumían disponibles en la facticidad social (1). Luego describiremos la traducción sociológica que Durkheim, Tönnies, Weber y Simmel lograron realizar de las anteriores críticas filosóficas. En esta oportunidad detallaremos las nuevas reglas de discusión científica, y las reorientaciones heurísticas que los padres de la sociología introdujeron dentro de la descripción, explicación y crítica de las enfermedades sociales (2). La *antesala* que comunica la reorientación sociológica del diagnóstico social con la crítica a la racionalidad instrumental de la primera generación de la Escuela de Frankfurt está constituida por la crítica a la reificación de Georg Lukács, y la crítica de la experiencia de Walter Benjamin. Considerar ambos tópicos aisladamente nos permitirá realzar sus valores intrínsecos, así como las fuentes de inspiración de la peculiar crítica social del *Institut für Sozialforschung* (3). Finalmente, el segmento más extenso del presente capítulo estará dedicado a la reconstrucción y discusión de la idea de patología social

que ofrecen las diferentes generaciones de la Escuela de Frankfurt (4). La crítica a la razón instrumental de Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse se distingue por forjar en su interior una idea de patología social que se compone por al menos cinco coordenadas: el supuesto de que existe una razón histórica cargada con la sustancia ética suficiente como para posibilitar la autorrealización cooperativa de todos los individuos; la convicción de que el capitalismo habría detenido y erosionado aquella razón histórica; la hipótesis de que la racionalidad instrumental parece agredir la autonomía individual a través de la mutilación de la experiencia; la creencia de que las patologías sociales parcializan la autorreflexión de los grupos sociales, y generan con ello apatía; y finalmente, la tesis de que el daño causado por el capitalismo podría ser contestado por cierto impulso anímico y racional profundo, patente en el sufrimiento social, y presente en todos los individuos afectados. Tales coordenadas delinean el rostro de la idea tradicional de patología social, por lo que su reconstrucción no dejará de precisar los escollos que han terminado por volverla obsoleta.

Sin embargo, la tradición de las patologías sociales no muere con esta generación de pensadores. La tesis habermasiana de la colonización del mundo de la vida, las reflexiones sobre la reificación y el olvido del reconocimiento que ha realizado Axel Honneth, el intento de Rahegl Jaeggi de reactualizar la noción de alienación, y la sugerente propuesta de Hartmut Rosa de conectar la alienación con la aceleración social, insisten en la tarea de revisar aquellas coordenadas iniciales que dieron a luz la idea de patología social. Por esta razón, es preciso describir cada una de sus propuestas, y evaluar atentamente sus aportes y limitaciones.

A cada paso de nuestra reconstrucción podremos notar los múltiples cambios históricos y epistémicos que tanto han permitido como hipotecado la instauración de las patologías sociales como objeto de estudio filosófico-social. La compleja y vertiginosa naturaleza de la modernidad es directamente proporcional a la efervescente inquietud humanística que se ha empeñado en precisarla, comprenderla, e intervenirla. En virtud de ello, los cambios epistémicos que podremos advertir dentro de los léxicos y paradigmas con los que cada uno de nuestros autores ha intentado diagnosticar su realidad social nos permitirán comprender cabalmente algunas constantes que han terminado por sedimentar nuestro objeto de estudio. Sólo satisfaciendo este aspecto es que podremos luego evaluar la pertinencia de invertir nuestras fuerzas en rescatarlo, y reactualizarlo, para el análisis crítico y social de nuestro siglo XXI.

I.1. Protoantecedentes filosóficos de la idea de patología social.

La intuición de las patologías sociales pudo emerger luego de que las sociedades occidentales comenzaran a autocomprenderse como organismos vivos que se reproducen, enferman, y mueren. Maquiavelo y Hobbes habían inaugurado este pensamiento. Pero Michel Montaigne, por su parte, había observado que el fin del Renacimiento parecía traer consigo otra clase de pérdida; una que era difícil de compensar dado que había convertido al hombre en “el escrutador sin conocimiento, el magistrado sin jurisdicción, y después de todo el bufón de la farsa”.⁶ En su opinión, el multiculturalismo, gloria, y honor que había practicado el imperio romano representaba un hito de la civilización que era cada vez más difícil de emular, dado el nacimiento de la individualidad y el consecuente incremento de los conflictos de intereses. De ahí que aquella era sea imposible de no añorar melancólicamente.

Pero no es sino hasta Rousseau, Hegel, Marx, y Nietzsche, que la enfermedad del organismo social se relaciona con el menoscabo de condiciones de vida buena disponibles en la facticidad social. Recrear el mundo interno que define al ser humano natural dentro del ámbito social, realizar objetivamente la Idea de libertad, instaurar un modo social de producción ausente de alienación, y favorecer el advenimiento de un nuevo ser humano que sea capaz de crear los valores que colman su vida, eran los ideales que motivaban sus críticas a la hipocresía, desigualdad de la riqueza, explotación, y nihilismo. Aún no disponible la ciencia social, los protoantecedentes filosóficos de la idea de patología social se valen de una extraordinaria sensibilidad para con lo real, e imaginación intelectual para fundar sus juicios sobre la base de convicciones antropológicas, éticas, lógicas, históricas, y metafísicas. Tal peculiaridad descriptiva y normativa es la que nos proponemos describir a continuación.

I.1.a. Rousseau, y las patologías del amour propre.

Cien años después de que Hobbes se preguntara por los requisitos que debían satisfacerse para poder conformar un Estado legítimo, Rousseau se sitúa en un contexto social muy diferente. En su época pueden observarse las bases de la esfera de la sociedad civil y del espacio público, por lo que no era necesario hurgar en las fuentes de la legitimidad del orden imperante, sino en las transformaciones cualitativas que este

⁶ Michel de Montaigne, *Ensayos*, Barcelona: Acantilado, 2007, tomo III, cap. IX.

orden había impreso en los seres humanos. En especial, Rousseau se molestaba con el florecimiento de la hipocresía, envidia, fingimiento, celos, y deshonestidad: la teatralidad y la estimulación de la comparación que los agentes practicaban entre sí debían de denunciar un cambio significativo de la naturaleza humana. Y a pesar de no ser concluyente, ni muy claro a la hora de explicitar sus fuentes y criterios de evaluación, Rousseau ya había descargado la mayoría de sus descontentos para con la civilización en su primer *Discurso*:

Mientras el gobierno y las leyes subviene a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, extienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denomina pueblos civilizados.⁷

Aunque su postura es nítida, en modo alguno lo es el camino argumental por el cual llega a ella. En limpio puede extraerse un argumento que propone contrastar al atraso científico y artístico, y la superioridad moral de las antiguas repúblicas de Grecia y Roma, con los avances científicos y artísticos, y la degeneración moral de los estados modernos. De ahí que las virtudes no sean su asunto central, sino la excusa para preguntarse si el progreso de las ciencias y las artes ha trocado la autenticidad, transparencia e individualidad, por mero gregarismo.⁸

Al reflexionar sobre los orígenes de la desigualdad, Rousseau vuelve a utilizar el argumento del contraste. Pero en esta oportunidad es más específico al describir el aspecto humano extraviado: la posibilidad de habitar aquel mundo que existe en su sí mismo. El hombre natural habría alienado cierta autorrelación práctica al participar del contrato social, no pudiendo luego reapropiársela durante la vida social. Lo novedoso de este argumento recae en la introducción de las autorrelaciones prácticas naturales y artificiales: mientras el *amour de soi-même* y *pitié* se tensan entre sí para conformar el mundo individual que caracteriza el modo de ser del hombre natural,⁹ el *amour propre* es artificial, al obligar a los seres humanos a mantenerse pendientes de las expectativas mutuas. Es precisamente esta exteriorización forzada la que mueve a los individuos a participar en situaciones que no pueden satisfacer sin entrar en contradicción consigo mismos. Complacer las expectativas de los demás suspende, sino destruye, aquel mundo

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Sobre las ciencias y las artes*, Madrid: Alianza, 1989, p. 149.

⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación*, Madrid: Alianza, 1990, p. 283.

interno que le permite al ser humano amarse a sí mismo, y sentir compasión por el sufrimiento de los demás: destruye cierto tipo de imaginación, y con él los “transportes” del corazón que hacen posible el sano ejercicio del *amour de soi-même* y de la *pitié*.¹⁰

No obstante, en el *Contrato social* Rousseau incorporaba una nueva perspectiva. En esta ocasión entrevió la posibilidad de que la vida social pudiera ofrecer algo más que seguridad y degeneramiento, puesto que el amor a la ley habilita una especie de reconciliación entre la humanidad natural y su soberanía alienada.¹¹ En este contexto, la *identificación* de intereses que el doble rol del ciudadano abriga (frente a sí mismo y frente al soberano) juega un papel central, en la medida en que la reconciliación del ser humano consigo mismo surge como una forma exitosa de autorreconocimiento: “En tanto que los súbditos no se hallan sometidos más que a tales convenciones”, dice Rousseau acerca de la artificialidad legal del contrato social, “no obedecen a nadie sino a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos”.¹² En virtud de que el contrato social cobija la equitativa carga de obligaciones y protecciones, el hombre natural obtiene con su participación la posibilidad de superar la ley de la fuerza bruta a través de la alienación de su mundo interno y monológico, y del acatamiento sin restricciones de las construcciones que tal alienación es capaz de forjar, puesto que la promesa del ideal de autodeterminación y felicidad significarían la resucitación de aquel mundo interno y monológico sin hallar las amenazas de la fuerza bruta en el horizonte. De ahí que Rousseau se haya tomado tantas molestias a la hora de delimitar con la mayor precisión posible los múltiples peligros que el contrato social debería prevenir para asegurar el buen proceso de la alienación del humano natural, y así su final autoreconciliación.

Según Frederick Neuhouser, a partir del segundo tratado del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* Rousseau se habría ocupado en delimitar el camino por el cual tenía que reconciliarse la libertad con la naturaleza. El principal reto era el de controlar los efectos perversos que desencadenaba la desigualdad de la riqueza, producto de las

¹⁰ *Ibid.*, pp. 388 y 393; para un estudio pormenorizado de este asunto véase Frederick Neuhouser, *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 67 y ss.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, Madrid: Espasa-Calpe, 2009, pp. 163-164. Para esta forma de interpretar el diagnóstico de Rousseau véase Charles Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 378 y ss.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, p. 62.

feroces y patológicas demandas de reconocimiento protagonizadas por la indetenible inflamación del *amour propre*. De ahí que Rousseau haya abordado el asunto desde la perspectiva de la libertad y felicidad: ideales entre sí separados que en comunión permitirían la recuperación de aquel mundo interior del hombre natural.

En lo que refiere a la libertad, el ideal de la autodeterminación (un estado en el cual el agente “no obedezca sino a sí mismo”), permite identificar ciertas desigualdades que desequilibran el delicado balance que existe entre la autonomía y la dominación dentro de las relaciones de codependencia humana.¹³ De ahí que la dominación no sea sinónimo de coerción, sino de socavamientos que pueden reproducirse en las profundidades de los acuerdos. En lo que atañe a la felicidad,¹⁴ Rousseau entiende que la exteriorización que supone el *amour propre* alimenta la irracional pretensión de alcanzar la autorrealización por medio del prestigio social. Es el olvido de que no todos pueden satisfacer esta innatural pretensión lo que genera frustración en los que la alcanzan (en virtud de que sus vidas girarán en torno a la manutención paranoide de tal status) y en los que no (por creerse a sí mismos irrealizados), lo que revela negativamente que la inflamación del *amour propre* contradice el *amour de soi-même* y *pitié*.¹⁵ El conflicto, la envidia y competencia que tal inclinación robustece alimenta, al mismo tiempo, las fuentes motivacionales de la desigualdad, y afianza la dominación.¹⁶

La terapia de estas patologías se resuelve en el doble rostro del ideal que Rousseau entiende reconciliador con la naturaleza: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes”.¹⁷ Aquí se encuentran los dos intereses fundamentales que Rousseau le adscribe al ser humano: el primero pone de relieve la preocupación por el bienestar, preservación de la vida, y necesidad de sentirse seguro;¹⁸ el segundo refiere al ideal de ser amo de uno mismo. De ahí que Rousseau parezca

¹³ “(...) pero desde el instante en que (...) la igualdad desapareció (...) vióse pronto la miseria germinar y crecer”: Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México DF: Porrúa, 1996, p. 108.

¹⁴ “La felicidad del hombre natural es tan sencilla como su vida; consiste en no sufrir: la salud, la libertad y lo necesario lo constituyen. La felicidad del hombre moral es otra cosa; pero no es de ésta de la que aquí tratamos”: Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, p. 234.

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 283-287, y también p. 397.

¹⁶ Para las causas de la inflamación del *amour propre*: Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford: Oxford University Press, 2008, Chap. 3

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, p. 45.

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Madrid: Tecnos, 1985, pp. 28-29.

concluir que la legitimidad de las leyes no consiste en igualar la libertad individual de los participantes, sino en eliminar la dominación y las desigualdades injustificadas.¹⁹

I.1.b. Hegel y las “patologías” de la Idea de libertad.

A diferencia de Rousseau, Hegel entendía que la Idea de libertad constituye un proyecto histórico de la humanidad y no una verdad eterna reprimida. Las conclusiones que su lógica desprende señalan en esa dirección: sólo existe el movimiento de las ideas que deben comenzar por ser intuiciones para luego alcanzar una investidura conceptual, y finalmente materializarse conforme a las esencias que de sí mismas descubren en el proceso. De ahí que los diagnósticos sociales de Hegel surjan al abrigo de un enfoque orgánico y ontológico/formal, que es muy hábil para conectar los detalles lógicos de justificación histórica con las formas en las que se reproduce la facticidad social.

El enfoque orgánico que Hegel extrae de los textos de Platón y Aristóteles intentaba oponerse al individualista de Maquiavelo, Hobbes, y Locke, y le permitía revisar y explicitar las promesas que la humanidad había depositado en cada una de las instituciones que conformaban la naciente sociedad moderna: familia, sociedad civil y Estado. De ahí la importancia de la lógica: allí creyó Hegel encontrar la “verdad” de su presente para orientar su juicio acerca de cuán correctamente se había materializado.

Dejando atrás los períodos de Jena y Frankfurt,²⁰ con su *Fenomenología del espíritu* Hegel se disponía a ir más allá de la descripción ética de las instituciones al proponerse reconstruir la verdad histórica de las mismas,²¹ comenzando así por realizar una crítica epistemológica de los estadios que a lo largo de la historia habría atravesado la conciencia humana para alcanzar una presunta *autoconsciencia* definitiva a la altura del 1800 en Europa. Pero la genética decisiva del *Geist* puede apreciarse en su *Philosophie des Rechts* (1821), el cual tenía el doble objetivo de configurar un nuevo proyecto de investigación, y planificar las futuras lecciones que impartiría en Berlín.

¹⁹ Frederick Neuhouser, “Rousseau’s Critique of Economic Inequality”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, n. 3, 2013, pp. 193-225, en especial p. 208. Para los principios que Neuhouser aísla de acuerdo a los ideales de la libertad y felicidad véase *Ibid.*, p. 209 y 213 respectivamente.

²⁰ Para la descripción de estos períodos véase Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo, 1970, caps. II y III.

²¹ En su *Sistema de la eticidad*, de 1802-3, puede hallarse la reconstrucción ética de las instituciones modernas en ausencia de presupuestos metafísicos tales como los del *Geist*, lo que le otorga un mayor peso a la intersubjetividad y a las relaciones de reconocimiento de la familia, sociedad civil y Estado: G.W.F. Hegel, *Sistema de la eticidad*, Buenos Aires: Quadrata, 2006.

En su madurez, Hegel pudo interpretar el despliegue de la historia de la humanidad como un largo proceso por medio del cual la Idea de libertad había podido “determinarse” exitosamente, a través de la diversificación orgánica y funcional de “figuras” (§ 32).²² Estas figuras son el conjunto de las instituciones que componen el “espíritu objetivo”, y que sirven de reflejo a la Idea: Hegel presume que las figuras son estructurales a las formas de vida social en la medida en que aglutinan dentro de sí un conjunto específico de expectativas intersubjetivas que orientan los modos en los cuales los agentes sociales *deben* interactuar entre sí. De ahí que las determinaciones de la Idea de libertad constituyan un conjunto orgánico y autorreflexivo, que posibilita el cumplimiento de las diferentes promesas de autorrealización personal que sólo pueden satisfacerse en sociedad: la promesa de concretizar individualmente la voluntad por medio del derecho natural, de que la voluntad pueda reflejarse “en sí” por medio de la asunción de una perspectiva formal universal, y de realizar de buen modo los diversos contenidos éticos que en toda comunidad moderna han de descansar dentro de la familia, sociedad civil, y Estado (§ 33). Las últimas tres instituciones constituyen la *Sittlichkeit*, y de alguna forma envuelven por fuera y completan por dentro el ejercicio de las otras dos figuras, conformando así una especie de matriz que está histórica y lógicamente determinada por el *bildung* que subyace al concepto y the los comprendidos en la Idea de una libertad realizada sin disminución (§ 4).

El fin que perseguía Hegel era el de describir y justificar el funcionamiento orgánico que *debería* expresar el *Geist* para poder *realizar* exitosamente la Idea de libertad. De ahí su insistencia en ampliar el sentido del “derecho” (*Recht*): su idea rebasa el simple estudio del derecho natural, puesto que tenía que dar cuenta del conjunto de las determinaciones que la Idea de libertad se daba a sí misma (§§ 11–32).²³ Si bien el ideal de la libertad negativa se haya comprendido dentro de las figuras del derecho natural (§§ 11-13), y la versión universal (kantiana) dentro de la figura reflexiva (§ 14), el interés principal de Hegel es mostrar cómo es que ambas presuponen una realidad ética externa, dentro de la cual los agentes cooperan para conseguir

²² Para el proceso histórico por medio del cual el *Geist*, considerado como sujeto, se conforma a partir de la mera “necesidad natural”, véase G.W.F., *Lecciones de la filosofía de la historia*, Madrid: Gredos, 2010, pp. 335-351; y también G.W.F. Hegel, “Filosofía del espíritu”, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 2005, § 552.

²³ Ya en su disertación sobre “Los modos científicos de elaboración del derecho natural” de 1802, Hegel propone ampliar el alcance del término “*Recht*” con el objeto de comprender bajo su manto el conjunto de las expresiones institucionalmente reconocidas de la libertad: Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, cap. 2.

objetivos comunes.²⁴ Casos como el del amor y la amistad evidencian, en su opinión, la realidad de las formas en las que el sujeto puede relacionarse reflexivamente consigo mismo a través del reconocimiento de sus propias intenciones en la objetividad de un otro concreto (§ 7, adición). De ahí la importancia de las rutinas e instituciones sociales: en la medida en que estas permiten a los sujetos interpretar las intenciones de aquellos con quienes interactúan como encarnaciones objetivas de sus propios fines y objetivos, Hegel concluye que allí se expresa la objetividad de la libertad, o *Sittlichkeit*.²⁵

Su reconstrucción de la *eticidad* aspira a ser tan ontológica como formal. En el § 29 deja claro que la libertad objetiva refleja histórica y empíricamente la verdad de la Idea de la libertad, por lo que su reconstrucción no desiste en el intento de conciliar las reglas formales del pensamiento con la descripción fiel de la vigencia social. Prueba de ello son los detalles que Hegel provee acerca del papel *formativo* que las instituciones éticas desempeñan dentro de la eticidad: la formación del sentimiento de reciprocidad dentro de la familia (§ 165), del reconocimiento formal de los intereses recíprocos que sostiene todo intercambio contractual dentro de la sociedad civil (§ 182 y § 187), y la conformación de una voluntad común dentro del Estado (§ 264 y § 268), constituyen diferentes estadios que, concatenados entre sí, describen y prescriben paso a paso el proceso formativo de la autorrealización individual y social.²⁶ De manera que, en concordancia con el nacimiento de las “ciencias del espíritu” que trajo consigo el romanticismo, Hegel no sólo quería comprender su presente a través de la reconstrucción del sí-mismo cultural europeo, sino que también tenía la intención de ofrecer una justificación parcial del mismo, puesto que a sus ojos habían graves obstáculos que aún debían superarse. Una vez determinada la lógica e historia del buen funcionamiento orgánico que debía mostrar el *Geist*, existían algunos inconvenientes que podían ser inocuos o grandes retos. De ahí que Hegel haya considerado a algunos fenómenos como sospechosamente patológicos.

Axel Honneth observa que Hegel parece haber notado que las figuras del derecho natural y moralidad pueden llevar a los individuos a caer en la ilusión de que

²⁴ Ludwig Siep, “Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel,” en su *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 65–80.

²⁵ Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, Chap. 1. Para una interpretación que no ve en la *eticidad* una totalidad que se cierra autorreflexivamente sobre sí misma, véase Axel Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz, 2014, pp. 64-90.

²⁶ Robert B. Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, Part 3.

sus exclusivos ejercicios realizan definitivamente la Idea de libertad. En virtud de que las figuras natural y moral se caracterizan por posibilitarle al individuo cierto ensimismamiento, Hegel observa que hay quienes pueden asumirlas como expresiones definitivas de la libertad, deviniendo así en cierto olvido, negación u omisión de las tramas de reconocimiento que les soportan y subyacen.²⁷ El § 37 es el más ilustrativo:

Si alguien no tiene interés alguno más que en su derecho formal, esto puede ser pura terquedad como a menudo corresponde a un corazón y ánimo limitados, pues el hombre tosco se empeña la mayoría de las veces en su derecho en tanto que el magnánimo considera lo que tiene la cosa desde distintos aspectos. Por tanto, el derecho abstracto es solo mera posibilidad y algo formal con respecto al ámbito de la relación. Por eso, la determinación jurídica concede una facultad, pero no es absolutamente necesario que yo persiga mi derecho, porque ello es sólo un aspecto de la relación total.²⁸

Pero estas formas fallidas en las que los individuos se apropian de la Idea de libertad no explicitan sus causas: en la medida en que Hegel se muestra convencido de que la *bildung* de la libertad sigue estrictamente una lógica de permanente contradicción y *aufhebung*, todo parece indicar que es el *Geist* el sujeto protagónico de este error; interpretar que aquí Hegel responsabiliza a los individuos nos costaría tirar por la borda sus profundas convicciones metafísicas. De modo que si hemos de reconstruir estas reflexiones debemos tener claro que la lectura más fiel de sus escritos debería llevarnos a pensar que estos fenómenos no representan más que fallas superficiales, y por tanto, tampoco constituyen mayores obstáculos para la materialización de la Idea de libertad.

En las *Spinoza Lectures* que ofreció en Ámsterdam durante 1999, Honneth propuso leer la *Philosophie des Rechts* hegeliana desde una perspectiva sociológica sin considerar los trasfondos lógicos y metafísicos que le subyacen, con el fin de recoger aquellos pasajes en los cuales Hegel parece abordar malestares que sobrevienen tras caer en las ilusiones de las figuras natural y moral de la Idea de libertad.²⁹ En algunos de esos pasajes aparecen expresiones como “soledad” (§ 136), “vaciedad” (§ 141, agregado), y “abatimiento” (§ 136), las cuales Honneth intenta conectar con errores prácticos de apropiación de la promesa de libertad socialmente disponible. En común, parecen estos malestares conformar un arco de “sufrimientos por indeterminación”, en la medida en que asumir las posturas del derecho natural o moralidad para afrontar y resolver la totalidad de las interacciones sociales reniega de la estructura de

²⁷ Véase § 33, observación.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

²⁹ Axel Honneth, *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel's Philosophy of Right. Spinoza Lectures*, Assen: Van Gorcum, 2000, en especial Chap. II

reconocimiento mutuo que conforman la familia, sociedad civil y Estado. Sólo la *Sittlichkeit* provee los contenidos éticos necesarios que orientan la autorrealización personal dentro de la comunidad, por lo que las figuras natural y moral de la libertad no pueden sino suponer tal estructura y en modo alguno pretender generarla.

Pero a pesar de la razonabilidad que abriga esta interpretación, cabe preguntarnos si Hegel realmente había identificado obstáculos indeseados para la materialización de la Idea de libertad. Su programa de filosofía del derecho se encuentra completamente arraigado sobre una lógica que la lleva a la Idea de libertad a determinarse en cierto orden, y a asumir ciertas figuras, para finalmente comportarse satisfactoriamente a nivel orgánico. De no hacerlo, la Idea no pasaría del concepto, lo que llevaría a Hegel a concluir que aún restarían contradicciones por superar. Este no es el caso del sufrimiento por indeterminación, pero sí el de la sociedad civil.

De principio a fin, la sección que Hegel le dedica a la sociedad civil no se cansa de insistir en que la misma constituye un sistema de cooperación y reconocimiento mutuo: el egoísmo inherente al intercambio contractual que conlleva la satisfacción de necesidades concuerda directamente con el universal sistema de dependencia humana atinente al mantenimiento del bienestar de los participantes. No puede, asegura Hegel, satisfacerse el bienestar propio sino es ejerciendo una postura egoísta que, a pesar de su ensimismamiento, no olvida en ningún momento el hecho de que tal egoísmo sólo puede ser ejercido y solicitado dentro de un sistema de cooperación que requiere del mantenimiento del bienestar del otro (§§ 182-183). A su vez, esta colaboración social se sostiene sobre el reconocimiento que permite la figura natural: “el mandamiento jurídico es: *sé una persona y respeta a los otros como personas*” (§ 36). Pero lejos de quedar atrapado en las exigencias formales de su pensamiento, Hegel no demora en apuntar que el espíritu objetivo muestra un rostro muy otro al requerido idealmente:

Por otra parte, como infinitamente excitada y en permanente dependencia de la contingencia externa y del arbitrio, así como limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción, tanto de las necesidades vitales necesarias como de las contingentes, es contingente. La sociedad civil, en sus oposiciones y enmarañamientos, ofrece así el espectáculo del exceso, de la miseria y de la corrupción física y ética común a ambas (§ 185).

Como queda expreso en la *adición* del mismo párrafo, la contingencia puede muy fácilmente desbordar la promesa de bienestar que yace en la sociedad civil. En razón de que el ser humano puede multiplicar indefinidamente sus necesidades se hace necesario, opina Hegel, que el Estado “las sojuzgue” para asegurar su movimiento inmanente. El

lujo, el confort, y la multiplicación de necesidades siempre traen aparejadas la manutención y creación de miseria, y el afianzamiento de desigualdades naturales y sociales (§ 195, y en especial § 200). De hecho, es la contingencia del bienestar y de los factores que alteran permanentemente la conformación de necesidades humanas las que se resisten a encajar dentro de las reglas formales de la Idea de libertad (§ 230), generando a su paso “injusticias” (§ 232), e incluso dificultando con ello la aplicación de la terminología de la justicia, dado que siempre deben contextualizarse las reglas con las que se evalúan los excesos y los defectos (§ 234). De ahí la imperiosa necesidad de que el Estado intervenga la sociedad civil (§§ 236, 240, 241, 244).

Pero el daño *real* que la desigualdad de la riqueza genera es más grave. Nuestro filósofo observa que si se cargara a los mejor situados económicamente con la manutención del bienestar de aquellos individuos que caen en la miseria, el resultado no puede ser otro que el menoscabo del “honor” y de la “vergüenza” que sólo pueden desarrollarse a través de la participación en la división social del trabajo (§ 245). Este daño en las “bases subjetivas de la sociedad” representa un aspecto profundamente nocivo para la eticidad, puesto que mina la motivación cooperativa.

La propuesta (reconstrucción) de *aufhebung* de este asunto viene a encontrarse, dice Hegel, en las corporaciones, gremios y asociación de profesiones, dado que ellos pueden amortiguar las desigualdades de riqueza y, en especial, proteger las “bases subjetivas” de la sociedad (§ 253). La confianza que Hegel deposita en este *aufhebung* se patenta cuando afirma que “la santidad el matrimonio y el honor en la corporación son los dos momentos que revierten la desorganización de la sociedad civil” (§ 255, observación). Sólo la protección que los grupos corporativos desempeñan interna y externamente para con sus participantes puede blindar los sentimientos de vergüenza y honor que sostienen moralmente a los individuos en cada una de sus transacciones, algo que de suyo parece ser demasiado optimista incluso para las formas de relacionamiento industrial que ya presentaba Alemania en la época.

A pesar de que Hegel se muestra convencido de que las corporaciones son capaces de dar el paso hacia la promesa de libertad patente en el Estado, los factores contingentes que permanentemente amenazan la adecuada materialización de la Idea de libertad son muchos, y no dejan de multiplicarse. Nuestro filósofo no es insensible a esto, y de hecho lamenta la proliferación de ámbitos en los cuales el libre arbitrio se desprende de las formas de cooperación contractual y mercantil. Pero su afán por

reconducir formalmente la contingencia de la sociedad civil hacia la conformación objetiva de la libertad opaca de sobremanera su comprensión de las distorsiones. En principio, parece evidente que Hegel pretende demostrar la tesis de que aún con monopolios de riqueza y miseria, la Idea de la libertad no se detiene en sus procesos formativos. Pero al mismo tiempo, la rigidez formal no lo insensibiliza frente a la realidad, llevándolo así a exponer audazmente la tensión que la sociedad civil pone de manifiesto entre la promesa de libertad y el espíritu objetivo; tensión que parece ser la más polémica de toda su filosofía del derecho. Consecuentemente, en la medida en que no hacemos a un lado las convicciones formales y ontológicas del pensamiento de Hegel, creemos estar justificados al observar que esta tensión constituye la única complejidad fenoménica susceptible de ser catalogada como patológica.

Las causas de por qué los individuos se alejan tan fácilmente de los beneficios que presuntamente reditúa la cooperación civil no son evidentes. Hegel insiste en que este asunto se encuentra por fuera del mundo de la apodicticidad y universalidad que emana la Idea de libertad, por lo que su investigación no debe perderse en tan incierta y fútil área. Pero esta postura puede también decirnos al menos una coordenada causal del asunto: en la medida en que la desorganización civil depende de la contingencia no depende, por tanto, de la necesidad, lo que exoneraría de responsabilidad a la Idea de libertad. La sensibilidad ontológica de Hegel le obliga a hacer muchas concesiones al ámbito civil, y no a los de la familia y el Estado. No son exigencias formales las que limitan los movimientos autorreflexivos que la Idea de libertad puede realizar dentro de la sociedad civil, sino factores externos a ella que rompen la conexión que Hegel intenta trazar entre el egoísmo solicitado y la universalidad del bienestar, lo que contradice el célebre axioma de que “*Lo que es racional es real y lo que es real es racional*”. De ahí la indecisa calidad patológica de la sociedad civil.

I.1.c. Marx y los casos de la alienación y fetichización.

En la medida en que Hegel entendía que el proceso autocognoscitivo del *Geist* implicaba autoalienarse, esto es, exteriorizar y objetivar algo existente tan sólo de forma latente y potencial, para luego reconciliarse con lo objetivado a través de una apropiación superadora (*aufhebung*), se deduce que la *Entfremdung* siempre corre el peligro de autonomizarse, desprenderse del *Geist*, y frustrar el movimiento reconciliador. Pero Marx no advirtió este problema en la cultura, sino en los

movimientos dialécticos que la materia protagonizaba a través de los incesantes encuentros que mantenían históricamente los seres humanos con la naturaleza. En especial, Marx atestiguó dos reconciliaciones frustradas dentro de la era capitalista que no podían sino traducirse en injusticia y sufrimiento: una que afectaba a la clase proletaria dentro de la forma industrial de producción, y otra que aquejaba a la sociedad entera a través del sistema de creación y transacción de plusvalor.

En lo que se refiere a la primera de ellas, el aún joven Marx entendía que el abandono de las formas precapitalistas de producción había colocado al proletariado en un brete: mayor libertad en relación con su cuerpo y fuerza de producción, pero mayor desigualdad material para poderla ejercer. Los escritos de la juventud de Marx se caracterizan por asumir muchos elementos románticos y materialistas provenientes del hegelianismo de izquierda y de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach, quienes reaccionaban al conservador hegelianismo que creía ver la consumación del *Geist* en el Estado prusiano. Lo que comenzó como una crítica a la religión muy pronto se transformó en una crítica revolucionaria acorde a la era que se estaba atestiguando, incrementando las tensiones sociales, y obligando a Marx a alejarse de sus compañeros ideológicos; aunque poco de este alejamiento haya podido apreciarse a nivel intelectual.

Tanto en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), como en *Sobre la cuestión judía* (1843), *Manuscritos filosóficos y económicos* (1844), *Tesis sobre Feuerbach* (1845) e *Ideología alemana* (1845), Marx pretende apropiarse de la lógica hegeliana desde un punto de vista alternativo. Dialogando permanentemente con Bauer, Feuerbach y Max Stirner, Marx intenta sentar las bases normativas en un lugar ajeno al de las Ideas, puesto que estas últimas le suponían una mixtificación. En aquellos se constatan convicciones románticas que le sirvieron de coordenadas normativas para i) reconstruir los movimientos mixtificantes de la religión, ii) estudiar las formas de deshumanización a las que se veía sometido el proletariado, iii) determinar el valor de la acción revolucionaria, y iv) reflexionar acerca del desarrollo histórico de la humanidad a través del análisis de los modos de producción. La intuición que poco a poco se apuntala con estos tópicos es la de que el ser humano posee una esencia productiva en absoluto fija, que se desenvuelve a través de una constante alienación y reconciliación.³⁰

³⁰ Charles Taylor, *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010, cap. 20. Habermas, por su parte, ha criticado el programa de Marx desde coordenadas muy similares. Por un lado, está en desacuerdo con las convicciones antropológicas marxistas en lo que se refiere a la reducción “productivista” del hombre, mientras por otro, considera en cierta medida conservadora la tesis general de la reconciliación final que

Sobre la base de estas convicciones es que los célebres *Manuscritos* de Marx describen cuatro tipos de fallos individuales y colectivos que frustraban la objetivación y reapropiación humana en el trabajo: en relación al producto, a la fuerza de trabajo, a la naturaleza, y a los demás compañeros de interacción. Si bien el enfoque normativo de Marx es romántico e intersubjetivista, los factores que desencadenan la alienación son extrínsecos, y probablemente, resultados ultraintencionales de las acciones colectivas premodernas: la liberación frente al sistema feudal e inclemencias de la naturaleza coloca al ser humano frente a sí mismo, con la sola posesión de su propia fuerza de producción, omitiendo toda aquella materialidad heredada, poseída y monopolizada legalmente que hacía que aquellas libertades conseguidas contaran bastante poco a la hora de perseguir la autorrealización. De ahí que sea la desigualdad material, y no la formal, el verdadero problema. La falta de opciones para vender la fuerza de trabajo obliga a los individuos a intercambiar salario por tiempo de trabajo, no sin aceptar un conjunto importante de regulaciones acerca de cómo utilizar aquella fuerza. El salario legitima la pérdida de la objetivación de la fuerza de producción que el proletario destina durante la creación de la mercancía, las normas salariales estrechan la formas en las que debe implementarse aquella fuerza, la naturaleza es a priori cosificada al considerarla como un mero medio poseído por el burgués, mientras los otros pasan a ser juzgados como competidores, o medios, y no como compañeros de interacción. Todo esto hace que el proletario no pueda sino *extrañarse* de las objetivaciones de su propia fuerza de producción, y caer así en un siempre interrumpido proceso de humanización.

Pero aun teniendo presente que los *Manuscritos* no son más que notas que no necesariamente logran construir un pensamiento sistemático, es preciso observar que difícilmente allí se describan fenómenos patológicos. En principio, nada se dice del burgués, quien a pesar de no trabajar parece ser lo suficientemente humano como para hacer valer su propiedad privada y expropiar, amparado legalmente, la fuerza de producción de los proletarios. En este asunto Marx incluso asegura que “La *propiedad privada* es (...) la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”,³¹ por lo que la alienación no parece

significaría el socialismo: Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Buenos Aires: Taurus, 1990, cap. II. Asimismo, esta matriz expresivista que subyace al pensamiento de Marx ha sido interpretada bajo el halo de la crítica artística de lo social que los pensadores románticos promovieron desde sus orígenes: Luc Boltanski & Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2002, “Introducción”.

³¹ Karl Marx, *Manuscritos: filosofía y economía*, Madrid: Alianza, 1993, p. 120.

ser un obstáculo, o al menos alguna forma no deseada de expresión social, sino lo opuesto. Nuestro filósofo afirma que la alineación constituye la fuente originaria de la propiedad privada, formando así parte de un presunto proceso evolutivo³² que debe ser continuado, lógicamente, por la emancipación de los trabajadores.³³

En consecuencia, más que una patología social, la alienación del trabajo parece ser una crítica de las formas de dominación que, a través de la explotación laboral jurídicamente legitimada, lograron imponer transformaciones experienciales a la sociedad. Entre estas transformaciones debe destacarse la osificación de la antítesis que representa el desgarramiento de la totalidad compuesta por el hombre y la naturaleza. Tanto las fuerzas de producción como la materia prima constituyen los polos de la dialéctica material que Marx creía observar en la naturaleza, por lo que su suspensión, o interrupción institucionalizada en un modo de producción social, debía ser entendida como un endurecimiento de la antítesis que impedía la reconciliación de la naturaleza, y con ello, al advenimiento de un estadio superior. De modo que no puede apreciarse con claridad si las formas de alienación constituyen un momento más del movimiento dialéctico de la naturaleza, o si por el contrario Marx creía en ellas estar atestiguando un obstáculo que se había sustraído a aquel movimiento, constituyendo así un caso de dominación y no una enfermedad social que amenazaba su buen funcionamiento.

El análisis que Marx le dedica al secreto de la fetichización de la mercancía cambia el objeto de estudio y la perspectiva. Se ha observado que este análisis representa un antecedente de la idea de patología social, al detallar el proceso por medio del cual un fenómeno social puede huir de las manos de todos los actores; pero esto resulta, cuando menos, dudoso.

La inversión que Marx había observado en *Sobre la cuestión judía* reaparece en la mitificación que trae consigo la mercancía, objeto capaz de proyectar “ante los humanos el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo”.³⁴ Esta inversión no es más que una ilusión a la que sucumben los seres humanos cuando *no perciben* que la equivalencia abstracta que permite el valor de cambio no hace otra cosa que trazar relaciones entre cualidades (o valores de uso) singulares. Estos “No lo saben, pero lo *hacen*”,³⁵ asumiendo así el rol de

³² *Ibíd.*, p. 122.

³³ *Ibíd.*, p. 121.

³⁴ Karl Marx, *El Capital I. Crítica de la economía política*, México DF: FCE, 2010, p. 37.

³⁵ *Ibíd.*, p. 39.

meros objetos para dejarse orientar por las caprichosas interacciones que las mercancías mantienen presuntamente entre sí. Y lo curioso es que en lugar de atender a cierta forma de inconciencia, olvido, o estupidez, Marx intenta explicar el fenómeno recurriendo a la analogía del encandilamiento, lo que sugiere una perturbación experiencial y no intelectual. Si bien reconoce que tal inversión no es del todo novedosa, puesto que en los mitos arcaicos y en las religiones se reconoce su presencia, el fenómeno que él aborda posee dos coordenadas que no son fáciles de conectar: por un lado se encuentra la inversión que las mercancías parecen llevar adelante al proyectar un ilusorio carácter social, mientras por otro se encuentra la fetichización como tal, esto es, la autonomía que los individuos les atribuyen (o proyectan) a tales mercancías. Ambas coordenadas se conectan, según Marx, con la afección perceptual, puesto que parecen ser errores experienciales los que alienan a los genuinos actores sociales. De hecho, es cierta “experiencia” la que le permite luego obtener una “conciencia científica”³⁶ del proceso mixtificante de la mercancía: en lugar de detener su atención sobre cada parte aislada del proceso, se propone elaborar una versión integral del mismo. En virtud de que las pequeñas y múltiples mediaciones que conectan el proceso completo de la producción de la mercancía no son visibles a primera vista, sólo una perspectiva holística podría desenmascarar aquello que los agentes hacen pero no saben, denunciando a su vez la conveniencia que esto le reditúa a aquellos agentes que, dueños de la materia prima, medios de producción y producto del trabajo, conforman la burguesía.

Pero el carácter patológico de la fetichización de la mercancía no es evidente: en primer lugar, porque es sospechosa la coincidencia que existe entre las consecuencias del fenómeno fetichizante y la posición social del burgués, y en segundo lugar, porque es difusa la exposición que el burgués sufre frente a este fenómeno. En rasgos generales, es relevante mencionar que tanto las consecuencias de la fetichización de la mercancía como la poco clara afectación que el burgués sufre ante este fenómeno indican que tales dinámicas no podrían ser catalogadas como sociopatológicas, y sí, probablemente, como un evidente atisbo de su intuición.

En cuanto a las consecuencias del fenómeno es preciso indicar la conveniencia que todas ellas significan para los dueños privados que intercambian mercancías. En la medida en que los actores sociales olvidan que las mercancías no son más que las objetivaciones de los esfuerzos que han sostenido conjuntamente durante lapsos de

³⁶ *Ibíd.*, p. 40.

tiempo socialmente productivos, parece estar asegurada la manutención de la posición más ventajosa para los burgueses. No se encuentran pasajes en los que Marx asegure que este fenómeno es el resultado directo de los mejor situados, aunque sí sea evidente su insistente reclamo para con la clase proletaria, la cual debe, en su opinión, cobrar consciencia de este fenómeno para luego cobrar consciencia de sí (ser para-sí), esto es, consciencia de clase, y llevar adelante su emancipación.

Por su lado, el nivel de afectación del burgués es bastante incierto. Cuando se presta atención a los pasajes dedicados al secreto de la fetichización de la mercancía, Marx incluye allí a los dueños de los medios de producción, puesto que el movimiento de las mercancías parece no obedecer a la voluntad de nadie.³⁷ De hecho, en repetidas oportunidades Marx carga contra la ideología burguesa de las ciencias económicas por intentar mitificar diferentes aspectos relativos al funcionamiento del capital.³⁸ Pero la dificultad surge cuando la teoría del valor que Marx presenta en el capítulo V del Libro I se sostiene completamente sobre la premisa de que el burgués sabe perfectamente cómo puede producir plusvalía a través de la intervención del tiempo socialmente productivo. Además de que tal teoría del valor mantiene convicciones románticas familiares a las de sus *Manuscritos*, también introduce el asunto de la difusa afección que el burgués puede sufrir frente a la fetichización de la mercancía, puesto que, en principio, parece ser muy consciente del proceso por medio del cual esta última llega a ser producida y valuada mercantilmente.

Esta segunda polémica, de entre tantas otras que no cabe aquí mencionar, es la que vuelve dudosa la calidad patológica de la fetichización de la mercancía. Es probable que lo más ajustado sea comprenderla como parcialmente patológica, en virtud de que su ilusión no parece afectar a la totalidad de los actores, constituyendo así una crítica social parcialmente dirigida a las formas de dominación que sobrevienen con el

³⁷ “Éstas [mercancías] cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio”: *Ibíd.*

³⁸ Marx no se cansa de insistir en que incluso la ideología burguesa pasa por alto un sinfín de detalles que hacen a las dinámicas *reales* del capital. De este modo, la fetichización no sólo puede hallarse en la mercancía, aunque sea esta la puerta de entrada de su estudio, sino que, por el contrario, también puede detectarse en la ilusoria teoría de que la oferta y la demanda controlan los valores comerciales (*El Capital III*, pp. 129-130), en la reificación radical que trae consigo la fórmula *D-D'* de la forma del capital a interés (*Ibíd.*, cap. XXIV), en las teorías que confunden la ganancia con la ganancia media (*Ibíd.*, cap. IX), y en los móviles de acción que orientan a los especuladores durante la competencia comercial (*Ibíd.*, pp. 304 y ss.). En todos estos casos Marx describe la fetichización como una inversión mixtificada de la realidad que aqueja principalmente al burgués y a la teoría económica burguesa. De ahí que acuse a los burgueses de supersticiosos (*Ibíd.*, p. 130).

capitalismo, y parcialmente dirigida a algunas de las consecuencias ultraintencionales que desprenden las acciones individuales consideradas en su conjunto.³⁹

I.1.d. *Nietzsche y el nihilismo moderno.*

El diagnóstico que Nietzsche elabora sobre la modernidad introduce elementos profundamente innovadores para la filosofía social. En principio, haber puesto en evidencia que los ideales supuestamente universales siempre invisibilizan intereses de un sector particular de la sociedad⁴⁰ le permitió afrontar la quijotesca tarea de criticar la totalidad de la cultura Occidental, rebasando así las ambiciones de Rousseau, Hegel y Marx. Si bien compartía con estos la intuición de que el desarrollo histórico noroccidental parecía estar moviéndose a contrapelo de cierto ideal de vida buena, en modo alguno culpaba tan sólo a su presente, sino que creía detectar las causas originarias del problema en tiempos espirituales remotos difíciles de precisar históricamente, por lo que su crítica estaba dirigida a su presente en la medida en que su objeto de estudio lo constituía la civilización entera desde sus raíces.

En concordancia con un conjunto importante de pensadores que lamentaban los costos masificadores que acarrea el idea de progreso social, así como la pérdida de

³⁹ Esta interpretación es coherente con muchos pasajes en los que Marx asegura que la alienación y explotación capitalista son necesarias para producir las condiciones materiales del siguiente estadio social: Karl Marx, *El Capital I*, p. 44; “Es, en efecto, el derroche más espantoso de desarrollo individual lo único que asegura y lleva a efecto el desarrollo de la humanidad en el período histórico que precede directamente a la reconstitución consciente de la sociedad humana”: Karl Marx, *El Capital III*, p. 101; “El capital se revela cada vez más como un poder social cuyo funcionario es el capitalista y que no guarda ya la menor posible relación con lo que el trabajo de un individuo puede crear, sino como un poder social enajenado, sustantivado, que se enfrenta con la sociedad como una cosa y como el poder del capitalista adquirido por medio de esta cosa. La contradicción entre el poder social general en que el capital se convierte y el poder privado del capitalista individual sobre estas condiciones sociales de producción se desarrolla de un modo cada vez más clamoroso y entraña, al mismo tiempo, la superación de este régimen, ya que lleva consigo la formación de las condiciones de producción necesarias para llegar a otras condiciones de producción colectivas, sociales. Este proceso obedece al desarrollo de las fuerzas productivas bajo el régimen de producción capitalista y al modo como este desarrollo se opera”: *Ibid.*, pp. 260-261. Esta superación de sí mismo que abraza el capital es ilustrada con el caso de las fábricas cooperativas conformadas por obreros: “Estas fábricas demuestran cómo al llegar a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas materiales producidas y de las formas sociales de producción adecuadas a ellas, del seno de un régimen de producción surge y se desarrolla naturalmente otro nuevo” (*Ibid.*, p. 418). Finalmente, converge también con aquella línea en la que Marx asegura que los obreros fabriles de Rochdale no han caído en la ilusión fetichista del capital (*Ibid.*, p. 98).

⁴⁰ “Los viejos dioses ya sucumbieron hace tiempo: –¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses! / No «se fueron oscureciendo como en un crepúsculo» hasta morir, –¡ésa es la mentira que se difunde! Más bien hallaron la muerte –¡riéndose! / Esto ocurrió cuando un dios pronunció las palabras más ateas –las palabras «¡Sólo hay un *único* dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!» – / –un viejo dios furioso, un dios celoso, fue así de descomedido– / Y entonces todos los dioses se rieron y tambalearon en sus sillas y gritaron: «¿No consiste precisamente la divinidad en que haya dioses y no un solo dios?» / El que tenga oídos que oiga”: Friedrich W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Gredos, 2010, pp. 221-222.

autenticidad, el incremento de la monotonía, la sensación de extravío por el vértigo, y en especial, el florecimiento de la sensación de pérdida de sentido vital,⁴¹ Nietzsche cargaba contra las fuentes del nihilismo que parecían estar minando cierto ideal de vida buena ya disponible desde los albores de la humanidad. Si bien nunca fue del todo preciso con los criterios que fundaban sus evaluaciones, la tesis acerca de que los más excelsos ideales sociales son los que produjeron aquella modernidad desfigurada permanece a lo largo de su producción desde sus escritos más tempranos. Algunas veces es el desbalance entre lo dionisiaco y lo apolíneo lo que ha terminado por crear una “voluntad de negación de la vida”,⁴² otras la privación del ejercicio de la voluntad de poder, y a veces la mala orientación con la que se emplea esta última.⁴³ Pero no caben dudas de que, a fin de cuentas, las condiciones de vida buena que Nietzsche tenía en mente eran elitistas y renunciaban deliberadamente a cualquier “instinto gregario” de igualar, asistir, u homogeneizar. Esta última postura es difícil de catalogar en comparación con la de sus predecesores: si bien es cierto que Rousseau, Hegel y Marx creían evaluar sus presentes desde marcos normativos universales, Nietzsche había puesto muy en claro que tal pretensión esconde mucho más de lo que ilumina, por lo que, a fin de cuentas, podríamos considerar la postura de este último como pretendidamente honesta en comparación con la de aquellos.

⁴¹ Desde una perspectiva clerical, Sören Kierkegaard ya había descrito el siglo XIX como una era de desilusión, inquietud y extrañamiento de la interioridad: “Nuestro tiempo es el tiempo de la desesperación” (Sören Kierkegaard, *Diario* [1836], vol. 2, Cornelio Fabro (ed.), Brescia: Morcelliana, 1980, p. 89). Tanto la biografía de Kierkegaard como los avatares de su reconocimiento social y académico, y la naturaleza de los fenómenos sociales que se atestiguaban entonces, convergen en su crítica de las formas de vida que desconectan la estética y la ética singularizante de la decisión: “La envidia busca degradar la excelencia de otro; busca la nivelación (...) A la cabeza de una revolución se puede colocar a un individuo, pero a la cabeza de la nivelación no se puede colocar a ningún individuo, pues sobresaldría y escaparía a la nivelación (...) La nivelación es el triunfo de lo abstracto sobre los individuos (...) La época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad, y su implementación más consecuente, si bien errada, es la nivelación” (Sören Kierkegaard, *La época presente*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001, p. 64). En virtud de que “La nivelación no proviene de la Divinidad” (Ibid., p. 99), Kierkegaard concluye que: “Si tuviera que expresar mi juicio sobre esta época en una palabra, yo diría que le falta educación religiosa (entendiendo esta palabra en el sentido más amplio y profundo). Hoy en día es cosa sin importancia el hecho de llegar a ser y de ser cristiano. Lo estético tiene la supremacía” (Sören Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988, p. 95). Para la reconstrucción de la crítica social de Kierkegaard que nace de sus disentimientos para con el idealismo de Hegel, véase Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008, pp. 457-468. Para la reconstrucción de la época histórica dentro de la cual se sitúa Kierkegaard véase Franco J. Barrio, *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.

⁴² Friedrich W. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o helenismo y pesimismo*, Madrid: Gredos, 2010, § 3; las notas de Nietzsche acerca del poder dionisiaco y su perturbador, pero necesario contrapeso de lo apolíneo, se encuentran en los § 7, 16, y 17.

⁴³ Friedrich W. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, parte 2 y 3 respectivamente.

Pero en contraposición con el malestar que Nietzsche creía atestiguar en su época, surgen algunas de sus observaciones entorno al polémico *Übermensch*, y a las múltiples promesas que se cobijan en el ascetismo. En la tercera parte de su *Genealogía de la moral*, Nietzsche ya no desdeña el control que por medio del castigo se ejerció históricamente sobre el cuerpo, sino que, como revés de la misma interioridad enferma que los débiles crearon para resistir los ciegos embates de los fuertes, concibe la posibilidad de que el asceta pueda forjarse a sí mismo como mejor le plazca, dando a luz al hombre que es capaz de determinar el mundo a gusto, y crear por sí mismo los valores que podrían llenar de sentido su existencia. Una vez constatada esta postura hacia el final de su *Genealogía de la moral*, parece irresistible entrever aquel *Übermensch* que había insinuado alegóricamente en *Así habló Zaratustra*. El conjunto de las reflexiones que Nietzsche le dedica a este ideal sugiere que debe ser entendido como un estadio superior en el que se puede prescindir de los fundamentos últimos de la verdad, moral y belleza. La muerte de Dios proclama un momento de autodeterminación total, aún difícil de imaginar, en el que al ser humano le está permitido, y le es posible, hacerse a sí mismo según su auténtica voluntad. No queda claro si el pasado *debe* ser completamente olvidado, o si bastaría con recogerlo sin resentimiento, sin deudas ni promesas que cumplir, pero sí parece emerger con claridad el imperativo de aprender a vivir sin certezas. Según se desprende de la interpretación ética que Nietzsche propone del eterno retorno, la afirmación de la vida abriga una potencialidad infinita, y en virtud de ello debe ser rechazado todo intento de someterla en sus materializaciones. Lo que conecta a Rafael con Napoleón III⁴⁴ es, precisamente, la capacidad y autenticidad de sus acciones para imponer una forma determinada de apreciar el mundo, en la que la voluntad de poder puede expresar sus potencialidades creadoras sin restricciones.⁴⁵

En consecuencia, la rebosante afirmación moderna del sujeto es la razón por la cual el *Übermensch* demora su advenimiento: ente de larga voluntad que es directamente funcional a los sistemas históricamente cambiantes de punición y transacción de mercancías, acorralando a los fuertes y liberando a los débiles.⁴⁶ La

⁴⁴ Para el caso de Rafael véase Friedrich W. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, § 4; para el de Napoleón véase *La genealogía de la moral*, p. 617.

⁴⁵ “Realmente, el hombre agresivo, el más fuerte, animoso y noble, ha tenido siempre por ello el ojo *más libre*, la mejor conciencia: y, a la inversa, es fácil adivinar quién tiene sobre la conciencia la invención de la «mala conciencia»: ¡el hombre del resentimiento!”: Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 237.

⁴⁶ “(...) el imperativo categórico huele a crueldad”: *Ibid.*, p. 629.

afirmación del sujeto no es más que una de las consecuencias del éxito que habían tenido los débiles a la hora de sustituir el mundo terrenal, sexual y cruel, por otro fantasioso; el verdadero oponente de la vida es, precisamente, la transvaloración que aquel mundo imaginario produjo conjuntamente con el nacimiento de la interioridad, la culpa, y la consciencia. En la medida en que aquel mundo invertido no es capaz de compensar el sentido vital que el ejercicio auténtico de la voluntad de poder posee, se da lugar al nacimiento del desesperante nihilismo conocido por el ser humano.

De modo que no parece haber vuelta atrás. Es necesario pensar vías terapéuticas para aquella vida anímica que el ejercicio patológico de la voluntad artística había generado con el correr de la historia. De ahí la intuición que puede detectarse en la tercera parte de la *Genealogía de la moral*, en conjunción con las pocas y polémicas notas que describen el *Übermensch*: la enfermedad casi constitutiva de la cultura Occidental podría ser superada por medio de una práctica cuidada y atenta de la *ascesis*, que tenga por fin liberar al individuo del resentimiento y de la deuda. Claro está que poco de este esteticismo moral es viable en la medida en que el elitismo de su ideal de vida buena supone la permanente generación y reproducción de débiles, por lo que parece lógico concluir que o bien el *Übermensch* necesita ser generalizado para realizarse, o bien no puede sino aspirar a verse frustrado sistemáticamente por la venganza y el resentimiento de los menos aventajados que no dejará de crear a su paso.

I.2. La reorientación sociológica en el estudio de las patologías sociales.

Durkheim, Tönnies, Weber y Simmel no sólo se preocuparon por establecer los criterios metodológicos que debían satisfacer las ciencias del espíritu, sino que también se vieron urgidos de replantear los problemas culturales que habían identificado Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche. De esta forma, la pérdida de la comunidad, el afianzamiento del nihilismo, la erosión de las instituciones que se encargan de cohesionar el conjunto social, y la desecación del sentido del mundo, dejaban de ser problemas exclusivamente idealistas o ético/antropológicos para asumir una impronta científicista, empírica, y estructurada sobre léxicos metafísicamente más delgados. Sin embargo, la anomia, pérdida de la comunidad, desencanto del mundo, y cosificación de las relaciones sociales, son algo más que una reformulación de problemas filosóficos, puesto que el cambio de siglo intensificó la visibilidad de los síntomas percibidos. El incremento del vértigo social, la expansión del capitalismo industrial, el nacimiento de

los sistemas financieros, eran acompañados por la sensación de pérdida de una tradición añorada y cargada de sentido que la modernidad dejaba tras de sí sin ofrecer compensación alguna. De ahí que la descripción de los diagnósticos de Durkheim, Tönnies, Weber, y Simmel, revistan un valor intrínseco, y no sólo extrínseco en lo que a la genética epistémica del concepto de patología social se refiere.

I.2.a. Émilie Durkheim y la anomia.

Los fundadores de la sociología fueron responsables de que la filosofía debiera tomar mayor precaución metodológica a la hora de fundar sus criterios de evaluación social, y justificar sus observaciones acerca de las supuestas enfermedades sociales. Mientras Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche se movían en una esfera filosófica que oscilaba entre la metafísica, filosofía de la historia, y antropología, los sociólogos intentaron abordar los diversos problemas satisfaciendo los siempre cambiantes estándares de discusión científica, con el fin de ampliar el consenso y la discusión acerca de sus hipótesis, así como de aumentar la legitimidad de las mismas.

Pero son los diagnósticos filosóficos los que empujan a la naciente sociología a considerar, casi de antemano, como “patologías sociales” a los casos de la disolución de las comunidades, nacimiento de la anomia, desencantamiento del mundo, y cosificación (*Versachlichung*) de las relaciones interpersonales. Asimismo, esta común congruencia se complementa con la compartida convicción de que las causas de estos acontecimientos se hayan de algún modo conectadas con el naciente capitalismo industrial. De diferentes formas, los padres de la sociología entendieron que es el advenimiento del mercado capitalista el que ha generado un sinfín de desórdenes muy fáciles de constatar empíricamente, aunque difíciles de enfrentar.

En este contexto, la peculiaridad del diagnóstico de Durkheim descansa en la asunción de que las sociedades tradicionales habrían devenido en modernas cuando la complejización dentro de la división social del trabajo las obligó a desarrollar formas orgánicas de solidaridad. La solidaridad tradicional o “mecánica” se caracteriza por conectar a los individuos de forma poco especializada a través de semejanzas, mientras la orgánica expresa “estados excéntricos” de conciencia común que se entretajan entre el incremento de la especialización laboral y de la interdependencia cooperativa.⁴⁷ Sin

⁴⁷ Émilie Durkheim, *La división del trabajo social*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, Libro I, caps. III, V y VI.

embargo, nuestro sociólogo observó que la cohesión social se veía profundamente amenazada cuando el capitalismo industrial y la conformación del Estado institucionalizaban conductas egocéntricas a través del derecho. La fragmentación que esto supone implica más un desafío que un lamento, en virtud de que Durkheim dejaba claro desde su tesis doctoral sobre *La división del trabajo social* (1883), que las sociedades modernas (o “superiores”) se caracterizan por haber diversificado las tareas que las instituciones deben desempeñar a la hora de generar y mantener las formas orgánicas de solidaridad, y con ello la ligazón entre los agentes.⁴⁸ De ahí que el problema surja cuando se constata el nacimiento de conductas anómicas como las del suicidio: el deterioro de la intensidad de “las reglas de acción que se imponen imperativamente a la conducta y a las cuales está ligada una sanción”⁴⁹ evidencia la pobreza moral con la que las asociaciones intentan integrar a los individuos, por lo que cabe esperar que “Cuánto más debilitados son los grupos a que pertenece [el individuo], menos depende de ellos, más se exalta a sí mismo para no reconocer otras reglas de conducta que las fundadas en sus intereses privados”.⁵⁰ De ahí la justificación de su hipótesis: “Cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata fácilmente; fácilmente, también, se mata cuando está integrado en ella con demasiada fuerza”.⁵¹

Para formular su diagnóstico, Durkheim no podía deshacerse de cierto evolucionismo y funcionalismo organicista.⁵² La fragmentación social nacía como consecuencia de las libertades institucionales que habían sido logradas en Occidente, las cuales fueron inmediatamente favorecidas por una división social del trabajo que no podía contrapesar las desestabilizaciones acarreadas por la generalización de conductas individualistas. En la medida en que el aumento de la intensidad de la intervención institucional implicaba ir en contra de las libertades negativas alcanzadas históricamente, el verdadero daño era sufrido por la armonía que debían mantener las expectativas individuales en relación a las exigencias de coordinación del organismo social: sin significados, valores y normas de conducta se hacía cuesta arriba la

⁴⁸ Véase como ejemplo Émilie Durkheim, *Educación y sociología*, Barcelona: Península, 1975, pp. 53-63.

⁴⁹ Émilie Durkheim, *La división del trabajo social*, Libro I, p. 72.

⁵⁰ Émilie Durkheim, *El suicidio*, México DF: Coyoacán, 2000, p. 176.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 183.

⁵² Émilie Durkheim, *La división del trabajo social*, Libro I, cap. VI, sección III.

coordinación social éticamente orientada,⁵³ por lo que prospera el individualismo, y con él la desestabilización funcional que todo proyecto individual y social necesita.⁵⁴

A pesar de que la posibilidad de obstaculizar la autorrealización personal es poco viable y legítima,⁵⁵ Durkheim no vaciló en enfrentar la tarea de imaginar nuevas formas de regulación institucional que fueran capaces de sobrellevar el vaciamiento moral desencadenado.⁵⁶ Como si de una terapia de la cultura y cohesión social se tratara, el sociólogo francés no dejaba de concebir la sociedad como un organismo vivo que para su buen funcionamiento debía no sólo poder coordinar eficazmente sus diversos aspectos, sino también evitar la erosión de las fuentes comunes de valor que les permiten a los individuos orientar sus planes de vida con un sentido cooperativo.

1.2.b. Ferdinand Tönnies y la añoranza de la comunidad.

Tönnies fue el responsable de que muchas de las convicciones metafísicas que abrigaron Rousseau, Hegel y Marx, hayan sido incorporadas a las ciencias sociales. En especial, las nociones de comunidad y sociedad supieron encontrar en su pensamiento el medio protosociológico adecuado como para poner en evidencia su mutua tensión y contraposición, lo que contribuyó de sobremanera a iluminar su gran relevancia intelectual para la autocomprensión de los modernos del siglo XIX.

Pero su preocupación no era tanto la sociedad, sino su contraparte “natural” y comunal. En cierta medida, y sin desearlo, Tönnies puso de relieve el inmenso poder evocador que el término “comunidad” ha abrigado a lo largo de los últimos dos siglos para el pueblo alemán. A este respecto Raymond Aron observa que “Es preciso comprender que esa palabra [comunidad], sin uso en el lenguaje político de Francia, posee para oídos alemanes la misma resonancia que ‘justicia e igualdad’ para los franceses”.⁵⁷ La sensación de un origen digno de ser recordado, en el que uno puede completarse a sí mismo con el resto bajo el halo de un bien común, no puede sino

⁵³ Émilie Durkheim, *El suicidio*, p. 206.

⁵⁴ “Un ser vivo cualquiera no puede ser feliz, y hasta no puede vivir más que si sus necesidades están suficientemente en relación con sus medios. De otro modo, si exigen más de lo que se les puede conceder, estarán contrariadas sin cesar y no podrán funcionar sin dolor”: *Ibíd.*, p. 211.

⁵⁵ Émilie Durkheim, *Lecciones de sociología*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2003, p. 294.

⁵⁶ La anomía que pueden despertar las luchas de clases y la desigualdad dentro de la distribución de la riqueza se caracteriza, precisamente, por no alcanzar la aprobación moral de todos los que participan de las transacciones mercantiles; aprobación que Durkheim entiende fundada en la necesidad de materializar la igualdad de oportunidades dentro de la realización sin coerción de contratos laborales, valoración de talentos, y consumo: Émilie Durkheim, *La división del trabajo social*, Libro III, cap. II.

⁵⁷ Raymond Aron, *La sociología alemana contemporánea*, Paidós, Buenos Aires, 1965, p. 31.

despertar múltiples formas la nostalgia de aquellos que, autocomprendidos como modernos, padecen los malestares que sobrevienen con la fragmentación e individuación ilimitada. De ahí que las intuiciones de Tönnies no sean originales, sino tan sólo en lo que a su forma de constatación, argumentación y demostración se refiere.

Su punto de partida es el contractualismo de Hobbes, aunque luego cargue contra él para mostrar que antes del contrato existían comunidades compuestas por individuos cuyas “relaciones de afirmación recíproca” expresaban armonía y organicidad.⁵⁸ Si bien es cierto que esta afirmación adoptó inicialmente una pretensión ontológica, y luego una forma más analítica,⁵⁹ Tönnies estaba convencido de que el todo que precede a las partes debía de abrigar las condiciones necesarias y suficientes como para asegurar que sus miembros pudiesen desarrollar una vida buena. El “hambre de comunidad” que Rousseau, Hegel, los románticos y Marx promovieron,⁶⁰ se afilia con el malestar moderno de Nietzsche para conformar la convicción de Tönnies acerca de que la sociedad no sería otra cosa que un artificio privado de la autenticidad orgánica de aquella comunidad: una unidad orgánica que si bien parece haber sido perdida, puede volver a surgir en el futuro bajo la forma de un comunismo o socialismo.

Desde las primeras páginas de *Comunidad y sociedad* Tönnies deja claro su tesis: mientras la esencia de la comunidad es la “vida real y orgánica”, la de la sociedad es un mero concepto, o “formación ideal y mecánica”.⁶¹ De ahí aquella célebre y tan comentada conclusión que nos adelanta:

Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre (...) comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico.⁶²

Su evolucionismo⁶³ y funcionalismo asumen una forma lo suficientemente satisfactoria como para desencadenar las intensas discusiones que a lo largo del último siglo han atormentado a los científicos sociales y filósofos políticos. En particular, una de las mejores formulaciones que Tönnies ofrece del problema se caracteriza por no dar por supuesta aquella comunidad originaria, sino detectándola de un modo negativista. A

⁵⁸ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires: Losada, 1947, p. 19.

⁵⁹ Francisco Galván Díaz, “De Tönnies y la sociología alemana”, *Sociológica*, vol. 1, n° 1, 1986, pp. 1-9, en especial p. 4.

⁶⁰ Francesco Fistetti, *Comunidad. Léxico de política*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 137.

⁶¹ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, p. 19.

⁶² *Ibíd.*, p. 21.

⁶³ “(...) una época de la sociedad sigue a una época de la comunidad”: *Ibíd.*, p. 313.

medida que las sociedades se alejan de ciertas “formas originarias y naturales, ‘históricas’, de la vida y querer común”, dice Tönnies, se expresa una “honda conexión”⁶⁴ que asume la forma de paradoja.⁶⁵ El problema de lo social consiste en promover una *amnesia* en los actores acerca de aquel común origen.⁶⁶ La artificialidad de lo social estimula el separatismo y la disgregación de lo común, aunque nada de ello le haga perder la posibilidad de poder orientar el contrato hacia la recreación de aquella unidad orgánica. Esta era, precisamente, la expectativa que Tönnies abrigaba por con la Ilustración.⁶⁷ Pero a pesar de que no es claro el alcance normativo que él deseaba depositar en su añoranza de la comunidad perdida, el tratamiento que le ha dedicado a la tensión comunidad/sociedad no deja de afiliarse electivamente con las inquietudes de Durkheim, Weber y Simmel, al delimitar con precisión una de las coordenadas más redundantes dentro del estudio de las patologías sociales.

I.2.c. Max Weber y las patologías de la racionalización social.

El diagnóstico de la jaula de hierro (“cofre vacío”, o “férreo estuche”), es uno de los más comentados, objetados y asumidos dentro de las ciencias sociales del último siglo, o, huelga decir, de la breve historia de la sociología. Pero no son evidentes, a primera vista, las razones por las cuales *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* alcanzó tanto reconocimiento académico.⁶⁸

En principio, Weber fue uno de los tantos intelectuales que se ocuparon de detallar la naturaleza de los acontecimientos que acarrea el cambio de siglo, y que eran vividos con no poco malestar. En este contexto, la originalidad de su aporte descansaba en la capacidad de conectar muchas variables sociales bajo un común denominador pseudocausal: la afiliación electiva (*Wahlverwandschaft*). En contra de

⁶⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁶⁵ “La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres que, como en la comunidad, conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones”: *Ibid.*, p. 65.

⁶⁶ “Comunidad en general la hay entre todos los seres orgánicos; comunidad racional humana, entre los hombres (...) se olvida que el permanecer juntos está en la naturaleza de la cosa; a la separación le corresponde, por decirlo así, la carga de la prueba”: *Ibid.*, p. 45.

⁶⁷ Para la exposición de las múltiples dificultades normativas y críticas que subyacen a *Comunidad y sociedad*, véase Wolfgang Schluchter, “Ferdinand Tönnies: Comunidad y sociedad”, *Signos Filosóficos*, vol. XIII, n° 26, 2011, pp. 43-62.

⁶⁸ Joachim Radkau, *Max Weber: A biography*, Cambridge: Cambridge Polity Press, 2009, Chap. 8.

Marx y Werner Sombart,⁶⁹ Weber deseaba escapar de las herramientas explicativas que proporcionaban la filosofía de la historia y causalidad, por lo que recurrió a aquella peculiar idea que a través del Capitán, Goethe delimita en su *Las afinidades electivas* de 1809: “Llamamos afines a aquellas naturalezas que al encontrarse se aferran con rapidez las unas a las otras y se determinan mutuamente”, a lo que agrega:

En efecto, y por cierto que esos casos son los más interesantes y sorprendentes, aquellos en los que se puede ver de modo plástico cómo la atracción, la afinidad, el abandono y la reunión se entrecruzan de modo simétrico y en donde hasta ahora había dos parejas de seres vinculados dos a dos, tras producirse un contacto entre ellas, abandonan esa unión para formar otra nueva.⁷⁰

Este concepto le permite a Weber conectar el sistema capitalista, entendido como un “tipo ideal”, con la ética protestante, entendida como un horizonte de prácticas y valores determinados, en base a la tesis de que es la idea de predestinación, propia del calvinismo, la que ha sido capaz de secularizarse y con ello trascender las paredes de los monasterios para conformar las bases conductuales requeridas para el afianzamiento del capitalismo. No existe aquí un argumento funcionalista, ni mucho menos lógico/historicista, sino uno hipotético que, a través de un estudio comparado entre las sociedades occidentales protestantes y cristianas, se propuso reconstruir a posteriori, es decir, desde el presente, la afinidad “espiritual” que sugieren los comportamientos del sistema capitalista y los de la secularización del ascetismo puritano.

Pero su enfoque de la modernidad rebasa en mucho la mera descripción, puesto que sus estudios comparados están al servicio de su célebre hipótesis acerca de los procesos de racionalización social. No es que Weber no haya intentado forjar un enfoque espiritual de la construcción de la economía moderna, sino que a fin de cuentas, su célebre trabajo termina por delimitar una de las tantas formas en las que la racionalización social se abre paso en su demoledora tarea de aumentar la eficacia de la coordinación social al costo de desmitificar el mundo.⁷¹ Su pensamiento no pudo sacudirse de encima la epocal creencia de que la genética de la modernidad se encontraba sustantivamente embebida de una peculiar forma de racionalidad que no era

⁶⁹ Para la relación que Weber mantenía con el pensamiento de Marx véase Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library), 2003, Chap. 4; para las controversias que Weber mantuvo con sus amigos Ernst Troeltsch y Werner Sombart véase Joachim Radkau, *Max Weber*, pp. 201-207.

⁷⁰ Johan Wolfgang Goethe, *Las afinidades electivas*, Madrid: Cátedra, 1999, p. 32.

⁷¹ Max Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid: FCE, 2002, pp. 603-621.

fácil de evaluar positiva o negativamente. Al respecto, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* sostiene que la racionalización social encuentra una de sus expresiones más evidentes en la secularización del ascetismo puritano, puesto que la universalización de las reglas prácticas ligadas al cuidado y promoción de los talentos no hizo más que enaltecer el amor a la profesión bajo la creencia de que aquel era el camino más propicio para alabar a Dios. La estremecedora doctrina calvinista de la predestinación habría incrementado la individualización, y por tanto, la producción de interioridad personal, al enfrentar directamente al creador con sus creaciones. La soledad y angustia que se promueve en esta situación refleja el aumento de la individualización de la responsabilidad frente a los dones que Dios le habría obsequiado a sus hijos/as, por lo que la secularización de la disciplina y constancia para con su cuidado y promoción no pueden sino verse fuertemente ligadas a las formas de trabajo emergentes junto con el sistema capitalista.

Weber explica que es el adelgazamiento de la ética protestante el que sirve involuntariamente de recurso cultural, comportamental y anímico para el asentamiento del sistema capitalista, y no al revés, suponiendo todo ello el empobrecimiento de los horizontes de significado y valor que suelen colmar de sentido el mundo, y nuestra existencia en él. Como queda sugerido en el dibujo a crayón de Georges Seurat titulado *A Shop and Two Figures* (1882), el resultado de la racionalización es que los colores pasan a ser una propagación de hondas, los olores “elementos” disueltos en el aire, los sabores la mera detección de sustancias, los sonidos vibraciones de materia, y el tacto un conjunto de receptores nerviosos neuronalmente conectados con una sistema central de decodificación y resolución de la acción. Las cualidades se reemplazan por cantidades, y en el proceso muere el sentido del mundo y de nuestra existencia en él. No es la avaricia y la persecución del lujo lo que caracteriza su época, puesto que tal cosa se detecta desde tiempos antiguos, sino el amalgamamiento duradero que cierto horizonte ético adelgazado mantuvo con un sistema que presume reproducirse sin valores.

Pero además de ofrecer una original descripción y explicación de los fenómenos sociales que se atestiguaban en algunos pocos países noroccidentales, Weber no podía contenerse del todo en sus apreciaciones. El capítulo tercero de la obra mencionada dista bastante de ser una legitimación de la modernidad; existen allí múltiples pasajes en los que el autor se expresa melancólicamente, y en los que, de hecho, logra empatizar con la angustia y soledad de los puritanos que cargan diariamente con la obligación de

alabar a Dios a través del cultivo de sus dones, y del goce de lo que con ellos puedan lograr. Y el asunto es que desde el principio, Weber no creía que la racionalización fuese algo natural, propio del ser humano, sino lo opuesto. Desde su perspectiva, administrar y optimizar abstractamente son por definición irracionales, y por tanto, ajenas a las posibilidades humanas de producir objetos y satisfacer deseos, de lo cual “se desprende con claridad”, dice Weber, que “el ascetismo operaba con el rigor semejante al que ‘siempre desea lo bueno y nunca deja de crear lo malo’”.⁷² Leves apreciaciones evaluativas, pero aparentemente suficientes para su juicio. Este es el único prisma que le permite a Weber evitar los juicios de valor para con la jaula de hierro, aunque todo ello le suponga, curiosamente, reproducir teórica y biográficamente el nihilismo que su texto sólo identifica en las sociedades modernas.⁷³

Pero el diagnóstico de Weber es curioso en varios aspectos. En primer lugar, se pasa por alto la tan comentada Ilustración; no advirtió en ella algún elemento digno de consideración para oponer o favorecer el indetenible proceso irracional de la racionalización social. A todo esto se agregan, en segundo lugar, las polémicas limitaciones epistemológicas que Weber tanto se impone a sí mismo como a la ciencia social en general: la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor.⁷⁴ Hay quienes observan poderosas afinidades electivas entre el nihilismo que tal distinción trae para con su diagnóstico de la jaula de hierro, los estándares científicos de la sociología, y su propia vida personal.⁷⁵ Y lo curioso es que imposibilitado científicamente de poder determinar por qué deberíamos lamentar el desencantamiento del mundo, Weber se atreve a presionar sus reglas epistemológicas y metodológicas cuando exhorta a sus contemporáneos a desplegar una “ética de la responsabilidad”. Pero exigiendo una inclinación hacia la acción que él nunca demostró poseer, e insistiendo en la necesidad de ser consecuentes con los principios morales transcendentales sin poder justificar por

⁷² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México DF: Premia Editora, 1991, p. 103.

⁷³ Son conocidas las múltiples afecciones que padeció Weber a partir de 1898, y que incluso le impidieron dictar clases desde 1903 hasta finalizada la Guerra Grande: Joachim Radkau, *Max Weber*, Chap. 7.

⁷⁴ Max Weber, “La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia y de la política social [1904]”, en su *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998, pp. 39-101.

⁷⁵ De las cuatro objeciones que Leo Strauss le dedica a Weber (objetividad metodológica incapaz de reconocer una tiranía; historicismo radical que se socava a sí mismo; la caída en un nihilismo científico, sociocultural y personal; e inocuidad de una ética kantiana intersubjetiva), es la del nihilismo la más profunda. Según lo entiende Strauss, la distinción entre hecho y valor deviene en una fatal negación de lo ético cuando el enfoque que estudia lo social presume falazmente la asunción de una postura neutral: Leo Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid: Guadarrama, 1970, cap. 1. Para la discusión de estas críticas véase Raymond Aron, “Introducción”, a Max Weber, *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1979.

qué sería valioso e importante ser consecuentes con algo, Weber finaliza *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* con la melancólica añoranza estoica de los significados que se han perdido en el transcurso civilizatorio:

En semejante situación, los últimos supervivientes de esta etapa de la civilización podrán atribuirse estas palabras: “especialistas desprovistos de espiritualidad, gozantes desprovistos de corazón: estos ineptos creen haber escalado una nueva etapa de la humanidad, a la que nunca antes pudieron dar alcance”.⁷⁶

La sencillez del diagnóstico reúne muchas de las convicciones que la filosofía venía elaborando desde los inicios de la modernidad, y en virtud de ello, puede que las grandes repercusiones que desencadenó hundan sus raíces en las formas científicas de presentarlas. Junto a Durkheim, Tönnies y Simmel, Weber reformula los procedimientos y criterios que deben satisfacerse para abordar las enfermedades de la sociedad. Pero a diferencia de los demás fundadores de la sociología, su diagnóstico se ha vuelto imposible de pasar por desapercibido.

I.2.d. *Georg Simmel y las patologías de las abstracciones sociales.*

Desde su metacrítica gnoseológica de la modernidad, pasando por sus aportes para la *Lebensphilosophie*, y llegando a las formas ensayísticas en las que presenta sus argumentos, Simmel ha sido mucho más que un sociólogo a la hora de comprender la naturaleza de las transformaciones sociales que caracterizaron el cambio de siglo. Y es que más que explicar, Simmel intentó comprender aquellas tensiones que la vida misma mantenía con sus expresiones formales, llámense conceptos o abstracciones.

Si bien es verdad que en algunas ocasiones Simmel parece lamentar alguna de las transformaciones sociales que atestigua, lo cierto es que se encontraba profundamente preocupado por determinar la naturaleza de las contradicciones que la fragmentariedad y multiplicidad de las expresiones de la vida mantenían con las pretensiones totalizantes de las abstracciones. Desde el principio, nuestro sociólogo nunca estuvo convencido de que dar cuenta de la totalidad pudiera servir explicativa o normativamente para algo, sino para lo contrario.⁷⁷ Y el asunto es que Simmel entendía que luego de que Kant precisara los límites del conocimiento ya no era necesario

⁷⁶ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 110.

⁷⁷ “(...) en cuanto la especulación ha alcanzado esta absoluta unidad, se descubre inevitablemente su impotencia para producir la innegable variedad del mundo real”: Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, México DF.: UTHEA, 1961, p. 90.

perseguir fútiles círculos para su fundamentación, sino que era urgente sumergirse en el vasto mundo de la cosa en sí que el conocimiento humano no podía dejar de suponer para su funcionamiento.⁷⁸ Pero sólo desde una interpretación poco ortodoxa de Kant es que Simmel se permite sustituir la cosa en sí por la noción romántica de “vida”: flujo permanente y homogéneo que incrementa sin detenimiento sus propias energías y potencialidades para crear continuamente entidades capaces de trascenderla.⁷⁹ El desafío, claro está, descansa en que tal noción es refractaria a cualquier tipo de análisis, por lo que el investigador deberá crear caminos indirectos para dar con ella.

Uno de los caminos indirectos por los cuales Simmel ha sido célebremente comentado puede encontrarse en su *Filosofía del dinero*: estudio sociológico publicado en 1900 que analiza las consecuencias que el dinero, considerado un símbolo, producía en las interacciones humanas. Profundamente influenciado por la teoría de la fetichización de la mercancía de Marx, Simmel entendía que el dinero jugaba un papel fundamental dentro de la aceleración social de fines del siglo XIX. En tanto abstracción, el dinero no dejaba de ser una expresión de la vida, pero su forma de trascender a esta última parecía no sólo acelerar los procesos por los cuales se reproducían las estructuras tecnológicas y económicas, sino que también favorecía la cosificación (*Versachlichung*) completa del mundo, incluyendo el horizonte simbólico y a los seres humanos.⁸⁰ En analogía con la circularidad en la que entra el conocimiento una vez que desea autofundarse definitivamente, el dinero estimula la producción de las redes, comportamientos, estructuras y creencias que le son funcionales,⁸¹ poniendo así de relieve la tensión entre la vida y sus formas. Son las abstracciones sociales los auténticos objetos de estudio de nuestro sociólogo. La irremediable calculabilidad del mundo,⁸² el incremento de la diferenciación social, la afinidad que el dinero contrae con los diversos mecanismos de la racionalidad, y la emancipación que los medios protagonizan frente a los fines, constituyen la “tragedia humana de la formación de conceptos” que no puede dejar de encontrar una paradigmática representación en el dibujo *A Shop and Two Figures* de Georges Seurat.

⁷⁸ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, pp. 99 y ss.

⁷⁹ Georg Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de Metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1950, p. 26.

⁸⁰ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 151.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 540.

⁸² Georg Simmel, “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en su *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península, 1986, pp. 246-261, en especial, p. 250.

Los efectos homogeneizadores que desencadena la abstracción monetaria erosionan seriamente los horizontes de valor, y llegan incluso a secar el significado de la vida para transformarse en el fin último.⁸³ Pero el dinero no es más que un armonizador de dinámicas sociales externas a él. Es su cualidad de “puro símbolo” la que lo vuelve “indiferente a su valor intrínseco”, y le permite condensar equilibrios y estabilidades suficientes como para mejorar la coordinación entre los funcionamientos de la técnica y economía, lo que desataría un cúmulo de efectos sociales dignos de atender.⁸⁴ En la medida en que el dinero “socava el núcleo de las cosas, su peculiaridad, su valor específico, su incomparabilidad”,⁸⁵ la técnica y la economía tienen la oportunidad de incrementar y expandir sus esferas de acción hacia los ámbitos del trabajo, urbanización, y relaciones humanas en general, generando a su paso un doble efecto: transforma las conductas, y con ello sobreviene una suerte de amnesia intersubjetiva para con la génesis de tales transformaciones.⁸⁶

Como puede observarse, abordar el símbolo del dinero le permite a Simmel ir más allá que Lukács a la hora de comprender que la *Versachlichung* del mundo ni se originaba ni se resolvía en las solas esferas productivas y burocráticas.⁸⁷ Su renuncia a la idea de totalidad lo lleva más bien por el camino de las travesías que el flujo vital se iba imponiendo a sí mismo a través de las oposiciones que surgían históricamente entre la “cultura subjetiva” y la “cultura objetiva”, esto es, entre el aprovechamiento que los individuos hacen de los objetos, y los saberes o instrumentos que contribuyen al cultivo expresivo de la vida presente en los individuos. Pero la disonancia fundamental que Simmel no podía dejar de observar era aquella en la que “la vida produce constantemente algo que no es de nuevo vida”,⁸⁸ puesto que las expresiones de la vida “florecen a menudo en flores muertas”.⁸⁹

⁸³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 267.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 152.

⁸⁵ Georg Simmel, “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, p. 252.

⁸⁶ “En tal situación de la cultura es cuando se siente la necesidad de un fin último para la vida en general. Mientras la vida se llena con series cortas de fines, satisfactorias cada cual de por sí, le falta el desasosiego que ha de producirse al darse cuenta de que se encuentra presa en una red de medios, rodeo y soluciones provisionarias”: Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires: Schapire, 1944, p. 16.

⁸⁷ “La conversión del trabajo en mercancía es únicamente un aspecto del amplio proceso de diferenciación que separa los contenidos aislados de la personalidad, a fin de situarlos enfrente de ella como objetos, con determinación y movimientos propios”: Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, p. 573.

⁸⁸ Georg Simmel, “Transformaciones de las formas culturales”, en su *El individuo y la libertad*, pp. 133-138, en especial p. 138.

⁸⁹ Georg Simmel, “Concepto y tragedia de la cultura”, en su *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid: Revista de Occidente, 1934, p. 201.

La antigua Grecia le significaba a Simmel un buen modelo para contrastar este problema: en aquella era, asegura, la cultura subjetiva y la objetiva se encontraban en equilibrio; los medios se mantenían subordinados a los fines que orientaban la vida de los individuos, mientras las cualidades del mundo, personas, y horizontes de significados se mantenían intactas.⁹⁰ Pero en la modernidad las abstracciones han tomado el control. El tiempo,⁹¹ el dinero, las relaciones personales, las biografías individuales e incluso colectivas, y hasta la misma noción de vida, han caído bajo el yugo de la cuantificación. No podía estar más equivocado Habermas cuando desechó las reflexiones de Simmel por creerlas demasiado comprometidas con la metafísica, y estar despegadas de la realidad.⁹² Las abstracciones no sólo han facilitado la aceleración social que Occidente atestigua desde hace dos siglos, sino que incluso cooperan con su manutención a través de la informática, y generación de medios automáticos de satisfacción de servicios: los aeropuertos, cajeros, correos de mail y buscadores con inteligencia artificial programada, estudios de consumo realizados en base a algoritmos, criptomonedas, y el incremento de la complejidad y volatilidad financiera constituyen, en su conjunto, la expansión de las abstracciones que distinguen al siglo XXI.

I.3. Reificación y experiencia: la antesala de la idea de patología social.

La antesala a la formulación tradicional de la idea de patología social que presentará la primera generación de la Escuela de Frankfurt se constituye por la teoría de la reificación de Georg Lukács, y la crítica de la experiencia de Walter Benjamin. Ambas coordinadas son igual de relevantes para comprender la versión no intelectualista de las nociones de reificación y alienación, puesto que para Horkheimer, Adorno y Marcuse, ambas patologías se anclan a espaldas de las capacidades reflexivas, esto es, en las fuentes experienciales de la razón. De ahí que la tarea de describir con precisión las características de las ideas de Lukács y Benjamin nos permita comprender

⁹⁰ Georg Simmel, “De la esencia de la cultura”, en su *El individuo y la libertad*, pp. 119-127, en especial p. 127.

⁹¹ El tiempo parece haber jugado, en opinión de Simmel, un rol muy parecido al del dinero. Su abstracción ha permitido su manipulación, y con ello el incremento de la coordinación entre la vida diaria, administración estatal, economía y tecnología, aunque muy pronto haría sentir su yugo en el comportamiento de los individuos al obligarles a mantenerse cada vez más pendientes de él: Georg Simmel, “Las grandes urbes y la vida del espíritu”.

⁹² Jürgen Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel, 1996, p. 187. Lo curioso es que Habermas termina su teoría de la acción comunicativa insistiendo en la tarea de intervenir en las “abstracciones reales” que pareciera impulsar la colonización del mundo de la vida: Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus, 1992, pp. 469 y ss.

mejor la naturaleza del linaje epistémico de la idea tradicional de patología social, así como el status normativo que los autores deseaban depositar en su interior.

I.3.a. Lukács y la reificación de la consciencia.

Una de las peculiaridades de *Historia y consciencia de clase* descansa en la explícita intención de reinterpretar a Marx desde la teoría de la racionalización de Weber. En especial, Lukács intentó visualizar la fetichización de la mercancía bajo la hipótesis de que allí se intenta describir una de las dinámicas más significativas de la racionalización social, agregándose así a aquella que surgía dentro de los horizontes de valor, religión, algunos sectores de la economía, y Estado burocratizado. De ahí que en el capítulo dedicado a “La cosificación y la consciencia del proletariado”, Lukács afirme que la *Versachlichung* que Simmel había identificado omnipresentemente, en realidad podía reducirse a la *Verdinglichung* que producían las mercancías, presentando así un carácter subjetivo y otro objetivo.⁹³

Desde el punto de vista subjetivo, dice Lukács, la participación en la rutina de la producción capitalista y el intercambio de mercancías lleva a los individuos a perder de vista las conexiones que sus actividades particulares mantienen con la reproducción del todo social, considerando a este último como un organismo vivo y autorreferencial. Perder de vista la totalidad de la cual se participa induce a quedar atrapado en la fragmentariedad del mundo racionalizado: la fuerza de trabajo propia y ajena, incluidas facultades intelectuales,⁹⁴ pasan a ser exclusivamente consideradas como productos listos para ser intercambiados en el mercado. Siguiendo a Weber y Simmel, Lukács asegura que la experiencia parcelada del mundo se intensifica con la racionalización del proceso de trabajo, y la permanente práctica del cálculo; pero más allá de ellos, agrega que la mecanización resultante de la especialización y repetición en el proceso de trabajo sustituye la experiencia activa y participativa que el trabajador solía tener ante el producto, por otra “contemplativa”, en la cual la observación y manipulación de los procesos aparentemente independientes de la dinámica de producción cobran prioridad.⁹⁵ En términos objetivos puede decirse que la comercialización de la sociedad otorga al sistema de producción e intercambio de mercancías una aparente autonomía

⁹³ Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, en su *Historia y consciencia de clase*, México DF: Grijalbo, 1969, pp. 94 y ss.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 108.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 96.

que se osifica al punto de conformar una “segunda naturaleza” en los individuos,⁹⁶ naturalizando el intercambio mercantil como forma básica de interacción social. Así es que, reuniendo las variables subjetiva y objetiva, Lukács cristaliza su denuncia en la tesis de que una vez institucionalizado el intercambio de mercancías queda también neutralizada la posibilidad de pensar más allá de él, obstruyendo así la libertad de concebir al capitalismo como una de tantas formas viables de organización social.

Pero la peculiaridad que diferencia a la tesis de Lukács frente a las de Weber y Simmel, recae en su profundo compromiso con el materialismo dialéctico. Si bien es verdad que su enfoque hace del principio de la racionalización social un elemento explicativo fundamental,⁹⁷ es su concepción romántica del todo social lo que le permite criticar con radicalidad la incomunicación que él cree atestiguar entre los diversos ámbitos sociales.⁹⁸ Los extremos que van de la fetichización de la mercancía a la racionalización del trabajo y de la burocracia no serían más que dos caras de un mismo proceso de fragmentación que la dialéctica material, patente en el trabajo, habría originado en la era moderna. De ahí las variables objetivas y subjetivas del fenómeno: comprender la forma de relacionamiento que las personas mantienen con las instituciones sociales en que participan durante sus rutinas cotidianas es fundamental para comprender cómo es que la conciencia de los individuos se ha cosificado al perder de vista el todo social que ayudan a reproducir tan ingenuamente.⁹⁹

La actitud de indolencia, de mero espectador, es parte de las profundas transformaciones sociales que habría protagonizado la dialéctica de la realidad bajo la forma de racionalización social; por lo que la crítica de Lukács a la conciencia cosificada podría interpretarse como el rescate de la voz pasiva de aquella conciencia que tan sólo contempla la reproducción intelectual de la reificación.¹⁰⁰ El hecho de que

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 93.

⁹⁷ Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, pp. 95, y 103 y ss.

⁹⁸ “La *libertad de valores* de la sociología que propugna Max Weber, su aparente depuración de todos los elementos de lo irracional, viene, pues, en definitiva, a irracionalizar todavía más el acaecer histórico-social. Y él mismo tiene que aceptar –aunque sin llegar a ver, ciertamente, que con ello da al traste con toda la racionalidad de su metodología científica– que el fundamento irracional de las *valoraciones* tiene sus profundas raíces en la misma realidad social (...) Max Weber topa aquí con el problema planteado por el *Manifiesto Comunista* cuando dice que la historia es toda ella una historia de luchas de clases. Pero, como no puede ni quiere reconocer estos hechos, porque su concepción del mundo se lo impide, y como, en virtud de ello, no está en condiciones ni abriga la voluntad de extraer las consecuencias discursivas dialécticas que se derivan de la estructura dialéctica de la realidad social, se ve obligado a refugiarse en el irracionalismo”: Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona/México DF: Grijalbo, 1968, p. 496.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 101.

¹⁰⁰ Andrew Arato, “Lukács’ theory of reification”, *Telos*, n. 11, 1972, pp. 25–66, en especial p. 37.

las personas crean que el mercado se reproduce independientemente de sus acciones, y que en virtud de ello se sientan obligadas a “descubrir” sus leyes inmanentes con el fin perseguir el beneficio propio, pone de relieve una conciencia de clase petrificada que es incapaz de dar con el papel histórico que yace en su vientre.¹⁰¹ De ahí la importancia subjetiva y objetiva de los mecanismos que eternizan el capital. Gracias a la normalización y formalización que promueven los procedimientos burocráticos junto con la monotonía maquinal, el administrativo y trabajador fabril no pueden sino sentirse sistemáticamente arrebatados hacia el extrañamiento de sí, los otros, y la naturaleza. La permanente imposibilidad de rehuir físicamente de la reproducción calculada de cierto orden de cosas afianza los tres tipos de extrañamiento a través de la vivencia cosificada del orden mismo, bajo la creencia de que este se rige autopoieticamente.¹⁰²

Si bien ahondaremos en la matriz romántica e idealista del pensamiento de Lukács en III.1.b, cabe agregar que su enfoque de la reificación se resuelve en una cuestión que compete a la totalidad. En la medida que esta pueda *expresarse* por medio de la diversificación siempre mediada de sus ámbitos internos, no deberían existir las fuentes sociales de cosificación. Es, por el contrario, la falsa totalidad, entendida como ideología, la que oblitera de la conciencia el quehacer histórico de la clase para incrementar formas nocivas de diversificación social, esto es, la expansión de una de las partes de la totalidad que a su paso hipoteca la reproducción de las demás. De ahí que Lukács recurra a Fichte para argumentar que es cierta forma de observar el mundo, una en la cual el sujeto y el objeto coincidan, la que podría romper la cosificación.

Para Lukács, solo el proletariado es capaz de realizar aquella adecuación con el mundo, puesto que sus intereses comprenden los de la humanidad,¹⁰³ de manera que la prioridad la perspectiva marxista es evidente. El filósofo húngaro estaba convencido de que la realidad dialéctica desataba incansablemente los conflictos y las transformaciones sociales; era cuestión de aprehenderlos correctamente, y apegarse a ellos para saber cómo adecuar el comportamiento individual y grupal. Pero esto despierta profundas reservas acerca de la calidad patológica de la reificación que describe Lukács; reservas que, por cierto, se mantienen para las dos primeras generaciones de frankfurtenses.

¹⁰¹ Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, p. 93.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 103-109; Jean Grondin, “Reification from Lukács to Habermas”, en T. Rockmore (ed.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht NL: Reidel, 1988, p. 90.

¹⁰³ Georg Lukács, “Conciencia de clase”, en su *Historia y conciencia de clase*, pp. 56-57; y también p. 78.

Si bien no nos está permitido dirigir estas observaciones a los antecedentes mencionados, parece relevante hacerlo aquí: ¿cómo puede hablarse de una patología social cuando preexiste un orden correcto, bajo la superficie de lo social y de la historia, que indica el thelos hacia el cual debemos orientarnos? Esta reserva no se dirige hacia el área de la fundamentación normativa, sino hacia la distinción entre los dominios del poder y de lo patológico, pues, ¿qué habría de patológico en la reificación cuando esta no es más que la producción ideológica de comportamientos que benefician a los mejor situados? Para que el enfoque de las patologías sociales sea sociológicamente relevante debe describir al menos un fenómeno que no esté al servicio de los mejor situados, pues de lo contrario corremos el mismo peligro que la teoría de la fetichización de la mercancía: o bien el poder y las patologías sociales convergen difusa y casualmente de forma sospechosa, o bien el léxico de las patologías sociales es irrelevante una vez que no agrega algo diferente al léxico del poder. Como veremos al adentrarnos en la tradición de la Escuela de Frankfurt, la herencia de Lukács es mucho más que teórica, puesto que es esencialmente polémica: en muy pocas ocasiones podremos detectar con nitidez las diferencias empleadas entre los léxicos de las patologías sociales y el del poder; por el contrario, se verán de continuo superpuestos, esclerosando así los argumentos con jergas que son incapaces de determinar qué agrega el léxico de las patologías sociales a aquellos ya disponibles desde la perspectiva del poder.

I.3.b. *Walter Benjamin y la crisis de la experiencia.*

Mientras la crítica de la alienación recorría un largo camino de Rousseau a Lukács, un novedoso aspecto de lo moderno comenzaba a acoplarse hacia inicios del siglo XX: la crisis de la experiencia. Walter Benjamin y Siegfried Kracauer son los principales responsables de que el problema de la experiencia llegase a ser tan importante como el de la alienación y reificación, puesto que de no poseer alguna postura al respecto se corría el peligro de incurrir en una crítica ahistórica del capitalismo. Y en este aspecto, Kracauer y Benjamin continúan el enfoque de Simmel.

Para todos ellos es lo fragmentario y desapercibido (o lo que queda en un gesto) lo que puede revelar negativamente el estado de alguna profundidad omniabarcante. En este sentido, para Kracauer eran las fiestas, el entretenimiento, la diversión y el ocio lo que mejor podía conducirlo hacia el inconsciente de las masas sociales. La diversificación de las abstracciones y expansión de lo analítico no dejaban por fuera al

arte, al gusto, ni a las formas de percibir la realidad. De ahí que Kracauer fuese uno de los primeros en observar que la racionalidad productiva, cada vez más ajena a realizar el proyecto de la Ilustración, estaba invadiendo microesferas que antaño le eran extrañas. La clave de este éxito era la exaltación de la diversión, la cual pasaba a convertirse en una especie de mito abstracto que no dejaba de crecer dentro del vacío que había dejado el desencantamiento del mundo. Y en la medida en que divertirse “significa estar de acuerdo”,¹⁰⁴ Kracauer llamaba la atención acerca de la apatía que todo esto alimentaba, al inhibir las motivaciones revolucionarias y emancipadoras de los peor situados.¹⁰⁵

Benjamin, por su parte, es el caso más curioso dentro de la teoría crítica de la sociedad. Su rol de outsider se debió a su edad (bastante mayor que Adorno, Horkheimer y Marcuse), convicciones filosóficas y avatares biográficos. No fue muy adepto a la dialéctica materialista hasta el final de su vida, ni tampoco a las ideas legadas por la izquierda hegeliana. Sus preocupaciones lo empujaban hacia los derroteros de la religión, cultura, romanticismo y modernidad. Pero su desasosiego se resumía en la pérdida de orientación que las transformaciones de la experiencia traían consigo para los seres humanos. El sentido espacial y holístico que Benjamin le imprimió a la idea de experiencia le permitía interpretar la destrucción de la tradición, la intervención sensorial que promovían los medios masivos de comunicación y la industria del entretenimiento, el ya instalado consumismo, y la guerra en todas sus manifestaciones, como indicadores de desorientación. A sus ojos, el espacio dentro del cual las vivencias personales adquieren su contexto se estaba desvaneciendo; y esto era algo que lamentaba desde sus primeros escritos. En “*Erfahrung*” (Experiencia), de 1913, Benjamin resistía la banalidad y mecanicidad experiencial que percibía en las generaciones mayores a través de la exhortación a la innovación dentro de las formas de apropiar la tradición y religión, puesto que ya desde entonces se encontraba convencido de que la experiencia debía guardar relación con un sentido de ubicación histórico y existencial.¹⁰⁶ Pero las formas en las que Benjamin evaluó las transformaciones de la experiencia nunca fueron definitivas.

¹⁰⁴ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1998, p. 189.

¹⁰⁵ Siegfried Kracauer, “El ornamento de la masa” y “Culto de la distracción. Sobre las salas de espectáculo cinematográfico berlinesas”, en su *Estética sin territorio*, Murcia: Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, 2006, pp. 257-274 y pp. 215-223 respectivamente.

¹⁰⁶ Walter Benjamin, “Experiencia” (1913), en su *La literatura, los niños y los jóvenes*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1989, pp. 41-43.

En *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918) se propuso rescatar la singularidad vivencial de la experiencia frente a su versión mecánica y científicista. Influenciado por la idea de *Erlebnis* de la *Lebensphilosophie*, entendía que la tarea de la filosofía del siglo XX consistía en enmendar los retazos de experiencia que la modernización iba dejando a su paso, por medio de la reconstrucción de una vivencia singular que lograra reconciliarla con la religión y metafísica.¹⁰⁷ Pero no es sino hasta *Experiencia y pobreza* (1928) que descarga sin reparos el lamento de la mutilación de la comunicación que había significado la Primera Guerra Mundial.¹⁰⁸ La mecanización, tecnificación y atomización de lo militar expresaba mejor que la economía los nuevos desgarros que sufría la capacidad tradicional de narrar y compartir experiencias. Si bien no queda claro qué tipo de experiencia creía Benjamin, en aquel entonces, que se estaba cercenando, permanecía subyacente la intuición de que debía estar relacionada con la orientación espacial que las costumbres, y la comunicación, solían proporcionar.

Pero algo cambia en su enfoque hacia mediados del 30. Como puede observarse en *El narrador y La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, ambos de 1935 y 1936, se modera y matizan los lamentos. Era fácil constatar en el norte de Occidente que aquella peculiar capacidad de comunicar y compartir experiencias que oralmente practicaban los narradores dentro de sus comunidades comenzaba a ser sustituida por la era de la información. Con ello se eliminaba el *cara-a-cara* durante la transmisión del saber, y la posibilidad de establecer una identificación emocional, gestual y vivencial a través de miradas, tonos de voz, y versátiles expresiones. Pero si bien es cierto que tal experiencia es digna de ser extrañada con nostalgia, dice Benjamin, no debería esto llevarnos a ser reaccionarios ni conservadores, puesto que nunca poseemos en nuestras manos las herramientas suficientes como para percibir claramente las promesas que yacen en las nuevas transformaciones experienciales.¹⁰⁹

Similar tono es el que aparece en *La obra de arte...*, aunque aquí las expectativas de Benjamin para con las promesas de las transformaciones experienciales sean más notorias. En particular, su idea de “recepción en la dispersión” pretendía mostrar cómo la industria del consumo y del entretenimiento podía llevarnos,

¹⁰⁷ Walter Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía venidera*, en sus *Obras completas*, Libro II, vol. 1, 2007, pp. 162-175.

¹⁰⁸ Walter Benjamin, *Experiencia y pobreza*, en *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 165-174.

¹⁰⁹ Walter Benjamin, *El narrador*, en su *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 2001, pp. 111-134.

ultraintencionalmente, a aprender a adoptar una perspectiva de distanciamiento crítico frente a la realidad.¹¹⁰ De ahí que la pérdida del *aura* de las cosas y de las obras de arte no deba ser *per se* lamentada, más sí recordada con saludable añoranza. En la medida en que adoptar la perspectiva del protagonista de una película le permite al espectador cobrar consciencia de los múltiples niveles de la realidad, sin con ello perder el ritmo de las vertiginosas velocidades impuestas por la modernización tecnológica y urbana, aquel tiene la oportunidad de sobreponerse práctica e intelectualmente a las fuerzas que le aquejan; fuerzas frente a las cuales aquel peculiar distanciamiento temporal que evoca el aura de los objetos¹¹¹ no puede ofrecer orientación alguna.

De modo que el juicio de Benjamin para con las transformaciones de la experiencia nunca fue definitivo, ni mucho menos claro. Sus observaciones acerca del *shock* oscilan entre el lamento nostálgico de quien recuerda vivencias existencialmente intensas que se encuentran ancladas en lo más hondo de la memoria infantil,¹¹² y la expectativa de quien se preocupa por acompañar atentamente las dinámicas sociales para no pecar de conservador. Pero a pesar de tales oscilaciones, desde su perspectiva no cabía la menor duda de que la modernidad debía ser abordada negativamente a través de las marcas que dejaba en las formas experienciales de habitar el mundo. La premisa que le permite a Benjamin delimitar este objeto de estudio como el más privilegiado dentro de una crítica de la cultura, consiste en la observación de que las herramientas que los seres humanos crean para intervenir en la naturaleza no pueden evitar también intervenir en la naturaleza perceptiva de los mismos seres humanos.¹¹³ Los esquemas perceptivos con los cuales los individuos enfrentan el mundo son sistemáticamente modificados por la innovación técnica que estos mismos desarrollan históricamente, dejando así, de forma inevitable, experiencias dignas de ser recordadas que se contraponen a las promesas de reconciliación que toda innovación social reedita.

Tal dilema se mantiene hasta las primeras redacciones de *El libro de los pasajes*. Cuando Horkheimer accede, a petición de Adorno, a brindarle una pequeña financiación a Benjamin para divulgar parte de aquel magno trabajo que venía realizando desde finales del 20 acerca de Baudelaire y los pasajes parisienses, este le envía a Adorno un

¹¹⁰ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos interrumpidos I*, pp. 54 y ss.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹¹² Martin Jay, *Songs of Experience. Modern American and European variations on a universal theme*, London: University of California Press, 2005, pp. 312 y ss.

¹¹³ Walter Benjamin, *La obra de arte...*, pp. 23 y ss.

borrador que bastante distará de ser el definitivo. Como de costumbre, Adorno admiró la perspicacia de algunas de sus ideas, pero no pudo resistirse a objetar el método utilizado. El compañero de Horkheimer no admitía una teoría crítica de la sociedad ni de la cultura que no implementase la metodología dialéctica, en virtud de lo cual le solicitó a Benjamin que considerara la posibilidad de dejar de lado los espurios procedimientos caleidoscópicos para adoptar el del materialismo dialéctico.¹¹⁴ Esta discusión finalizó con algunas correcciones del manuscrito que terminarían por acercar las ideas de Benjamín a las de Adorno, asumiendo así posturas muy parecidas a las ya presentadas en los textos previos a *La obra de arte ...*¹¹⁵ En *Sobre algunos temas de Baudelaire* Benjamin echa mano de la idea de *mémoire involontaire* de Proust, así como de algunos razonamientos de Freud, para argumentar que el *shock*, a fin de cuentas, no hace otra cosa que destruir el espacio que el sujeto antepone entre la recepción del estímulo y su resonancia, plegando la profundidad y superficie de la percepción en una sola capa indivisible que impide cualquier tipo de distanciamiento y reflexión.¹¹⁶ La destrucción del espacio que el consciente del sujeto solía mantener entre el estímulo y el aparato anímico que lo registra hipoteca la posibilidad de obtener una *resonancia* del mundo, esto es, la evocación de recuerdos involuntarios que el agente va acumulando inconscientemente desde su infancia, y que hacen referencia a las vivencias en las que un todo experiencial se hace presente. De hecho, esta idea de “experiencia total” es la misma que años antes le había permitido formular la bien conocida tesis de que aquellas capacidades miméticas que le permitieron al hombre arcaico trazar semejanzas y diferencias entre las estrellas, habría emigrado hacia el lenguaje para posibilitar otros procesos de aprendizaje relacionados a la diferenciación ontológica.¹¹⁷ De ahí la convicción de Benjamin acerca de que a pesar de las múltiples transformaciones que ha padecido históricamente la percepción humana, el niño continúe siendo capaz de acceder a aquella totalidad vivencial, y forjar, a partir de ella, su *mémoire involontaire*.

De esta forma se incorpora la variable experiencial a la crítica de la modernidad. Coordinada relevantísima que no ha sido óptimamente identificada por la tradición de

¹¹⁴ Véase la carta de Adorno a Benjamin, del 10 de Noviembre de 1938: Adorno, Theodor W. y Benjamin, Walter, “Correspondencias: Benjamin y Adorno sobre Baudelaire”, *Punto de Vista*, nº 38, 1990, p. 4.

¹¹⁵ Carta de Benjamin a Adorno, del 9 de Diciembre de 1938: *Ibíd*, p. 8.

¹¹⁶ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid: Taurus, 1998, pp. 27-76.

¹¹⁷ Walter Benjamin, “Sobre la facultad mimética”, en su *Angelus Novus*, Barcelona: Edhasa, 1971, pp. 92-98.

las patologías sociales, y que, como veremos, si bien tiene sus justificados antecedentes en Marx, sólo Adorno será capaz de continuar hasta su póstuma *Teoría de la estética*. La intuición de Benjamin acerca de que la alienación y reificación no sólo constituyen lesiones intelectuales sino más bien parcializaciones prerreflexivas que se alojan dentro del amplio ámbito de la experiencia, complementa el intelectualismo que más tarde caracterizará a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Asimismo, en virtud de que tal dimensión experiencial constituirá una de las más importantes coordenadas de nuestra investigación, conviene adelantar que volveremos sistemáticamente a este tópico con el fin de revisarlo y apropiarlo de acuerdo a los actuales estándares de discusión filosófica y sociológica.

I.4. Reconstrucción y crítica de la idea de patología social.

Una vez descritos los antecedentes filosóficos y sociológicos de la noción de patología social nos encontramos en condiciones de reconstruir y discutir la consistencia argumental de su formulación tradicional. Describir las coordenadas más importantes que este concepto ha asumido dentro de las diversas generaciones de la Escuela de Frankfurt nos permite evaluar las razones que han llevado a su parcial abandono dentro de las actuales discusiones. Si es viable, razonable, y relevante darnos a la trabajosa tarea de revisar y actualizar algunos de sus rasgos más distintivos dependerá de cuán conscientes seamos de las limitaciones, compromisos, y jergas que debemos superar, por lo que no escatimaremos en discutir cada momento de nuestra reconstrucción.

En principio, delimitaremos las coordenadas que forjaron la versión tradicional de la idea de patología social, es decir, aquellas que se encuentran en las investigaciones de Horkheimer, Adorno, Marcuse, y algo más diluidas en Habermas. La tesis de que la racionalidad instrumental habría desencadenado desde los orígenes de la civilización un olvido de la naturaleza representa hoy día uno de los diagnósticos sociales más célebres y comentados, y también uno de los más polémicos. A continuación también nos abocaremos a describir y discutir las subsiguientes reformulaciones atinentes a las patologías sociales que ensayaron Habermas, Honneth, Jaeggi y Rosa. Cada uno de ellos nos permitirá visibilizar los cambios epistémicos dentro de las reglas discursivas que rigen la discusión sociológica y filosófica en torno a nuestro objeto de estudio, por lo que nuestra atención no sólo tendrá en cuenta las fortalezas argumentales que cada uno de sus enfoques pueda presentar, sino también la adecuación que ofrecen a la hora

de explicar, describir y criticar las sociedades contemporáneas. La satisfacción de esta tarea nos permitirá cobrar consciencia de los múltiples desafíos que actualmente abriga la sola mención del término “patología social”, poniendo así de relieve, al mismo tiempo, algunas de las claves de su actualización.

I.4.a. *La formulación tradicional de la idea de patología social.*

Por “Escuela de Frankfurt” suele entenderse al conjunto de intelectuales que, en 1923, fundaron el *Institut für Sozialforschung* como un anexo de la Universidad de Frankfurt del Meno, gracias a las inversiones de Hermann Weil y su hijo Felix. También se reconoce a este grupo a través del término “Teoría Crítica”, a causa del artículo que Max Horkheimer, entonces director del *Institut*, había titulado “Teoría tradicional y teoría crítica” para ser publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* de 1937: allí se establecían muchas de las singularidades metodológicas y teóricas que distinguirían definitivamente al enfoque interdisciplinario de los miembros del *Institut*.

La especial importancia que revisten las investigaciones de estos intelectuales para nuestra investigación se concentra en su formulación de la idea de patología social. Este término no es utilizado explícitamente por Horkheimer, Adorno, o Marcuse, nuestros referentes más claros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, sino que aparece sugerido en nociones tales como “enfermedad”, “sociedad administrada”, “contexto de ofuscación”, “unidimensionalidad”, y naturalmente, también a través de las ideas de alienación y reificación. Habrá que esperar a Habermas para poder reunir esta diversidad de expresiones bajo el término “patología social”.

Conviene adelantar que reconstruir la intuición tradicional de patología social nos obliga a detallar muchos de los aspectos que conforman la singularidad de la Escuela de Frankfurt: la exigencia metodológica de describir, explicar y criticar el desarrollo histórico de la sociedad, así como su presente y proyecciones futuras, a través de una experiencia que se presupone *precognitiva*; diferenciarse de las teorías sociológicas tradicionales a través de análisis reflexivos que visibilizan la genética de las propias convicciones teóricas; y el intento de fundar una crítica inmanente que renuncie a la fundamentación de principios ahistóricos sospechosos de ideología.

Pero a nuestra suerte juega el hecho de que Axel Honneth, representante más distinguido de la tercera generación de investigadores del *Institut*, haya reconstruido algunos de los procesos formativos que dieron lugar al objeto de estudio actualmente

denominado patología social. De ahí que para nuestra reconstrucción podamos echar mano de las tres coordenadas que, en su opinión, habrían conformado definitivamente su tradicional formulación: i) la convicción del carácter patológico de las sociedades contemporáneas, cuya causa es referida a una obstaculización del desarrollo histórico de la racionalidad. A esta convicción diagnóstica subyace una fuente de normatividad presente en aquello que no es patológico y que implícitamente da sustancia a una concepción de vida buena, especialmente entendida como las condiciones de posibilidad de la autorrealización humana; ii) la atribución de tal déficit de racionalidad al sistema capitalista; iii) y la idea de que las fuentes de resistencia y motivación para la superación de tal estado subyacen en las formas sociales de sufrimiento, constituye la tercera coordenada que delinea el contorno de la noción tradicional de patología social.

Pero la corroboración de la reconstrucción de Honneth nos obligará también a incorporar dos coordenadas más: las de la experiencia y reflexión. Sólo realzando la idea de que las patologías sociales deben ser entendidas como socavamientos prerreflexivos que se realizan por medio de la mutilación de la experiencia de los agentes y grupos de agentes, podremos comprender cabalmente su formulación tradicional, e indicar algunas de sus limitaciones más importantes.

I.4.a.i. El contenido ético de la falta de racionalidad en las sociedades postradicionales.

La mayoría de los miembros de la Escuela de Frankfurt estaban convencidos de que el capitalismo, tal como se le conocía hasta la primera mitad del siglo XX, no podía ser justificado ni legitimado racionalmente. De manera que la inquietud del *Institut für Sozialforschung* no era otra que la de definir aquello que entendían por “racional”. La cruda reprobación de la modernidad que sobrevino con la industrialización no podía fundarse en ideologías comunistas o liberales, sino en algún sustrato independiente que no sólo pudiese evaluar el pasado y el presente, sino también, y en especial, proyectar un futuro deseable. La negatividad de los frankfurtenses, por tanto, no denunciaba la violación de principios de justicia, sino lesiones que padecían las condiciones necesarias de vida buena que se presuponían disponibles en la vigencia social, y que consideradas en su conjunto, expresaban el rostro auténtico de la racionalidad.

De manera que la distinción entre “patológico” y “saludable” tenía como trasfondo una peculiar concepción de la racionalidad que, en principio, no dejaba de ser profundamente deudora la *Philosophie des Rechts* hegeliana. En especial, la herencia

hegeliana era aquella que conectaba la racionalidad con las condiciones sociales de vida buena, las cuales, una vez determinadas podrían facilitar la discriminación entre las formas de organización social que las favorecen y las que no. Si atendemos a los conceptos de “organización irracional”, “mundo administrado”, “sociedad unidimensional”, y “colonización del mundo de la vida”,¹¹⁸ podemos observar que la más importante inquietud intelectual consistía en aislar conceptual y empíricamente aquellas gramáticas de interacción intersubjetivas que se presuponían desviadas, y que en virtud de ello, debían poner al descubierto, por vía negativa, las condiciones sociales de vida buena disponibles. Una vez que tales condiciones son precisadas y visibilizadas, el intelectual crítico puede confiar en que sus juicios evaluativos acerca de su entorno se encuentran fundados en un sentido ético razonable y compartible por todos los miembros de la comunidad, puesto que a través de aquel sentido estos últimos pueden corroborar sus intereses personales por asegurar institucionalmente la autorrealización individual de manera cooperativa.

Según Honneth, este enfoque de lo social no puede agotarse en la justificación de principios universales o de justicia, puesto que demanda el ejercicio de una peculiar forma de crítica que se presume anclada en la misma realidad social, y que tiene el fin de extraer de su interior a la racionalidad que puede darle sentido a la historia, genética y proyección futura del presente. De hecho, es la *crítica inmanente* de la facticidad lo que les permitió a los miembros de la Escuela de Frankfurt singularizar sus enfoques.

Pero la herencia hegeliana no se reduce a la creencia de que el presente social abriga una genética que puede reconstruirse en base a la genealogía de los procesos de aprendizaje social que le habrían conformado, sino que también se encuentra presente en la tendencia a equiparar lo patológico con lo irracional. Hemos observado que en algunos pasajes Hegel cree atestiguar conductas individuales que sugieren la presencia de sufrimientos por indeterminación: estas tendencias a la pérdida de sentido ético, acompañadas del intrincado escollo que presenta la generación de la miseria dentro de la sociedad civil, se opone al vínculo entre el progreso histórico y la complejización de

¹¹⁸ Sobre el “organismo irracional” véase Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, en su *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 241 y ss. La noción de “mundo administrado” puede hallarse en Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”, en su *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1962, pp. 9-29; y en Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973, pp. 171-195. Para la “sociedad unidimensional”: Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993. Sobre la “colonización del mundo de la vida” véase Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, cap. VIII.

las capacidades cognitivas y morales individuales que Hegel entiende racional.¹¹⁹ De manera que era esperable reconocer síntomas de desorientación en aquellos individuos y grupos que no son capaces de situar sus planes de vida dentro del marco de una razón subyacente. Pero la dificultad estriba en que tal totalidad racional es cada vez menos evidente. Hegel estuvo expectante de la irrupción que protagonizó el capitalismo en el pasaje de las sociedades convencionales a las posconvencionales, y de su colaboración para con la intensificación de la indeterminación normativa. De hecho, es la incapacidad de las sociedades para forjar instituciones, prácticas vinculantes y rutinas cotidianas que expresen el auténtico potencial de la razón lo que se considera como síntoma de enfermedad: la urgencia por reconectar y así reconciliar la unidad de cierta totalidad ética sobrevive de Hegel a Habermas. De hecho, la matriz teórica que le permite a Hegel efectuar la crítica de su presente comprende una concepción de razón universal que se presume presente en las sociedades convencionales, y a la cual se le atribuye la capacidad de orientar a los miembros de la comunidad en la determinación del sentido de sus acciones y proyectos vitales.¹²⁰

Asimismo, Honneth ha señalado que aquel vínculo racional que Hegel suponía entre la diversificación social y su genética histórica encuentra en la Escuela de Frankfurt una apropiación fiel, al conectar la autorrealización con la cooperación y lo racional.¹²¹ En virtud de ello es que las diferentes formulaciones antropológicas de los miembros del *Institut* están cargadas de un contenido ético que pone de relieve la convicción compartida de que la autorrealización solo puede alcanzarse por medio de la socialización cooperativa, en analogía con la saludable materialización de la racionalidad social. La postura de Adorno en lo atinente a la escritura aforística sigue de cerca las intuiciones de Simmel, Kracauer y Benjamin, acerca de que leer atentamente la fragmentación social nos permite constatar negativamente las limitaciones que encuentran los individuos para poder apropiarse de la “bondad de lo general”: una

¹¹⁹ Axel Honneth, “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”, en su *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz, 2009, p. 31.

¹²⁰ “Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema. Escisión que es la fuente *de la necesidad de la filosofía* y en cuanto formación de la época, el aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. (...) La razón sólo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa”: G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Gredos, 2010, p. 13.

¹²¹ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 34.

totalidad racional que es capaz de oficiar como sustrato ético de la libertad social, y que posibilita la crítica a través del reconocimiento de modelos de acción desinteresados como los del amor, regalo generoso o perdón.¹²² El mismo asunto resuena en Marcuse, en la medida en que es fácil detectar sus múltiples esfuerzos por extraer modelos de acción no instrumental de la creación artística (la cual cree capaz de revelar transparentemente la naturaleza humana de forma espontánea),¹²³ y de las formas libidinales o “erotizadas” del trabajo.¹²⁴

Si bien son diferentes los caminos por los cuales cada integrante de la Escuela de Frankfurt se propone identificar aquella racionalidad social, lo cierto es que todos entienden que esta supera en mucho la suma de los intereses individuales, y a los marcos dentro de los cuales las comunidades pueden delimitar y revisar lo que comprenden por bien común. De hecho, es precisamente la suposición realista de que existe una racionalidad con la cual hay que coincidir la que parece elevar el proyecto romántico del siglo XIX a una dimensión social e histórica sin precedentes.¹²⁵

I.4.a.ii. Capitalismo y descontrol de la racionalidad instrumental.

Si bien el asunto de la apatía puede rastrearse hasta la teoría de la fetichización de Marx, de la *Versachlichung* de Simmel, y en la imagen del observador indolente de Lukács, no fue un auténtico objeto de estudio sociológico hasta la fundación del *Institut*:

(...) por qué los propios involucrados no problematizan o atacan esos males morales es una cuestión que ya no entra, en cambio, en el área de competencia de la crítica de la sociedad como tal (...) la anomalía social poseería entonces entre otras cosas la particularidad de ocasionar precisamente ese silencio o esa apatía que se expresa en la ausencia de reacciones públicas.¹²⁶

Si hay algo que distingue a las patologías sociales es, precisamente, su capacidad de generar apatía frente a aquella razón que aparentemente se desenvuelve históricamente con el fin de materializar la autorrealización humana; y lo curioso de este fenómeno es

¹²² Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Taurus, 2001, aforismos 10, 11, 107 y 110. Cabe agregar que esta totalidad ética no es ontológica, sino tan sólo universal, no perdiendo de vista que Adorno sigue aquí a Hegel en lo que refiere a la idea de la universalidad de la contradicción. Desde su perspectiva, la idea de libertad se corresponde más bien con la singularidad, aquello no-idéntico que se resiste a la absorción de lo unívoco.

¹²³ Herbert Marcuse, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en Alicia Entel, *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo, 2004, pp. 109-144; véase también Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, México: FCE-UAM, 2011, pp. 275-280.

¹²⁴ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid: SARPE S.A., 1983.

¹²⁵ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, pp. 36-37.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 37-38.

que el actor intelectual y material de tal apatía sería el capitalismo industrial: lo realmente problemático del caso no es tanto si la racionalidad social se interrumpe o no, sino el hecho de que las formas que asume tal interrupción parecen ser refractarias a su conceptualización y visibilización, favoreciendo así su normalización, y eventual naturalización. Lo patológico, desde esta perspectiva, consiste en una insistente parcialización de la apropiación de la promesa de libertad que descansa en la razón social. En la medida en que ella no puede identificarse consigo misma a través de las instituciones que funda, los intereses por la autorrealización no pueden activarse, ni tampoco movilizarse recursos motivacionales emancipadores. Esta intuición ya se encuentra en las nociones de “fetichización” y “alienación” de Marx, pero no es sino hasta los trabajos de la Escuela de Frankfurt que asume la forma de concepto.¹²⁷ Estas expresiones se caracterizan por traer consigo un conjunto importante de convicciones acerca de que lo patológico de la indiferencia social frente al bloqueo de la razón recae en la capacidad que tal bloqueo tiene para debilitar la toma de conciencia, pretendiendo con ello dar cuenta del origen de la fosilización de las conductas conformistas.¹²⁸

En ese sentido, porque la anomalía social y la ausencia de reacciones negativas se supone una relación de causa y efecto, en la Teoría Crítica hay que complementar la crítica normativa con un elemento de explicación histórica: el haber fallado en encontrar un universal racional, lo que constituye la patología social del presente, tiene que explicarse causalmente por un proceso histórico de deformación de la razón que a su vez permita hacer entendible la desestimación pública de las anomalías sociales.¹²⁹

El estudio de la inconsciencia y apatía que parecen ser generadas por la peculiar naturaleza de aquel bloqueo requiere, según la Escuela de Frankfurt, de un enfoque netamente sociológico que además de describir y explicar pueda criticar el presente y augurar un futuro estado de cosas deseable. Es, precisamente, para satisfacer este ambicioso objetivo que el *Institut* recoge con ahínco la peculiar síntesis que Lukács ensayó entre Marx y Weber, además de proponerse superar su idealismo a través de la

¹²⁷ Sobre “contexto de ofuscación” véase Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 94; para la idea de “unidimensionalidad”: Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*; para el “positivismo” que esconde los movimientos antagónicos de la realidad bajo “la ley del gran número”: Theodor W. Adorno, “Introducción”, “Sociología e investigación empírica” y “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en Theodor W. Adorno y et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1969; y Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 80 y ss.

¹²⁸ El abordaje que sobre este asunto elabora Christopher F. Zurn, y que requiere de la distinción de niveles de reflexión y formación de creencias, es congruente con el que aquí se presenta: Christopher F. Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 345-370.

¹²⁹ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 38-39.

delimitación teórica y empírica de la praxis social que podría explicar, describir y criticar el pasado, presente, y futuro social: la experiencia *preteórica* del trabajo.¹³⁰ El trabajo pasa a ser considerado como praxis social a través de la cual los sujetos mejoran y paulatinamente vuelven más complejos y sofisticados los medios de reproducción de la vida humana, evidenciando aquellos procesos sociales de aprendizaje (en este caso, frente a los desafíos de la naturaleza) que, desde un enfoque genealógico, podrían reconstruir la genética racional del presente, y extraer de allí la crítica inmanente. En este contexto, la constitución y las transformaciones de la ciencia empírica representan la piedra angular de los procesos sociales de aprendizaje en cuestión, en la medida en que su progreso está intrínsecamente relacionado con la realización de la razón. Pero la perspectiva de Marx deja de prevalecer cuando, junto a Weber, los frankfurtenses asumen la tesis de que tales procesos sociales de aprendizaje siempre están atravesados por la racionalización social, exponiendo así cada logro obtenido al campo siempre conflictivo del poder, y a la aparición de aquellas instituciones que puján por la monopolización del saber generado.¹³¹

De este modo, la incorporación de la variable del poder subyace y moldea la tesis de que, si bien la razón social se desarrolla históricamente de acuerdo a cierta inercia, la búsqueda del saber generalizado que ella promueve se ve inevitablemente afectada por el sostenido conflicto que protagonizan los grupos interesados en su posesión. De manera que si bien los procesos de aprendizaje que expresan los progresos de la razón social se hacen visibles en los discursos según Horkheimer, en la praxis estética según Adorno, o en la apropiación de la naturaleza interior según Marcuse, sólo desde la perspectiva de la experiencia precognitiva del trabajo es posible constatar la realización histórica de tal racionalidad, y fundar así la crítica social inmanente.¹³²

Habermas, por su lado, es el primero en lograr sintetizar varios tipos diferentes de procesos de aprendizaje a través de la común articulación *comunicativa* que sus

¹³⁰ Sobre la fuerte vinculación que en su juventud Lukács mantuvo con Weber véase Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 418 y ss.

¹³¹ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 40.

¹³² Sobre la delimitación metodológica de la crítica inmanente a partir de una experiencia preteórica véase Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica (1937)”, pp. 256-258; respecto del énfasis en la elección del trabajo como la experiencia preteórica a partir de la cual edificar la crítica social véase Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 67 y ss.; y también Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid: Akal, 2005, pp. 282-285; finalmente, Marcuse asegura que “La civilización es antes que nada progreso en el trabajo”: Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 85. Para una descripción de la metodología de inmanente véase Gustavo Pereira, *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo-Cánoves y Samalús: Proteus, 2010, pp. 86-92.

saberes producidos posibilitan, reuniendo a su vez las vías del incremento del saber sobre el mundo objetivo con aquellas que propenden a la solución más justa de conflictos.¹³³ Pero pese a esta innovación, Habermas permanece en plena concordancia con sus antecesores en lo atinente a las conclusiones diagnósticas de la modernidad: si bien profundizaremos más adelante en este asunto, cabe observar aquí que Habermas entiende que los procesos de aprendizaje (de racionalización) han sido interrumpidos por algunas de las características inherentes al capitalismo, engendrando, de este modo, patologías sociales que deben leerse como conductas sintomáticas de pérdida de racionalidad, en la medida en que se socavan las condiciones de autorrealización.

Pero este acuerdo acerca del actor intelectual y material de las patologías sociales no deja de ser, también, una herencia de *Historia y conciencia de clase*. Los frankfurtenses heredan una versión de Marx bastante teñida por las consideraciones de Lukács, en la que el capitalismo es descrito como un tipo de organización social que se estructura sobre formas de interacción exclusivamente orientadas de forma instrumental. La racionalidad práctica hipotética que formula mandatos de *habilidad* (Kant, *GMS* iv, 414-416), parece ser la única fuente de orientación comportamental para los individuos que interactúan dentro del capitalismo. Y el asunto es que tal racionalidad restringe su operatividad a los medios, siendo incapaz de evaluar fines, valores o dignidades, por lo que su naturaleza tan sólo se limita a considerar el mundo entero como un potencial recurso. De ahí que las formas racionalizadas de coordinación de la acción social muevan a los sujetos a considerar sus propias necesidades e intenciones como cosas listas para ser manipuladas, pues, así entendidas las relaciones humanas dentro de la producción de mercancías, administración, y transacciones, es muy difícil no concluir que el capitalismo produce una segunda naturaleza humana reificadora del mundo.¹³⁴

Según Kant, tratar al ser humano exclusivamente como un medio para alcanzar algún fin constituye una falta moral por excelencia, en la medida en que tal acción supone la negación de la racionalidad: la razón no es una cosa dado que pertenece al mundo nouménico, de lo que se deduce que no posee un valor de cambio sino más bien una dignidad que se corresponde con la facultad de orientar la conducta conforme a principios universales (*GMS* iv, 434-435). Pero lo que en Kant es una distinción analítica de la racionalidad práctica, en Lukács es ontológica: la racionalidad

¹³³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, cap. VIII.

¹³⁴ Georg Lukács, "La cosificación y la consciencia del proletariado", p. 96.

instrumental es capaz de orientar formas específicas de habitar el mundo que no son capaces de evitar la reificación. La falla práctica inherente a tal orientación práctica no se agotaría, por tanto, en la inmoralidad, sino en una negación de lo existente, esto es, una especie de falacia práctica o contradicción performativa que niega el sentido mismo del mundo, su lógica inmanente, la dialéctica que entre toda la diversidad de expresiones es capaz de reconciliar a la totalidad que las comprende; y tal negación, presuntamente inconsciente, no puede sino significar un entorpecimiento del desenvolvimiento de lo real, y un menoscabo de la autorrealización humana.¹³⁵

Esta perspectiva del capitalismo conforma uno de los axiomas teóricos más importantes del *Institut*: la razón, además de abrigar diversas facultades reconocibles a nivel analítico, es capaz de orientar acciones reales, y así desatar consecuencias ontológicas *específicas*. Rolf Wiggershaus acierta al observar que los diagnósticos de la sociedad de la Escuela de Frankfurt, y en especial, de la reificación, se sostienen sobre la base de un concepto de razón que, desde Kant y Hegel en adelante, mantiene dos sentidos contrapuestos: uno *objetivo*, vinculado al horizonte dentro del cual se puede determinar y evaluar la dignidad de los fines y el sentido de los proyectos vitales que estructuran las vidas de los individuos, y otro *subjetivo* presente en el uso individual que aquellos realizan con el fin de asegurar su autoconservación.¹³⁶ Así como Weber estaba convencido de que la racionalización social no era algo propio del ser humano, los frankfurtenses se muestran convencidos de que el capitalismo estaría completamente estructurado por conductas orientadas hacia los medios, que nada dicen acerca de la dignidad de los fines perseguidos. Y es precisamente la razón subjetiva la que habría

¹³⁵ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 42. Tanto el diagnóstico que Horkheimer y Adorno presentan en *Dialéctica de la Ilustración*, como la pictórica imagen social en la que Adorno presenta una maquinaria industrial arrolladora que confabula las nociones hegelianomarxistas de *espíritu* y *valor*, representan buenas ilustraciones de la herencia lukacsiana: “El espíritu del mundo existe, pero no existe uno, no es espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel se quitó de encima cargándose a aquellos que deben obedecerlo y cuya derrota duplica el veredicto de que su diferencia con respecto a la objetividad es lo no-verdadero y malo. El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales a partir de las cuales se sintetizan lo mismo que el movimiento global real de la sociedad también llamadas evoluciones espirituales, y con respecto a los sujetos vivos de estas acciones. Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico. El concepto de la reflexión «espíritu del mundo» se desinteresa de los vivos, de los cuales todo cuya primacía expresa ha menester lo mismo que sólo gracias a ese todo pueden ellos existir. Tal hipóstasis, de modo sólidamente nominalista, era lo que se quería decir con el término marxista «mistificación» (...) En el pensamiento se apropia de la consciencia impenetrable e irresistible de lo universal, el mito perpetuado”: Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, pp. 280-282.

¹³⁶ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 15 y p. 17; Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, p. 395.

desprendido a los actores sociales de aquella totalidad racional que antaño les permitía perseguir cooperativamente la autorrealización.¹³⁷

Desde esta perspectiva, el aumento de la racionalización del mundo es directamente proporcional al incremento de la despersonalización, y de la reificación. Pero a diferencia de Weber y Lukács, la influencia de Marx vuelve a hacerse presente a la hora de insistir en la ultraintencionalidad e inconsciencia del fenómeno: “La reificación (...) es ya tan acabada que toda espontaneidad, e incluso la simple idea del verdadero estado de las cosas, se ha convertido fatalmente en utopía excéntrica, en sectarismo marginal”.¹³⁸ Como veremos más adelante, muchas ideas de este marco categorial pueden ser identificadas dentro del diagnóstico de la *colonización del mundo de la vida* que Habermas le atribuye al *sistema*, lo que refuerza la segunda coordenada del concepto tradicional de patología social: son las bases de la organización social que impone el capitalismo las únicas responsables de que la racionalidad oculta en las condiciones de vida buena socialmente disponibles se vean comprometidas.¹³⁹ Si bien es verdad que esta tesis adopta diferentes formulaciones dentro de la Escuela de Frankfurt, parece justificada la conclusión de que sus ideas de racionalidad instrumental, y racionalización social, es más un axioma que una evidencia empírica de

¹³⁷ “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma”: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 166. Un claro ejemplo de este punto lo es el concepto de “razón técnica” de Marcuse, en la medida en que es concebido como una forma exacerbada de la racionalidad instrumental que reifica incluso los instintos humanos: Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 171 y ss. Estas bases argumentales son las mismas que continuará Habermas en su *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid: Tecnos, 1984. Congruente con esta reconstrucción del diagnóstico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt es la que realiza Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus, 1999, cap. IV.

¹³⁸ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 247.

¹³⁹ Podemos optimizar la reconstrucción de esta coordenada si incorporamos la distinción de dos momentos que ciertamente marcan una diferenciación interna al enfoque crítico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Mientras en un primer momento, que va desde la década del 30 a mediados del 40, es fácil constatar la convicción compartida de la coordenada en cuestión según la hemos descrito hasta el momento, en un segundo momento, marcado por la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, puede constatar que el análisis de la perversa relación entre el mito y la razón revela un tipo de exacerbación patológica que ya no puede ser exclusivamente atribuido al sistema capitalista, sino al desarrollo de la civilización en su completa extensión: Axel Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en su *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: F. C. E. de Argentina, 2009, p. 95. Una lectura similar ofrece Habermas en “Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración”, en su *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 135-162. Sobre este punto también pueden incluirse las reflexiones finales de Adorno en torno a las investigaciones sobre el antisemitismo que fueron desarrolladas en Estados Unidos, y que luego fueron publicadas como *Studies in Prejudice*: Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 511-538. Pero a pesar de que a efectos de la veracidad reconstructiva sea relevante no perder de vista tal movimiento interno del enfoque crítico del *Institut*, hemos de insistir en que la oposición entre razón objetiva y subjetiva se mantuvo como axioma en ambos períodos.

la realidad. Hemos visto que la idea de racionalización estuvo desde el principio profundamente conectada con las nociones de “abstracción”, “reificación”, y en especial “enajenación”, pero de un modo poco claro fue que pudieron luego distinguir entre los casos saludables de objetivación productiva y los presuntos casos de reificación. Frente a las versiones de Weber, Simmel y Lukács, Adorno insiste en que la diferencia recae en la generación del olvido de la naturaleza, esto es, aquello otro de la razón que en modo alguno esta fuera de ella. Pero en todo caso, el estudio concreto de la reificación no sigue el camino de la corroboración empírica, sino el de la metáfora: muchos de ellos creían que el discurso que despertaría a los afectados debía escapar de las garras lógicas de la racionalidad instrumental. Ciertas evocaciones literarias, metafóricas, independientemente de si estaban o no fundadas en una comprometida filosofía de la historia, pretendían asumir el desafío de identificar y movilizar las fuerzas dormidas de la razón que pueden cargar contra la reificación. De ahí la incorporación de algunos elementos de las investigaciones de Freud que podemos detectar tanto en la inicial participación de Fromm, como en las investigaciones del *Institut* de finales de 30.

I.4.a.iii. Teoría del sujeto e interés emancipador.

Si bien Honneth se sorprende de que, de acuerdo a los vigentes estándares, no sea ya relevante sumergirse en la investigación de las causas que inhiben las posibilidades de emancipación, sea el caso de la apatía, y por extensión, el asunto de la conexión entre teoría y acción, es comprensible que las exigencias del estudio de las patologías sociales hayan llevado a los científicos sociales a desembarazarse de tan intensa jerga, e importantes desafíos metodológicos, y optar por describir del mejor modo posible la naturaleza de las dinámicas sociales que atestiguan. Y el problema es que no contentos con las convicciones acerca de la racionalidad social, e irracionalidad presuntamente inherente al capitalismo, la Escuela de Frankfurt era consciente de que los diagnósticos *también exigen* terapias que alumbren con claridad las vías de superación. De ahí la creciente importancia que en el transcurso de las investigaciones de la primera generación va asumiendo el tópico de la teoría del sujeto. La inicial participación de Fromm dentro del *Institut* había sido lo suficientemente intensa como para legarle a sus entonces compañeros la creencia de que las conductas desviadas que promovía el capitalismo debían también producir peligrosas transformaciones en la vida anímica de los individuos, por lo que se hacía urgente asumir alguna postura acerca de

si tales transformaciones iban a la par de la terrible expansión de la reificación, o si por el contrario aún protegían las fuentes motivacionales de la emancipación.

En el fondo, Fromm había reorientado heurísticamente una de las tantas tareas heredadas de la izquierda hegeliana: el asunto de cómo activar la rebelión de la razón a través de la armonización entre la teoría y la práctica. Por esta razón fue que una de las primeras investigaciones que llevó adelante el *Institut* consistió en obtener información empírica del estado en el que se encontraba la consciencia del proletariado alemán de principios del 30.¹⁴⁰ El fin era detectar las reservas emancipadoras que el marxismo había ingenuamente presupuesto en la consciencia de clase, puesto que Lukács había revelado que la conexión entre el discurso emancipador y los recursos motivacionales de los grupos sociales estaba gravemente comprometida.¹⁴¹

Sin embargo, tal reorientación obligó a la Escuela de Frankfurt a ampliar las referencias de su sujeto de emancipación, removiendo al proletariado del centro para incorporar todos los grupos que mostraban una racionalidad disminuida o comprometida, más nunca eliminada, por la expansión de la reificación. La pregunta fundamental que promovió esta descentración del sujeto histórico fue aquella que se refería al *locus* de la fuerza emancipadora: ¿por qué la razón socavada en su desarrollo ha de motivar el pasaje a la praxis, si justamente esta se supone parcializada y debilitada? No fue en términos idealistas o filosóficos que los integrantes del *Institut* habían intentado sobreponerse a este desafío, sino que, gracias a Fromm, optaron desde el principio por la estrategia empírica y teórica de conectar el psicoanálisis con la psicología moral. De hecho, dos momentos son los que, según Honneth, constituyen la argumentación frankfurtense que exploraba aquel asunto:

Del hecho de que la falta de racionalidad en la sociedad genere síntomas de patología social se infiere en principio un sufrimiento de los sujetos por el estado de la sociedad: ningún individuo puede evitar verse menoscabado o ser descrito como menoscabado por las consecuencias de la deformación de la

¹⁴⁰ Independientemente de las problemáticas conclusiones extraídas, los frecuentes relevamientos empíricos que desarrolla el *Institut* durante la década del 30 buscaban, precisamente, dar con la realidad social de la consciencia del proletariado, y su estado. Sobre este punto véanse los *Estudios sobre autoridad y familia* (*Studien über Autorität und Familie*): Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 191-242. Respecto de las reflexiones teóricas extraídas de tales relevamientos véase Max Horkheimer, “Autoridad y familia (1936)”, en su *Teoría Crítica*. También véase el frustrado “Princeton radio research Project”, en Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, pp. 298-310.

¹⁴¹ Axel Honneth, “The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition”, en J-P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink, (eds.), *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 127-136.

razón, porque con la pérdida de un universal racional también se reducen las chances de lograr la autorrealización, que necesita de la cooperación mutua.¹⁴²

Si bien es verdad que esta premisa no es en absoluto ajena a las poderosas influencias que desencadenó el proyecto romántico, lo cierto es que Honneth acierta al observar que fueron las investigaciones de Freud las principales fuentes de inspiración. La conexión que la Escuela de Frankfurt pretendía establecer entre el sufrimiento social e individual, y las patologías sociales, se apoyaba sobre la tesis psicoanalítica de que toda enfermedad neurótica emerge como producto de un déficit del *yo* racional al cual le es inherente una carga irreductible de sufrimiento.¹⁴³ Pero la formulación que esta tesis adoptó dentro de las investigaciones de cada uno de los miembros del *Institut* es diferente, aunque puede resumirse del siguiente modo: todo sufrimiento supone un tipo de reflexión interior en el cual la evidencia somática informa a la consciencia que no *debe* haber dolor, y que, en virtud de ello, la situación vivida *debe* ser modificada.¹⁴⁴

Llegados a este punto es crucial indicar el común acuerdo que existe en torno a las convicciones antropológicas. En el intento de conectar la irracionalidad que a sus ojos promovía el capital, con el malestar individual que nace de la experiencia de la disminución de la racionalidad (social y personal), el supuesto de que el ser humano ha de ser bondadoso por naturaleza emerge con facilidad. Al respecto, Honneth observa que tal presunción llevó sus investigaciones a evitar la tarea de precisar el vínculo que podría eventualmente forjar la función cognitiva del sufrimiento con la consciencia de la “pérdida de las facultades yoicas”:

En definitiva, esta idea desemboca en la tesis fuerte, directamente antropológica, de que los sujetos humanos no pueden comportarse con indiferencia ante una restricción de sus facultades racionales: porque su

¹⁴² Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 47; “La crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo como cuyo agente la razón se ha desarrollado”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 138.

¹⁴³ Para este asunto véase la “Doctrina general de las neurosis (1916-1917)”, en Sigmund Freud, *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, vol. 16, 1991, pp. 221-422.

¹⁴⁴ “Sin anamnesis del impulso indómito, preyoico (...) no se podría alentar la idea de libertad (...) Desde el punto de vista metapsicológico, el sufrimiento de las neurosis tiene también el aspecto de que destruyen la cómoda imagen (...), sin que el sujeto, en su estado patológico, se dé cuenta de la verdad que le comunica y que no puede reconciliar ni con su pulsión ni con su interés racional”: Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 208; “Si se aboliera la represión, este resentimiento se volvería contra todo el orden social que tiende a impedir a sus miembros la comprensión de los mecanismos con que son reprimidos”: *Ibid.*, p. 153. Véase también Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, cap. III. Como se ha mencionado, esta convicción de la Escuela de Frankfurt es originaria de las tesis “caracterológicas” de Fromm que conectan de diferentes modos el socavamiento de la personalidad con las condiciones sociales que lo favorecen o producen: Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, México: FCE, 1953.

autorrealización está ligada al presupuesto de la acción cooperativa de su razón, no pueden evitar sufrir en un sentido psíquico por su deformación.¹⁴⁵

Michel Foucault, por su parte, opinaba que el humanismo había sobrevivido a través del hegelianismo de izquierda para terminar en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt de un modo singularmente ornamentado, más carente de originalidad.¹⁴⁶ De ahí que hayan sido las investigaciones de Freud las que intentaron llenar el vacío que los frankfurtenses observaban entre la irracionalidad del capitalismo industrial y la dimensión de la psiquis intacta. Si bien es verdad que son por además polémicas las formas en las que cada uno de ellos empleaba tal amalgamamiento teórico, no es menos cierto que aquí se encuentra una de las características que mayor singularidad y reconocimiento les mereció. Es, de hecho, la necesidad de responder a la pregunta de por qué el hijo de la modernidad aún no había visto la luz la que los llevó a hurgar en los escondrijos de la recientemente explorada vida anímica del sujeto, puesto que en alguna fibra de su constitución histórica debía de encontrarse aun durmiendo.

Pero no puede decirse que haya sido unívoca la estrategia argumental empleada. Honneth, por ejemplo, ha reconocido una segunda línea argumental que, de igual índole psicoanalítica, pretendió satisfacer aquella tarea:

(...) se afirma que el grado de sufrimiento insta a una curación precisamente por medio de las capacidades racionales cuya función fue menoscabada por la patología, presuponiéndose en principio lo que en general se considera una condición obvia para iniciar un tratamiento psicoanalítico: que el individuo que padece subjetivamente una enfermedad neurótica también tiene el deseo de liberarse de ese sufrimiento.¹⁴⁷

Cada miembro de la Escuela de Frankfurt navegó a su manera por las áreas sociológicas y psicológicas a la luz de esta estrategia: en un extremo, la parcialización de la razón social que generaba el capitalismo, y en el otro, la creencia de que el individuo debía poseer en latencia intacta, inaccesible para la patología social, el deseo de superar su afección.¹⁴⁸ Pero no es sino la segunda fórmula la que pone de relieve la convicción frankfurtense de que existe en cada agente social un interés emancipador dormido: un interés que sólo puede hacerse presente a la consciencia por medio del sufrimiento, y que en virtud de ello podría predisponer a la consciencia a atender explicaciones

¹⁴⁵ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 48.

¹⁴⁶ Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault. Pensamiento, obras, omisiones del último maître-à-penser*, Buenos Aires: Amorrortu, 2010, pp. 112-113.

¹⁴⁷ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, p. 49.

¹⁴⁸ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 234-235.

sensatas o discursos racionales acerca de las causas de su condición. De hecho, lo heterogéneo de las formulaciones que ofrecen los representantes del *Institut* ayudan no sólo a distinguir los presupuestos antropológicos y sociopsicológicos mencionados, sino que también nos permite reconocer las singularidades de las vías que cada una de sus propuestas desarrollan para poner de relieve la conexión entre la psiquis intacta y el interés en cuestión: los recuerdos de una seguridad emocional de la primera infancia que evoca Horkheimer, el sentido mimético (benjaminiano) que según Adorno busca apereibir la propia singularidad a partir de la asimilación del otro amenazador, la teoría de las pulsiones de Marcuse que encuentra en el *eros* la fuente de las intervenciones racionales siempre libres, y las exigencias normativas de un discurso sin coerción en condiciones equitativas que predispone al sujeto, según Habermas, a reaccionar frente a las mejores razones.¹⁴⁹ Todas estas propuestas asumen como núcleo teórico la esperanza de que todo individuo o grupo desea superar el bloqueo social de la razón.

I.4.a.iv. Experiencia y reflexión.

Las coordenadas que terminan por delinear el rostro tradicional del concepto de patología social son las de la experiencia y reflexión, incluida en esta última la autorreflexión. En virtud de que la importancia teórica de ambas coordenadas es de una envergadura superior a la que usualmente reconocen los comentaristas, aquí nos limitaremos a indicar sus rasgos generales para luego desarrollarlas exhaustivamente.¹⁵⁰

En principio, el rol que podría jugar la experiencia dentro de las patologías sociales fue introducido por Benjamin, y de alguna manera continuado por Adorno. No existe, en el resto de los integrantes, una preocupación explícita por el asunto de cómo la reificación puede penetrar en la psiquis de los individuos a través de transformaciones perceptivas y experienciales.¹⁵¹ *Y el asunto es que lo distintivo de las patologías*

¹⁴⁹ Max Horkheimer, "Autoridad y Familia (1936)", pp. 99 y ss. La idea benjaminiana de "impulso mimético" puede encontrarse (sin ningún tipo de reconocimiento o agradecimiento) en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, "Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración", en su *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 213-250; y también Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 123 y ss.; para el *Eros* y su potencial descriptivo y normativo en la crítica social, véase Herbert Marcuse, *Eros y civilización*; para la coerción sin coerción de las buenas razones véase Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, cap. III; la misma tesis con menos carga antropológica puede encontrarse en Jürgen Habermas, "Una vez más: sobre la relación entre teoría y praxis", en su *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 307-320.

¹⁵⁰ Al concepto de autorreflexión volveremos en II.1-2, y al de la experiencia en II.5 y capítulo V.

¹⁵¹ "The experience of the loss of experience is one of the oldest motifs of Critical Theory, one also articulated as early as the 1920's by outsiders such as Kracauer and Benjamin, beyond the circle around

*sociales recae en su capacidad de inhibir la autorreflexión a través de la intervención de sus condiciones de posibilidad, esto es, la experiencia, psiquis, sexualidad, lenguaje, horizontes simbólicos, etc.*¹⁵² Si bien es verdad que la intuición de esta tesis está presente en todos los integrantes, e incluso en aquel pasaje en el cual Marx compara la fetichización de la mercancía con el encandilamiento, lo cierto es que sólo Benjamin y Adorno exploraron la idea de que la ilustración de la razón, y la activación de su autorreflexión, requería de correcciones experienciales, conductuales, e incluso ontológicas atinentes a los modos de habitar el mundo. De manera que la homogeneidad que hasta el momento hemos intentado enfatizar dentro de la primera generación frankfurtense debe ser aquí suspendida, para incorporar la distinción entre las versiones intelectualista y no intelectualista de la idea tradicional de patología social: mientras la primera asegura que la ilustración de la razón requiere de ciertas correcciones experienciales para rehabilitar las condiciones de posibilidad de la autorreflexión, la segunda insiste en despertar a los grupos afectados a través de un directo y adecuado discurso que sea capaz de visibilizar las causas de la patología y apatía social.

Las discusiones que Adorno mantuvo con Benjamin, incluso luego del fallecimiento de este último, ponen de relieve el contrapeso vivencial y perceptual que necesitaba el excesivo intelectualismo de la tradicional crítica marxista de la alienación e ideología. Hemos visto cuán nuclear y urgente era para Benjamin centrar el análisis crítico de la modernidad en la experiencia; pero en el caso de Adorno fueron inquietudes relacionadas a la experiencia estética las que le llevaron a considerar el tópico. La diferencia entre ambos recaía, en resumidas cuentas, en si se asumía la dialéctica hegeliana para abordar la realidad, incluyendo a la experiencia, o si se intentaba ensayar un enfoque alternativo. Desde muy temprano Adorno nunca cuestionó la creencia marxista de que las dinámicas sociales respetaban la lógica dialéctica, por lo que la mayor parte de sus desacuerdos con Benjamin volvían una y otra vez sobre este aspecto ontológico y metodológico.

A pesar de que no es fácil conectar las inquietudes generales (relacionadas al problema general de la experiencia) y específicas (relacionadas al problema de la

Max Horkheimer”: Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. One last genius*, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p. 7.

¹⁵² “Lo que hace es el hechizo de lo que el sujeto se figura someter a su hechizo. Su desesperada autoexaltación es la reacción a la experiencia de su impotencia, que impide la autorreflexión; la conciencia absoluta es inconsciente”: Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 78.

experiencia estética) que Adorno expresaba frente al tópico de la experiencia, puede identificarse al menos la continuidad de su tesis de la no-identidad: una vez asumida la dialéctica de la realidad tal cual Hegel la concibió, e incluso cargando contra la interpretación que Hegel mismo tenía de su lógica, es posible defender el rescate de la naturaleza de la razón a través de la singularización de su no-identidad, esto es, de la escisión siempre allí presente que se resiste a su absorción, y que en virtud de ello posibilita el movimiento de aquella totalidad que se empeña en absorberle.¹⁵³ De no existir tal otredad de la razón, pues no sólo sería la totalidad una ilusión, sino que tampoco podría pensarse movimiento, dinámica, o experiencia genuina alguna.

La no-identidad es a veces presentada bajo las imágenes del “oído especulativo”, “imaginación mítica”, o al decir de Shierry Nicholzen Weber, “exact imagination”, con el fin de describir una peculiar percepción del objeto que en lugar de establecer una apropiación destructiva, de dominación, instaura una mimética dentro de la cual el objeto puede “hablar”.¹⁵⁴ Así es que mientras Benjamin entendía en *Sobre algunos temas de Baudelaire* que el *shock* destruía la caja de resonancias por medio de la cual la psiquis registra y se apropia del mundo, al punto de inhibir con ello cualquier distanciamiento y reflexión, Adorno optaba por defender una fuente prediscursiva que en modo alguno podía ser apropiada por la racionalidad instrumental: sea en general o frente a una obra artística, la doble experiencia de sujeto (quien experimenta la producción) y objeto (quien se experimenta como afectado por la producción) siempre abriga en su interior una escisión irresoluble, e inaccesible para la racionalidad dominante, que parecería estar preñada de disonancias suficientes como para motivar la reflexión, ruptura y cambio de la facticidad.

Claro está que tanto el enfoque de Benjamin como el de Adorno son poco sistemáticos, y bastante inconclusos en lo que se refiere a las conexiones existentes entre el menoscabo de la experiencia y el de la autorreflexión de la razón. Asimismo, Adorno intentó sistematizar tal noción de no-identidad, pero renunció inmediatamente al creer que las categorizaciones de la razón instrumental podían eliminar su intuición, lo que, al mismo tiempo, dificulta mucho la extracción de su argumentación completa, y

¹⁵³ Theodor W. Adorno, “La sustancia experiencial”, en su *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 117-118.

¹⁵⁴ Para la idea de “imaginación mítica”, o “dialéctica”, véase Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53, 67, 158, 171, 236, y en especial 241. Para el tratamiento de estas nociones véase Shierry Weber Nicholzen, *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics*, Massachusetts: MIT Press, 1999, pp. 17 y ss.; y también Martin Jay, *Songs of Experience*, pp. 243-260.

en consecuencia, la evaluación de su persuasividad. De ahí que haya sido la versión intelectualista de la idea de patología social la más nítida dentro de los trabajos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: en rasgos generales, todos sus miembros confiaban en que un discurso teórico adecuado y críticamente ajustado a la vigencia social podía activar al interés emancipador.

Pero el tópico del poder de la reflexión, y en especial, el de la autorreflexión, tampoco era ajeno a una profunda polémica idealista. Ya Hegel observa en 1801 que:

Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema. Escisión que es la fuente *de la necesidad de la filosofía...*¹⁵⁵

La función de la *mediación* que debe desempeñar la filosofía frente a la creciente autonomización de los diferentes componentes de la razón social es la misma que Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas tienen en mente a la hora de fundar la crítica social.¹⁵⁶ Como veremos en II.1-2, la autorreflexión es una especie de reflexión de la reflexión que sería capaz de dar cuenta, o “poner”, el conjunto de las condiciones de posibilidad de la reflexión. Mientras el idealismo se propuso considerar en forma de ideas a tales condiciones de posibilidad, llámense históricas, antropológicas, biológicas, culturales, sociales, etc., la Escuela de Frankfurt entendió que debía mediar, a través de la crítica inmanente, entre el malestar social y los factores históricos y sociales que lo producían.¹⁵⁷ De ahí la importancia de atender a la apatía social, puesto que sea o no por medio de la destrucción de la experiencia, las patologías sociales impiden que las reflexiones de los individuos logren avanzar hacia la autorreflexión, o reconstrucción genética de su facticidad, deviniendo así en la sistemática parcialización de la

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Diferencia ...*, p. 13.

¹⁵⁶ “La premisa fundamental de nuestra exposición consiste en suponer que una conciencia filosófica de tales procesos puede ayudar a modificar el rumbo de estos”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 171; “La filosofía tiene en común con el arte el reflejar mediante el lenguaje el sufrimiento, llevándolo hacia una esfera de experiencia y recuerdo”: *Ibíd.*, p. 187; “El progreso hacia la utopía se ve hoy frenado, en primer lugar por la enorme desproporción entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas (...) Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá hecho un gran servicio a la humanidad. El método de la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la confianza en el hombre”: *Ibíd.*, p. 194; véase también Theodor W. Adorno, “Introducción” a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*; y Jürgen Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete”, en su *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Planeta/De Agostini, 1994, pp. 9-29.

¹⁵⁷ Axel Honneth, “Patologías de lo social”, p. 29.

racionalidad social.¹⁵⁸ El hecho de que la alienación y reificación generen apatía en los afectados a través del menoscabo de sus capacidades noológicas debe poder contrarrestarse con un discurso que sea capaz de reconciliar a aquella razón objetiva lesionada con las fuentes irracionales de su menoscabo, y la disminución de las capacidades reflexivas que no pueden sino experimentarse como sufrimiento.

1.4.a.v. Discusión sobre la actualidad de la idea tradicional de patología social.

De alguna u otra manera, el conjunto de estas coordenadas se mantiene presente dentro de las propuestas de aquellos que pretenden continuar con el original objetivo de la Escuela de Frankfurt: oficiar de consultor crítico y normativo a todo ente, grupo, o institución social. Pero tales coordenadas han merecido sendas reformulaciones, y algunas de ellas han caído en el olvido. Y el asunto es que los estándares de discusión no han dejado de mudar desde la fundación del *Institut für Sozialforschung*, y a la luz de ello, el supuesto de que existe una racionalidad objetiva capaz de abrigar dentro de sí el conjunto de las condiciones de vida buena resulta cada vez más difícil de justificar.

El mero hecho de asociar lo racional con lo relativo a la vida buena restringe de sobremanera los contextos sociales y epistémicos dentro de los cuales tal conexión puede aspirar a ser justificada. Al decir de Nietzsche, “El hombre no tiende a la felicidad; sólo el inglés lo hace”,¹⁵⁹ y en la medida en que los alemanes parecen ser los únicos preocupados por las patologías sociales, pues lo menos que deberían despertar entre los sociólogos y filósofos foráneos es indiferencia. De hecho, parte de esta indiferencia también podría motivarse al atender aquella coordenada que refiere al interés emancipador, puesto que hoy día nos está tajantemente prohibido universalizar el supuesto de que existe en cada individuo y grupo afectado por la alienación y reificación, el deseo de superar la patología. Cuando se modifican las estructuras sociales que soportan sobre sí la conformación de las estructuras psíquicas de los

¹⁵⁸ “la posibilidad de una autocritica presupone (...) que en esta etapa de completa alienación la idea de la verdad aún sea accesible”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 185; “El pensamiento reducido a saber es neutralizado, utilizado para la calificación en los mercados sectoriales de trabajo y para aumentar el valor comercial de la personalidad. Así desaparece la autorreflexión del espíritu, con capacidad de oponer resistencia a la paranoia”: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 240; “La regresión de su autoconciencia es producto de su falta de autorreflexión”: Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 145; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 100; Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 233.

¹⁵⁹ Friedrich W. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid: Gredos, 2010, p. 724.

individuos, también se modifican las estructuras anímicas que estos desarrollan.¹⁶⁰ De ahí que el aparato heurístico proveniente del psicoanálisis sea hoy día insuficiente para conectar las formas de malestar con la denuncia cognitiva que revela el interés emancipador. Siempre fue, el psicoanálisis original, una doctrina fundada empíricamente sobre la base de afecciones emergentes dentro de los sectores socialmente más aventajados, de modo que ante las innumerables transformaciones que ha sufrido el *status quo* se hace urgente reemprender nuevamente la reconstrucción de las condiciones de vida buena sin perder de vista los contextos, y cuidando, al mismo tiempo, de no universalizar todo lo que allí pueda quedar al descubierto.

Asimismo, la conexión frankfurtense entre racionalidad y condiciones de vida buena también se encuentra atravesada por las comprometedoras convicciones dialécticas de Hegel. Según Lukács, Horkheimer, Marcuse, y en especial Adorno, la realidad poseería una supuesta estructura racional signada para la dialéctica. De ahí que la verdad de lo real obligue al investigador social a reconstruir las dinámicas sociales en base al reconocimiento de las dos fuerzas predominantes que chocan entre sí, produciendo a su paso la realidad fáctica que se presenta ante nuestros ojos. Pero frente a esta postura puede observarse i) la oscuridad metodológica que orienta las vías científicas por medio de las cuales sería válido y posible reconocer y reconstruir la estructura dialéctica de lo real, y ii) la ausencia de fundamentación que presenta la afirmación de que la complejidad de lo real es susceptible de ser reducida a una mera lógica dialéctica. Hace algunas décadas Arturo Andrés Roig había observado que las metodologías dialécticas de reconstrucción de lo real adolecen de científicidad y objetividad desde el principio, en razón de que los criterios que orientan la selección de los “data” presuntamente dialectizables no es dialéctica, y en todo caso, nunca es explícita.¹⁶¹ La asunción de la lógica hegeliana de la realidad debería satisfacer algo más que demandas de tradición y convicción, puesto que de no hacerlo se corre el peligro de dejar sin justificación alguna al programa teórico total.

¹⁶⁰ Uno de los primeros en notar estos movimientos estructurales fue Marcuse, quien luego de explorar la tesis de la “represión excedente” que caracterizaba al capitalismo industrial (*Eros y civilización*) observó la flexibilización del capitalismo tardomoderno y algunas de sus consecuencias para la conformación de la subjetividad: Herbert Marcuse, *Herbert Marcuse: Psicoanálisis y Política*, Barcelona: Península, 1973. Christopher Lash, por su parte, corrobora y teoriza una intuición similar dentro del contexto de los Estados Unidos en la década del 70: Christopher Lash, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Norton, 1978.

¹⁶¹ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México DF: FCE, 1981, cap. IX.

Pero una de las dificultades más importantes que enfrenta todo intelectual empeñado en reactualizar alguna de las ideas de la primera generación del *Institut* guarda relación con la injustificada demonización de la racionalidad instrumental. En la actualidad no es fácil mostrar que los procesos de racionalización social truequen eficiencia organizacional por desencantamiento del mundo, alienación, y cosificación. Y el problema de ello estriba en que la idea de racionalidad instrumental que se asume de Weber a Habermas se conforma sobre la base de la distinción entre hechos y valores que Weber había establecido para la cientificidad de la sociología.¹⁶² Desde esta perspectiva, la utilización de los objetos o seres humanos como medios para alcanzar algún fin supone, de alguna forma nada evidente, que durante el proceso se despoja al objeto o ser humano de ciertas cualidades semánticas, éticas y ontológicas que les son intrínsecas, deviniendo así en una cosa dispuesta a ser manipulada. Pero la dificultad de la misma radica en dos asuntos: en primer lugar, se homologa injustificadamente objetivación con reificación; tan sólo Adorno parecía tener en mente la urgencia de distinguirlas, por lo que introdujo en más de una ocasión la tesis de la amnesia y neutralización de las capacidades miméticas para limar esta aspereza. Y en segundo lugar, queda sin resolver cómo puede la racionalidad de medios con arreglo a fines previamente dados operar eficazmente en base a la reificación de lo instrumentalizado, cuando la reificación e instrumentalización parecerían ser mutuamente repelentes. Una vez que los agentes olvidan los contenidos vitales del ente que se planea convertir en medio, ya no pueden reconocer aquellas cualidades que se proponían utilizar.¹⁶³

Otra consecuencia polémica de la distinción entre hecho y valor que aqueja a la teoría de la racionalidad heredada de Weber es la de interpretar al capitalismo como su más distinguida materialización. De Weber a Habermas, el capitalismo es entendido como una forma de coordinación de la acción que se cimenta *exclusivamente* sobre acciones orientadas hacia la instrumentalización, administración, y burocratización, transformando todo contenido proveniente del mundo axiológico y vital en una cosa. La tradición pierde su fuerza cohesiva sobre los individuos, las instituciones se erosionan y

¹⁶² Max Weber, “La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia y de la política social [1904]”.

¹⁶³ Axel Honneth ha sido uno de los primeros en observar esta dificultad dentro de la teoría de la racionalidad de las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt. Profundizaremos en este asunto en I.4.c.i. Asimismo, nuestras observaciones se mueven dentro del plano literal sin con ello pretender sustituir la argumentación metafórica, y hasta alegórica de la Escuela de Frankfurt. Pero aún dentro del plano metafórico nuestro argumento presiona: no es fácil advertir cómo el uso de algo puede devenir en reificación cuando es precisamente el uso de ciertas cualidades lo que determina su eficiencia.

fallan a la hora de imprimir en los agentes los objetivos comunes, por lo que todo el proceso deviene en la desecación de los horizontes simbólicos, anomia, y sufrimiento por indeterminación. Todo a causa de la decoloración del mundo que produce la formalización instrumental. Pero esta reducción de la lógica del capital dista mucho de describir su poliédrica naturaleza.

Cuando hacia finales 1928 José Carlos Mariátegui se distancia de las consignas del III Congreso Internacional Comunista, muchas de sus razones tenían que ver con la singularidad que revestía la revolución socialista dentro del contexto americano. En particular, su inquietud fue la de dar cuenta del peculiar rostro que asumió el capitalismo en Perú, y algunas otras zonas de Sudamérica: el gamonalismo (sincretismo entre formas de explotación capitalista, dominación de terratenientes señoriales locales, formas tradicionales de obediencia –caciquismo–, Iglesia participe en la manutención ideológica del pacifismo, y Estado liberal presuntamente imparcial) desnudaba la ilusión de que el capital poseía algún tipo de lógica inmanente, producto del incansable choque mantenido entre el hombre y la naturaleza. De ahí que a sus ojos el marxismo sólo pudiera aspirar a una universalización *metodológica/hermenéutica*, y no histórica, lógica, histórica, ni sociológica, puesto que sólo el ideal de la producción cooperativa libre de desigualdades podía ser compartida por los pueblos oprimidos.¹⁶⁴ La forma en la que el capital se instala y ancla en las costumbres, estructuras de valor, tradiciones y formas locales de socialización pone de relieve la falsedad en la que incurre la idea de que el capitalismo es una maquina desmitificadora del mundo.

Poco más de 50 años después los científicos sociales habrían de darle la razón a Mariátegui: el capitalismo tardío se caracteriza por apropiar diversos modelos e ideales de vida buena, e insertarlos como fuerzas de producción de mercancías. Hoy día no puede sostenerse la idea de que la producción occidental de plusvalía sea movilizadora por la destrucción del mundo de la vida, puesto que este último ha sido el motor más eficiente del capital una vez que la producción, el éxito, y la rentabilidad, se conectan con el reconocimiento, prestigio, autorrealización, y belleza.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Véase el estudio del gamonalismo en José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007; para la defensa metodológica del marxismo véase su *Defensa del marxismo*, en *Obras Completas*, Lima: Fundación Andina/Sur, 1994, vol. 5.

¹⁶⁵ Luc Botalsnki y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*. Por mencionar un caso ilustrativo: el crecimiento del capitalismo asiático corrobora, actualmente, la poliédrica naturaleza del capital. Los *chaebol* surcoreanos (conglomerado financiero de productos diversificados) se caracterizan por no separar el ámbito de la familia de aquel otro que se construye en base a posiciones sociales y productivas, aspecto

Una dificultad que no sólo es atribuible a la primera generación frankfurtense descansa en la confusión entre las causalidades asociadas al poder y aquellas otras asociadas a las patologías sociales. Si bien queda claro que el desbordamiento de la razón instrumental afecta a la sociedad y civilización occidental toda, es por demás sospechoso el hecho de que las consecuencias beneficien directamente a los socialmente mejor posicionados. La dificultad que reviste esta mezcla de variables patológicas y de poder/justicia complica de sobremanera la tarea de reconstruir el status de la crítica que se emprende, puesto que no queda claro si la reificación debe ser superada a través de un *acto de consciencia global* que devenga *luego* en la transformación de lo fáctico, o a través de una *lucha colectiva (no global) por el poder y la justicia*.

Finalmente, existe en todo diagnóstico (social, técnico o médico) un caudal de poder que nunca ha sido explicitado por los científicos o filósofos. Todo juicio relativo a la enfermedad, o estado mermado de autonomía, racionalidad, o libertad, presume la asunción de un lugar social, epistémico, y ético, libre de las garras de la patología. Pero el problema no es tanto el hecho de si este tipo de discursos terminan finalmente por autosocavarse, o de si esta no es más que una mera ilusión funcional creada por los que se empeñan en criticar ideologías, sino que lo delicado recae en el poder que ejerce el diagnosticador sobre los diagnosticados a través de sus veredictos, algo que se hace expreso en la creencia de que se puede (está autorizado) a juzgar algo que los demás no. Si bien es verdad que tal posición intenta subsanarse con las múltiples justificaciones que pudieran satisfacer los criterios discursivos vigentes, lo cierto es que el efecto que todo diagnóstico tiene sobre los diagnosticados puede ser, en no pocas ocasiones, profundamente nocivo e irreversible.

Este asunto queda adecuadamente ilustrado en aquella escena de *The Soloist* en la que Steve López (Robert Downey Jr.), le menciona ingenuamente a Nathaniel Ayers (Jamie Foxx) su cuadro de esquizofrenia: Nathaniel reacciona violentamente golpeando

que entre otros, sigue dificultando la determinación de las causas y factores que coadyuvaron a su crecimiento económico. Desde un punto de vista microsociedad, cabe agregar que para aquellos actores occidentales que se proponen conformar proyectos rentables con los empresarios asiáticos, resulta un gran desafío aprender el conjunto de las costumbres que atraviesan cada momento de la negociación: no saber cuándo hablar y/o callar, comer y/o dejar de comer, e incluso cuándo intercambiar regalos, puede ser muy nocivo para el desenlace de la interacción. Las formas financieras y productivas de plusvalía que allí han florecido tan exitosamente no pueden ser en modo alguno adjudicadas a la destrucción del mundo de la vida, puesto que la tradición y la producción se congregan bajo un mismo manto ético, esencialmente estructurado por las posiciones sociales, linajes sanguíneos, y deberes comportamentales asociados.

a Steve y huyendo, mientras no deja de negar su condición patológica.¹⁶⁶ La vulnerabilidad con la que reaccionan los pacientes a los diagnósticos puede generar daños irreversibles que no se reducen a la mera negación, sino a la *experiencia de no sentirse comprendidos por el diagnóstico*.¹⁶⁷ De ahí la ética del crítico social: el poder de formular una evaluación de lo social le reviste con una autoridad que debe ser justificada, revisada sistemáticamente, y en especial, adecuadamente orientada hacia la terapia del paciente. Fallar en el diagnóstico no constituye un mero desacierto técnico, sino un agravamiento a veces definitivo de la afección, puesto que *las patologías mudan sus funcionamientos y resistencias cada vez que algo de ellas es visibilizado*.

El conjunto de las polémicas mencionadas ponen de relieve algunas de las razones que volvieron obsoleta la idea tradicional de patología social. Otras razones serán presentadas a lo largo de nuestra investigación, en la medida en que nos será más útil abordarlas detenidamente para identificar las claves de su rehabilitación.¹⁶⁸ Asimismo, algunas de las dificultades aquí abordadas reaparecerán durante las siguientes discusiones, de manera que convendrá no perderlas de vista.

1.4.b. *La colonización del mundo de la vida: descripción y discusión.*

Si bien el programa sociológico de Habermas es amplio y complejo dadas sus permanentes revisiones y reformulaciones, sus observaciones en torno a las patologías sociales se localizan en pocos lugares. La tesis sobre la colonización del mundo de la vida se encuentra en el capítulo VIII del volumen II de su *Teoría de la acción*

¹⁶⁶ *The Soloist*, dirigida por Joe Wright, y escrita por Susannah Grant, 2009.

¹⁶⁷ Dentro de la psicología social se han debatido con mucha intensidad los presuntos beneficios terapéuticos y/o emancipadores de los diagnósticos. En rasgos generales, se cree que los diagnósticos suelen preorientar la comprensión de la enfermedad, y en especial, de su etiología, viciando recurrentemente los enfoques que se proponen atenderla. Pero esta polémica también tiene sus significativos antecedentes: una de las más importantes diferencias que el joven Freud mantenía con su entonces mentor y compañero Josef Breuer consistía precisamente en la dudosa utilidad de comunicar el diagnóstico al paciente. Freud advirtió rápidamente que la intelección, al menos superficial, que el paciente podía realizar de sus afecciones representaba un gran obstáculo al no poder conectar con las huellas emocionales profundas (*mnémicas*), lo que la transformaba en una nueva y dura defensa, y frustraba todo lo que se había alcanzado hasta el momento. Esto cuestiona la mayoría de los intelectualismos éticos tradicionales y modernos que continúan apostando por conceptos como reflexión, concientización, revelación, etc., para la corrección de conductas insalubres o inmorales: Sigmund Freud, “IV. Sobre la psicoterapia de la histeria [1895]”, en su *Obras completas*, vol. 2, en especial p. 281; y también “Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I) [1913]”, en su *Obras completas*, vol. 12, pp. 141-143. En rasgos más generales, todo este asunto descansa en la pregunta acerca de cuáles son las ventajas y limitaciones que conlleva la asunción de la perspectiva del “amo”, según lo decía Foucault, a la hora de evaluar el acontecer social.

¹⁶⁸ Como el caso del funcionalismo que subyace a la tradición de las patologías sociales (III.1).

comunicativa,¹⁶⁹ y su peculiaridad recae en reformular la tradicional crítica a la racionalidad instrumental en términos funcionalistas, esto es, fundar la crítica social desde la perspectiva de la tercera persona que dé cuenta de aquellas anormalidades del funcionamiento social que comprometen las condiciones de vida buena disponibles.

Pero para comprender los rasgos básicos de su diagnóstico conviene tener presente algunas notas acerca de su teoría de la acción comunicativa. En especial, el punto de partida de Habermas no es otro que aquel acto comunicativo orientado al entendimiento que, según lo había mostrado Apel,¹⁷⁰ no puede dejar de presuponer el ideal de una comunidad de habla. Si bien este presupuesto le permitió inicialmente precisar las reglas intersubjetivamente compartidas que fundan la pretensión de validez de los juicios del conocimiento, expresión estética, y moralidad,¹⁷¹ dentro de su enfoque sociológico juega el papel de experiencia preteórica: Habermas está convencido de que a través de la comunicación es posible articular los diferentes saberes producidos social e históricamente por la ciencia, el arte y la moral, de modo tal que la sociedad toda pueda apropiarlos exitosamente, y en base a ellos desarrollar procesos de aprendizaje atinentes al desarrollo de nuevas capacidades cognitivas, como de instituciones sociales y producciones culturales.¹⁷² En sí misma, esta convicción de Habermas pone de relieve el evolucionismo de su enfoque, y la herencia de la Escuela de Frankfurt que refiere a la racionalidad social. Desde su punto de vista, en cada acción orientada al entendimiento se activan y hacen accesibles los ideales relacionados a la comunidad de habla; de modo que tal ideal no sólo *es* una condición trascendental de posibilidad interactiva, sino también un *telos* y criterio que sirve para evaluar el estado de realización de las condiciones de vida buena disponibles en la facticidad: cuando todos los seres humanos sean reconocidos social e institucionalmente como interlocutores válidos para participar en la elaboración de las normas que los involucra, sabremos que el ideal de la comunidad de habla se ha realizado.

De manera que además de jugar un rol normativo, la acción orientada al entendimiento (que articula expresiones científicas, estético-expresivas y práctico-morales) desempeña un papel sociológico a la hora de dar cuenta de la acción social.

¹⁶⁹ También Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, caps. 11 y 12.

¹⁷⁰ Karl-Otto Apel, “El *a priori* de la comunicación y los fundamentos de la ética” (1967), en su *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Madrid: Taurus, 1985, pp. 341-411.

¹⁷¹ Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en su *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 57-134.

¹⁷² Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, cap. V.

Pasando por Durkheim, George H. Mead, Charles S. Peirce, y Parsons, Habermas estudia las dinámicas sociales en base a la tesis de que las acciones sociales son en realidad acciones comunicativas, en la medida que la “comunicatividad” abriga un cúmulo importante de elementos que hacen a lo social: intersubjetividad, reconocimiento, interpretación, lenguaje, cultura, tradiciones, emociones, deseos, etc., obligando al sociólogo a precisar los diversos rostros de la acción comunicativa.

Pero además de la perspectiva evolucionista, normativa, descriptiva, y sociológica que Habermas asume con su teoría de la acción comunicativa, su enfoque propone dos puntos de vista: desde la perspectiva de la primera persona, se echa mano de la fenomenología y hermenéutica para argumentar que las acciones orientadas al entendimiento requieren (y ponen de manifiesto) de componentes prerreflexivos tales como valores y prácticas vinculantes, procesos de socialización, y componentes psíquicos personales e interpersonales. En su conjunto, tanto la cultura como la socialización e individualidad componen aquel *mundo de la vida* en tanto “que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven «ya siempre»”.¹⁷³ Desde la perspectiva de la tercera persona la sociedad es abordada a través de la diferenciación analítica de ámbitos, en la medida en que se identifican las reglas y los principios que en cada uno de ellos sirve para coordinar la acción. De ahí que la acción comunicativa pretenda articular la fenomenología y hermenéutica por un lado, y el funcionalismo y el interaccionismo simbólico por otro, pudiendo realizar diferentes tipos de afirmaciones dentro de cada una de las perspectivas, más obligando al investigador social a trazar correspondencias entre ellas.¹⁷⁴

Es precisamente dentro de la perspectiva funcionalista que Habermas aborda las patologías sociales. De acuerdo a su reconstrucción evolutiva de las sociedades occidentales (las cuales parecen ser tan sólo Alemania, Francia e Inglaterra), la modernidad se habría caracterizado por disolver cierta totalidad tradicionalmente sostenida sobre la base de imágenes metafísico-religiosas del mundo, y producir en su lugar ámbitos dentro de los cuales los procesos de aprendizaje social se vuelven más

¹⁷³ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷⁴ A modo de ilustración: Habermas cree observar una correspondencia entre la autonomización de la moral frente a la religión durante el paso a la modernidad, la institucionalización formal del derecho, y el desarrollo de capacidades morales abstractas con pretensión universal, cuya descripción idealista puede hallarse en Kant, y más tarde en Jean Piaget y Lawrence Kohlberg en términos de psicología evolutiva: Jürgen Habermas, “Sobre la discusión acerca de la ‘etapa 6’ de Kohlberg”, en su *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 46-62.

específicos, autónomos, y reflexivos. El pasaje de lo convencional a lo posconvencional es descrito como un proceso de racionalización de las formas de vida premodernas, en la medida en que aquí la “racionalización” no sólo es instrumental, sino un complejo de aprendizajes sociales cognitivos, expresivos y axiológicos comunicativamente articulados.¹⁷⁵ Es, de hecho, la racionalización de las formas premodernas de vida ética y social la que da paso a la autonomización de las esferas de la cultura, socialización y desarrollo de la personalidad dentro del *mundo de la vida*, así como a las de la economía y burocratización del Estado dentro del *sistema*. De ahí que la modernidad surja como incremento de la diversificación de ámbitos sociales, especialización de los saberes producidos dentro de la tradición, socialización y personalidad, autonomización de la ciencia, arte y moral, y diferenciación entre formas de integración sistémica y social, lo que se refleja tanto en el desarrollo ontogenético de nuevas capacidades cognitivas, morales y expresivas, como en el forjamiento de instituciones sociales.

En este contexto, Habermas propone reformular el diagnóstico de la jaula de hierro de Weber. En sus propias palabras, la argumentación se esquematiza como sigue:

- (p) el nacimiento de las sociedades modernas (lo que primariamente quiere decir: de las sociedades capitalistas modernas) exige la materialización institucional y el anclaje motivacional de ideas jurídicas y morales postconvencionales, pero
- (q) la modernización capitalista sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurados y adquiere de ellos la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, lo cual
- (r) provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida.¹⁷⁶

Es en el segundo paso de esta cadena de razonamientos donde Habermas introduce su tesis de la colonización del mundo de la vida: desde el punto de vista de la tercera persona, y asumiendo así una perspectiva funcionalista,¹⁷⁷ argumenta que el patrón que orienta la acción dentro de organizaciones autorreflexivas de la economía y el Estado burocratizado es el de la racionalidad instrumental, y no tanto el orientado al entendimiento. Es la naturaleza de las problemáticas a superar la que le exige a los agentes asumir una perspectiva objetivadora del mundo, a diferencia de la comunicativa que se asume dentro de la cultura, socialización y personalidad. Así es que la inercia de

¹⁷⁵ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 444.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 431-432.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 434.

la racionalidad funcional que presenta el sistema tiende no sólo a despegarse evolutivamente del mundo de la vida,¹⁷⁸ ganando con ello eficacia en la resolución de problemas atinentes a la reproducción material,¹⁷⁹ sino que además comienza a incorporar al mundo de la vida como un *entorno* que está al servicio de su reproducción.

A estas alturas, Habermas se vale de la teoría de sistemas de Luhmann, de la racionalización social de Weber, y de *El capital* de Marx, para sostener la tesis de que el sistema, funcionalmente orientado por la racionalidad de medios (en especial, por los medios dinero y poder), habría convertido a la cultura, socialización y personalidad en meras fuentes de recursos para su propia reproducción. Este fenómeno se caracteriza por sustituir formas de “integración social” que se reproducen por medio de las acciones orientadas al entendimiento dentro de la cultura, socialización y personalidad, por otras “sistémicas” con las cuales afloran acciones mediadas por mecanismos deslingüistizados y carentes de sustancia ética: “El mecanismo del entendimiento lingüístico, esencial para la integración social, queda parcialmente en suspenso en los ámbitos de acción sistémicamente organizados, y descargado por vía de medios de control”,¹⁸⁰ y agrega:

Incluso dentro de los ámbitos de acción organizados formalmente las interacciones se siguen entretejiendo a través del mecanismo del entendimiento. Si todos los procesos genuinos del entendimiento quedaran desterrados del interior de la organización no podrían mantenerse las relaciones sociales formalmente reguladas ni cumplirse los fines de la organización. Con todo, el modelo clásico de la burocracia tiene razón en la medida en que la acción organizada está *sujeta a las premisas* propias de un ámbito de acción formalmente regulado. Y puesto que éste queda éticamente neutralizado en virtud de su organización jurídica, la *acción comunicativa pierde en el espacio interno de las organizaciones su base de validez*.¹⁸¹

Esto causa numerosas perturbaciones dentro de la reproducción social: las tradiciones y los valores que se reproducen y modifican a través de la permanente hermenéutica que generación tras generación conforman la cultura son sistemáticamente “desechadas” y “anquilosadas”,¹⁸² mientras la socialización comienza a mostrar síntomas de anomia a causa de dos factores: debilitamiento institucional por un parte, e intensificación de la intervención estatal por otra, en la cual la juridización se propone proteger los derechos individuales sin poder evitar neutralizar la complejidad vital a través de tipificaciones

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 430.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 455.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 438.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 440.

¹⁸² *Ibid.*, p. 437, y también pp. 463-464.

burocratizadas,¹⁸³ finalmente, el desarrollo de la personalidad siente la remoción de las estructuras sociales que le permitían forjarse saludablemente, empujándole a fortalecer desmedidamente el *ego* y así afianzar toda una cultura del narcisismo.¹⁸⁴ La extracción de recursos que el sistema protagoniza es fundamentalmente realizada por medio del dinero y el poder: “(...) la monetarización y burocratización sobrepasan los límites de la normalidad en cuanto empiezan a instrumentalizar las aportaciones del mundo de la vida injiriéndose en el sentido específico de éstas”.¹⁸⁵ Y el asunto es que Habermas entiende, desde un punto de vista funcionalista y típico ideal, que el dinero y el poder son capaces de eliminar los contenidos semánticos y axiológicos que los componentes del mundo de la vida poseen. Como puede observarse en los intercambios que el sistema y el mundo de la vida mantienen dentro de las esferas civil y laboral, el carácter abstracto que la racionalidad cognitivo-instrumental proyecta sobre todas las entidades distorsiona el horizonte simbólico que el mundo de la vida abriga y dispone para el ejercicio de la acción orientada hacia el entendimiento:

Los medios dinero y poder sólo pueden regular las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de la vida en la medida en que los productos del mundo de la vida *se ajusten a los medios de control* experimentando un proceso de abstracción real que los reduce a *inputs* del correspondiente subsistema, el cual sólo puede ponerse en relación con sus entornos a través del medio de control que le es específico.¹⁸⁶

No es el sufrimiento social el que le provee a Habermas el sustrato normativo para evaluar negativamente este fenómeno, sino aquella fundamentación pragmático-trascendental que además de describir las condiciones de posibilidad de la acción orientada al entendimiento, extrae el ideal normativo que exige la realización histórica de la comunidad ideal de habla. Pero a pesar de la novedosa forma en la que Habermas aborda la descripción y crítica del capitalismo tardío, casi ninguna de sus premisas ha permanecido indemne a la crítica y discusión.

Entre las múltiples objeciones que se le han presentado es la del poco nítido status de su explicación funcionalista la que más relevancia adquiere para nuestra investigación. Thomas McCarthy y Johannes Berger han denunciado que el enfoque sociológico de Habermas presenta una idealización de ámbitos sociales peligrosamente

¹⁸³ *Ibid.*, p. 438. Cabe observar que la juridización afecta de diversas formas a los tres ámbitos del mundo de la vida: *Ibid.*, pp. 492-533.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 547. Véase el esquema de las tres perturbaciones del mundo de la vida en la figura 22, p. 203.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.457.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 456-457; véase también p. 455.

esencialista.¹⁸⁷ Pero a pesar de presionar sobre un aspecto neurálgico, las formulaciones usuales de esta objeción se fundan en una lectura superficial del segundo volumen de la teoría de la acción comunicativa (i), así como en las confusas y esclerosadas formas en las que Habermas expone sus argumentaciones (ii). En lo que refiere a la lectura superficial, Habermas insiste en que sus distinciones de ámbitos son analíticas y no ontológicas;¹⁸⁸ de hecho, en más de una oportunidad confiesa que su intención es no homologar la racionalidad con arreglo a fines a las organizaciones empresariales, como lo había hecho Weber.¹⁸⁹ Asegura que su enfoque abriga una prioridad metodológica sobre el mundo de la vida, en virtud de que es imposible pensar que el sistema pueda coordinar la acción conjunta sin acciones orientadas al entendimiento: “la circunstancia de que medios de control como el dinero y el poder necesiten de un anclaje institucional en el mundo de la vida parece hablar a favor (...) de un primado de los ámbitos de acción integrados socialmente frente a los contextos sistémicamente reificados”.¹⁹⁰

Pero la superficialidad de las objeciones de Berger y McCarthy también hunde sus raíces en la equivocación que protagonizó Habermas en *Ciencia y técnica como 'ideología'*: en aquella oportunidad había deducido los ámbitos sociales de la ciencia, técnica, y opinión pública, a partir de la distinción entre trabajo e interacción.¹⁹¹ De manera que lo novedoso del segundo volumen de la teoría de la acción comunicativa era la incorporación del pensamiento de Luhmann, y su concepción organicista y autopoietica de los sistemas sociales. Desde el punto de vista de la tercera persona, y ya disponiendo de una concepción descriptiva y normativa de la acción comunicativa que se sostenía sobre la base de una fundamentación pragmático-trascendental, Habermas pudo introducir la crítica en el corazón de la teoría de sistemas para trascender así la mera descripción de organismos sociales que, sin bondad ni maldad, se devoran entre sí. De ahí que parecería que algunos críticos no hayan notado esta innovación.

¹⁸⁷ Thomas McCarthy, “Complexity and Democracy: or the Seductions of Systems Theory”, en Axel Honneth & Hans Joas (eds.), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' The Theory of Communicative Action*, trans. by Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, pp. 119-139; Johannes Berger, “The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy”, en *Ibíd.*, pp. 165-180.

¹⁸⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 430.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 434.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 442, y también p. 440. Estos aspectos son subrayados en las respuestas que Habermas ofreció a las objeciones de McCarthy y Berger: Jürgen Habermas, “A Replay”, en Axel Honneth, y Hans Joas (eds.), *Communicative Action*, pp. 215-264, en especial pp. 252 y ss.

¹⁹¹ Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como 'ideología'*, Madrid: Tecnos, 1986, cap. I.

Sin embargo, la segunda razón del mal entendido estriba en que Habermas asume posturas muy vagas. Apenas publicados los dos volúmenes de su nuevo trabajo en 1981, Anthony Giddens realizó una serie de observaciones que pusieron en serios aprietos a la persuasividad sociológica del programa. En especial, Giddens había observado que gran parte de la obra se componía de una cantidad importante de artículos que Habermas ya había publicado a lo largo de los doce años anteriores, y que pese a ofrecer algunas reformulaciones de sus ideas, presentaba una extensión demasiado dilatada, lo que esclerosaba innecesariamente sus argumentaciones, y debilitaba de sobremanera las tesis presentadas.¹⁹² De ahí que las aclaraciones metodológicas de Habermas acerca de su enfoque funcionalista no ontológico pierdan claridad: en la medida en que sus distinciones analíticas colisionan con un número importante de pasajes en los que aparecen afirmaciones ontológicas que atribuyen agencia al sistema, es fácil advertir una brecha de indeterminación y ambigüedad difícil de cubrir. A modo de ilustración: cuando Habermas se propone describir algunas de las coordenadas que hacen a la indiferencia del sistema frente a los ámbitos de la socialización y cultura no duda en citar a Luhman, y agregar que: “Las organizaciones tienen que ser capaces de cubrir sus propias necesidades de legitimación. Una vez más es Luhmann quien describe de la manera más concisa cómo la cultura, cosificada en entorno del sistema, es instrumentalizada al servicio de las exigencias de mantenimiento de éste”.¹⁹³ De hecho, el tono con el cual Habermas aborda las devastadoras consecuencias de la colonización del mundo de la vida a través del desencantamiento del mundo, la juridización, burocratización, y autonomización de la ciencia, arte y moral frente a las prácticas cotidianas, lo lleva a terminar su libro con un párrafo íntegramente compuesto por sentencias que no parecen ser en absoluto analíticas, ni modélicas o típico-ideales, sino ontológicas: “Tal vez esta provocadora amenaza, un desafío que pone en cuestión las estructuras simbólicas del mundo de la vida *en su totalidad*, explique por qué éstas se nos han vuelto accesibles precisamente *a nosotros*”.¹⁹⁴

Habermas peca al ir y venir sin aviso del lenguaje analítico al ontológico y viceversa, confundiendo las formas en las que debe interpretarse su diagnóstico, y

¹⁹² Anthony Giddens, “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, en VV.AA., *Habermas y la Modernidad*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 153-194.

¹⁹³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 437.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 572.

evaluarse sus aportes. De ahí que debamos señalar las dificultades más importantes que abrigan las versiones ontológica y metodológica de su tesis.

Si, en primer lugar, la colonización del mundo de la vida fuese de índole ontológica, hemos de habérnosla con importantes dificultades a la hora de demostrar su veracidad, pues no es sencillo probar que la economía y burocracia, y el dinero y el poder, son medios deslingüistizados y completamente vacíos de sustancia ética. Varios críticos han señalado las asperezas de este asunto, puesto que juega un papel central dentro del enfoque habermasiano; allí los componentes económicos y burocráticos del sistema son descritos como reificados, y ausentes de contenidos vitales y axiológicos:

Al diferenciarse los subsistemas Economía y Estado (a través de los medios dinero y poder) de un sistema institucional inserto en el horizonte del mundo de la vida, surgen *ámbitos de acción formalmente organizados*, cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento, que se disocian del mundo de la vida y que se coagulan en una socialidad vacía de sustancia normativa.¹⁹⁵

A esto se agrega el asunto de las desconexiones que los componentes sistémicos protagonizan frente a los del mundo de la vida. De hecho, en esta oportunidad Habermas hace suya una hipótesis marxista que dista mucho de ser metodológica: “Marx explica este concepto de *abstracción real* por la *objetivización de ámbitos de acción integrados socialmente* que se produce cuando las interacciones ya no son coordinadas a través de (...) procesos de entendimiento, sino a través del medio valor de cambio”.¹⁹⁶ El papel explicativo que esta hipótesis desempeña en la tesis habermasiana es central para luego poder incorporar la juridización como indicador de su realidad empírica. La paradoja que caracteriza a los Estados de bienestar cuando desean intervenir en la vida cultural, pero en especial, social (laboral) y personal (familiar) de los individuos, recae en que las tipificaciones que orientan la intervención reifican gran

¹⁹⁵ *Ibíd.*, pp.435-436; “En la economía capitalista la producción queda, a la vez que centralizada, apolíticamente regulada a través de mercados”: *Ibíd.*, p. 443; “La segunda tarea de un análisis funcionalista consistiría en explicar por qué la forma de producción centrada en torno al núcleo institucional que es la *empresa capitalista* logra resolver esos problemas [de bienestar material] tan pronto como se desarrolla un *poder estatal moderno* que asegura el orden del derecho privado burgués y con ello la institucionalización del medio dinero, y, en general, las condiciones de existencia de un proceso económico despolitizado, liberado de normas éticas y de orientaciones en función de valores de uso”: *Ibíd.*, p. 446; “el momento que representa la racionalización unilateral de la comunicación cotidiana, tiene su origen en la autonomización de subsistemas regidos por medios de control, que no solamente se reifican allende el horizonte del mundo de la vida en una realidad vacía de contenido normativo, sino que penetran con sus imperativos en los ámbitos nucleares de este mundo”: *Ibíd.*, p. 464.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 475.

parte de la complejidad interactiva, biográfica y simbólica del mundo de la vida.¹⁹⁷ Y la *explicación* que ofrece Habermas de esto insiste con la desconexión y perturbación.¹⁹⁸

Bajo la necesidad de justificar empíricamente su tesis, Habermas recurre al caso de la juridización, poniendo con ello de relieve que a estas alturas ya no es fácil percibir sus pretendidos recaudos heurísticos. Y la dificultad de esto estriba en que aquí no muestra el menor cuidado terminológico: sus afirmaciones hacen referencia a un mundo allí presente en el que se cree estar evidenciando elementos carentes de comunicación, lenguaje, valores, entendimiento, y semántica. Se describe un mundo en el cual se cree estar observando una cosificación literal, y no ideal o metodológica, del mundo de la vida; algo muy difícil de sostener y corroborar empíricamente. En un sentido literal, la instrumentalización de algo no puede en modo alguno contraer la reificación, puesto que *es necesario no eliminar* los contenidos vitales del objeto para poder ser conscientes de que algunas de sus cualidades son de utilidad. Si no supiéramos que la piedra es pesada, y que posee cierto tamaño y solidez, nunca seríamos capaces de instrumentalizarla con el objetivo de romper un vidrio, o bajar el balón que quedó atrapado en el árbol. De manera que queda la incógnita de cómo puede reproducirse *realmente* un sistema sin fines a la vista, y por medio de medios deslingüistizados.¹⁹⁹

Pero si, por otro lado, interpretamos el enfoque de Habermas en términos metodológicos, y recogemos aquellos pasajes en los que se asegura que en la *realidad* tanto el sistema como el mundo de la vida se reproducen por medio de racionalidades instrumental-cognitiva, estético-expresiva y práctico-moral,²⁰⁰ nos enfrentamos con el polémico status teórico y ontológico de su tesis. Si la colonización del mundo de la vida consiste en una elucubración teórica basada en idealizaciones metodológicas que en modo alguno pretenden obliterar el hecho de que en la realidad afloran todas las racionalidades con diferentes énfasis dentro del sistema y del mundo de la vida, su

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 514.

¹⁹⁸ “En estos ámbitos de acción las normas jurídicas *sustituyen* al sustrato prejurídico de la eticidad sustentada por la tradición” *Ibid.*, p. 439.

¹⁹⁹ Dentro de esta perspectiva convergen también las apreciaciones de Habermas acerca de la “unilateralización de la racionalidad”, problema que a sus ojos se resume en la eliminación de las racionalidades estético-expresiva y práctico-normativa: pp. 458-469.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 440; “It is obvious that commercial enterprises and government offices, indeed economic and political contexts as a whole make use of communicative action that is embedded in a normative framework. Leaving aside the fact that the functional contexts of media-steered subsystems cannot simply be marked off topologically from one another and made to match certain institutional complexes, my thesis amounts merely to the assertion that the integration of these action systems is *in the final instance* not based on the potential for social integration of communicative actions and the lifeworld background thereof”: Jürgen Habermas, “A Replay”, pp. 257.

pretensión explicativa parece ser, a fin de cuentas, la misma que presenta una metáfora crítica de la cultura occidental similar a la de la “liquidez” (Bauman), “cansancio” (Byung-Chul Han), y en especial, a la del “desbordamiento de la racionalidad instrumental. De modo que la versión más consistente de su programa debería encontrarse en algún punto intermedio que, sin embargo, no puede apreciarse con claridad en el extenso texto.

Otra dificultad del enfoque de Habermas surge al no ofrecer una etiología de la patología social. La cuestión de por qué la racionalidad funcionalista es capaz de invadir, colonizar, extraer, reificar y deslingüistizar, mientras el mundo de la vida, pese a su prioridad metodológica, sólo se limita a padecer, no es nada evidente, y acarrea con ello una embarazosa deuda explicativa. En un pasaje se reconoce esta falta: “(...) no hemos explicado aún por qué la diferenciación de los subsistemas de acción económica y administrativa se dispara más allá de los límites de la institucionalización del dinero y del poder funcionalmente necesaria en las sociedades modernas”,²⁰¹ y agrega:

Quizá haya que recurrir aquí a una explicación del tipo de la de Marx; tal vez la referencia a una dominación económica de clases que se atrinchera tras la dinámica específica y anónima de un proceso de realización del capital, desconectado de toda orientación conforme a valores de uso, pueda explicar por qué los imperativos que Weber asocia con la expresión «burocratización» contagian de tal suerte los ámbitos de acción estructurados comunicativamente, que ya no puede hacerse uso de los espacios que la racionalización del mundo de la vida abre para una formación práctico-moral de la voluntad colectiva, para una autopresentación expresiva y para el goce estético.²⁰²

Todo apunta a que, como sucede con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, estamos en presencia de una *petitio principii* que, asimismo, no deja de ser característica de los enfoques funcionalistas. Por debajo del diagnóstico de Habermas se esparce un axioma que demoniza la racionalidad instrumental al otorgarle una potencia cosificante indetenible, presuntamente imposible de resistir o contestar con la protesta, prensa, o Estado de derecho.²⁰³ En la medida en que a priori se define de esta manera a la

²⁰¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 464.

²⁰² *Ibid.*, pp. 465-466.

²⁰³ Para el caso de la prensa véase *Ibid.*, pp. 551 y ss.; para el de las protestas, *Ibid.* pp. 544 y ss. La opinión pública y el Estado democrático de derecho, por su lado, concentran, según Habermas, el caudal más importante de la promesa de la Ilustración. Pero la confianza que él deposita en el poder de la sociedad civil para repeler y contracolonizar al sistema es moderada, sino escéptica, y se sostiene sobre la base de un gran condicional: “Este peso [relativo a la realidad del ejercicio del poder prescrito por el Estado de derecho] depende sobre todo de si la sociedad civil, a través de espacios públicos autónomos y capaces de la resonancia suficiente, desarrolla la vitalidad e impulsos necesarios como para que conflictos que se producen en la periferia se los logre transferir al sistema político” (Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid:

racionalidad-cognitiva no parece plausible, a posteriori, divisar vías para superar la nueva jaula de hierro. De ahí que Giddens haya observado que demasiado Weber lleva indefectiblemente a sus mismas conclusiones. De hecho, la singularidad del programa de Habermas refuerza esta sentencia al introducir la teoría de sistemas: en virtud de que la perspectiva de la tercera persona *presupone* que el todo social es un organismo que busca su autoconservación por medio de la selección de funcionalidades y exclusión de disfuncionalidades, se pasa por alto la tarea de demostrar su realidad empírica.²⁰⁴ Es la afiliación electiva que se traza entre el principio de la racionalidad instrumental-cognitiva (Weber) y la supuesta agencia de los organismos sociales (Luhmann) la que transforma al diagnóstico de Habermas en una gran petición de principio, puesto que no hay razones para conectar la instrumentalización con la reificación, ni hay razones suficientes para suponer que las sociedades son totalidades funcionales.

Pero las asperezas que el funcionalismo contrae para el diagnóstico de Habermas son propias de la idea tradicional de patología social. Todo seguidor de las ideas de la izquierda hegeliana asume una concepción holística de la sociedad originaria de la idealista noción de *totalidad*. Sólo desde una idea total de sociedad tiene sentido evaluar la diversificación de ámbitos que caracteriza a la era moderna. Pero el detenido tratamiento y análisis que merece la matriz funcionalista que cobijó la idea tradicional de patología social deberá esperar hasta la sección III.1; por el momento nos limitaremos a denunciar la petición de principio que ensombrece al funcionalismo habermasiano: en lugar de demostrar sus premisas se limita a presuponer que la sociedad es un organismo autorreflexivo que se diversifica, cayendo así en las trampas evolutivas y circulares del pensamiento biologicista.²⁰⁵

La incomodidad que le sobreviene al lector cada vez que Habermas describe a las sociedades occidentales como “avanzadas”, lo arduo que se hace conciliar su idea de progreso cognitivo, estético-expresivo y moral con los totalitarismos que hicieron del siglo XX uno de los más vergonzosos y lamentables, la pretensión universalista de una reconstrucción histórica que tan sólo se elabora en base a unos pocos acontecimientos

Trotta, 2005, pp. 408-409 –cursiva agregada; el tratamiento de este asunto Habermas lo desarrolla a lo largo del cap. VIII).

²⁰⁴ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993, pp. 119-121. Profundizaremos este asunto en III.1.e.

²⁰⁵ Este aspecto se ilustra hacia el final de la obra, cuando la idea de totalidad se hace cada vez más presente en la tesis de que la razón social debe autorreconciliarse por vías comunicativas: Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 467.

ocurridos en tres o cuatro países,²⁰⁶ y finalmente, el confuso estatus sociológico de sus descripciones y explicaciones, son varias de las esperezas que se heredan de un enfoque funcionalista como el de Luhmann; a lo que cabría agregar el asunto del empobrecimiento teórico y explicativo de la variable del poder.

Se conocen bien las dificultades que el funcionalismo tiene a la hora de acomodar las relaciones de poder dentro de sus esquemas.²⁰⁷ Pero las características deslingüistizadas y desaxiologizadas que Habermas imprime sobre esta variable podrían sugerir, además, la presencia de un supuesto antropológico humanista, muy símil al que ya hemos notado en sus antecesores: ¿por qué la completa reificación del mundo de la vida sería una patología social y no un usual caso de ambición, corrupción, maldad, avaricia, explotación, e injusticia? Es como si Habermas creyese que los seres humanos son incapaces de instrumentalizarse, explotarse, reificarse, negociar sus cuerpos, órganos o sentimientos por puro placer, egoísmo y/o necesidad. Pero esta observación puede ser poco atinada. La colonización del mundo de la vida aqueja a la sociedad como un todo en la medida que es producida por los principios que rigen la coordinación de la acción, y que de forma funcional lesionan las condiciones comunicativas que permitirían la solución pacífica e igualitaria de conflictos relacionados al conocimiento, gusto y valor. Lo que nos devuelve al polémico status de su enfoque funcionalista: ¿acaso Habermas cree que la colonización del mundo de la vida es real, o por el contrario intenta ofrecer una hipótesis hermenéutica, o metafórica, de las dinámicas sociales? Ambas lecturas tienen sus aportes y sus dificultades.

I.4.c. *El caso de Axel Honneth: descripción y discusión.*

Para comprender la naturaleza de los estudios que Honneth ha desarrollado en torno a las patologías sociales conviene tener presente las dos grandes diferencias que le alejan del programa de Habermas: la elección de la experiencia preteórica, y los estándares de discusión filosófica y sociológica que enfrentan.

²⁰⁶ Además de que el tratamiento que Habermas le dedica a las dinámicas interactivas tribales deja mucho que desear, con su incorporación se asume una postura evolutiva universal que es esencialmente extraída de Talcott Parsons, “Evolutionary Universals in Society”, *American Sociological Review*, vol. 29, n. 3, 1964, pp. 339–357. La reconstrucción comunicativa de la interacción social tribal y “primitiva” se encuentra en *Teoría de la acción comunicativa II*, pp. 219-243. Véase el descontento de Giddens para con este asunto en su “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”.

²⁰⁷ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, cap. 5.

Mientras Habermas pretende anclar su crítica social en la experiencia básica de la acción orientada al entendimiento, Honneth vuelve hacia Hegel con el fin de apropiarse posmetafísicamente del concepto de reconocimiento. Hacia finales de los 80 e inicios de los 90, Occidente distaba de ser aquella de los 70 que había descrito Habermas: la caída del muro de Berlín, la instauración de la *perestroika*, la consecuente globalización de un neoliberalismo, el afianzamiento de un capitalismo henchido de ideales de autenticidad y autorrealización, y la efervescencia de movimientos sociales signados por el ideal de la identidad supieron configurar la nueva trama social dentro de la cual Charles Taylor y Axel Honneth emprenden sus “giros hacia el reconocimiento”. Pero el caso de este último presentaba sus singularidades: luego de ser asistente de Habermas, y doctorarse en el Instituto Max Planck de Stanberg bajo la dirección de Urs Jeaggi, su giro hacia el reconocimiento aspiraba a renovar las tradicionales tesis de la teoría crítica frankfurtense de acuerdo a los nuevos estándares de discusión.

La crisis de los postulados funcionalistas dentro de las discusiones sociológicas devino en la visibilización de la obsolescencia de las versiones marxistas que apoyaban sus críticas a la ideología, alienación y reificación, sobre supuestos orgánicos y circulares difíciles de corroborar empíricamente. No había lugar para las patologías sociales en medio de un marco de discusión que hacía tiempo venía esclerosando jergas con poca utilidad, puesto que tanto la alienación como la reificación podían ser descritas y analizadas a través de rigurosos dispositivos metodológicos que tan sólo estuviesen focalizados en las relaciones de poder. La teoría de la estructuración social de Anthony Giddens, la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu, los estudios de Alain Touraine y Manuel Castells acerca de los movimientos sociales del globo se unían, en cierto modo, a la agitación de los estudios culturales, para interpretar los casos de alienación, ideología, y reificación como productos directos del dominio y de la explotación: ya no eran enfermedades sociales, sino formas literales de deshumanización que, intencionadamente o no, generaba el ejercicio abusivo del poder.²⁰⁸

²⁰⁸ Anthony Giddens, *Teoría de la estructuración social*; para el caso de Pierre Bourdieu véanse especialmente sus observaciones en torno a la autorreflexividad de su sociología: Pierre Bourdieu & Loïc Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México DF: 1995, y también “La causa de la ciencia”, en Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, pp. 111-128; Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid: Temas de Hoy, 1993; Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*, México DF: Siglo XXI, 2001. Dentro de la inabarcable diversidad de estudios culturales existe la unívoca tendencia de reducir los casos de alienación, ideología, y reificación a las variables del poder y de la dominación. Algunos de los estudios más ilustrativos al respecto son los siguientes: Mónica Moreno Ramos, “Carnavalización y

En este contexto, Honneth estaba convencido de que podía realizar un enfoque crítico social más modesto, aunque satisfactorio, si reconstruía las sociedades occidentales en base a las relaciones de reconocimiento mutuo que habían logrado institucionalizarse a lo largo de la historia. Recoger posmetafísicamente la estructura de la eticidad que Hegel había precisado en su *Philosophie des Rechts*, le permitió conectar el componente de libertad que descansa en las relaciones de reconocimiento mutuo de la familia, derecho y solidaridad, con la indignación moral y vergüenza social que los agentes experimentan cada vez que son privados de participar en alguna de estas instituciones. Desde un punto de vista reconstructivo y psicologícoevolutivo, Honneth logró mostrar convincentemente que la familia, el derecho y la solidaridad, constituían formas diferenciadas de reconocimiento mutuo dentro de las cuales los agentes tienen la oportunidad de desarrollar alguna dimensión de su autonomía: autoconfianza, autorrespeto y autoestima; denominadas autorrelaciones prácticas.²⁰⁹

Por otro lado, desde un enfoque negativista, esta perspectiva también le permitió a Honneth rescatar las formas de sufrimiento cotidianas que los agentes no pueden dejar de asociar con cierto ideal de justicia y vida buena. Cada vez que un individuo es privado de participar de aquellas instituciones que componen la eticidad, o que a pesar de estar incluido en ellas sólo recibe formas nocivas de reconocimiento que impiden el buen desarrollo de sus autorrelaciones prácticas, Honneth asegura que sobreviene una forma de menosprecio que es capaz de reunir las fuentes motivacionales de la lucha por el reconocimiento.²¹⁰ De ahí que la modernidad pueda ser entendida como la instauración de una eticidad compuesta por aquellas demandas de reconocimiento que lograron sedimentarse en instituciones, sin nunca agotar con ellas las profundas ansias de autorrealización humana que se visibilizan históricamente.²¹¹

Pero a pesar de que el giro hacia el reconocimiento causó muy buena impresión dentro de la teoría social, e incluso dentro de los continuadores de las ideas de la Escuela de Frankfurt, no era suficiente para reconceptualizar y criticar las patologías

cosificación del cuerpo de la prostituta en *Virgenes del Sol Inn Cabaret* de Alexis Figueroa”, *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, n° 5, 2015, pp. 155-178; Ania Loomba, *Shakespeare, Race, and Colonialism*, Oxford: Oxford University Press, 2002; y en especial Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires: SB, 2010.

²⁰⁹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, cap. V.

²¹⁰ *Ibid.*, caps. VI y VIII.

²¹¹ *Ibid.*, cap. IX. Para la descripción general del programa crítico social de Honneth véase Ana Fascioli, *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth*, Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 2011; y Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden-Boston: Brill, 2009.

sociales. Ante la pérdida de la idea de totalidad, era urgente repensar las bases más profundas que le permitían al investigador reconocer algún tipo de distorsión social que fuese susceptible de ser abordado desde la mirilla patológica. De ahí que, cuando asume la dirección del *Institut für Sozialforschung* en 2001, Honneth se haya propuesto reconstruir los antecedentes de la idea de patología social para disponerse a repensar las bases que en la actualidad podrían ponerle a tono con los estándares de discusión, reactivando así una de las ideas-fuerza más distintivas de su tradición.

Luego de ensayar varias formas de acercarse a las perturbaciones del reconocimiento mutuo,²¹² Honneth ha logrado elaborar dos propuestas consistentes que, si bien no abrigan claras conexiones entre sí, constituyen aportes destacados dentro del estudio de las patologías sociales: el primero de ellos intenta de reformular la idea de reificación en términos de olvido del reconocimiento, mientras el segundo conceptualiza las *consecuencias* sociopatológicas como desórdenes reflexivos de segundo orden.

I.4.c.i. Reificación como olvido del reconocimiento.

El intento de Honneth de reactualizar la idea de reificación se encuentra exclusivamente en las *Tanner Lectures* que ofreció en la Universidad de Berkeley

²¹² En 1994 Honneth publica su primera incursión dentro de la idea de patología social: “Patologías de lo social” es una monografía que reconstruye la historia del forjamiento de la filosofía social que giró en torno a la construcción de la noción de enfermedad social en términos de objeto de estudio. Pero sus primeros intentos de abordar fenómenos patológicos fueron signados por el estudio de casos en los que el abuso de poder parecía desencadenar daños para las esferas del reconocimiento mutuo. Así es como considera la posibilidad de que la inequitativa distribución de bienes que respondía, en última instancia, a una trama de reconocimiento desigual de talentos y aportaciones dentro de la esfera de la solidaridad, pudiera significar una especie de olvido de la cooperatividad democrática que John Dewey había descrito en su pensamiento político: Axel Honneth, “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”, *Political Theory*, vol. 26, n° 6, 1998, pp. 763–783. Posteriormente exploró algunas perturbaciones profundas que el reconocimiento podía sufrir a causa de la indiferencia y discriminación: Axel Honneth, “Invisibility: on the epistemology of `recognition’”, *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, 2001, pp. 111-126. Y luego continuó precisando su idea de reconocimiento con el fin de, entre otras cosas, repensar la idea de ideología en términos de promesas o compromisos carentes de basamento social y material: Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, n° 35, 2006, pp. 129-150. Pero no es sino hasta inicios del siglo XXI, momento en el que Honneth asume la dirección del *Institut für Sozialforschung*, que se compromete a explorar a solas y en coautoría, algunas de las paradojas que el tardocapitalismo parece traer consigo para la individualización de los agentes, así como para el propia organización capitalista, en virtud de que los ideales de autorrealización que allí se perciben asociados a la producción e innovación no tardan en visibilizar sus falsedades e ideologías: Axel Honneth, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en su *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 363-388, y también Axel Honneth y Martin Hartman, “Paradojas del capitalismo”, en Axel Honneth, *Crítica del agravio moral*, pp. 389-422. Paralelamente, Honneth también se mostró preocupado por aislar las coordenadas de la noción tradicional de patología social con el fin de ensayar formas en las que las tesis más distintivas de la Escuela de Frankfurt pudieran recobrar actualidad dentro de la crítica social: Axel Honneth, “Patologías de la razón”.

durante el 2005. Allí presentó su explícito interés de repensar este concepto a la luz de un objetivo más general que se proponía actualizar el debilitado marxismo occidental desde la óptica de su teoría del reconocimiento.²¹³ Pero el esfuerzo de Honneth fue contestado por un importante número de objeciones que, en su conjunto, nos serán de mucha ayuda a la hora de cobrar consciencia de las múltiples dificultades que acarrea la tarea de reactualizar la idea tradicional de patología social.

El punto de partida de Honneth es el deseo de distanciarse de las convicciones que, en materia de teoría de la racionalidad, prevalecieron en la teoría crítica de la sociedad desde Weber hasta Habermas.²¹⁴ Desde su óptica, sólo cuando podamos desembarazarnos de la usual demonización de la racionalización instrumental tendrá sentido darse a la tarea de repensar aquel peculiar fenómeno que niega y destruye los contenidos vitales presentes en todo ente. Y la razón de esto recae, precisamente, en las transformaciones sociales, culturales, y epistémicas/discursivas que desde los 60 en adelante pueden constatarse en Occidente: cuando el capitalismo modifica su rostro, hasta entonces frío e industrial, y el Estado de bienestar se afianza sin con ello poder soportar los embates del neoliberalismo, consumo, demandas de reconocimiento, explotación y miseria, la metáfora de la hipertrofia de la racionalidad instrumental comienza a perder poder descriptivo, explicativo, y en especial, crítico.²¹⁵

Fenómenos como los de la expansión de la industria sexual, el incremento de las investigaciones neurocientíficas, y el alquiler de vientres, señalan, entre otras cosas, la generalización de una práctica que, además de instrumental y objetual, naturaliza la ausencia de vida del ente. Si bien la instrumentalización podría explicarse a través de la hipótesis de la colonización del mundo de la vida, o incluso a través del estudio de las relaciones de dominación y explotación, aquella insensibilidad para con lo vital de lo Otro queda irremediabilmente sin descripción.²¹⁶ De ahí que Honneth invite a repensar la idea de reificación en base a la idea de olvido del reconocimiento: un reconocimiento

²¹³ Daniel Gamper Sachse, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social (Entrevista a Axel Honneth)*, Buenos Aires: Katz, 2010, p. 63.

²¹⁴ Véase también Jean Grondin, “Reification from Lukács to Habermas”.

²¹⁵ Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 25-36.

²¹⁶ Axel Honneth asume en reiteradas ocasiones este distanciamiento del programa de Habermas, valiéndose de las mencionadas objeciones de Thomas McCarthy y Johannes Berger: Axel Honneth, *The Critique of Power. Reflective Stages in a Social Theory*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997, pp. 298 y ss.

subyacente a aquel que años antes había detectado en las esferas de la familia, derecho y solidaridad, y que puede catalogarse como “elemental” y “existencial”.²¹⁷

Reconstruyendo lo que a su entender constituye una argumentación “no oficial” de la reificación en Lukács, Honneth recoge diversos conceptos de Heidegger y Dewey, evidencia empírica proveniente de las investigaciones acerca de los lactantes y autistas, así como reflexiones de Stanley Cavell acerca del conocimiento de las otras mentes, para elaborar una triple vía argumental que tiene por objetivo demostrar que el reconocimiento elemental constituye una *situación* precognitiva y precomunicativa que, en términos ontológicos, genéticos y conceptuales, los seres humanos mantienen entre sí y con el mundo. Esta situación es de *implicación* para con la interacción, de modo que debe ser entendida como una *postura irrenunciable* que los seres humanos mantienen con el mundo y entre sí, de carácter esencialmente afectivo, y previa a la postura que se asume al momento de la cognición. De manera que esta idea de reconocimiento no oculta ninguna de las resonancias que obtiene de las nociones de *in-der-welt-sein* y *Sorge* heideggerianos, *interacción* e *involucramiento* de Dewey, y *acknowledgement* de Cavell.²¹⁸

Uno de los objetivos más importantes que persigue Honneth es el de delimitar una nueva perspectiva de la reificación que logre desconectarla de la objetivación que produce la postura instrumental. Recordando el conjunto de las reconstrucciones que hemos realizado hasta el momento, es fácil constatar cierta confusión entre las ideas de reificación y objetivación; sólo Adorno pareció advertir que la reificación implicaba una especie de olvido, y de desactivación de las capacidades miméticas. Pero en rasgos generales, la estrecha conexión que la tradición había trazado entre reificación y racionalidad instrumental había terminado por confundir ambos conceptos, y demonizar gratuitamente la perspectiva cognitiva de la razón. Por ello es que, en parte, aquí Honneth sigue a Adorno: la cognición requiere de la objetivación del ente, más nunca del olvido de aquella situación elemental que los conecta ontológicamente, por lo que “Toda reificación es un olvido”.²¹⁹ Claro está que Adorno nunca habría acordado en postular tal totalidad ontológica indiferenciada, puesto que ello negaría la no-identidad de la naturaleza, pero la estrategia argumental es la misma: en palabras de Honneth, tan sólo el caso del genocidio del pueblo judío podría ser íntegramente explicable en

²¹⁷ Axel Honneth, *Reificación*, pp. 80-81, nota 19.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 37-104.

²¹⁹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 275.

términos de un olvido del reconocimiento, pues constituye un caso en el que la institucionalización de prácticas que prescinden de la consideración del contenido vital del otro termina por naturalizar la indolencia y apatía. Este aspecto de la argumentación visibiliza una obviedad que no había sido percibida a lo largo del último siglo: que la instrumentalización tiene que evitar reificar al objeto para ser eficaz. A menos que se trate de una metáfora sumamente difícil de corroborar empíricamente, la racionalidad cognitiva del uso, manipulación y estrategia, no puede practicarse si durante el proceso se olvidan literalmente las cualidades seleccionadas y utilizadas para la persecución de un fin. De manera que con esta observación se compromete definitivamente (a nivel argumental y no factual) la sobrevivencia del paradigma que solía culpar a la razón instrumental de todos los males conocidos en la modernidad.

Pero al igual que en la formulación tradicional, la reificación en tanto olvido del reconocimiento puede articularse en tres modalidades: frente al otro, a uno mismo y a la naturaleza. Mientras el olvido del contenido biográfico caracteriza la reificación mutua, la autorreificación es descrita como la simulación y fingimiento de estados anímicos dentro de contextos escénicos que, diseñados institucionalmente, promueven la búsqueda de satisfacción de las normativas anónimas que les rigen. En contextos tales como los de las modernas entrevistas laborales, y búsqueda de citas vía online, Honneth cree atestiguar el florecimiento de simulaciones que paulatinamente comienzan a experimentarse como autodefinitorias: una vez sumergidos en situaciones anónimas y prediseñadas, aquella autoaprobación básica que le permite al individuo identificarse con sus contenidos internos es suspendida, y en su lugar brota la construcción de una identidad que se apropia de las simulaciones requeridas.²²⁰

Finalmente, el olvido del reconocimiento también puede desencadenar un tipo de reificación de la naturaleza que surge como derivación del olvido de los significados que esta puede tener para otros: ser insensible al significado que un ente natural posee para los demás compañeros de interacción conlleva necesariamente un ingrediente indolente, con el cual se le quita al mundo algo de su encanto, mito, y axiosignación.

Pero casi ningún eslabón del interesante trazo argumental que Honneth nos ofrece para rescatar la olvidada idea de reificación ha salido airoso de la discusión filosófica y sociológica. Su propuesta ha recibido una variedad de objeciones que en

²²⁰ Axel Honneth, *Reificación*, pp. 143 ss.

conjunto inhabilitan casi completamente los aportes que se pretendían ofrecer a la filosofía social. De modo esquemático, las objeciones son las siguientes:

i) Honneth asegura que desea actualizar el concepto de la reificación en términos de un olvido *literal* del reconocimiento, lo que resulta por demás entendible una vez que podemos percibir los cambios de los estándares de discusión filosófica y sociológica que terminaron por invalidar gran parte del funcionalismo marxista.²²¹ Pero la reformulación de Honneth tampoco satisface estos estándares: ¿cuántos referentes empíricos podemos encontrar a partir de su redefinición? En caso de no identificar más que los propuestos por el propio autor (genocidio y autismo), se nos impone la pregunta acerca de si estos son suficientes como para justificar la necesidad de actualizar un concepto tan polémico.²²² La literalidad con la que Honneth explora la idea del olvido del reconocimiento debilita su capacidad descriptiva, puesto que nos vemos obligados a interpretar la reificación como si fuese un interruptor que enciende —On— el reconocimiento en su ausencia, y lo apaga en su presencia —Off—.²²³ De modo que la ontologización de la reificación no parece encontrar referentes empíricos en el mundo, cayendo así en un excesivo formalismo que diluye demasiado su potencial normativo, y termina por cuestionar seriamente sus posibilidades de fundar la crítica social.²²⁴

ii) Las deficiencias metodológicas que muestra el estudio de Honneth también comprometen su potencial crítico. En opinión de Zurn, gran parte de los estudios honnethianos sobre las patologías sociales omiten la presentación de una metodología que, entre otras cosas, legitime la selección e identificación de casos empíricos. De ahí que sus *Tanner Lectures* caigan bajo la sospecha de asumir una “visión divina”.²²⁵

iii) Una de las objeciones más serias es aquella que denuncia la existencia de una contradicción performativa situada en el corazón argumental de las *Tanner Lectures*. Honneth intenta dar cuenta de una forma elemental de reconocimiento que pretende subyacer a las formas de reconocimiento patentes en las esferas del cuidado, derecho y solidaridad. En la medida en que Honneth pretende pasar por los extremos reificantes

²²¹ Axel Honneth, “Rejoinder”, en Martin Jay (ed.), *Reification: A New Look at An Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures)*, con comentarios de Judith Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 147-160, en especial p. 148.

²²² Timo Jütten, “What is reification? A Critique of Axel Honneth”, *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 53, n° 3, 2010, pp. 235-256, en especial pp. 242-243.

²²³ Charles I. Ferreira Borges, “Reificação como prática social: uma reinterpretação a partir de Alasdair MacIntyre”, *Intuitio*, vol. 4, n° 2, 2011, pp. 59-76, en particular p. 75.

²²⁴ Raymond Geuss, “Philosophical Anthropology and Social Criticism”, en Martin Jay (ed.), *Reification*, pp. 131-146, en especial pp. 126-127.

²²⁵ Christopher F. Zurn, “Social Pathologies as Second-Order Disorders”.

del “detectivismo” y “productivismo”, Ferrara se pregunta cómo se puede acceder a él, si no es encontrándolo ya existente en el mundo, o produciéndolo hermenéuticamente. Ferrara opina que el camino “expresionista” propuesto por Honneth conduce su argumento a una contradicción performativa en virtud de que no se explicita si ya estamos en la situación del reconocimiento o la producimos.²²⁶ Sobre este asunto las respuestas de Honneth no parecen ser satisfactorias, puesto que abrigan, en buena parte, una confianza expectante de hallazgos empíricos que corroboren su posición.²²⁷

iv) Algunos han señalado que el énfasis que las reflexiones de Honneth imprime sobre la sola variable subjetiva de la reificación adolece de una adecuada comprensión del peso deformante que las estructuras sociales pueden tener sobre los ámbitos cotidianos.²²⁸ El abordaje intersubjetivista de la reificación puede deberse a cierta inercia que la teoría general del reconocimiento siempre ha presentado: a pesar de tener en sus antecedentes un intenso estudio sobre la teoría del poder y del disciplinamiento de Foucault, desde *La lucha por el reconocimiento* en adelante se ha abandonado el estudio de las lógicas de integración sistémicas,²²⁹ lo que visibiliza la grave falta explicativa que el enfoque honnethiano padece al no ofrecer ninguna etiología de la reificación. Sin las raíces sociales del olvido del reconocimiento no podemos asegurar si estamos frente a una patología social o a una de las tantas expresiones de la dominación.

v) *Reification* nos deja con la duda de si Honneth tenía la intención de dar cuenta de una práctica patológica o no. Hemos observado que la tradición de la Escuela de Frankfurt siempre ha tenido por objeto de estudio a las consecuencias nocivas, y en especial, apáticas, que las patologías sociales presuntamente dejan a su paso. Pero sobre este asunto Honneth no agrega nada: no se explicita en ningún momento si su reificación desencadena alguna forma de *sufrimiento* o *apatía* en los afectados, y en especial, nada se dice acerca de cómo este olvido podría afectar a aquellas relaciones de reconocimiento que había reconstruido dentro de la familia, derecho y solidaridad.

²²⁶ Alessandro Ferrara, “The Nugget and the Tailings. Reification Reinterpreted in the Light of Recognition”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth*, pp. 371-422.

²²⁷ Axel Honneth, “Rejoinder”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth*, p. 420.

²²⁸ Anita Chari, “Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n° 5, 2010, pp. 587-606; Timo Jütten, “What is reification?”, p. 237.

²²⁹ Jean-Philippe Deranty, “Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth’s Theory of Recognition”, en J-P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden: Brill, 2007, pp. 137-163.

vi) Finalmente, gran parte de las insuficiencias de la reificación honnethiana descansan en un polémico “modelo receptivo del reconocimiento”. En virtud de que nuestra investigación nos obligará a volver sobre este asunto (VII.1), por el momento nos basta con observar que aquel olvido constituye, a fin de cuentas, el olvido de un valor preexistente a la relación social que Honneth entiende accesible para los agentes en términos de procesos sociales de aprendizaje, lo que introduce muchas incógnitas acerca del status de la intersubjetividad dentro de la corrección y determinación de los valores, y sobre el lugar que ocupa la variabilidad histórica dentro de su esquema.²³⁰

A la luz de estas objeciones se puede apreciar que la reificación, en tanto olvido del reconocimiento, aún tiene mucho camino por recorrer si es que desea imponerse como alternativa de la formulación tradicional. En cierto sentido, las dificultades de la reificación honnethiana también ponen de relieve los alcances y las limitaciones de la totalidad de su teoría del reconocimiento, en virtud de que esta propuesta constituyó su primer enfrentamiento directo contra el duro y clásico escollo de la teoría de la racionalidad de la Escuela de Frankfurt.²³¹ No existe una prolongación de este enfoque, ni correcciones o mejoras, sino un abandono que no se sigue de arrepentimientos.²³²

I.4.c.ii. Las patologías sociales como desórdenes reflexivos de segundo orden.

A pesar de haber desarrollado múltiples investigaciones en torno a los conflictos morales, justicia social, y patologías sociales sobre la base de presupuestos antropológicos, en *El derecho de la libertad* Honneth radicaliza algunas de las intuiciones hegelianas que ya había asumido anteriormente,²³³ y que se caracterizan por abordar la sociedad desde la perspectiva de la tercera persona.²³⁴ Radicalizando su lectura sociológica y posmetafísica de la *Philosophie des Rechts* hegeliana, Honneth intentó reconstruir las objetivaciones de la promesa de libertad que lograron sedimentarse en instituciones. De esta manera, la familia, sociedad civil y eticidad

²³⁰ Martín Fleitas González, “La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 11, n° 26, 2014, pp. 253-275.

²³¹ Mauro Basaure, “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n° 46, 2011, pp. 75-91.

²³² En 2011, Honneth aseguró mantenerse convencido de lo que había argumentado en las *Tanner Lectures*: Axel Honneth, “Rejoinder”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth*, p. 420.

²³³ Axel Honneth, *Suffering from indeterminacy*; véase también la reedición levemente modificada de este trabajo: Axel Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, trans. by Ladislaus Löb, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

²³⁴ En III.1.d analizaremos las implicaciones funcionalistas de *El derecho de la libertad*.

democrática pasan a ser, además de esferas de reconocimiento mutuo, estructuras sociales dentro de las cuales se instituyen dinámicas que posibilitan la materialización de alguna dimensión de la libertad. Esta es, de hecho, la razón por la cual Honneth pretende reformular las bases kantianas de las discusiones en torno a la justicia: sólo desde una perspectiva que rebase el procedimentalismo y encuentre expresiones de libertad en todo el espectro de la trama social, es plausible augurar un futuro estado de cosas ética, moral, y políticamente saludables.

Así es como *El derecho de la libertad* se dedica íntegramente a reconstruir la libertad moderna, y no la autorrealización, así como tampoco la justicia en sí misma. Honneth entiende que una exitosa materialización de la libertad comprende al mismo tiempo la instauración de una sociedad justa, y el aseguramiento de las condiciones mínimas que todos los participantes requieren para alcanzar la autorrealización. Pero dos son los obstáculos que, desde esta perspectiva, enfrenta la libertad para realizarse: desenvolvimientos mal orientados que pueden denominarse “anomalías”, e ilusiones que privan a los agentes del ejercicio de todas las dimensiones de la libertad, genéricamente denominadas “patologías sociales”.

En principio, Honneth entiende que las patologías sociales tan sólo pueden surgir en las modalidades jurídicas y morales de la libertad, y no dentro de los ámbitos de la familia, sociedad civil y eticidad.²³⁵ Se muestra convencido de que las estructuras sociales dentro de las cuales se orienta el comportamiento interactivo en términos legales o morales pueden inducir a los agentes a caer en la ilusión de que con sus ejercicios exclusivos es posible realizar completamente la autonomía individual, y en virtud de ello, prescindir de los contenidos relacionales que descansan en la familia, sociedad civil y eticidad. Es, en cierto modo, una actualización de la célebre objeción que Hegel le dedicó al imperativo categórico en su *Filosofía del derecho* (§ 135): la formalidad y abstracción que suponen las modalidades legal y moral de la libertad no ofrecen contenido ético alguno para orientar la reflexión, por lo que se debe siempre

²³⁵ “La falta de autonomía, el carácter de pura posibilidad de las libertades individuales que están encarnadas en las primeras dos esferas [legal y moral], se pondrá de manifiesto en el hecho de que cuando se la sutaliza exclusivamente surgen típicamente patologías sociales; en este sentido las peculiaridades de cada uno de estos sistemas de libertad no pueden ser explicadas sin esbozar al mismo tiempo las anomalías en el actuar social que se producen cuando se da una desvinculación de los mismos. Las esferas institucionales de la libertad social [familia, sociedad civil y eticidad] no se ven afectadas en absoluto por tales amenazas; aquí no puede darse la posibilidad de la desvinculación porque toda su existencia depende de la condición de que los sujetos se complementen mutuamente sobre la base de normas de acción compartidas y, por lo tanto, no pueden correr peligro de rigidizarse pasivamente en una única comprensión de la libertad”: Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, p. 95.

suponer, y nunca olvidar, que los contenidos evaluados no pueden provenir de otro lugar que no sea relacional, sin importar si son de origen familiar, socio-civil, o ético-político. Caer en la ilusión de que el mero ejercicio negativo y/o positivo de la libertad constituye la materialización completa de su potencial no sólo deviene en vaciamiento, anomia o sufrimiento por indeterminación, sino que destruye la organicidad de la Idea de libertad. De ahí que Honneth concluya que lo distintivo de las patologías sociales sea cierta desconexión entre la racionalidad socialmente disponible y las apropiaciones reflexivas que de ella llevan adelante los agentes sociales.

Reformulando la tesis de Zurn que pretendía mostrar cómo la tradición de la Escuela de Frankfurt, incluyendo a Honneth, había entendido las patologías sociales como desórdenes reflexivos de segundo orden,²³⁶ este último entiende que:

En el contexto de la teoría social podemos hablar de “patología social” siempre que nos enfrentemos con acontecimientos sociales que lleven a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social.²³⁷

De manera que, en primer lugar, las patologías sociales no confluyen con la injusticia, esto es, con las “condiciones no necesarias de exclusión o de menoscabo de las oportunidades de participar en pie de igualdad en el proceso de cooperación social”;²³⁸ y tampoco coinciden con las dinámicas sociales que, por causas vinculadas al poder y dominación, promueven interacciones anómalas tales como las de la explotación, manipulación de necesidades, u osificación de relaciones sociales verticales.²³⁹ Las patologías sociales son, en definitiva, “déficits de la racionalidad que consisten en que convicciones o prácticas de un primer nivel no pueden ya ser apropiadas o usadas adecuadamente en un segundo nivel por los implicados”.²⁴⁰

Pero muchas incógnitas despierta esta reconceptualización. En primer lugar, no es evidente la razón por la cual las dimensiones legal y moral de la libertad inducen a la ilusión de completitud, mientras nada sucede en las esferas éticas de la libertad. Si bien el argumento de la naturaleza abstracta de las mismas es convincente, lo que no queda

²³⁶ Christopher F. Zurn, “Social Pathologies as second-order disorders”. Existen diferencias entre las formulaciones de Zurn y Honneth, particularmente referidas al origen del déficit reflexivo: mientras Zurn comprende componentes comportamentales, vivenciales y experienciales dentro de los cuales los contextos sociales e históricos juegan un papel determinante, Honneth se muestra tan convencido del origen social del fenómeno que no ofrece ningún tipo de etiología.

²³⁷ Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, p. 119.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, pp. 264-265 y 272-275.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 119.

claro, desde el punto de vista sociológico, es su etiología. Honneth ha reconocido que, en cierto modo, esta reclusión de las patologías sociales a los ámbitos legal y moral resulta parcialmente infundada, en virtud de lo cual aceptó la posibilidad de que pudiesen ocurrir desvíos parecidos dentro la familia, sociedad civil y eticidad. Pero en modo alguno, asegura, cabe confundir las patologías sociales con las anomalías, puesto que las primeras, a diferencia de las segundas, se mantienen invisibles a la consciencia, bloqueando, e incluso revirtiendo, las posibilidades de materializar la promesa de libertad.²⁴¹ En virtud de que son las creencias de segundo orden las que se desconectan de la genética formativa social y vivencial de las creencias de primer orden, las causas sociales de las patologías pasan desapercibidas. Las anomalías, por su lado, se mantendrían visibles en virtud de que parecen constituir relaciones de dominación perceptibles por los afectados, distinguiendo implícitamente el léxico del poder y el de las patologías que no reconocen posiciones sociales a la hora de emerger.

Por otro lado, una de las más serias acusaciones que esta idea de patología social ha recibido es la de exacerbar su intelectualismo. De las múltiples objeciones que Fabien Freyenhagen le ha dedicado a este asunto, es la de colocar los fenómenos patológicos en la mente (“in the head”) de los afectados la que mayor relevancia reviste.²⁴² Focalizarse en los errores de apropiación de la promesa de libertad deja sin responder al asunto de las causas sociológicas que producen la desconexión entre el potencial racional disponible en la facticidad y las creencias de segundo orden que orientan la contextualización hermenéutica de las reflexiones individuales. Si bien Freyenhagen no lo formula de este modo, sus múltiples objeciones ponen indirectamente al desnudo el hecho de que sin una etiología social de las patologías resulta imposible identificarlas, puesto que los errores individuales o grupales de interpretación de la libertad pueden presentar causalidades muy diversas.

Finalmente, e insistiendo en un aspecto ya mencionado: no es descabellado considerar la posibilidad de renombrar las patologías sociales descritas por Habermas y Honneth como “patologías del pueblo alemán”. Los procesos de aprendizaje social que ambos reconstruyen con el fin de contraponer a las patologías sociales pertenecen en su gran mayoría a segmentos históricos de Alemania, y amén de ello, son muy

²⁴¹ Axel Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons. Journal of social & critical theory*, vol. 16, n. 2, 2015, pp. 215-216.

²⁴² Fabien Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons. Journal of social & critical theory*, vol. 16, n. 2, 2015, p. 136.

insatisfactorios sus intentos de absorber las disonancias del Nacionalsocialismo. De hecho, la intensidad con la que los intelectuales alemanes se han dedicado a forjar criterios de corrección normativa, condiciones de vida buena, y basamentos éticos compartidos, parece movilizarse por el terror que les sobreviene al concebir la posibilidad de repetir errores pasados. De ahí que sean escasamente proporcionales los esfuerzos que otras tradiciones de pensamiento le han dedicado a este tópico.

I.4.d. Alienation de Rahel Jaeggi.

Alienation: New Directions in Critical Theory reformula la tesis doctoral que Jaeggi realizó bajo la orientación de Axel Honneth hacia 2005. Casi una década después es traducida al inglés por Frederick Neuhouser, y publicada por la prestigiosa Columbia University. *Alienation*, de hecho, es descrita por el mismo Neuhouser como “one of the most exciting books to have appeared on the German philosophical scene in the last decade”,²⁴³ y lo curioso es que a pesar de tener todos estos factores en su favor, el libro satisface muy pocas de las expectativas del lector.

La tesis que recorre la obra es la de que la alienación, sea frente a uno mismo, los otros, la cultura, o al mundo, constituye un problema de apropiación. Una vez que el ser humano es arrojado al mundo ya no puede sino verse obligado a mantener relaciones con el entorno externo e interno. De ahí que el olvido de esta condición ontológica devenga en equivocadas formas de relacionamientos con el mundo: relacionarse con lo dado como si esta relación no existiese, constituye una especie de “relación de la no relación” (*Relationlessness*) que pareciera estar condenada a producir apropiaciones perturbadas del mundo.²⁴⁴ Si bien la idea de apropiación se encuentra ya presente en Hegel y Marx, y la de la relación sin relación en las *Tanner Lectures* de Honneth, lo novedoso del enfoque de Jaeggi pretende ser su alejamiento del esencialismo, e intento de formular una versión formal de la idea de alienación.

Desde su perspectiva, y de acuerdo a los estándares de discusión filosófica y sociológica del siglo XXI, es preciso purgar la idea de alienación de todo su esencialismo y romanticismo, pudiendo tan sólo retener las coordenadas de la relación de la no relacionalidad, y apropiación. En base a ellas, su estrategia argumental es la de conformar una especie de prisma hermenéutico que sea capaz de ayudarnos a analizar

²⁴³ Rahel Jaeggi, *Alienation: New Directions in Critical Theory*, trans. by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith, New York: Columbia University Press, 2014, p. 9.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 34

algunas de las dinámicas sociales que nos sugieren la presencia de la alienación. De ahí que en la Parte II del libro Jaeggi analice cuatro casos muy poco detallados, con el fin de extraer diversos aspectos de la alienación que aún podrían sernos de mucha utilidad para la crítica social: un académico que se siente abrumado por la sensación de falta de control en su vida, un joven profesional que no logra identificarse con los roles sociales que ocupa, una feminista que no puede reconocerse a sí misma a causa de conflictos internos entre deseos e impulsos, y finalmente, el protagonista de *Perlmann Silence* de Pascal Mercier, quien sufre una paralizante indiferencia frente a sí mismo y al mundo. En cada uno de estos casos Jaeggi cree observar problemas de apropiación del mundo, y en particular, de las posibilidades de libertad que existen detrás de cada obstáculo, barrera y bloqueo que la experiencia social les ofrece cotidianamente.²⁴⁵ De hecho, la selección de estos casos esconde una intuición digna de resaltar: en lugar de objetar el elitismo de su selección, vale la pena enfatizar la vulnerabilidad que los mejor situados suelen manifestar frente a estos fenómenos, algo que ayuda a discriminar entre las patologías sociales y el poder.

Los problemas de apropiación que aborda Jaeggi son procesuales: “Alienation is not the foreignness (or the becoming foreign) per se of the results of actions but rather an interruption or disturbance of the *process* in which actions produce (uncontrollable) results to which one then establishes a relation of reappropriation”.²⁴⁶ En cada uno de los casos, las barreras que el mundo objetivo y subjetivo le anteponen a los individuos deben ser enfrentadas en términos de expansión de la autonomía, puesto que de no ser así la apropiación se vería parcializada, deviniendo en el empobrecimiento del yo, y finalmente, en la hipoteca de las condiciones mínimas de vida buena. Sean las obligaciones sociales que agotan las fuerzas del académico, los estereotipos que llevan al joven profesional a autocomprenderse en términos vitalmente definitivos, los conflictos internos que llevan a la feminista a sucumbir en un dilema injustificado, o la pérdida de sentido del mundo que deviene en un empobrecimiento de la vida interna, la interrupción de los procesos humanos de apropiación del entorno muestran síntomas de pérdida de sentido, de poder, de autonomía, y extrañamiento de lo familiar y conocido.

Pero la perspectiva asumida por Jaeggi hace difícil conceptualizar su tesis como social: los análisis de los casos parecen estudios filosóficos de asuntos relacionados a la

²⁴⁵ Ibid., p. 60.

²⁴⁶ Ibid., p. 59.

psicología del yo y autoayuda; y en la medida que Jaeggi no agota todo el potencial que tienen para ofrecer las diferentes escuelas clínicas y terapéuticas de la psicología de nuestros días, uno no puede menos que preguntarse acerca de dónde radica la calidad social y patológica de las diferentes perturbaciones que describe. No se encuentra en la obra ninguna coordenada etiológica, y la totalidad de los argumentos asumen la perspectiva de la primera persona, por lo que resulta sumamente confuso el status de las explicaciones y de los razonamientos que ofrece.

Por otro lado, el alejamiento que protagoniza Jaeggi frente al esencialismo pretende ser compensado con un acercamiento a la tradición anglosajona. Incluso puede que esta haya sido la auténtica razón que motivó el entusiasmo de Neuhouser para traducir la obra. El Hegel que aparece no sólo carece de autorreflexividad, y de muchos de los componentes idealistas que distinguen su pensamiento, sino que también carece de todo componente sociológico: él sólo aparece como el creador de la hipótesis de que el ser humano abriga una presunta naturaleza apropiativa del entorno, mientras el resto del trabajo queda en manos del léxico analítico anglosajón que se ha desarrollado en las últimas décadas acerca de la autonomía moral, ética, y construcción de la identidad. De hecho, el planteo de Jaeggi no se compone de una definición a priori de agencia, sino que se caracteriza por ir delimitando las coordenadas de la alienación al mismo tiempo que construye una teoría del yo. Pero esta originalidad no se traduce en persuasividad.

La idea de “apropiación” es vaga, aunque parezcan evidentes sus referencias a algún tipo de proceso psicológico. Jaeggi entiende que la apropiación *correcta* amplía la libertad, poder, control y autonomía del individuo. Pero es fácil observar que existen limitaciones que deben ser apropiadas no tanto para expandir el poder, control, y opciones, sino para reconfigurar el lugar del individuo en el mundo. Como queda expreso en *Manchester by the sea*,²⁴⁷ saber cuándo existe en nuestro interior un dique imposible de remover o erosionar, no necesariamente expande la libertad, sino el sentido que debe poseer aquel dique dentro de la vida personal, y del mundo que se habita. Ante la empalagosa tendencia constructivista Occidental que embandera la idea de que todo puede ser modificado y vencido, la película narra la magnitud de aquellos obstáculos éticos que son *totalmente refractarios* a la apropiación de Jaeggi, y que tan sólo parecen ser accesibles para las formas de apropiación que no ven allí, en el

²⁴⁷ Escrita y dirigida por Kenneth Lonergan, 2016.

obstáculo, un “campo de acciones y experimentaciones posibles”,²⁴⁸ sino un ente indeleble que demanda ser aceptado y asumido sin más.

Por otro lado, la teoría de la agencia con la que finaliza el trabajo es igual de confusa. El libro inicia con una idea formal del yo y finaliza con una concepción positiva de la libertad, mientras la conexión se pretende lograr por medio de un polémico modelo antirrealista y constructivista de la apropiación. El esfuerzo de Jaeggi por alejarse del esencialismo le lleva a negar la sustancia de aquello del mundo que es apropiado, así como la del yo que apropia.²⁴⁹ Confunde esencialismo con realismo, e incluso con sustancia, por lo que formula este modelo como el mejor posible para describir la naturaleza apropiativa del yo. Pero es por demás dudosa la posibilidad de que existan procesos de *algo* que carezcan de sustancia, puesto que si realmente no hubiese sustancia no podríamos siquiera decir que estamos ante un proceso. De hecho, el énfasis antirrealista del modelo no sólo no es justificado, sino que termina por desdeñar gratuitamente la gran cantidad de realismo biológico, cognitivo, anímico, cultural, simbólico y lingüístico que todo proceso de apropiación supone, requiere, y exige para emerger. Es muy difícil sostener la verosimilitud hipotética de un proceso ausente de sustancia y pleno de libertad cuando ya corren más de cien años de la hipótesis del inconsciente, y del relevamiento empírico suficiente como para no dudar de la existencia de elementos previos a los procesos de consciencia.²⁵⁰

I.4.e. Hartmut Rosa y la alienación como aceleración.

Ante el debilitamiento del marxismo, la ideología, alienación y reificación no pudieron sobrevivir como nociones independientes. Eran demasiados los compromisos y desafíos teóricos y metodológicos que debían asumirse con ellas para finalmente obtener un discurso poco eficaz explicativa, descriptiva y normativamente. De manera que desde finales del 80 parecía mucho más viable abandonar estos conceptos y forjar

²⁴⁸ Rahel Jaeggi, *Alienation*, p. 60.

²⁴⁹ “[It] can be described as a “process without substance”: nothing underlies this process in the (substantial) sense that it must constitute the process or remain identical to itself throughout it. At the same time, this is a process in which we are always already involved (...) In the moment in which we articulate ourselves, the process of transformation has already begun”: *Ibíd.*, p. 126.

²⁵⁰ A esto se agrega el hecho de que, a la hora de referirse a las perturbaciones de la autoapropiación, Jaeggi insiste en que la libertad con la que se habita el mundo interno debe traducirse en una especie de coherencia interna del yo (*Ibíd.*, pp. 125-126). La dificultad surge cuando más adelante se presenta el modelo constructivista radical de apropiación, puesto que nace la pregunta por el sentido de construir una coherencia interna cuando todo lo que hay es ausente de sustancia, esto es, construido. En la medida en que no hay un “Otro” que debe ser apropiado, y que en virtud de ello se resiste a ser apropiado, tampoco habría retos para la coherencia interna, volviendo redundante e inocua la tarea de construir una.

otros más modestos que pudiesen explicar y describir más ajustadamente las nuevas dinámicas emergentes. De hecho, cuando la idea de patología social pierde su abrigo marcosociológico, se le enfrentaron tres caminos: resignarse a formar parte del acervo intelectual de Occidente, ser traducido a lenguajes más cercanos a los de la perspectiva de la primera persona o intersubjetividad,²⁵¹ o exigir la reelaboración de su tradicional abrigo macrosocial. Este último es, precisamente, el caso de Hartmut Rosa.

Desde *Social acceleration: A New Theory of Modernity* (2005) a la fecha, Rosa ha intentado elaborar las bases de una teoría crítica de la sociedad que esté especialmente enfocada en los fenómenos modernos de aceleración social. De ahí los tres objetivos que casi todos sus trabajos persiguen: describir, explicar, y criticar la aceleración social. Sus iniciales trabajos sobre Charles Taylor²⁵² parecen ser, incluso hasta el presente, las fuentes normativas que orientan su lectura de los malestares sociales que son inherentes a los procesos de aceleración.²⁵³ Pero no es sino hasta hace unos pocos años que incursionó en la posibilidad de interpretar el vértigo social como un caso de patología social, por lo que vale la pena describir y discutir sus aportes.

En principio, Rosa no desea mostrar que su teoría social es superior a las de Habermas y Honneth, sino que su hipótesis explica y describe mejor la naturaleza de las dinámicas que han distinguido a la modernidad y a su versión tardía. Una vez que constatamos que ni las relaciones de reconocimiento saludables, ni las condiciones sociales para la realización de una comunidad ideal de habla son sostenibles y viables en presencia de una aceleración tan frenética como la de Occidente,²⁵⁴ Rosa entiende que los criterios normativos propuestos por ambos son compartibles, pero sus diagnósticos profundamente insatisfactorios. El vértigo con el que se reproducen y modifican las estructurales sociales amenaza constantemente el logro de las autorrelaciones prácticas, así como las condiciones necesarias de toda toma de decisiones que pretenda estar ausente de dominación. Esta es la razón que lleva a Rosa a concluir que la aceleración

²⁵¹ Para el caso de la versión individualista-metodológica de la noción de ideología, véase la idea de “preferencia adaptativa” en Jon Elster, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona, 1988, p. 42; para el caso de la noción de alienación desde la perspectiva de teoría del sujeto hemos reseñado *Alienation* de Rahel Jaeggi; finalmente, para el caso de la reificación, y su reformulación en términos de olvido del reconocimiento, hemos descrito y discutido *Reification* de Axel Honneth.

²⁵² Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998.

²⁵³ Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, New York: Columbia University Press, 2013, Part 4.

²⁵⁴ Hartmut Rosa, *Alienation as Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Malmö/Aarhus: NSU Press, 2010, pp. 55 y ss.

social conforma un *totalitarismo* capaz de hipotecar todos los aspectos de la vida: presiona las voluntades individuales, se sustrae a la crítica, y finalmente, es refractaria a las modificaciones que algún grupo pueda proponer y echar a andar.²⁵⁵

Pero en esta oportunidad Rosa deja de lado los tópicos de la justicia y filosofía política para argumentar que las múltiples formas de la alienación tardomoderna pueden sintetizarse bajo la idea de alienación temporal. Su argumentación se compone por tres esbozos argumentales que, algo independientes entre sí, convergen en mostrar los múltiples niveles en los que la aceleración social desencadena efectos nocivos: en primer lugar, Rosa argumenta que las contradicciones inherentes al sistema capitalista llevan a este último hacia un colapso, dado que aquellas contradicciones están preñadas de desincronizaciones entre los diversos ámbitos que las constituyen. Y esto se debe a que los procesos de aceleración no son homogéneos.²⁵⁶ La naturaleza, por ejemplo, es evidentemente sobrecargada: el cuerpo humano es explotado con una creciente intensidad, tanto por factores externos al individuo como por él mismo bajo el ideal del “empresario de la propia fuerza de producción”. Y los frutos de la naturaleza también son crecientemente intervenidos con el fin de acompañar los tiempos de la producción tecnológica con los del abastecimiento de necesidades. De manera que el pronóstico es poco alentador para el capital: desfasar los ritmos de reproducción de la tecnología y producción prolonga una crisis imposible de ser tolerada por todos los agentes sociales.

En el ámbito social, los mismos movimientos grupales que proponen cambios son los que aumentan los sistemas de control ralentizando y desincronizando el todo social, lo que termina por asentar una paradoja: bajo las presiones del mercado y las inversiones, los Estados progresistas se “liberalizan” con el fin de agilizar los procesos y disminuir los controles.²⁵⁷ La forma vigente de la economía constituye uno de los factores de desincronización más preponderantes dentro del ámbito social, puesto que la vertiginosa forma de realizar las transacciones, invertir y extraer ganancias del mercado financiero, ha desembocado en las crisis recientes, así como en el afianzamiento de la obsesión por pretender calcular las utilidades futuras. Esto ha forjado una incertidumbre financiera global que toma de rehenes a los Estados y bloques económicos mundiales.

Finalmente, en lo que a la reproducción cultural se refiere, Rosa sostiene que la variedad de proyectos de vida corre el riesgo de vaciarse en razón de que los horizontes

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 61 y ss.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 70.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 72.

simbólicos fluyen con demasiada velocidad. Los individuos y grupos se ven cada vez más sobrepasados en la tarea de revisar, evaluar, y eventualmente apropiarse las opciones de vida buena disponibles, por lo que todas ellas pasan a conformar un collage carente de sustancia y profundidad.²⁵⁸

En resumen, la crítica funcionalista se concentra en las desincronizaciones interestructurales para poder dar cuenta de un número importante de síntomas que podrían representar potenciales patologías del capitalismo. La implosión no sería, por tanto, producto de la hipertrofia de alguna racionalidad, sino del número de actividades que se pretenden coordinar en cada vez menos tiempo.

En segundo lugar, la crítica normativa denuncia una paradoja que ya había sido identificada por Weber y Simmel. La misma estriba en que la modernidad había contrapuesto una promesa de libertad cooperativa a la tradición, aunque muy pronto comenzó a devenir en una disgregación atómica de seres que persiguen egoístamente el bienestar. La codependencia humana pasa a segundo plano cuando la competitividad, el sistema de valoración meritocrático, y la incertidumbre laboral exigen que los éxitos y las frustraciones sean individualizados. Algo sobre lo cual Richard Sennett ha insistido mucho: la consolidación de la meritocracia que deslinda la responsabilidad de las empresas y mercado laboral en lo que a éxitos y frustraciones personales se refiere, se apoya sobre una ideológica noción de responsabilidad personal que no deja de presionar y culpar al individuo de la situación vital que le envuelve.²⁵⁹

En último lugar, la crítica ética de Rosa se compone de dos momentos: en uno de ellos aborda la “promesa rota de la modernidad”, mientras en el otro ensaya una delimitación de las dimensiones éticas y ontológicas que se verían afectadas por la alienación del tiempo. En lo que refiere a la promesa de la modernidad, Rosa se concentra en el potencial de autonomía que el proyecto de la Ilustración supo abrigar y expresar a través de los ideales políticos de la democracia, igualdad, y en el deseo de controlar las fuerzas ciegas de la naturaleza. El proyecto de la autodeterminación individual se gestó en base a convicciones referidas al poder que poseía el ser humano para labrar su propio porvenir, y dejar atrás los imperativos divinos, psíquicos y

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 73.

²⁵⁹ Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama, 2000; *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona: Anagrama, 2003, en especial “Segunda parte”.

naturales.²⁶⁰ Así es que la disponibilidad de un futuro incierto cedió a la aceleración de los procesos sociales que propendían al cumplimiento de aquel proyecto. Pero a pesar de que la innovación tecnológica había asentado la posibilidad de apropiarse del tiempo de un modo amigable y acorde a las exigencias de los ideales ilustrados, su fuerza casi ha desaparecido del horizonte utópico actual. Rosa cree que la despiadada competencia habría sido la responsable de dar a luz a la obsesión de acelerar los procesos productivos con el fin de obtener mayores ganancias y asegurar la continuidad de las mismas.

I.4.e.i. Los rasgos de la alienación ética.

El segundo momento de la crítica ética de la alienación del tiempo se caracteriza por intentar delimitar las áreas éticas y ontológicas afectadas.²⁶¹ Y la primera de estas áreas sería la del espacio, un área en el cual han sabido hurgar muchos sociólogos. Este tipo de alienación se caracteriza por distorsionar las estructuras relacionales que el yo *solía* mantener con el espacio: los aeropuertos, shoppings, e incluso la transformación de los terrenos en pos de construir vías de tren o carreteras y autopistas, diluyen el espacio en el tiempo, haciendo incluso que sus restos pierdan las significaciones íntimas que se solían proyectar y depositar sobre ellos.²⁶²

En segundo lugar, la alienación también se hace presente en las relaciones que los agentes mantienen con los objetos. La obsolescencia programada y percibida de los bienes de consumo reprime la posibilidad de construir una identidad afectiva que comprenda la posesión y el uso de las cosas. De hecho, tal obsolescencia parece ser fruto de las paradojas del círculo de la aceleración: cuando los ritmos de la vida diaria se aceleran así como los de la tecnología y cambios sociales, los agentes demandan mayor innovación tecnológica, por lo que se genera una frenética persecución de la novedad que muy pronto termina por entumecer la capacidad humana de apropiarse adecuadamente los objetos. El rubro de la tecnología ilustra a la perfección el incremento de las velocidades y la cantidad de seres humanos que quedan por el camino cuando no se es capaz de aprender a utilizar las aplicaciones introducidas que, además, pasan a ser rápidamente solicitadas por el mercado laboral. Se generaliza así la

²⁶⁰ Hartmut Rosa, *Alienation as Acceleration*, p. 79.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

²⁶² Marc Augé, *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 81-118.

acumulación irracional de objetos que nunca llegan a ser utilizados, ni mucho menos apropiados a la personalidad, por lo que los agentes quedan indigestados.

La incertidumbre informacional que experimentamos cada vez que entramos en algún tipo de contrato, sea de seguros, rentas, o planes, constituye la tercera cara de la alienación ética que produce la aceleración. Nunca llegamos a estar siquiera mínimamente cómodos y seguros acerca de si el plan que consentimos es realmente adecuado para nuestras necesidades, por lo que no sólo entra en crisis la distinción entre las necesidades “verdaderas” y “falsas”, sino también la calidad y eficacia con la que se realizan las tareas profesionales: los médicos no cuentan con el tiempo suficiente como para enfocar integralmente los cuadros de sus pacientes, por lo que estos últimos deben navegar por sistemas de atención fragmentada, desincronizada, desnudando en el proceso los disentimientos epistémicos y clínicos que cada especialista alberga frente a su área de trabajo y al de los demás, así como la ineficiencia del sistema en su totalidad.

El conjunto de estos fenómenos sugiere que la fuente de los problemas descansa en una peculiar forma de estar *extrañados* del tiempo que habitamos, y una de las evidencias más significativas de ello la encuentra Rosa en la “paradoja subjetiva del tiempo”. Volviendo a *Sobre algunos temas de Baudelaire* de Benjamin, recoge los términos *Erlebnissen* (para referirse a experiencias episódicas) y *Erfahrungen* (para referirse a experiencias íntimas significativas) para observar que las grandes cantidades de tiempo destinadas a las tareas en las que nos sentimos forzados son apenas conservadas por nuestra memoria. La paradoja del tiempo subjetivo emerge cada vez que nuestra memoria retiene con mayor facilidad las *Erfahrungen*, mientras que la mayor parte de nuestra vida transcurre en términos de *Erlebnissen*, y son registradas con mucha dificultad, cuando no olvidadas.²⁶³ Existe allí un fracaso en hacer que el tiempo en el que transcurre nuestra vida sea “nuestro tiempo”.

El conjunto de las áreas afectadas por la aceleración social pone de manifiesto que la alienación frente al mundo trae consigo la alienación frente sí mismo y los demás. De hecho, en virtud de que ninguna de sus observaciones supone un esencialismo, sino que visibiliza negativamente diferentes aspectos relacionados a la vida buena, Rosa se muestra convencido de que su enfoque es capaz de fundar una teoría crítica de la sociedad, esto es, un modelo que sólo ancle su crítica social en cada aspecto éticamente nocivo que pueda extraerse del estudio de la aceleración social.

²⁶³ Hartmut Rosa, *Alienation as Acceleration*, pp. 92 y ss.

I.4.e.ii. Discusión de la idea de alienación como aceleración.

En principio cabe destacar que la focalización en la aceleración social que Rosa propone contiene numerosas virtudes: el incremento del ritmo con el cual las actividades, tareas, y experiencias son realizadas por los agentes puede constatarse en muchos niveles sociales. De ahí que su enfoque no necesite de idealizaciones demasiado abstractas como las de la teoría de la acción comunicativa. Asimismo, el multinivel de la aceleración permite incorporar el estudio de las estructuras sociales, algo que en los enfoques de Honneth no ha sido considerado sino hasta hace poco. Y en lo que hace al estudio de las patologías sociales, la sugerente propuesta de Rosa evita su modalidad intelectualista al concentrarse en las transformaciones de la experiencia. Como veremos más adelante (cap. II), la versión más temible de las patologías sociales es aquella que las concibe como socavamientos prerreflexivos, usualmente alojados en el ámbito de la experiencia, lo que vuelve muy atractiva la estrategia de concentrar nuestra mirada en las transformaciones experienciales y cognitivas que padecen y protagonizan los agentes sociales en sus intentos de sostener la coordinación y sincronización social.

Sin embargo, el tópico de la aceleración social no es novedoso para casi ningún campo de la reflexión social. Tanto la sociología como filosofía e historia han sabido reparar en varios aspectos de este fenómeno. No obstante, el intento de abordar un concepto tan ausente en la discusión contemporánea como lo es el de alienación para conectarlo con los procesos de aceleración representa una idea por demás sugerente, y el modelo social general dentro del cual tal idea cobra sentido constituye uno de los más seductores. Pero sus carencias críticas no pueden pasarse por alto.

En primer lugar, ateniéndonos a algunos supuestos de este enfoque, se le ha objetado a Rosa el hecho de suponer cierta universalización de las consecuencias de la aceleración, aunque al mismo tiempo contemple los fenómenos funcionales de desincronización del capitalismo. No es claro que las consecuencias de la aceleración afecten a todas las posiciones sociales del mundo en igual medida, puesto que sus ejemplos, y los referentes que Rosa tiene en mente están particularmente referidos a individuos muy bien posicionados. Los ejemplos de alienación considerados sólo aplican para la gran minoría privilegiada de las sociedades, que pretende aspirar a entrar en el juego frenético de la aceleración. De esta manera, la alienación analizada por Rosa bien puede ser entendida como el precio que tienen que pagar aquellos que desean

ingresar en el mundo de la competencia despiadada, y de la búsqueda de la autorrealización personal a través de un éxito medido en ingresos y riqueza.²⁶⁴

Pero esta objeción es algo desatinada: los fenómenos alienantes que afectan a las posiciones más privilegiadas de la sociedad deberían sugerirnos la idea de que ni siquiera los mejor situados están a salvo de las patologías de la aceleración; algo que hemos apuntado en el caso de Jaeggi. El enfoque de Rosa podría incluso comprenderse como un diagnóstico de las desigualdades sociales atinentes a la apropiación del tiempo, sean por causas de injusticia o distorsiones sociales estructurales. Si bien está justificada la reserva para con la universalización de las consecuencias que supone su estudio, es deseable mantenerse expectante de futuras investigaciones que se ocupen de la apropiación del tiempo que realizan otros estratos sociales.

En segundo lugar, los criterios a partir de los cuales Rosa pretende sostener su crítica social son confusos, y muchos de ellos insatisfactorios. La negatividad del proceder de Rosa es evidente, así como su intento de conectar algunas de las consecuencias de la aceleración con formas de sufrimiento social; pero en todo caso, aquellas formas de malestar no pueden articularse por sí mismas, y Rosa no parece poder hacerlo por ellas de forma convincente. Para apreciar este aspecto veamos su idea de alienación desde el punto de vista ético:

Alienation, I want to suggest here, can be preliminary defined as a state in which subjects pursue ends or follow practices which, on the one hand, are not enforced upon them by external actor or factors –there are workable alternative options- but which, on the other hand, they do not ‘really’ want or support. Thus, we feel alienated when we work all day until midnight without anyone telling us to do so –and even though we really ‘want’ to go home early (and maybe we promised to do so to our family).²⁶⁵

Para cualquier lector avezado en discusiones filosóficas acerca de la autonomía, así como para aquel que está al tanto de los debates de filosofía política, es fácil advertir que la idea de alienación de la que parte Rosa es casi irreconocible. El ejemplo que propone acerca de aquel soldado que se dirige a la guerra sabiendo que a sus propios ojos su acción no está justificada, pero que, de todos modos, no detiene su marcha, no parece ser un caso tradicional de alienación en el cual el conocimiento de la realidad es sustituido por una creencia verosímil aunque distorsionada, originada por difusas fuerzas sociales. Lo que sucede es que esta idea de alienación está fundamentalmente

²⁶⁴ Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “La aceleración del tiempo como alienación. La propuesta de Hartmut Rosa desde la Teoría Crítica”, *Acta Sociológica*, n° 69, 2016, pp. 111-124.

²⁶⁵ Hartmut Rosa, *Alienation as Acceleration*, p. 82.

influida por el pensamiento de Charles Taylor, lo que explica el esfuerzo que realiza Rosa para describir la alienación como una forma de disociación entre los deseos de segundo orden y las acciones realizadas. De ahí que esta versión de la alienación se acerque demasiado a la noción de *akrasia*.

La dificultad más importante de este esbozo normativo descansa en que no permite una discusión teórica, puesto que son fugaces las líneas que se dedican al asunto. De manera que las razones éticas que conectan la alienación con aquella situación en la cual no disponemos de suficiente tiempo para aprender a usar óptimamente nuestro ordenador, no son evidentes, y comprometen seriamente su diagnóstico. En muchas de sus reflexiones la alienación podría ser fácilmente sustituible por la *akrasia*, inmadurez, enfermedades psicósomáticas, relaciones de dominación.

Existe también otra idea que va y viene a lo largo del texto: apropiación.²⁶⁶ Rosa no explicita qué es lo que entiende por apropiación, en virtud de que es probable que esté aquí recurriendo al sentido común de los sociólogos y no al especializado de los filósofos. Asimismo, también cabe la posibilidad de que con esta idea esté echando mano de la igualmente vaga noción que Jaeggi presenta en *Alienation*; pero en todo caso, adolece de explicitación.

Por otro lado, también se recurre a la idea de “pérdida del hogar”, la cual es originaria de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger.²⁶⁷ Pero, nuevamente, sobre esta idea no se realiza especificación alguna, recurriendo seguramente al sentido común que esta idea abriga, lo que podría tener una buena repercusión dentro de las ciencias sociales, pero múltiples rechazos dentro de las discusiones filosóficas.

Finalmente, Rosa ha insistido en que la aceleración social impide que los seres humanos puedan obtener *resonancias* del mundo.²⁶⁸ Esta idea es extraída de los textos maduros de Benjamin, particularmente desarrollada en sus reflexiones en torno a Baudelaire. Y ya hemos indicado los rasgos generales de estas reflexiones en I.3.b: la idea benjaminiana de que la velocidad, el *shock*, compacta el espacio interno de la consciencia que distingue entre la recepción y el registro de la memoria, lleva a Rosa a lamentar la pérdida de la experiencia de forma muy semejante a como lo había hecho

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 84.

²⁶⁸ Hartmut Rosa, “Escalation: The Crisis of Dynamic Stabilisation and the Prospect of Resonance”, en Hartmut Rosa, Stephan Lessenich y Klaus Dörre, *Sociology, Capitalism, Critique*, London and New York: Verso, 2015, pp. 203-220.

Benjamin, aunque a diferencia de este último, aquel no se esfuerce por determinar qué podrían estar desarrollando los agentes a cambio de aquella pérdida; y esta constituye la dolencia normativa más seria de su prospecto de teoría crítica de la sociedad.

En *La obra de arte...*, Benjamin se mostraba expectante de los nuevos procesos de aprendizaje social que podían promover las transformaciones experienciales que producía la modernización. Pero ninguno de los esbozos normativos de Rosa contempla esta posibilidad. La disociación entre voliciones de segundo orden y acciones realizadas, la imposibilidad de apropiarse diferentes aspectos del entorno, la pérdida del hogar y de resonancias del mundo, confluyen en lamentar las transformaciones experienciales que produce la aceleración social, sin contemplar los procesos de aprendizaje social que se promueven gracias a las mismas.²⁶⁹ Que las identidades sean situacionales y menos espaciales sólo puede ser lamentado desde una perspectiva melancólica, conservadora, y algo reaccionaria. La experiencia humana siempre ha estado permanentemente intervenida y modificada por las innovaciones que históricamente se han realizado dentro del ámbito social, cultural, y productivo,²⁷⁰ por lo que lamentar las dificultades humanas de apropiarse hoy día los caudales de información, espacio, relaciones, y significados, recuerda mucho a la vieja crítica de Platón a la escritura (*Fedro* 274-277): ciertamente, con la escritura se perdían aspectos orales, hermenéuticos, culturales, y relacionados a la subjetivación, que eran dignos de extrañar melancólicamente; pero nada de ello puede opacar el sinnúmero de procesos de aprendizaje social que fueron posibles gracias a ella.

Para evaluar las transformaciones experienciales que promueve la aceleración social se necesitan criterios normativos más sustantivos. Los enfoques de Habermas y Honneth son buenos candidatos para satisfacer este aspecto, pero de acuerdo a sus propias restricciones metodológicas, incorporar el enfoque de Rosa les obligaría a tirar por la borda las exigencias relacionadas a la elección de una experiencia preteórica. En ausencia de criterios normativos fuertes, las afirmaciones de Rosa abusan del sentido común del lector: sentido común que siempre es construido en base a experiencias, ideales, y costumbres adquiridas, y que no pueden sino inclinarse a lamentar y reaccionar negativamente ante toda transmutación experiencial atestiguada.

²⁶⁹ Los procesos sociales de aprendizaje a aquí aludimos se refieren al desarrollo cognitivo y experiencial del conjunto de habilidades que se vinculan a la *sincronización de la autorrealización personal*. Este asunto será abordado detenidamente desde el apartado VI.5 al VI.9.

²⁷⁰ Walter Benjamin, *La obra de arte...* pp. 54 y ss.

Pero el componente descriptivo y explicativo del enfoque de Rosa es uno de los más destacados de las opciones sociológicas actualmente disponibles. Nos será de mucha ayuda a la hora de reformular las coordenadas básicas de la idea tradicional de patología social, y elaborar nuestra hipótesis de investigación.

I.5. Conclusiones del capítulo I.

En el presente capítulo hemos rastreado el linaje intelectual de la idea de patología social, sin dejar de atender los cambios epistémicos que tanto le han consolidado como objeto de estudio, así como casi eliminado completamente de las discusiones filosóficas y sociológicas de nuestro tiempo. De Rousseau a Rosa puede identificarse la constante de intentar contrastar la realidad social con condiciones de vida buena presuntamente disponibles en la facticidad, variando sistemáticamente las vías por medio de las cuales se delimitan tanto las enfermedades como las condiciones de vida buena. Algunos determinan las condiciones de vida buena en base a presupuestos antropológicos, otros descentran al ser humano y reposan su atención en las dinámicas de interacción social, ya estructurales, y otros ensayan una vía intermedia que intenta conectar comportamientos individuales con dinámicas estructurales.

Sin embargo, hemos podido constatar que a pesar de la diversidad y originalidad con la que se fundamenten los criterios de evaluación social, la aseveración de que las sociedades padecen enfermedades abriga una innumerable cantidad de escollos, desafíos, y tareas que inspiran una justificada indiferencia y no tanto atracción o seducción. En este sentido, la discusión que hemos mantenido con aquellas formulaciones más recientes que aspiran a la persuasión filosófica y científica nos ha ayudado a comprender la magnitud de las polémicas que han terminado por devaluar seriamente la relevancia de darse a la tarea de identificar, constatar y criticar supuestas enfermedades (muchas de ellas metafóricas) que padecen tres o cuatro países en todo el mundo. De manera que ha llegado el momento de preguntarnos si vale la pena invertir tantos esfuerzos en rehabilitar un concepto tan comprometido, y escasamente persuasivo más allá de algunos limitados ámbitos discursivos, como el de patología social.

Como se verá en el próximo capítulo, nuestra postura al respecto es negativa y positiva al mismo tiempo: en primer lugar, no parece importante insistir en la tarea de rescatar una versión de las patologías sociales que sea dependiente de jergas y supuestos tan poco razonables y compartibles más allá de la tradición de la Escuela de Frankfurt; y

en segundo lugar, y luego de emprender una crítica inmanente de la idea tradicional de patología social, parece por demás viable y relevante darnos a la tarea de recoger aquellas coordenadas que puedan ser traducidas a léxicos actuales y ajenos a los de la Escuela de Frankfurt, con el fin de dar cuenta de desórdenes sociales paradójicos que tanto se presentan en el norte de Occidente como en otras partes del globo. Esta segunda dimensión de nuestra postura sostiene sobre sus hombros la presente investigación.

CAPÍTULO II

Bases para rehabilitar el marco de sentido de las patologías sociales

Hemos podido reconstruir las notas más significativas de la tradición de las patologías sociales, y en virtud de ello, estamos en condiciones de afirmar sin reservas que nos enfrentamos a un concepto tan henchido de supuestos y desafíos que con su sola mención nos asaltan todo tipo de escollos y dificultades. Esto representa una de las diversas razones por las que la idea de patología social parece haberse hundido en el olvido junto con gran parte del marxismo, por lo que resulta de vital importancia justificar la razonabilidad y utilidad de darnos a la tarea de su rescate y rehabilitación.

En principio, cabe observar que existen fenómenos sociales que no pueden ser abordados exitosamente desde las solas variables del poder e injusticia. Son, de hecho, estos fenómenos los que nos mueven a reconsiderar la posibilidad y necesidad de rehabilitar alguna de las coordenadas más distintivas de la idea de patología social. Como queda expreso en *Izgnanie* (El destierro),²⁷¹ existen fuerzas sociales subterráneas que se reproducen a espaldas de los actores, pero que en realidad no poseen vida propia. Tales flujos subterráneos se nutren de las consecuencias ultraintencionales que desatan los actores en conjunto, y que muy pocos de ellos son capaces de aprehender reflexiva y conscientemente. En el caso particular del film, son las formas patriarcales de dominación las que llevan a Vera (Maria Bonnevie) a querer emanciparse a través de aquel ideal universal que reconoce en todo niño y toda niña, al producto de la humanidad entera. Vera entiende parcialmente este ideal, y tampoco puede apropiarse adecuadamente de las fuentes de la represión que experimenta, lo que se afilia electivamente con la pronunciada irreflexividad de Mark (Aleksandr Baluev), su esposo, para finalmente desencadenar la tragedia familiar narrada (o representación prototípica de la estructura familiar tradicional rusa). Aquellas fuerzas que parecen valerse de los cuerpos de los individuos para reproducirse quedan alegóricamente representadas en la lenta escena que comienza en el minuto 117, compuesta por un cuadro que acompaña el fluir del agua que oportunamente genera la lluvia: aquel fluir acuoso nace de una vieja fuente situada en la altura de la llanura, para luego atravesar lentamente los cimientos de la casa de campo e inundar las inmundicias, retazos, reliquias y objetos en desuso que

²⁷¹ Escrita por Andrei Zvyagintsev, Oleg Negin, y Artem Melkumjan (adaptación de *The Laughing Matter* –1953– de William Saroyan), y dirigida por Andrei Zvyagintsev, 2007.

allí yacen desde tiempos remotos, y que no hacen otra cosa que representar el insondable y tenebroso inconsciente de la tradicional familia rusa.

Sin embargo, desde un punto de vista menos alegórico y metafórico, aquellas fuerzas que se desprenden de las consecuencias ultraintencionales que producen las acciones de los actores sociales en conjunto también pueden constatarse en la vida cotidiana. Piénsese en el caso de aquel académico que persigue el prestigio y reconocimiento internacional en base a la creencia de que tal posición social consumaría una parte importante de su plan de vida buena. El incremento de las personas que persiguen el mismo objetivo, la multiplicación ya inabarcable de publicaciones científicas que deben ser revisadas, comentadas y contempladas para la creación de nuevas ideas, el sinnúmero de responsabilidades administrativas, de investigación y formación de recursos humanos que han de asumirse con aquel reconocimiento, introducen a aquel académico en una rueda de hámster que se resiste a ser acomodada a su inicial plan de vida buena. Y lo curioso es que este fenómeno no es autopoietico, sino más bien uno que nace de la generalizada e impaciente persecución de la autorrealización que no puede sino finalizar en la hipoteca de las oportunidades de autorrealización de todos los participantes.²⁷²

Pero estas observaciones no bastan para justificar nuestro objeto de estudio, aunque sí cumplen con la tarea de adelantarle al lector el tipo de justificación que encontrará en el presente capítulo. La existencia de fenómenos que se reproducen a espaldas de los actores sociales gracias a las consecuencias paradójicas que estos desencadenan al perseguir sus autorrealizaciones personales nos obliga a elaborar, o reelaborar, herramientas conceptuales que puedan tanto describirlas como criticarlas. En particular, son aquellos *menoscabos de la libertad que esta misma promueve* los que revisten particular interés para nuestra investigación, puesto que estos casos realzan una nota de la idea de patología social que es digna de ser rescatada: aquella que conecta la condición paradójica de una dinámica social con cierta reprobación ética o moral. En cierto modo, las patologías sociales pueden abandonar sus mantos metafóricos cuando insistimos en la intuición de que cierta promesa de libertad parece haber fallado en su materialización a causa de desajustes internos y no externos a ella, como queda expreso en el mencionado caso del académico congratulado.

²⁷² Este caso en particular será detenidamente abordado en VII.1.

Pero la especial virtud que abriga esta conexión entre lo paradójico y la reprobación normativa relacionada con la parcialización de la autorreflexión, estriba en que puede ser depurada de la jerga que acosa a la idea tradicional de patología social. En su corazón, la crítica de las patologías sociales se conforma sobre la base de *un marco de sentido que puede ser extraído formalmente, y ser rehabilitado a través de léxicos sociológicos y normativos acordes a las actuales exigencias epistémicas y discursivas*. De manera que la posibilidad y razonabilidad de rescatar la idea de patología social descansa en el éxito con el cual pueda extraerse formalmente aquel marco de sentido que antaño le ha dado a luz.

Para llevar a cabo esta tarea en el presente capítulo, deberemos explorar más detenidamente las múltiples implicaciones que comprende la idea de autorreflexión que defiende la Escuela de Frankfurt. La omnipresencia de este concepto dentro del pensamiento de los integrantes del *Institut* pone de relieve el importante rol teórico que desempeña. En particular, la convicción de que es preciso elaborar un discurso teórico que sea capaz de romper con la consciencia cosificada, y movilizar la *praxis* emancipadora al despertar en los afectados un presunto interés por alcanzar la autorrealización, encuentra su principal soporte argumental en la idea hegeliana de autorreflexión, o especulación. De hecho, a pesar de los diversos cambios epistémicos y discursivos que enfrentan las diferentes generaciones frankfurtenses, siempre han mantenido la creencia de que las patologías sociales *neutralizan las capacidades reflexivas* de los individuos y grupos sociales, volviéndolos no conscientes de los motivos de acción que siguen, al mismo tiempo que *apáticos* a la posibilidad y necesidad de superar su condición patológica. De ahí que la alienación y su modalidad más temible, la reificación, parecieran cooperar en la producción de sujetos indiferentes e indolentes que vivencian las circunstancias como indelebles y autopoieticas.

La idea de autorreflexión, y su indeterminado, aunque importante, papel teórico y crítico-social, es lo suficientemente central dentro de la tradición de las patologías sociales como para amalgamar las demás coordenadas del concepto. Puede que lo difuso de su contenido semántico responda a cierta obviedad lingüística y teórica dentro de la tradición del hegelianismo de izquierda, aunque también puede que su poca nitidez sea consecuencia de la cohesión teórica que desempeña. Pero lo cierto es que al presionar sobre esta pseudoindeterminación conceptual nos topamos con las profundidades más vastas de la tradición. Es natural, entonces, preguntarse aquí sobre la

reflexión, autorreflexión, y su conexión con la *praxis*, cuestión que a lo largo de la historia de la filosofía se ha abordado bajo el asunto de la naturaleza de la continuidad que podría existir entre la teoría y la práctica. Por más que la tradición recurra sistemáticamente a planteos de corte psicoanalítico para poner de relieve los componentes racionales del malestar, el problema se realza cuando notamos que las ideas de *reflexión* y *autorreflexión* son difusas y carecen de una argumentación que pueda poner de relieve sus potestades cognitivas y normativas. Lo que en definitiva vuelve sumamente difícil la comprensión de cómo la tradición de las patologías sociales concibe la posibilidad de revertirlas a través de un discurso visibilizador (1).

Pero no tardaremos demasiado en mostrar que la naturaleza de aquella autorreflexión forma parte de una jerga que ha sido legada por el idealismo hegeliano. La idea de que existe un nivel de reflexión superior al científico, o trascendental, que es capaz de reconstruir la genética histórica y cultural del sí-mismo, lleva a los frankfurtenses a confiar en la posibilidad de que esta facultad noológica pueda reconciliar las dimensiones disgregadas de la razón, sin con ello suprimir sus contradicciones internas. La especial relevancia que reviste este asunto descansa en el hecho de que el modelo hegeliano distingue tres niveles de reflexión, permitiéndonos identificar con precisión el lugar dentro del cual operan las patologías sociales, a saber, en los procesos de formación del sí-mismo. De ahí que nos sea lícito sintetizar la crítica del *Institut* a la alienación y reificación como sigue: *las patologías sociales socavan prerreflexivamente la autonomía de los agentes al intervenir en los procesos de formación del sí-mismo, o requisitos experienciales y ontológicos de toda reflexión* (2).

Para ilustrar la naturaleza de aquel socavamiento prerreflexivo que presuntamente promueven las patologías sociales nos detendremos a analizar el caso de las *uvas amargas*. En virtud de que estas representan uno de los intentos del individualismo metodológico por traducir las nociones de ideología y alienación a un léxico más modesto y menos comprometido filosóficamente, nos ayudarán a comprender cómo los entornos injustos o violentos pueden intervenir en la conformación de nuestras creencias, voliciones y disposiciones inmediatas, limitando seria e indirectamente las capacidades reflexivas y autorreflexivas de los agentes. Como queda expreso en la fábula de la zorra y las uvas de La Fontaine, cuando la zorra desea comer ciertas uvas que le resultan inaccesibles, y no logra alcanzarlas tras renovados y frustrados intentos, termina por renunciar a su empresa bajo la creencia de que aquellas

frutas no valen la pena, puesto que “*deben ser amargas*”. Cada vez que la frustración obliga al aparato anímico a restablecer la coherencia interna entre lo deseado y las oportunidades reales de satisfacción a costas de la eliminación del deseo, la reflexión bien puede operar cognitivamente, más de forma miope a causa de la restricción informacional con la que cuenta. De ahí que este caso nos sea de mucha ayuda a la hora de extraer de la jerga frankfurtense la tesis de que las patologías sociales hipotecan la autonomía prerreflexivamente (3).

Si bien la retraducción de la tesis frankfurtense hacia el léxico del individualismo metodológico contribuye a la rehabilitación de la idea de patología social, es preciso ofrecer una justificación más completa de nuestro objeto de estudio. En virtud de que el individualismo metodológico deja por fuera de su análisis las fuerzas estructurales que podrían correr a espaldas de los individuos, es necesario constatar la realidad de las mismas. La ausencia de esta dimensión estructural hace que las uvas amargas puedan ser tanto producto de fuerzas ultraintencionales que corren a espaldas de los agentes, como de relaciones de dominación e injusticia. De ahí que debamos darnos a la tarea de abordar casos ficticios, aunque prototípicos de la realidad social, que ponen de relieve *aquella dimensión supraindividual que es capaz de poner en funcionamiento dinámicas que escapan incluso, y a veces en especial, a las manos de los mejor situados*. Identificar casos dentro de los cuales los mejor situados quedan presos de dinámicas que no pueden manejar, y que se mueven a espaldas de sus reflexiones, nos permitirá finalmente sugerir la realidad de las patologías sociales, así como también justificar parcialmente la relevancia de su investigación y crítica (4).

Luego del estudio de los casos de las uvas amargas, y de la película *Sueño de invierno*, la realidad de nuestro objeto de estudio quedará sugerida y parcialmente justificada, obligándonos a reflexionar acerca de cómo podría rehabilitarse para la crítica social de nuestros días. La estrategia que diseñaremos consiste en *rescatar formalmente el marco que le da sentido a las patologías sociales*. Esto se debe a que la peculiaridad de nuestro objeto de estudio estriba en que su realidad empírica es constatable en al menos tres dimensiones ontológicas: la social, experiencial, y reflexiva individual y grupal. Como queda explícito en los bocetos no intelectualistas de la idea de patología social que ofrecen Benjamin y Adorno, serían estructuras sociales las que al reproducirse menoscaban la reflexividad de los actores sociales a través de ciertas modificaciones que promueven dentro de las formas experienciales de habitar el mundo.

Una vez que identificamos las tres coordenadas ontológicas de nuestro objeto, nos está permitido considerar la posibilidad de renovar los léxicos específicos que pueden describir y criticar el comportamiento de las patologías sociales dentro de cada una de ellas. De ahí que, interpretada formalmente la interconexión entre las estructuras sociales, transformaciones experienciales, y disminución de la autorreflexión, seamos capaces de fundamentar la razonabilidad y viabilidad de darse a la tarea de elaborar tres léxicos específicos que sean acordes a los actuales estándares de discusión filosófica y sociológica (5).

Luego de justificar parcialmente el objeto de estudio, extraer formalmente el marco que le da sentido, y demostrar la viabilidad de darse a la tarea de rehabilitar este último, nos encontraremos en condiciones de presentar sumariamente la hipótesis que orientará la presente investigación doctoral: *las patologías sociales constituyen, dentro de nuestra era tardomoderna, consecuencias perversas de la promesa de libertad*. Esta proposición abriga contenidos semánticos provenientes de los léxicos que nos proponemos elaborar a lo largo de los siguientes tres capítulos: uno sociológico que pueda no sólo describir adecuadamente la acción social y reproducción y modificación de estructuras sociales, sino que también, y en especial, pueda dar cuenta de las consecuencias ultraintencionales paradójicas (perversas) que pueden desencadenar los ideales disponibles socialmente; otro léxico se propondrá reconstruir las idealizaciones de la autonomía reflexiva que puedan encontrarse como ideales disponibles para los agentes sociales, y así desencadenar consecuencias paradójicas, además de abrigar el suficiente *exceso de validez* como para juzgar evaluativamente tales perversiones sociales; y finalmente, un último léxico que pueda dar cuenta de aquella experiencia que, entre otras, podría verse intervenida de forma nociva por las consecuencias perversas desatadas por ciertos ideales de la libertad, y que en virtud de ello, terminan por lesionar el ejercicio de las diferentes dimensiones de la autonomía. Sólo a través de léxicos con tales características nos será posible reconstruir las consecuencias perversas de la promesa de libertad que han terminado por eternizar nuestra vigente condición tardomoderna (cap. VI), y promover patologías en la autonomía (cap. VII) (6).

II.1. La autorreflexión en la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

De las cinco coordenadas que delinear el contorno de la idea tradicional de patología social, aquellas que conforman la teoría del sujeto constituyen las más

profundas e importantes. Axel Honneth y Michel Foucault han observado que la primera generación de la Escuela de Frankfurt asumía una teoría del sujeto que suponía la existencia de cierto núcleo duro humanista presuntamente olvidado y destruido por el desasosiego de la racionalidad instrumental. Pero de entre todas las incógnitas que este supuesto despierta, la más importante es aquella que se refiere a cómo concibe la tradición de las patologías sociales la posibilidad de liberar ese auténtico yo, o “naturaleza olvidada”. Es aquí donde podemos encontrar el rol de la reflexión, pues, Adorno y Horkheimer nunca dejaron de defender la necesidad de ilustrar a la Ilustración, esto es, de poner de relieve todos sus componentes emancipatorios, toda su normatividad escondida y aún intacta a través de la crítica. Desde esta perspectiva, sólo puede ilustrarse a la razón a través de una *autorreflexión* que pueda superar su amnesia, su olvido de sí, lo que devela dos momentos fundamentales en su crítica de la razón: el primer momento consiste en sostener la tesis de que la razón habría olvidado su propia naturaleza, en virtud de lo cual aquella cosificaría y dominaría a esta última sin poder identificarse y reconciliarse durante el proceso.²⁷³

En contraposición a la razón, Adorno y Horkheimer entendían muy difusamente que la naturaleza constituía aquello que lleva “en sí la arbitrariedad del ejemplar”. Si bien lo no-idéntico de la naturaleza le permite participar de algún intercambio específico, como en el caso de ofrendas y sacrificios tribales, esta definición enfatiza su carácter insustituible, lo que la vuelve refractaria a toda transacción.²⁷⁴

En el segundo momento de su crítica, *Dialéctica de la Ilustración* explicita, en repetidas ocasiones, su convicción acerca de que la autorreflexión de la misma razón podía poner al descubierto su “olvido de sí”, dando paso a una reconciliación entre razón y naturaleza.²⁷⁵ Esto va en contra de ciertas lecturas que han generalizado una

²⁷³ “El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo”: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 92.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

²⁷⁵ “Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación. Pero mientras la historia real se halla entrelazada de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realización de esta perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal, y la llamada a detenerle resonó, incluso en tiempos de Vanini, menos por temor a la ciencia exacta que por odio al pensamiento indisciplinado, que se libera del hechizo de la naturaleza reconociéndose como el propio temblor de ésta en sí misma”: *Ibid.*, pp. 92-93. Dentro de este aspecto cabe matizar la posición de Adorno: conviene

interpretación apocalíptica de la obra. Es verdad que las alternativas a la racionalidad instrumental no se perciben con claridad en el texto, además de que también se aprecian notorias diferencias de tono en relación con el original diagnóstico de Weber: mientras este último asumía con cierto estoicismo el posible advenimiento de una “ráfaga” que pudiera cosificarlo todo, el tono de Horkheimer y Adorno es más pesimista, de malestar, y resignación.²⁷⁶ Pero de algún modo, estos últimos parecen haber sido consecuentes para con las implicaciones del concepto de racionalidad instrumental, aunque continuamente se esforzaban por no sucumbir a ellas a través de sus esperanzadas apuestas por la autorreflexión. De manera que a partir del contexto de *Dialéctica de la Ilustración* podemos reconocer los dos momentos fundamentales de la crítica de la razón: a) la tesis de que durante su desenvolvimiento histórico la razón habría perdido de vista, u olvidado, su propia naturaleza, tomándola en consideración para sus solas pretensiones de dominación,²⁷⁷ y b) la profunda convicción de que la autorreflexión es capaz de resistirse a la amnesia y reconciliar a la razón con su naturaleza. Esta es, en definitiva, la estructura argumental que entiende la ausencia de autorreflexión como la “propia condena” de la razón.²⁷⁸

Sólo podría superarse la enfermedad de la razón a través de la propia enfermedad de la razón, sin la necesidad de recurrir a algo externo a ella misma;²⁷⁹ de ahí el protagonismo teórico y práctico de la autorreflexión. Pero Max Horkheimer era quien, de los dos, mayor confianza en la reflexión demostraba. Desde sus escritos insiste en que la autorreflexión sería la única capaz de reconciliar a la razón con su naturaleza sin la necesidad de eliminar sus contradicciones internas,²⁸⁰ puesto que estas mismas contradicciones son las que constituyen su peculiar naturaleza.²⁸¹

recordar que la afiliación de Adorno a la lógica hegeliana supone, en contra de Hegel, la imposibilidad de una reconciliación final, puesto que tal cosa destruiría o negaría la no-identidad que no deja de hacer presente a la libertad a través de disonancias constantes.

²⁷⁶ Algo enfatizado por José María Mardones en su *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander: Sal Terrae, 1972, p. 39.

²⁷⁷ “En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta”: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 90.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 53.

²⁷⁹ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 79.

²⁸⁰ “El pensamiento permanece leal a sí mismo en un sentido amplio, al mostrarse dispuesto a contradecirse, conservando no obstante –en calidad de momentos de verdad inmanentes– el recuerdo de los procesos a los que debe su existencia”: *Ibid.*, p. 33.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 79

Albercht Wellmer y Martin Jay también han subrayado pasajes que evidencian los esfuerzos de Horkheimer por hallar componentes emancipadores dentro de la misma razón cosificadora: “El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente”.²⁸²

Por su lado, Adorno optó por una tardía radicalización del pensamiento discursivo. La perspectiva que adoptó luego de *Dialéctica Negativa* se caracterizó por defender la existencia de “una fuente *independiente* de conocimiento” que, según él, se encontraba fuera del alcance de la razón, constituyendo así una fuente auténtica de la experiencia estética del arte moderno.²⁸³ Esta postura fue la que finalmente dio paso a su “racionalidad estética transdiscursiva”, caracterizada por proponer una conjunción entre razón y mimesis.

Pero la convicción acerca de los poderes de la autorreflexión despierta múltiples reservas, puesto que, en principio, nada evidente es su naturaleza: ¿de qué tipo de autorreflexión se habla aquí? En la medida en que esta cuestión permanece difusa, surgen muchas dudas acerca de sus reales poderes cognitivos, normativos y prácticos para la crítica de las injusticias y de las patologías sociales. Si recurrimos a los textos de Marcuse para aclarar este concepto no obtenemos más que una similar indeterminación. Por mencionar un pasaje ilustrativo, Marcuse opta por recurrir al teatro de Berthold Brecht con el propósito de mostrar que es preciso cierto alejamiento, cierta desimplicación con el mundo para poder luego someterlo a análisis; características estas que desafortunadamente no le distinguen de una reflexión científica o reificante:

Sin embargo, el entretenimiento y el aprendizaje no se oponen; el entretenimiento puede ser el modo más efectivo de aprender. Para enseñar lo que realmente es el mundo contemporáneo detrás del velo ideológico y material y cómo puede cambiarse, el teatro debe romper la identificación del espectador con los sucesos que ocurren en escena. Se necesita en vez de énfasis y sentimiento, distancia y reflexión. El «efecto de distancia-miento» (*Verfremdungseffekt*) debe producir esta disociación dentro de la que el mundo puede ser reconocido como lo que es.²⁸⁴

La indeterminación conceptual que aparece en estas notas aumenta cuando constatamos que en *Dialéctica de la Ilustración* se identifica otro tipo de reflexión que no constituye,

²⁸² *Ibíd.*, p. 59. Albercht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor, 1993, pp. 17, 78 y 150; Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, p. 440.

²⁸³ Albercht Wellmer, *Sobre la dialéctica...*, pp. 17 y ss., 78 y ss., 145 y ss.

²⁸⁴ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 97.

o al menos no parece serlo, una autorreflexión:²⁸⁵ una reflexión que separa, clasifica, y que es atribuida a la ciencia. Nos es vedada la posibilidad de ensayar una reconstrucción que por oposición entienda aquella autorreflexión como una vuelta a la implicación, en virtud de que se ha señalado ya cómo la Escuela de Frankfurt insiste en mantener la contradicción interna de la razón. De manera que la autorreflexión debería significar una reconciliación entre la razón y sus contradicciones internas, lo que significa asumir la naturaleza contradictoria de la razón sin pretender con ello eliminar la escisión interna que supone. De ahí que la presencia de la lógica hegeliana parezca innegable.

Si bien estas notas podrían dotar de cierta nitidez a la concepción de reflexión de Horkheimer, Adorno y Marcuse, permanecen indefinidos sus componentes cognitivos para con la normatividad de la razón, es decir, su capacidad práctica. A diferencia del caso de Lukács, quien en definitiva defendía la necesidad de reconciliar la irracional fragmentación de una totalidad significativa, o expresiva, la Escuela de Frankfurt no asume tales compromisos idealistas.²⁸⁶ Por el contrario, la idea de reconciliación de la razón y el concepto de autorreflexión de la Teoría Crítica enfatizan la fragmentación de la razón y su naturaleza como algo irreversible, por lo que si hemos de cristalizar las nociones de “reflexión” y “autorreflexión” frankfurtenses, debemos reparar en el aforismo 42 de *Minima Moralia*, el cual expone con decidida afiliación hegeliana una versión “especulativa” de la reflexión:

El desbancamiento de la filosofía por la ciencia ha conducido, como se sabe, a una separación de los dos elementos cuya unidad constituye, de acuerdo con Hegel, la vida de la filosofía: la reflexión y la especulación (...) Para empezar, la disociación de la reflexión es ya de por sí nociva para la especulación. Esta o bien queda degradada a una repetición erudita de modelos filosóficos tradicionales o bien degenera, en su distanciamiento de unos hechos ciegos, en un descontrolado comentario de la personal visión del mundo. Pero no contenta con eso, la propia actividad científica se incorpora a la especulación (...) En el diván se proyecta, relajado, lo que una vez. En la cátedra, fue obra de la extrema tensión del pensamiento desde Schelling y Hegel: el desciframiento del fenómeno (...) Debido a la mitigación de la responsabilidad que supone el desligamiento de la reflexión y del control del entendimiento, la propia especulación queda, como objeto, en manos de la ciencia, y su subjetividad disuelta en ella. Cuando el esquema rector

²⁸⁵ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 18.

²⁸⁶ De hecho, las alusiones de Lukács a la reflexión son mínimas. Sus menciones a la irreflexividad pueden interpretarse como un “perder de vista” la totalidad: “Más la estructura de la crisis resulta ser, si se la considera más detenidamente, una mera intensificación de la cantidad y la intensidad de la vida cotidiana de la sociedad burguesa. El que la cohesión aparentemente firme –firme sólo en la inmediatez de la cotidianidad irreflexiva- de las ‘leyes cotidianas’ de esa vida pueda desquiciarse repentinamente no es posible sino porque la referencialidad de sus elementos, de sus sistemas parciales, los unos a los otros es casual ya en el curso de su funcionamiento normal” (Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, pp. 109-110).

del análisis le hace recordar a la idea sus orígenes inconscientes, olvida que es una idea. De juicio verdadero pasa a ser materia neutral. En lugar de entregarse a la elaboración del concepto para lograr ser dueña de sí misma, se confía impotente a la labor de doctor, que supone lo sabe ya todo. De este modo, la especulación queda definitivamente rota y convertida en un hecho a incluir en alguna de las ramas de la clasificación como un documento más de lo inmodificable²⁸⁷.

La especulación hegeliana representa la clave fundamental para comprender en su cabal nitidez la idea de autorreflexión que los frankfurtenses tenían en mente: un tipo de reflexión superior que, orientado por el principio de la contradicción es capaz de alcanzar la autodeterminación completa. De ahí la dura crítica de Adorno para con las ciencias que han perdido su autorreflexión, puesto que son incapaces de reconstruir su lugar en el mundo, sus funciones, sus identidades y tensiones internas, sus intereses, relaciones de poder, e ideologías. Sólo una especulación sería capaz de reconstruir la genética histórica y social de una entidad social, llámese individuo, institución, estructura, o razón, y por extensión, sólo en su ausencia podría devenir una reificación inevitable. Pero en pos de delimitar mejor los alcances que los frankfurtenses le atribuyen a la especulación frente a otras reflexiones más analíticas, conviene recordar los originales tres niveles de reflexión que Hegel había distinguido ya en su *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.

II.2. La especulación hegeliana, y al fin, una definición de las patologías sociales.

En principio, Hegel no hace otra cosa que ser fiel a la etimología de la “reflexión”: proveniente del latín *reflexio*, reflexión refiere a “la acción de volver atrás”. Bajo el entendido de que la reflexión constituye una forma de pensamiento que vuelve sobre sus presupuestos, el joven Hegel (más particularmente cuando abandona Frankfurt para establecerse en Jena) arremete contra las formas modernas de la reflexión por medio de una crítica inmanente radical. En la *Diferencia*, Hegel se encuentra fuertemente influenciado por el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, motivándole a querer demostrar que el sistema de este último significaba un progreso frente a los planteos de Kant, Jacobi, y Fichte. La argumentación de Hegel comienza con la observación de que la identidad subjetiva yo = yo requiere, como condición de posibilidad, de la postulación de una *identidad absoluta entre la identidad del yo = yo y la no-identidad del yo objetivo* (la naturaleza). De esta forma, Hegel se esfuerza por

²⁸⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, pp. 66-67.

conectar en una unidad no homogeneizada la identidad propia del entendimiento y la no-identidad que promueve el llamamiento romántico de su época.²⁸⁸ Los polos opuestos que representan la idea de libertad kantiana como forma de autodeterminación y la fusión romántica en un absoluto que disuelve el desgarramiento moderno entre razón y pasión, pretenden ser aunados por el joven Hegel a través de la idea de un absoluto en sí mismo desgarrado, que abriga en su interior, para llegar a *ser*, una contradicción fundamental. Esta “contradicción absoluta” revela, según Hegel, los tres niveles de reflexión que podemos sintetizar de la siguiente manera: en primer lugar, existe una reflexión sobre los objetos “inmediatamente” dados a la experiencia, de la cual se encarga nuestro entendimiento. Luego, a partir de esta reflexión de primer orden podemos alcanzar una reflexión de segundo orden en la medida en que se cobra conciencia de que tales objetos no son dados a nuestra experiencia *per se*, sino que son dados en el horizonte de un pensamiento que posibilita su aparición. Este nivel de reflexión es propiamente el que Kant denominó “trascendental”, y que coloca como objeto de reflexión la relación del entendimiento con los objetos de nuestra experiencia. Finalmente, es en un siguiente ascenso que podemos cobrar conciencia de que esta “reflexión de la reflexión” no está libre de presupuestos, pues como relación conmigo mismo esta *autorreflexión* está condicionada por aquello de lo cual se delimita, como lo es, según Hegel, el mundo empírico y la historia. Este último nivel de reflexión es denominado por Hegel “especulación”, y tiene la pretensión de ir más allá de sí misma al buscar insertar la reflexión subjetiva en la historia. El mismo Hegel reconoce las dos reflexiones superiores que desea extraer del idealismo subjetivo del siguiente modo:

Hasta aquí hemos descrito el lado puramente trascendental (...) Debido a este aspecto auténticamente trascendental el otro, en el que domina la reflexión, es tanto más difícil de captar según el punto de partida como en general es difícil de retener, pues para lo intelectual, en lo cual la reflexión ha trastocado lo racional, siempre permanece abierto el retorno al aspecto trascendental. Se ha de mostrar, por tanto, que a este sistema pertenecen esencialmente los dos puntos de vista, el de la especulación y el de la reflexión, y de tal manera que el segundo no tiene una posición subordinada, sino que los dos se encuentran en el centro del sistema y son absolutamente necesarios y no unificados. Con otras palabras, yo = yo es principio absoluto de la especulación, pero esta identidad no es revelada por el sistema; el yo objetivo no se iguala al yo subjetivo, ambos permanecen absolutamente contrapuestos entre sí. El yo no se encuentra en su manifestación o en su acción de poner, para encontrarse en cuanto yo tiene que aniquilar su manifestación. La esencia del yo y su acción de poner no coinciden: *el yo no deviene objetivo para sí mismo.*²⁸⁹

²⁸⁸ Charles Taylor, *Hegel*, pp. 31-43; Georg Lukács, *El joven Hegel...*, pp. 246-300.

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Diferencia...* p. 42.

Desde esta perspectiva, la *Razón* (*Vernunft*) se nos presenta más potente y ambiciosa de lo que Kant había determinado en sus *Críticas*, aunque, en palabras de Hegel, la misma no hace más que trascender y querer superar las mismas contradicciones que Kant entendió irresolubles al nivel del segundo tipo de reflexión, el del entendimiento (*Verstand*).²⁹⁰ Independientemente del complejo debate mantenido entre el kantismo y el hegelianismo, podemos rescatar aquí la idea de que la reflexión entendida por Kant y su modelo es difícilmente capaz de trascender el profundo desgarramiento que mantiene el entendimiento frente al mundo, pues, apenas es capaz de vislumbrar el mundo de lo incondicionado a través de los juicios reflexionantes y del sentimiento de respeto que inspira la ley moral (*KU* v, 245). Por su lado, lejos de objetar este nivel de “reflexión de la reflexión”, Hegel se esfuerza por desarrollar un nivel especulativo de reflexión que pretenda encarnar la consciencia que la *Razón* pone en la subjetividad al darse cuenta de la contradicción que relaciona al sujeto consigo mismo, con el mundo, y la sociedad.²⁹¹

En base a lo anterior, la especulación no busca sino absolutizar la contraposición esencial entre el yo y su *sí-mismo*, y en razón de ello es que la última forma de la reflexión sería incapaz de eliminar la contradicción inherente a tal relación, sino tan sólo de situarla como tal en la historia y el mundo. En virtud de que “La actividad que separa es el reflexionar”, la contradicción no se disuelve en un absoluto romántico símil al que propone Schelling, sino que reconoce en esta contradicción lo absoluto mismo, la necesidad del desgarramiento que mueve la relación del sujeto consigo mismo y el mundo, y que en ello le permite desarrollar su historicidad.²⁹²

Desde esta perspectiva, parece razonable aislar el modelo de reflexión hegeliano teniendo presente que su última forma, la de la especulación, tiene la pretensión de conectar la innata tendencia de la individualidad moderna hacia la autodeterminación (idealismo subjetivo), con la búsqueda de la superación del desgarramiento que esta última genera a través de un absoluto (romanticismo). La clave que propone el joven

²⁹⁰ Charles Taylor, *Hegel*, p. 61

²⁹¹ “En esta síntesis, empero, el yo objetivo no es igual al yo subjetivo; el yo subjetivo es yo, el yo objetivo es yo+ no-yo. No se expone en ella la identidad originaria; la conciencia pura yo = yo y la conciencia empírica = yo + no-yo, con todas las formas en las que ésta se construye, permanecen mutuamente contrapuestas. La incompletud de esta síntesis, que el tercer principio expresa, es necesaria si los actos del primer y del segundo principios son actividades absolutamente contrapuestas, es decir, que en el fondo no es posible ninguna síntesis. La síntesis es, pues, posible sólo si las actividades del autoponerse y del oponer están puestas como factores ideales”: G. F. W. Hegel, *Diferencia...*, p. 44

²⁹² *Ibid.*, p. 77.

Hegel recae en concebir una reflexión que sea capaz de apresar la relación contradictoria que mantienen estas tendencias, concibiéndolas como “idénticas” en un sentido no homogéneo, aunque inseparables. Tal contradicción podría situar la reflexión subjetiva en la historia, dar cuenta de su genética social e histórica a partir del develamiento de su inextricable e inseparable *esencia* determinada.

Recoger este modelo de niveles de reflexión a través de la *Diferencia* es particularmente relevante por dos razones: en primer lugar, porque durante este período no aparecen aún las convicciones acerca del *Geist*, ni tampoco las atinentes a la lógica que han distinguido el pensamiento maduro de Hegel.²⁹³ Naturalmente, en su producción madura se mantienen estos niveles de reflexión, y de hecho, seguramente ha sido una de estas últimas versiones de la especulación las que Adorno tenía en mente cuando escribió el aforismo 42. En segundo lugar, esta reconstrucción nos permite comprender mejor lo que la Escuela de Frankfurt ha entendido por “autorreflexión”: un tipo de reflexión que, al decir de Horkheimer, no elimina las contradicciones que determinan al sujeto, sino que más bien las realzan y asumen. El lenguaje de la lógica negativa constituye la plataforma de esta propuesta: en base a la idea de que las determinaciones fenoménicas se realizan a través de una compleja trama de negaciones, se deduce que sólo podremos apropiarnos de nosotros mismos cuando seamos conscientes del conjunto completo de nuestras determinaciones. Es este, justamente, el papel que Hegel le atribuye y exige a la especulación: una especie de genealogía o reconstrucción de la genética histórica y social del *cómo* llegamos a ser quienes somos.

A contra luz de este modelo podemos ahora precisar definitivamente qué es lo que la tradición comprende por patología social: *un fenómeno social que a nuestras espaldas invisibiliza las contradicciones que constituyen, y han constituido, lo que somos*. Sin duda, es este el rasgo más distintivo de las patologías sociales. Asumir el hecho de que existen procesos de formación de creencias que preceden incluso a nuestros procesos reflexivos cotidianos (primer tipo de reflexión) y científicos (segundo nivel de reflexión), no puede menos que hundirnos en un mar de incertidumbre al desfondar casi cualquier ideal de autonomía. Ni un tipo de reflexión cotidiano, ni uno de

²⁹³ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar, 1976, Libro II, Sección Primera, cap. 2, § C. Si bien la idea de contradicción es central en todo el pensamiento lógico de Hegel, hemos de tener presente sus diferentes formulaciones, en virtud de que responden a diferentes períodos de su pensamiento: Charles Taylor, *Hegel*, Parte III; Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Barcelona: Península, 1974, Primera Parte.

nivel trascendental (ambos orientados por la tesis yo = yo) serían capaces de defender nuestra autonomía de las patologías sociales, puesto que para ello aún deberíamos saber, de algún modo, cómo es que la información procesada y nuestras formas de tratarlas reflexivamente se han constituido histórica, social, intersubjetiva y subjetivamente. Sólo la autorreflexión es capaz de reconstruir la genética de nuestras determinaciones, de nuestros procesos ontológicos y éticos de subjetivación. Y he ahí la necesidad de superar la *escisión* a través de una *mediación* que no niegue la contradicción, sino que por el contrario la asuma como constitutiva e irrebasable.²⁹⁴

De esta forma podemos llevar la idea de patología social a su formulación más radical y temible: *procesos de formación* de subjetividades, creencias, conductas, reacciones, *previos a la reflexión ordinaria que se orienta por la identidad del yo*; indetectables al nivel del yo, y por tanto, olvidadas por la razón. El asunto de cómo dar cuenta, entonces, de este enigmático problema constituye uno de los escollos más duros de la Escuela de Frankfurt y su tradición. De ahí la mirada recelosa de Horkheimer y Adorno para con los relevamientos empíricos cuantitativistas, y su predilección por las metáforas, alegorías, y aforismos, como puede apreciarse en *Dialéctica de la Ilustración*: magna alegoría que encuentra ínfimos relevamientos empíricos en su favor, y que se orienta fundamentalmente por sugerencias literarias como las de la Odisea y el caso de Juliette según el Marqués de Sade. Esta actitud de la primera generación de la Escuela de Frankfurt alude a la profundidad del problema, a la dificultad de insuflar en la razón la *necesidad* de alcanzar la autorreflexión, trascendiendo los recursos lógicos, científicos y empíricos disponibles para los niveles inferiores de reflexión.

Para ilustrar la profundidad del problema de las patologías sociales y algunos de sus más duros escollos abordaremos ciertas formas contemporáneas de repensarlas que, equivocadamente, han incursionado a través de las formas inferiores de reflexión. Esto nos permitirá poner de relieve *cómo* se ha construido, tradicionalmente, una estrecha conexión entre la autorreflexión y el problema de las patologías sociales, convirtiendo su tratamiento en uno muy dependiente del marco de pensamiento hegeliano.

II.3. Estudio de caso: ¿son las “uvas amargas” una patología social?

Las “uvas amargas” abrigan características “patológicas” que han capturado la atención de filósofos y científicos sociales durante las últimas décadas. Según Jon Elster,

²⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Diferencia...*, p. 13.

las uvas amargas deben ser entendidas como modificaciones inconscientes de preferencias en los individuos que se generan en contextos que restringen las posibilidades de satisfacer voliciones.²⁹⁵ Esta idea afirma que si un sujeto se encuentra en una situación con nulas posibilidades de satisfacer sus deseos, podrá mitigar la frustración experimentada a través de un mecanismo psíquico voluntario y consciente denominado *planificación del carácter*, o bien por otro causal e inconsciente, denominado *preferencia adaptativa*. Esta distinción entre mecanismos conscientes e inconscientes de alteración de preferencias penetra no sólo en el corazón de las reflexiones filosóficas sobre la justicia, sino también en el de los diseños de políticas sociales, puesto que asumir la existencia de un conjunto de preferencias dadas en los individuos excluye la posibilidad de que a las decisiones de éstos les preceda un proceso inconsciente de formación de preferencias capaz de condicionar sus concepciones de vida buena. Como consecuencia de esta omisión, tanto las teorías de justicia como los diseños de políticas sociales presentan dificultades a la hora de dar cuenta de por qué, en contextos de reducida posibilidad de satisfacción de voliciones, los individuos tienden a no hacer uso de los servicios sociales de empleo, educación formal y salud.²⁹⁶

El presupuesto psicocognitivo subyacente a este concepto defiende la tesis de que la psiquis individual mantiene un continuo esfuerzo por cuidar su coherencia interna entre creencias, preferencias y voliciones, con el objetivo de mantener el equilibrio emocional del individuo.²⁹⁷ De ahí que las *disonancias cognitivas* sean inconsistencias internas que amenazan aquella coherencia: las disonancias cognitivas generan en el individuo una incomodidad psicológica que le empujan a emprender un esfuerzo por reducirlas, esto es, evitando aquellas situaciones que puedan ofrecer informaciones favorables a las disonancias. Y en este esfuerzo por mantener el equilibrio emocional

²⁹⁵ Jon Elster, *Uvas Amargas*, p. 42. Asimismo, cabe observar que la variable de las restricciones materiales que impone el entorno no es la única que promueve el fenómeno de las uvas amargas. Varios psicólogos sociales han podido corroborar que los agentes sociales mejor situados también pueden reforzar sus conjuntos de creencias al punto de justificar óptimamente sus situaciones vigentes, e incluso catalogarlas de merecidas: Paul K. Piff, Daniel M. Stancato, Stéphanie Côté, Rodolfo Mendoza-Denton, & Dacher Keltner, "Higher social class predicts increased unethical behavior", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 109, n. 11, 2012, pp. 4086-4091.

²⁹⁶ Investigaciones que han tenido por objeto aumentar la eficacia de políticas sociales a partir de la delimitación de un concepto multidimensional de autonomía, pueden encontrarse en G. Pereira, A. Vigorito, A. Fascioli, A. Reyes, H. Modezelewski, V. Burstin, *Preferencias adaptativas. Entre deseo, frustraciones y logros*, Montevideo: Fin de Siglo, 2010. Actualizaciones de las investigaciones de este grupo pueden encontrarse en <<http://eticajusticiaeconomia.blogspot.com.ar/>>.

²⁹⁷ Cfr. Leon Festinger, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.

subjetivo es que la psiquis es capaz de reaccionar *planificando* el carácter de la persona, o *adaptando* sus voliciones a las posibilidades objetivas de satisfacción.

Naturalmente, mientras la planificación del carácter manifiesta en el individuo el ejercicio de un rasgo deliberativo de la autonomía, a partir de la cual este podría adaptar *conscientemente* sus deseos a las posibilidades objetivas de satisfacción, en el segundo caso la deliberación no surge, por lo cual el condicionamiento que este movimiento cognoscitivo *inconsciente* imprime sobre la autonomía es sumamente relevante. Una vez que el deseo *x* por *y* es eliminado de la consciencia para soportar la situación *z* que le impide satisfacer *x*, todas las oportunidades de satisfacer *x* que se ofrezcan luego serán desechadas por un agente que ya no desea *y*. Este tipo de subversión racional no parece lesionar las capacidades cognitivas que implican los modelos reflexivos usualmente manejados, sino más bien las preferencias que alimentan la reflexión.²⁹⁸ De ahí la necesidad de preguntarnos acerca de *cómo* las patologías sociales podrían lesionar la autonomía individual a través del menoscabo indirecto de la reflexión.

Si bien este asunto no tiene una respuesta definitiva, podemos en principio descartar las formas inferiores de reflexión que Hegel entendía como cotidiana, o de la certeza sensible, y las del yo = yo, o “trascendental”. Las razones para su descarte nacen de la profundidad en la que operan las patologías sociales; una profundidad inaccesible para las reflexiones inferiores en razón de que ninguna de ellas es capaz de dar cuenta de sus respectivas determinaciones o genéticas históricas y sociales.

En cierto sentido, siempre y cuando no nos dejemos llevar por las conclusiones del propio Festinger, las preferencias adaptativas pueden ser interpretadas como una forma “patológica” de subvertir la racionalidad que coadyuva a que las personas puedan contentarse a sí mismas con lo poco que logren obtener. Paul Veyne entendió que este fenómeno constituía una forma más precisa y medible de abordar la *ideología* y *alienación*.²⁹⁹ Pero en tanto “patológicas”, las uvas amargas exigen para su estudio un modelo de reflexión que supere el postulado sociopsicológico de la no-contradicción

²⁹⁸ En rasgos generales, el grupo *Ética, justicia y economía* ha abordado el fenómeno de las preferencias adaptativas en términos de socavamiento de la reflexión. Recientemente, Pereira ha matizado su abordaje de las patologías sociales al contemplar la posibilidad de que estas no lesionen la reflexión, entendidas según el modelo habermasiano (Gustavo Pereira, *Elements of a Critical Theory of Justice*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, apartado II.2.1). Para una presentación y evaluación general del marco normativo sobre el cual Pereira y su grupo de investigación han efectuado sus estudios sobre las preferencias adaptativas véase Martín Fleitas González, “Experiencias amargas. Sobre las preferencias adaptativas y la subversión de la personalidad”, *Sistema*, n° 232, 2013, pp. 75-92.

²⁹⁹ Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, París: Seuil, 1976, pp. 706 y ss.

que asume la teoría de la disonancia cognitiva. A excepción de Veyne, Festinger y Elster concuerdan en que la psiquis busca mantener una coherencia interna entre las informaciones proporcionadas por las voliciones y el entorno. Sin embargo, el ejercicio de la planificación del carácter parece suponer, en tanto ejercicio de un rasgo de la autonomía, algo más que el mero restablecimiento de la coherencia interna. Teniendo presente que las preferencias adaptativas reducen *óptimamente* el malestar que genera la disonancia al modificar la volición, es preciso realzar el hecho de que *la planificación del carácter no elimina las disonancias*, sino que mitiga la frustración desencadenada por ellas a través de una mediación cognitiva: el sujeto se mantiene deseando algo que no puede satisfacer, pues sólo en el mejor de los casos podría descargar parcialmente tal volición sobre algún tipo de canalización secundaria, más nunca satisfacerla completamente. *Esto sugiere que la planificación del carácter supone la capacidad de tolerar la contradicción de informaciones disonantes, asumiéndola como parte constitutiva de una identidad inserta en un mundo que participa en determinarle.*

La consciencia y asunción de la contradicción parece adecuarse más bien a un modelo de reflexión hegeliano que a otro de tipo trascendental, no en virtud de la contradicción misma, sino porque sugiere, como rasgo de la autonomía, poder pronunciarse acerca del origen y/o genética de nuestras voliciones y preferencias para luego sostenerlas en el tiempo o no, dependiendo de cuan valiosas las concebamos.³⁰⁰ Naturalmente, la reflexión no puede reflexionar sobre sí misma más que de forma falible y provisoria, no obstante, el pronunciarse acerca de este punto, el esfuerzo por ofrecer una narrativa verosímil del sí mismo ante los propios ojos constituye un rasgo de la autonomía insinuado por el modelo hegeliano de la *especulación*, en tanto postula la necesidad de asumir como propias las contradicciones inherentes a nuestra relación con nosotros, el mundo, y los demás.

Esto tampoco pone en tela de juicio el principio de no contradicción inherente a cierta forma de proceder de nuestra psiquis, sino que, por el contrario, supone un nivel de reflexión especulativo, provisoria, acerca de las contradicciones que todo el tiempo

³⁰⁰ “La ‘proyección de lo actualmente deseable’ no es una solución (...) En primer lugar puede ser comprendido como refiriéndose a los deseos de los hombres tales como estos realmente son, condicionados por el sistema social bajo el cual viven, sistema que admite muy fuertes dudas acerca de si sus deseos son realmente los de ellos. Si tales deseos se aceptan de un modo no crítico y sin trasponer su alcance inmediato y subjetivo, las investigaciones de mercado y las encuestas Gallup serían medios más adecuados que la filosofía para establecer cuáles son”: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 64.

experimentamos con las informaciones provenientes de nuestro entorno. *Nótese que mientras la ausencia completa de contradicción inspira la sospecha de que padecemos alguna patología, pues no habría en nosotros ninguna volición insatisfecha, la presencia de contradicciones toleradas inspiraría lo contrario, esto es, la idea de un sujeto que lucha por no perder las riendas del rumbo que toman su vida y su entorno.*

En virtud de las observaciones precedentes es razonable sugerir la idea de que es este el modelo de autorreflexión que la Escuela de Frankfurt ha tenido en mente durante sus críticas a la reificación, alienación e ideologías. Esta convicción compartida del *Institut*, aún difusa por sus vagas y diversas formulaciones, puede resumirse en que *las patologías sociales neutralizan la posibilidad de dar cuenta de la forma en que se originan nuestros contenidos mentales acerca de nosotros y de lo que nos rodea*;³⁰¹ esto inhibiría la posibilidad de desplegar una autorreflexión que abrigue dentro de sí, cual espejo (*speculum*) provisorio y nunca concluso, la genética de nuestras creencias sobre el mundo, la historia de las sedimentaciones de nuestras expectativas sobre los demás, y el linaje cultural de nuestras representaciones cognitivas y normativas sobre nosotros mismos y los demás. La convergencia conceptual entre la especulación hegeliana, la autorreflexión frankfurtiana, y la idea de patología social, parece consistente. Pero si esta reconstrucción es sostenible, es inevitable sentir que, a pesar de su seducción, nos asaltan un sinfín de preguntas.

En principio, dentro de los actuales estándares de discusión filosófica y sociológica cabe preguntarse cómo podemos acudir a una autorreflexión que trasciende la contradicción en la medida en que ello implica la imposibilidad de establecer criterios de corrección. Trascender la contradicción, y de hecho, asumirla como constitutiva, sugiere un rasgo de la autonomía superior al que sugieren los modelos de reflexión sensible y trascendental. No obstante, la fortaleza de criterios que el modelo trascendental ofrece se pierde cuando la especulación trasciende la misma condición de la criteriología, lo que en principio hace difícil la posibilidad de concebir criterios de corrección que nos permitan saber cuándo estamos o no asumiendo correctamente la contradicción, o genética de nuestras determinaciones. Se produce así un alarmante desfundamiento similar al que afecta a los discursos posestructuralistas que denuncian la omnipresencia del poder, paralizando con ello al mismo tiempo toda pretensión normativa yacente en sus propios discursos.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

No contentos con esta problemática, también queda sin resolverse la cuestión de cómo conecta el conocimiento que provee la autorreflexión con las fuentes de la motivación. Formulado en pregunta: ¿por qué debemos suponer que el conocimiento de la enfermedad movilizaría en el afectado un interés por superar su condición patológica? Es demasiado ambiciosa la posición normativa que exige el estudio de las patologías sociales, puesto que no queda claro de dónde nacen nuestros discursos sobre ellas, y en especial, nuestro diagnóstico a la hora de identificar la enfermedad en un grupo o estructura social. Por añadidura, la ausencia de criterios inherente a la autorreflexión sin más, desencadena múltiples problemas metodológicos atinentes a la fundamentación de su peculiar tipo de conocimiento, y a su conexión con las transformaciones sociales que exige. Si bien es claro que se pretende escapar de la “visión divina” mediante el método de la crítica inmanente, la selección de evidencias “dialectizables” siempre recae sobre un individuo o grupo de individuos situados y atravesados por intereses y relaciones de dominación,³⁰² volviendo peligrosamente inocuo todo intento de recurrir a la dialéctica negativa. Pero amén de estos breves, lo cierto es que Horkheimer y Adorno parecen haber sido muy conscientes y consecuentes para con todas y cada una de estas dificultades al no simplificar el asunto de cómo podríamos conseguir la emancipación.

II.4. ¿Por qué es necesario rescatar la idea de patología social? Justificación parcial del objeto de estudio a través del análisis de un caso ficticio.

Para ser conscientes de la cantidad de dificultades que enfrentamos a la hora de abordar la idea tradicional de las patologías sociales, conviene enumerar las más relevantes que hasta el momento hemos encontrado.

i) Confusión de léxicos político y social: como se puede apreciar de Lukács a Habermas, existe muy poca claridad acerca de si la alienación y la reificación, e incluso el caso de la ideología, constituyen fenómenos *funcionales* a la dominación social, o si por el contrario, son fenómenos que apresan incluso a los mejor situados, escapando, por tanto, a las manos de todo actor social. Cuando no existen fenómenos evidentes de ejercicio heterónomo de la dominación, los lenguajes patológico y político se solapan de modo tal que se vuelve inocuo el aporte del primero, puesto que *queda indeterminada la causa que menoscaba* la reflexión, autonomía, o relación de reconocimiento mutuo. Asimismo, este solapamiento también despierta incógnitas acerca de la responsabilidad

³⁰² Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, cap. IX.

de los actores dentro de la reproducción de las patologías sociales: describir estas últimas en términos autopoiéticos y anónimos no hace justicia al flagrante hecho de que muchos agentes sociales, en especial los mejor situados, no dejan de beneficiarse y promover obscenamente las consecuencias sistémicas.

ii) Confusión entre causas y consecuencias: no hay consenso ni claridad en lo que respecta a la identificación de las causas y consecuencias de las patologías sociales. Se oscila entre la opción de identificar las patologías sociales *con* el menoscabo de la reflexión de los agentes o grupos sociales, y la de referirse metafóricamente a ellas a nivel social, ya sea como una enfermedad del todo, un olvido de “la” razón social, un desajuste del proyecto Ilustrado, que de alguna forma en absoluto evidente, desencadena el menoscabo de la autorreflexión como consecuencia. Los herederos de Weber son los principales responsables de que este asunto emergiese: definir la racionalización social de forma a priori, y en términos irracionales, no naturales, cosificantes, y desmitificadores, no sólo parece asociar diversas ideas algo gratuitamente (como las de objetivación y reificación), sino que, en especial, condena al científico a caer injustificada e indefectiblemente en la jaula de hierro.

iii) Indeterminación del status metodológico y del potencial epistemológico del diagnóstico: la profundidad con la que operan las patologías sociales vuelven todo un reto la tarea de elaborar los métodos por los cuales las identificamos, así como también el status que se le desea otorgar al diagnóstico social; y esto constituye uno de los más serios problemas. La abundancia de metáforas, y de lenguajes organicistas y funcionalistas que puede constatararse en la tradición de las patologías sociales, hace que sus enfoques sean refractarios al relevamiento empírico. No se reconocen hipótesis causales explícitas que logren identificar los “desajustes” empíricamente en virtud de los abusos metafóricos en los que incurren: “olvido de la razón”, “desbordamiento de la racionalidad instrumental”, “colonización del mundo de la vida”. Nada de todo esto satisface los estándares sociológicos contemporáneos de verificación empírica, los que por cierto, ya han logrado dejar tras de sí gran parte de la penosa ideología positivista.

iv) Confusos, vagos, o débiles criterios normativos: la profundidad en la que operan las patologías sociales vuelve muy dificultosa la tarea de construir un aparato normativo y sociológico que sea capaz de identificarlas y juzgarlas. Hemos visto el nivel subterráneo de sus operaciones, a las cuales sólo se puede acceder por medio de una especulación que deja tras de sí la posibilidad de elaborar criterios fuertes, o claros,

de corrección. Por tanto ¿cómo podría (luego de haber rastreado superficialmente la génesis del nosotros mismos) juzgarse si la genética es patológica o no?

v) Realismo moral: finalmente, aquella coordenada que refiere a un presunto interés emancipador parecería ser más un postulado favorable a la coherencia conceptual del marco teórico que una premisa sostenible en nuestros días. Aun recurriendo a algún léxico psicoanalítico contemporáneo, despojado ya de muchos de los supuestos originarios de aquella sociedad neurótica, represiva y tradicional a la que Freud pertenecía, resulta filosóficamente ardua la tarea de demostrar que el afectado, aún en su recóndito inconsciente, esconde el deseo dormido de superar la patología. Se presupone demasiado con esta coordenada, puesto que muchos consumistas siguen comprando los móviles más novedosos a pesar de saber que con ello participan de las brutales formas de explotación que, en busca del coltán, despliegan las multinacionales en la República Democrática del Congo. Lo mismo sucede con las formas de explotación que se dan dentro de la industria textil, y cosas similares suceden con la industria del entretenimiento, el mercado sexual, y la esclavitud. Por lo que cabría preguntarnos acerca de si no se presuponen demasiadas cosas acerca de lo que es una vida buena cuando se sostiene que un individuo no podría ser feliz estando alienado.³⁰³

El conjunto de estas polémicas cuestiona seriamente la necesidad de retener un concepto que, a pesar de su seducción, abriga más problemas que soluciones: ¿acaso no estaría la filosofía social mejor sin la idea de patología social? Inevitablemente, esta

³⁰³ Una de las disonancias más importantes que pueden encontrarse dentro de la Escuela de Frankfurt es la que presenta Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*. Cuando Sloterdijk aún se encontraba dentro del círculo frankfurtense pudo defender la tesis de que era muy probable que la sociedad de masas noroccidental capitalista no padezca de patologías sociales sino más bien de cinismo: “ante lo que sabemos no se nos ocurre amarlo, sino que nos preguntamos cómo nos acomodaremos a vivir con ello sin convertirnos en estatuas de piedra” (Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Siruela, 1983, p. 14). La postura de Sloterdijk no es ambigua, aunque su tesis abriga explícita y deliberadamente una contradicción: los cínicos no son tontos, saben bastante bien lo que hacen, por qué lo hacen, y las consecuencias ética, moral y políticamente nocivas que desencadenan sus acciones, pero esta consciencia no expresa algún impulso emancipador, puesto que los agentes entienden y consienten ser arrastrados por cierto principio de autoconservación (Ibíd., p. 43). Luego de que el cadáver de la filosofía decimonónica diera a luz a las diferentes disciplinas humanísticas de Occidente, no pudo no aumentar notablemente el ejercicio de la crítica, reflexividad, sospecha, y deliberación dentro de la masa social. Pero el efecto producido de todo esto fue bastante opuesto al imaginado por el imperativo kantiano del *sapere aude*: “Dado que todo se hizo problemático, también todo, de alguna manera, da lo mismo” (Ibíd., p. 21). Los agentes sociales son conscientes de que con su consumo reproducen formas de explotación y desigualdad, del mismo modo en el que saben que con sólo votar en las elecciones no podrán promover transformaciones políticas reales, pero de todos modos no dejan de hacerlo: “ningún individuo cree que el aprender de hoy solucione problemas de mañana; más bien, es casi seguro que los provoca” (Ibíd., p. 18). Esta posición obliga a preguntarnos acerca de la naturaleza de aquella autorreflexión sobre la que tanto insisten los integrantes del *Institut*: ¿qué tipo de reflexión es esta que se presupone capaz de movilizar a los agentes en pos de la emancipación y justicia?

pregunta nos hace temer por la posible pérdida de una herramienta conceptual valiosa para la crítica social. *De ahí nuestro interés por explorar los aportes que podría ofrecer esta idea cuando se la enmarca dentro de un contexto adecuadamente delimitado, y se la formula por medio de un léxico que pueda ajustar su linaje teórico a las exigencias epistémicas y discursivas contemporáneas.* Si esto es posible, podríamos emprender la tarea de delimitar con la mayor precisión posible *el ámbito dentro del cual tiene sentido hablar de patologías sociales; tarea para la cual resulta ineludible reformular los léxicos que le forjan y dan sentido.* No obstante, antes de aventurarnos injustificadamente a emprender esta tarea, deberíamos indicar por qué creemos que, de ser abandonada, perderíamos una herramienta conceptual muy valiosa para el análisis social. ¿En qué casos podría tener *sentido* recurrir a la idea de patologías sociales? Para responder a esta impostergable pregunta de justificación temática recogeremos y analizaremos un caso que, por medio de su negatividad, no demanda la utilización de nociones tradicionales (a pesar de sus vaguedades) de patología social. Bastarán unas breves observaciones para notar que existe algo en este caso que no puede ser apresado por el léxico del poder y de la dominación, y que en virtud de ello, exige un enfoque estructural que pueda visibilizar fuerzas subterráneas que afectan incluso a los mejor situados.

El caso que abordaremos es el que retrata *Sueño de invierno (Kış Uykusu)*, escrita por Ebru y Nuri Bilge Ceylan y dirigida por este último (2014). Esta película tiene la capacidad de tipificar enteras tramas contextuales, históricas y culturales, a través de personajes aquejados por subterráneas complejidades caracterológicas. De ahí que sean estos peculiares personajes los que, sin desearlo, logran poner al descubierto una situación contextual que no podemos calibrar como deseable.

Aydin, encarnado por Haluk Bilginer, es un viejo actor considerablemente culto, y dueño de múltiples propiedades en Anatolia, lo que le permite disponer de mucho tiempo libre para escribir artículos y libros acerca del teatro, y ensayos críticos sobre las costumbres de su pueblo. Desde su perspectiva, la cultura turca habría iniciado un proceso de decadencia que amenaza la estabilidad de los grandes ideales de la humanidad; de allí su preocupación por escribir al respecto. Pero las convicciones de Aydin van apareciendo a lo largo de la película como las de alguien que siente la necesidad de justificarse constantemente frente a sí mismo y no tanto frente a los otros, acudiendo recurrentemente a los más sublimes valores de la moralidad, belleza, saber, y arte. No obstante, a pesar de los altos ideales culturales para él disponibles, Aydin

demuestra ser gravemente incapaz de manejar las racionalidades cotidianas propias del cuidado familiar, de la responsabilidad social en materia de desigualdad social, y de todo lo atinente al machismo que redundaba en su amada cultura tradicional turca. En especial, son dos nudos problemáticos los que desnudan esta ineptitud de Aydin, obligándole a buscar refugio en los sublimes ideales de la humanidad, desplegar discursos justificantes que con sus solas extensiones confundían y aburrían a sus interlocutores, además de no hacer otra cosa que reproducir las terribles prácticas de dominación de su tierra.

El primero de estos nudos refiere a la responsabilidad social, y en particular, inmobiliaria de Aydin para con una de sus familias inquilinas. Cuando en repetidas ocasiones Hamdi (Serhat Kiliç) atraviesa la nieve, lluvia, montañas y lodo con escaso abrigo, y con el fin de visitar a Aydin para implorarle (autohumillándose durante el proceso) una extensión de tiempo que le permitiera cubrir sus deudas de renta, no logra obtener más que una taza de té caliente, y múltiples discursos que se cobijan en la impersonalidad del sistema mobiliario de rentas, plazos judiciales “automáticos”, burocracia y derechos. Las cosas son como son, y evidentemente Aydin no se sentía alguien especial como para cambiarlas.

El segundo nudo también se desarrolla a lo largo de la narración, y surge en el corazón de las relaciones de dominación que atraviesan la esfera íntima de Aydin. En repetidas ocasiones este se ve realmente imposibilitado de comprender las aspiraciones de autonomía y autorrealización que manifiesta su joven esposa Nihal (Melisa Sözen): emprendedora, interesada por ayudar a los más desamparados, presuntamente inquieta por vivir experiencias que trascendieran las paredes de su habitación. Frente a estas inquietudes de Nihal, Aydin no puede dejar de ser terriblemente opresivo, lo que no hace sin invocar, al mismo tiempo, los ideales de la libertad, profundidad existencial, belleza, y pureza, propios de un intelectual que se ha cultivado intensamente a lo largo de la vida. Las inseguridades de Aydin se acumulan de un modo tan soberbio que le llevan a comportarse como un adolescente al simular un viaje a largo plazo que termina con su retorno imprevisto, bajo la excusa de haberse transformado en un hombre nuevo.

Lo peculiar de este caso recae en la insensibilidad de Aydin para con los orígenes de sus propias creencias y convicciones, las cuales tampoco le resultan completamente claras y justificadas. Ciertamente, esta complejidad subterránea puede detectarse en todos los personajes involucrados: como Aydin, la mayor parte de ellos

posee recursos reflexivos y culturales que les permiten trascender su contexto e incluso someterlo a crítica. No obstante, son las inseguridades personales las que les paralizan de llevar esa crítica hasta su formulación más radical, optando en su lugar por buscar refugio en la tradición, y justificación en las modalidades más represivas de los ideales culturales. Aydin no se siente seguro como hombre, como agente de deseo y agente sexual, y tampoco cree merecer todas las propiedades que tiene; de ahí su conflicto para con sus convicciones, y de ahí la necesidad de justificarse a lo largo de la larga película. A la hora de afrontar las contradicciones inherentes a las disonancias cognitivas que las críticas de su cultura, sus inquilinos, su mujer y su sí-mismo promueven, la psique de Aydin se derrumba; no posee la fortaleza ni autonomía suficiente como para tolerar el malestar que todo ello le trae, lo que pone de relieve un posible caso de preferencias adaptativas, además de un ejercicio poco autónomo del poder.

El caso que nos ofrece *Sueño de invierno* expresa con mucha claridad los umbrales de la reflexión y su irreflexividad. En diferentes medidas y momentos, todos los personajes alcanzan cierta consciencia de los flujos subterráneos que legitiman las formas de dominación de unos sobre otros, y de alguna manera, el mismo contexto subterráneo se hace presente en aquellos que menos capacidad justificatoria tienen, como puede apreciarse en los casos del Ismail (Nejat İşler) y su hijo. A medida que los personajes son más reflexivos, estos parecen entrar en un bucle de autojustificación que intenta equilibrar los propios deseos con las reales posibilidades de satisfacerlos, deviniendo en diferentes formas de irreflexividad. Pareciera que mientras más discursos justificantes surgen, más lejos de la justicia se está. De modo que el momento autorreflexivo sólo parece surgir cuando Ismail quema el dinero en su precaria chimenea, con lo que parece querer denunciar, e incluso corregir, esos perversos juegos subterráneos que despliegan los valores sociales naturalizados al llevar a cada uno de los personajes a justificarse y mantener racionalmente la coherencia interna entre sus creencias y el mundo externo: aceptar el dinero obsequiado significaba consentir el conjunto de humillaciones a las cuales se vieron injustamente sometidos, por lo que las disonancias allí implícitas debían mantenerse y no naturalizarse si es que se deseaba retener la dignidad personal.

La película ilustra la versión más radical de las patologías sociales: aquella que no obedece a nadie.³⁰⁴ Estos fenómenos no se identifican con limitaciones cognitivas individuales, sino con dinámicas subterráneas que afectan de diversos modos al conjunto total de la sociedad, lo que es vital para diferenciar el léxico filosófico y social del político. Aydin ocupa una posición social privilegiada, pero lo interesante del asunto es que a pesar de ello no parece disponer libremente de su poder, sino más bien lo contrario. Aydin se ve necesitado de legitimación, pues ninguna de sus posiciones sociales le parece completamente fundada; la vehemencia y lastimosidad con la que justifica sus acciones y creencias revelan este aspecto. No parece ser *dueño* de los materiales con los que trabaja su reflexión, por lo que ciertas dimensiones de su autonomía no pueden sino verse hipotecadas. De ahí la importancia de señalar que la reproducción de las relaciones de poder no es algo propio de las patologías sociales, sino la capacidad de arrebatarle la libertad al todo social de muy desiguales formas.

Si bien el desafío de las patologías sociales surge cuando constatamos el nivel de profundidad con el que operan, no podemos negar que este caso no sugiere la presencia de algo fallido e incorrecto. Una naturalización que sedimenta la base cognitiva con la cual el agente reflexiona, más, carente de una genealogía que ponga al descubierto las determinaciones sociales, de poder, simbólicas y emocionales, que atraviesan tal base cognitiva. Una especulación podría sacar a la luz la genética cultural e histórica de las propias convicciones, exponiendo al individuo a las contradicciones que le constituyen como individuo social e histórico. Pero en principio, nada más que eso.

II.5. Hacia la reactualización de nuestro objeto de estudio: rescate formal del marco de sentido de las patologías sociales.

Identificados algunos casos que parecen exigir la necesidad de recurrir al concepto de patología social, hemos de avanzar en la delimitación de sus notas más rescatables; pero ¿cuáles son estas notas dignas de ser rescatadas para nuestra época? En lo que sigue presentaremos dos notas que en cierta manera se desprenden del abordaje

³⁰⁴ Stephen, interpretado por Samuel Jackson en *Django Unchained* (escrita y dirigida por Quentin Tarantino, 2012) y con notorias resonancias de *La cabaña del tío Tom*, también desnuda un contexto notablemente patológico. En particular, Stephen razona muy astutamente, dejando por debajo a su amo Calvin J. Calden (Leonardo DiCaprio). A diferencia del despreocupado Calvin, Stephen descubre la treta que Django (Jamie Foxx) y el Dr. King Schultz (Christoph Waltz) habían tramado, llevando la tensión de las escenas hacia sus clímax más abrumadores. Sin embargo, la genética de las propias preferencias son totalmente inadvertidas por las intrincadas especulaciones de Stephen: de ahí que resalte con violenta claridad la indiferencia que le generaba su desprecio para con los afrodescendientes, siendo él mismo uno.

tradicional de las patologías sociales, pero que, como veremos, nos permiten elaborar un enfoque capaz de reformular sus rasgos básicos y hacerlos razonablemente consistentes según los actuales estándares de discusión filosófica y sociológica. Estos rasgos básicos son: i) las patologías sociales constituyen fenómenos sociales, estructurales, que desencadenan el menoscabo de la autorreflexión a través de la distorsión de sus requisitos ontológicos y cognitivos; ii) los requisitos ontológicos y cognitivos de la autorreflexión que son trastocados por las patologías sociales son *experienciales*.

Para reconstruir estos rasgos básicos es preciso retomar la versión no intelectualista de las patologías sociales que presentan Benjamin y Adorno, puesto que esta versión asume la convicción de que la reflexión por sí sola podría no ser el mejor indicador de la autonomía individual y grupal. La importancia de volver sobre este asunto recae, entre otras cosas, en las resonancias que encuentra dentro de ideas y argumentos que han emergido en las recientes discusiones acerca de las fuentes de la normatividad. Catriona Mackenzie, pero en especial Paul Benson, han señalado que el problema de la autonomía no debe concentrarse en las capacidades reflexivas sino más bien en los procesos de formación de creencias y preferencias, puesto que una vez gestados dentro de contextos opresivos, podrían limitar el alcance de la reflexión dejando intactas sus capacidades y potencialidades cognitivas. En virtud de ello, cada uno a su manera propone abordar el problema de la autonomía en términos de “autoridad sobre sí mismo”, es decir, atendiendo a los procesos de subjetivación que le permiten al agente desarrollar una autoridad frente a sus diversos contenidos internos.³⁰⁵ De ahí que el caso de Aydin pueda interpretarse como un caso de subversión subterránea de la autonomía individual que gestada en el interior de contextos que naturalizan la violencia, la opresión, y el terror; subversión subterránea que ninguna reflexión carente de autorreflexión podría captar.

Volviendo a la Escuela de Frankfurt, pero en continuidad con el planteo de Mackenzie y Benson, Christopher Zurn ha acertado en reconstruir el problema tradicional de las patologías sociales en términos de desórdenes reflexivos de segundo orden; algo que, como hemos visto, Honneth comparte no sin algunas modificaciones. La reconstrucción de Zurn sostiene que la patología social surgiría cuando las “creencias, evaluaciones, disposiciones, comportamientos, percepciones o

³⁰⁵ Catriona Mackenzie, “Relational autonomy, normative authority and perfectionism”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 39, n° 4, 2008, pp. 512-533; Paul Benson, “Autonomy and oppressive socialization”, *Social Theory and Practice*, vol. 17, n° 3, 1991, pp. 385-408.

interacciones” de un primer orden son consideradas como obvias o naturales, y sirven a un nivel de reflexión más profundo, se condiciona con ello la capacidad crítica de este último. De ahí que, según Zurn, la tarea de la Teoría Crítica sea la de cuestionar la “naturalidad” de algunas creencias y disposiciones inmediatas por medio de una especie de deconstrucción que pueda poner de relieve sus genéticas históricas y sociales. Por mencionar un ejemplo que el mismo Zurn propone: podríamos sospechar de patologías sociales cuando nos preguntamos si es cierto que en las sociedades capitalistas la riqueza depende más de la iniciativa individual que del capital disponible previamente.³⁰⁶ En este caso, constatar una posible “meritocracia ideológica” nos permitiría denunciarla como un factor social que participa en la deformación que algunas dinámicas laborales promueven dentro de los procesos de formación de creencias de primer orden, deviniendo así en alienación (patología social) o explotación (demanda de justicia).

La reconstrucción de Zurn también es convergente con la descripción de la idea frankfurtense de autorreflexión que hemos realizado en base la especulación hegeliana (II.1-2): los desórdenes de segundo orden no serían otra cosa que limitaciones de una reflexión que no dispone de toda la información necesaria. Cuando la reflexión procesa información acríticamente, ciertamente se lesiona con ello su alcance normativo; pero si por el contrario, las reflexiones se valen de una especulación acerca de la forma en que tal o cual información llega a ella, seguramente sea posible advertir que, por ejemplo, la meritocracia que en la modernidad posibilitó el derrumbe de algunos valores feudales fundados en el linaje, parece haberse transformado en una peligrosa ideología al *intervenir* en la formación de nuestras creencias más básicas, condicionando así nuestras decisiones éticas y morales de segundo orden más importantes.

Pero además de esta convergencia, Zurn incorpora una nota interesante que vuelve a congeniar con la versión no intelectualista de las patologías sociales, y que por ello nos permite realzar un aspecto importante del fenómeno. Tras la “crítica intelectualista” que Martin Saar levantó contra su reconstrucción,³⁰⁷ Zurn agregó que:

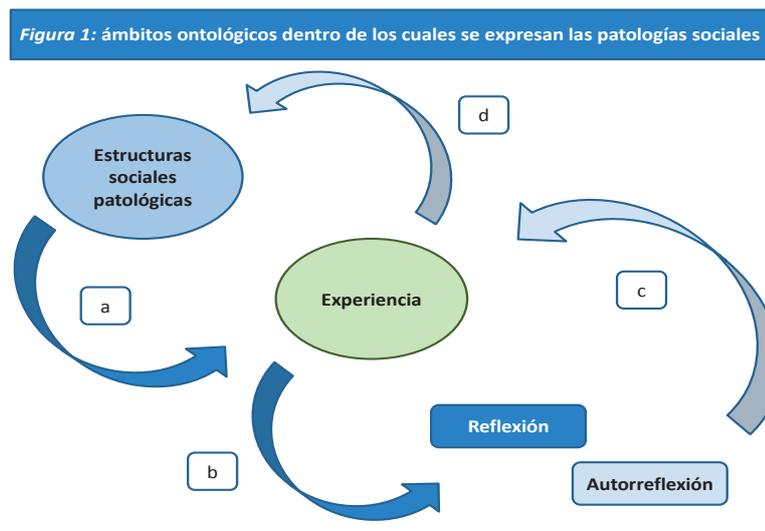
Of course, ideology is not restricted to cognitive beliefs, concerning only true or false propositions, but also crucially involves normative assessments, their central relation to individual dispositions and motivations, generalised patterns of

³⁰⁶ Christopher F. Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”, en especial pp. 345-347.

³⁰⁷ Martin Saar, “From Ideology to Governmentality”, comunicación presentada en la *Philosophy and Social Sciences Conference*, realizada en Praga, el 19 de Mayo del 2005.

behaviour, shared schemas of perception, typical patterns of social interaction, and so on.³⁰⁸

De manera que, llegados a este punto, es razonable concluir que los moldeamientos que sufren nuestras creencias de primer orden son producto de ciertos recortes, manipulaciones, e incluso *distorsiones de la experiencia disponible* que no hundan sus causas en las solas variables del poder y dominación. La importancia de esta coordenada recae en que nos permite delimitar mejor los ámbitos dentro de los cuales operan las patologías sociales, puesto que reparar en las solas distorsiones reflexivas no hace más que observar las *consecuencias* del fenómeno. En ausencia del factor experiencial, la versión intelectualista de las patologías sociales no puede detectar concretamente *dónde* se crean las distorsiones sociales que *luego* y como *consecuencia*, generan estos desórdenes reflexivos. De ahí que ahora seamos capaces de replantear el problema de las patologías sociales a partir de sus tres rostros:



El vínculo “a” refiere a las influencias que nuestras experiencias disponibles pueden sufrir por parte de ciertas estructuras sociales, en principio, patológicas. Esta experiencia disponible sería la responsable de hipotecar de cabo a rabo cualquier tipo de reflexión, en virtud de que, como lo indicia el vínculo “b”, la reflexión no es capaz de dar cuenta de los procesos formativos de las informaciones que proveen las creencias, preferencias, y voliciones con las que

³⁰⁸ Christopher F. Zurn, “Social pathologies as second-order disorders”, p. 348.

opera. El movimiento ya crítico presente en el vínculo “c” sigue de cerca el planteo tradicional: este fenómeno podría revertirse en la medida en que seamos capaces de desarrollar una autorreflexión acerca de la genealogía de nuestras creencias, y de nuestra naturalizada base cognitiva, visibilizando con ello las diversas influencias e intervenciones que esta base cognitiva naturalizada por la reflexión ha sufrido. Finalmente, el vínculo “d” refiere a la visibilización de las distorsiones de nuestra experiencia que podría ayudarnos a desplegar una crítica completa de las estructuras que participan en la distorsión de nuestras bases cognitivas y disposiciones inmediatas, o en otras palabras, en el socavamiento de los prerequisites experienciales de toda autonomía entendida reflexivamente.

A pesar de la variedad de formulaciones que encontramos dentro de la Escuela de Frankfurt, podemos considerar este modelo como un *común marco de sentido*, es decir, como un modelo dentro del cual tiene sentido hablar de patologías sociales. Y he aquí, por tanto, el momento dentro del cual podemos responder aquella pregunta que nos interpeló a buscar razones para justificar la relevancia de abocarnos a la tarea de rescatar la idea de patología social: ¿acaso aquel modelo es susceptible de ser reformulado satisfactoriamente de acuerdo a las actuales exigencias epistémicas? Nuestra postura al respecto es afirmativa, aunque la misma no pueda desembarazarse de un conjunto importante e irrenunciable de condiciones heurísticas que deben ser mencionadas y satisfechas.

En primer lugar, conviene asumir que este modelo debe interpretarse como un *marco formal de sentido*, o al menos sustantivamente delgado. En la medida en que seamos capaces de desprendernos de la mayoría de la jerga y de los comprometedores supuestos que yacen sustantivamente en aquel modelo, nos está permitido considerar la posibilidad de reactualizar la idea de patología social a través de la incorporación de *léxicos* acordes a nuestros actuales estándares de discusión. De aquí que, en segundo lugar, sea razonable concebir la estrategia de elaborar léxicos especializados para cada una de las coordenadas del modelo (socioestructural, experiencial, autonomía) que puedan dar cuenta de fenómenos sociales que escapan de las manos de los agentes (i), modifican los esquemas experienciales de estos últimos (ii), y finalmente, inhiben la autorreflexión de los individuos y grupos sociales (iii).

La necesidad de incorporar léxicos actualizados y especializados nace de la incompletud que muestran los diagnósticos sociales considerados hasta el momento. Algunos tan sólo formulan un enfoque macrosocial que pretende identificar metafóricas enfermedades orgánicas en el cuerpo social, otros buscan cobijo en premisas antropológicas empíricamente alimentadas sin contemplar el peso que las estructuras sociales pueden tener sobre las subjetividad e intersubjetividad, mientras otros observan las distorsiones de la experiencia que traen consigo algunas dinámicas sociales sin con ello poder elevarse hacia criterios normativos adecuados. Esta es, en consecuencia, la razón que nos lleva a suponer que la actualización del modelo de las patologías sociales debe otorgarle una igual relevancia descriptiva y crítica a sus tres coordenadas.

Rehabilitar la idea de patología social implica, como puede apreciarse, rehabilitar aquel modelo formal que le confiere sentido sociológico, experiencial, y normativo. Y en principio, no es en absoluto descabellado partir de la observación de que cada coordenada demanda un léxico específico que pueda interconectarse con los demás, adquiriendo con ello un papel teórico inherente y complementario. La no especialización de tales léxicos confunde, como hemos observado, y hace pensar equivocadamente que las patologías sociales son unívocamente las tres dimensiones mezcladas: estructuras sociales patológicas + distorsiones de la experiencia + desórdenes reflexivos de segundo orden = patología social. Si bien esta ecuación es en cierto modo así, la ausencia de distinción y precisión teórica ha llevado a pensar en más de una ocasión que las patologías sociales responden a una sola coordenada, o a las tres de forma difusa. De hecho, el abuso de los funcionalismos y de las metáforas por parte de la tradición podría haber contribuido a mezclar y confundir los léxicos que demandan las coordenadas por separado.

Ajustando aún más nuestras apreciaciones analíticas: si deseamos escapar del abuso metafórico, y de la redundancia organicista y funcionalista que la tradición realiza a la hora de referirse al nivel de las estructuras sociales, necesitamos de un léxico psicológico que, acorde a las exigencias vigentes de la discusión sociológica, dé sentido al término “estructuras sociales patológicas”. Si pretendemos reformular la idea de patología social al punto de que esta satisfaga la mayoría de los criterios que rigen actualmente para las investigaciones de las

ciencias sociales, sin perder con ello nuestras intenciones normativas, debemos de abandonar las metáforas del “desbordamiento de la razón”, “colonización”, “autopoiésis”, e incluso el propio término “patología social”. Por varias razones, en ningún léxico posfuncionalista de la actualidad pueden sostenerse afirmaciones como estas. Si bien ahondaremos esta discusión en el siguiente capítulo, valdría la pena mencionar algunas de las razones más importantes de ello: en primer lugar, tales metáforas se sustraen a cualquier corroboración empírica, y en segundo lugar, las mismas asumen cierta idea organicista, funcionalista, y por tanto, de normalidad social, que en lugar de demostrarse suele presuponerse. De ahí que debamos preguntarnos acerca de qué tipo de léxico sociológico podría dar sentido al término “estructuras sociales patológicas”.

Por otro lado, aquello que es drenado por las estructuras sociales también se presta a múltiples confusiones: ¿cómo determinar que nuestra experiencia históricamente disponible, la misma que ha posibilitado la formación de ciertas preferencias, se encuentra atravesada por distorsiones patológicas? Para sortear el léxico de los procesos de subjetivación que se contentan con la sola tarea de visibilizar, sin pretender con ello algo más que la descripción del estado de cosas, hemos de reconstruir la experiencia socialmente disponible de modo tal que puedan exponerse a la luz las distorsiones inadvertidas que sufre. Con mucha facilidad los actores pueden quedar presos de algunas consecuencias que sus actos desprenden, y que no son planeadas o deseadas por ninguno de ellos, convirtiendo así una experiencia que bien podría ampliar sus libertades en una que se las quita. Este sería el desafío de elaborar un léxico que de sentido al problema de la distorsión patológica de la experiencia socialmente disponible.

Finalmente, aunque hayamos avanzado muchas notas en esta dirección, aún quedaría delimitar con precisión a qué autonomía nos referimos cuando afirmamos que las patologías son indetectables para cierto tipo de reflexión, más susceptibles de análisis para un tipo especial de autorreflexión. Este asunto exige un tratamiento que se ajuste a medida por la especial razón de que las patologías sociales, una vez que afectan los materiales prerreflexivos, no son susceptibles de ser detectadas por medio de criterios normativos rígidos. Hemos visto que la autorreflexión pretende trascender su modalidad “trascendental”, lo que implica trascender el lenguaje de la criteriología con el propósito de develar las fuerzas,

flujos, y movimientos que le subyacen inadvertidamente. De ahí la dificultad de establecer criterios que determinen cuándo una estructura social es patológica, o cuándo nuestra experiencia socialmente disponible se ha visto trastocada. La necesidad de elaborar un léxico que dé sentido al problema de las patologías sociales desde la perspectiva de la autonomía parece entonces evidente.

De manera que hemos de concluir que la tarea de rehabilitar el modelo de las patologías sociales exige la elaboración de tres léxicos que, si bien han de suponerse entre sí, deben renovar el sentido del problema dentro de nuestros actuales contextos prácticos: i) el de las estructuras sociales, ii) experiencia socialmente disponible, iii) y autonomía.

II.6. Hipótesis de investigación y estrategia argumental a desarrollar.

Aislado el modelo formal que da sentido a la idea de patología social, y justificada la necesidad de desarrollar léxicos específicos para sus coordenadas, nos encontramos en condiciones de formular la hipótesis que orienta la presente investigación: *las patologías sociales pueden ser entendidas como consecuencias perversas de la promesa de libertad.*

La primera cualidad a realzar de nuestra hipótesis recae en su aspiración a la traducción de la metafórica idea de “patología social” dentro de léxicos ajenos a la jerga de la Escuela de Frankfurt, y por ello más acordes a los actuales estándares de discusión. No podemos insistir con alegorías y metáforas a la hora de abordar complejas dinámicas sociales que demandan explicaciones causales y juicios evaluativos fundados. Para rehabilitar la idea de patología social es imperioso trascender los polémicos supuestos anclados en el ya seriamente mermado hegelianismo de izquierda, aspirando así a dialogar con otros enfoques menos polémicos, y por ello más satisfactorios filosófica y sociológicamente.

En segundo lugar, el corazón semántico de nuestra hipótesis presupone la interconexión de las coordenadas que constituyen el modelo formal que da sentido a las patologías sociales, por lo que su detalle requiere que adelantemos la naturaleza de los léxicos que nos propondremos elaborar.

El primer léxico, netamente sociológico, se propondrá interpretar el problema de las patologías sociales en términos de “efectos perversos”. De acuerdo al bien conocido tópico sociológico, las patologías sociales podrían

abandonar su versión metafórica para pasar a constituir *literales consecuencias no deseadas de una promesa de libertad que al pujar por su realización desencadena resultados opuestos*. Elaborar este léxico nos exigirá considerar las limitaciones funcionalistas que presentan los enfoques sociológicos tradicionales de las patologías sociales, para evitar caer en sus mismas dificultades, y proponer en su lugar una reformulación que reinterprete nuestro objeto ya no como enfermedad, sino como estructuras sociales que se reproducen ultraintencionalmente, y que desencadenan efectos opuestos a los buscados por cada actor individualmente considerado. El léxico que elaboraremos a partir de la *teoría de la estructuración* se opondrá al funcionalismo e individualismo metodológico al sostener que la reproducción de las estructuras sociales no puede darse sin la participación más o menos reflexiva de los individuos: estos saben más o menos a nivel tácito lo que necesitan para participar en la reproducción social, y conocen con relativa profundidad las consecuencias que sus actividades desprenden; de ahí que las patologías sociales puedan ser reformuladas como consecuencias de acciones colectivas que lesionan ultraintencionalmente aquellos ideales normativos que, socialmente disponibles, sirvieron para racionalizar y movilizar inicialmente las acciones de cada actor individualmente considerado (cap. III).

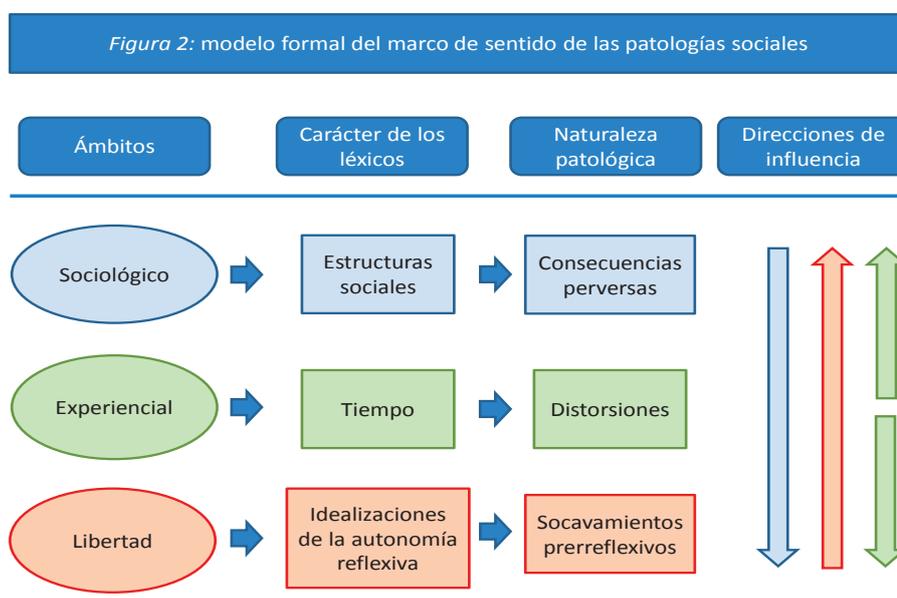
Pero el léxico sociológico no basta para dar cuenta de nuestro objeto. Debemos precisar qué es la “promesa de libertad” si es que deseamos delimitar el sujeto de tales consecuencias perversas. Para ello se elaborará un segundo léxico que tendrá por fin reconstruir el ideal de autonomía socialmente disponible desde la modernidad. Esta tarea podrá satisfacer dos objetivos fundamentales: el primero de ellos consiste en determinar qué se entiende por “promesa de libertad”. A través de tres idealizaciones de la autonomía reflexiva podremos reconstruir el significado completo de la promesa de libertad, permitiéndonos comprender mejor cómo es que las idealizaciones sociales pueden desencadenar consecuencias sociales paradójicas, o metafóricamente patológicas. En segundo lugar, el léxico de la autonomía no será reconstruido en base a cualquier idealización, sino tan sólo en base a aquellas que demuestren abrigar cierta sensibilidad para con el fenómeno de las patologías sociales. Hemos visto que la reflexión *per se* podría no ser capaz de dar cuenta de las distorsiones que han sufrido las informaciones con las que trata, por lo cual no toda autonomía reflexiva sería una candidata

apropiada para nuestra reconstrucción. Consideraremos aquellas idealizaciones que si bien podrían no dar cuenta directa de las distorsiones subterráneas que aquejan sus procesos reflexivos, pueden denunciar su presencia indirecta y negativamente, es decir, a través de sus malos funcionamientos. Pero el mal funcionamiento de la autonomía también deberá permitirnos discriminar entre patologías sociales y otros factores que si bien socavan o hipotecan la autonomía, no presentan características patológicas (como sucede con las variables del poder y de la injusticia). Una vez satisfecho este objetivo, poseeremos a nuestra disposición un valioso conjunto de criterios normativos *débiles* para fundar la crítica social de algunas consecuencias perversas (cap. IV).

Finalmente, en lo que a la experiencia socialmente disponible respecta, debemos evitar la abrumadora cantidad de posibilidades que se nos presentan. Resultaría imposible abordar todas las problemáticas que a la experiencia refieren, como por ejemplo las que ya acarrea consigo el propio término “experiencia”. Pero advirtiendo que la profundidad en la que operan las estructuras sociales patológicas se compone por la amplia gama de experiencias que atraviesa el agente, moldeando así nuestras creencias, vivencias y disposiciones más inmediatas de diversas maneras, podemos aventurarnos a enfocar nuestro análisis en aquella experiencia que subyace a todas las formas humanas de habitar el mundo: la del *tiempo*. En la medida en que la promesa de libertad supone una temporalidad lineal amigable, mientras el ejercicio performativo de la autonomía supone otra atemporal que tan sólo es habitable noológicamente, la experiencia subjetiva y objetiva del tiempo se presenta como una de las candidatas más adecuadas para nuestro estudio. Pero la principal razón que justifica nuestra elección descansa en las múltiples investigaciones sociológicas e históricas que han constatado un incremento aterrador del número de actividades que los agentes realizan, y deben realizar, al cabo de las mismas 24 horas de siempre. Los estudios sobre la aceleración social de los últimos dos siglos han comprobado que la experiencia del vértigo ha terminado por reproducir un “eterno presente” imposible de trascender y soportar. Pero a diferencia de tales investigaciones, nuestro léxico hará énfasis en el hecho de que *el vértigo actualmente constatable no es otra cosa que una consecuencia perversa del mismo tiempo lineal que supo echar a andar la promesa de libertad*. Tanto la innovación técnica, como el

desasosiego dentro de la competencia mercantil, y las constantes revueltas sociales que desde el siglo XIX en adelante no cesan en la lucha por el reconocimiento de sus demandas, conforman un perverso “círculo de aceleración” que mina las posibilidades que tienen los agentes de sobrellevar los diferentes *tempos* de la libertad, y en consecuencia, de desarrollar las diferentes dimensiones de su autonomía personal (cap. V).

En base a esta somera descripción de los léxicos que pretendemos elaborar y justificar para cada una de las coordenadas, nos propondremos reconfigurar el modelo formal que da sentido a las patologías sociales del siguiente modo:



Abordar las patologías sociales desde un enfoque que no asuma la especificidad de las tres coordenadas corre el peligro de caer en las confusiones anteriormente mencionadas: identificar las patologías sociales con los déficits autorreflexivos; referirse a las estructuras sociales patológicas de forma funcionalista y/o metafórica; indeterminación empírica de las causas que desencadenan las patologías sociales, etc. De ahí la imperiosa urgencia de elaborar y justificar cada léxico por separado, para luego poder valernos de ellos a la hora de identificar y criticar las consecuencias perversas de la promesa de libertad. El detalle expositivo que podamos alcanzar con cada léxico nos permitirá satisfacer los actuales estándares de discusión, exhibiendo precisión teórica, responsabilidad empírica, y justificación normativa de los criterios de evaluación empleados. Pero

como lo indican las flechas finales del esquema, el estudio de las patologías sociales nos obligará también a tener en cuenta el hecho de que cada léxico debe poder conectarse con los demás, de modo tal que en conjunto puedan dar cuenta de las diferentes dimensiones de los fenómenos sociopatológicos. Son, de hecho, los *circuitos interlexicales* los que finalmente recorreremos para perseguir los movimientos causales que producen y reproducen las consecuencias ultraintencionales y nocivas que desencadenan los agentes sociales al perseguir sus autorrealizaciones personales.

En especial, las consecuencias perversas de la promesa de libertad que intentaremos reconstruir y criticar a través de los circuitos interlexicales que podamos obtener, son aquellas que constituyen nuestra actual *condición tardomoderna*. Como extensión de nuestra hipótesis, estamos en condiciones de argumentar que son los actores sociales los que desencadenan consecuencias ultraintencionales que son nocivas para la libertad, cada vez que persiguen sus autorrealizaciones personales sin comer los aspectos temporales que supone cada dimensión de la autonomía. Que los agentes no puedan reflexionar acerca de la genética de sus creencias, voliciones y disposiciones inmediatas se debe a que en conjunto persiguen sus autorrelaciones personales de forma vertiginosa, con la esperanza de desarrollar la mayor cantidad posible de dimensiones de autonomía. Y el problema no es tanto la cantidad de dimensiones de la autonomía que se persigue, sino el hecho de que la aceleración social que promueven la tecnología, competencia, y demandas sociales, terminan por destruir los diferentes *tempos* de la libertad al yuxtaponerlos dentro de un voraz, amplio, agobiante, e irremediable presente. Elaborar un juicio moral, formular y reformular un plan de vida buena personal o grupal, desarrollar una resistente autoconfianza, y perseguir la autenticidad personal, representan aspectos de la autonomía personal que abriga diferentes velocidades, y que no pueden en modo alguno ser aceleradas. De ahí que la paradoja de la promesa de libertad pueda resumirse en la conjetura de que la *impaciencia* de los agentes y grupos sociales que persiguen la materialización de la libertad termina por erosionar los diferentes requisitos temporales que esta exige y necesita para florecer. Esto recrea y eterniza sistemáticamente la condición tardomoderna (cap. VI), y troca reflexión y autorreflexión por ejercicios patológicos de la autonomía (cap. VII).

CAPÍTULO III

Bases sociológicas para rehabilitar el concepto de patología social

El objetivo del presente capítulo es elaborar un léxico sociológico que sea capaz de reformular la tradicional idea de “estructuras sociales enfermas” en términos de “consecuencias perversas de la promesa de libertad”. Esto supone detenernos con cuidado en la cuestión de cómo podemos pensar las patologías sociales desde un enfoque que satisfaga los actuales estándares de discusión sociológica, sin con ello perder los aportes propios del concepto.

Con “los actuales estándares de discusión sociológica” nos referimos a las reglas discursivas que imperan dentro de las ciencias sociales, y que, en muchos aspectos, son las responsables de que gran parte del marxismo funcionalista haya caído en obsolescencia. Si bien no es claro cómo ni cuándo fue que el marxismo se amalgamó tan fuertemente con el funcionalismo, no es difícil observar que la obsolescencia de los conceptos de alienación, reificación e ideología, transcurre de forma simultánea a la desacreditación que dentro de las ciencias sociales comenzó a padecer el funcionalismo desde la década del 80. La importancia que reviste este asunto reside en que, como veremos a lo largo del presente capítulo, gran parte de la tradición de las patologías sociales emplea un enfoque funcionalista que se estructura en torno a un conjunto importante de supuestos que en nuestros días ya no ofrece el mismo potencial persuasivo que antaño: las ideas de que las sociedades evolucionan y acumulan diferentes tipos de aprendizajes y progresos históricos, de que las mismas son organismos vivos que buscan autoconservarse, de que aquel organismo se adapta por medio de la selección de aquellas dinámicas que le favorecen, y exclusión de aquellas otras que le son nocivas, y de que, a fin de cuentas, el sujeto social sea la sociedad y no los individuos, quienes se limitan a *manifestar* “funciones latentes” del sistema, no parecen mantener mayor fuerza persuasiva dentro de los debates sociológicos actuales.

A pesar de que el funcionalismo es el que parece haber abrigado la genética conceptual de la idea de patología social, en la actualidad carga con una polémica *petitio principii* que, además, carece de relevamiento empírico, lo que termina por degradar seriamente la credibilidad descriptiva y crítica de las nociones de alienación, reificación, e ideología. Por ponerlo en un modo sencillo: es *demasiado* práctico arribar a las nociones de patología social cuando nuestro axioma es la idea de que las sociedades son organismos vivos. En la medida en que el enfoque funcionalista parte

del supuesto de una sociedad cohesionada y ordenada que, en definitiva, se debería demostrar y no suponer, parece natural interpretar sus disfuncionalidades o fallas sistémicas como patologías sociales. Y ese problema surge cuando Giddens y otros tantos denuncian la petición de principio, y llaman la atención acerca de la ausencia de evidencias empíricas que le justifiquen, lo que nos lleva imperiosamente a preguntarnos: ¿qué podría ser una patología social cuando la sociedad ya no se concibe como una totalidad orgánica, saludable, y cohesionada?

Sin duda alguna, el cambio de las reglas de discusión sociológica constituye un punto de quiebre entre los enfoques de Habermas y Honneth: mientras el discurso del primero aún permanece dentro de las reglas de discusión que consideran válidas las tesis funcionalistas, el segundo debe girar hacia el reconocimiento para reformular la idea de patología social en términos intersubjetivos, y satisfacer con ello las nuevas exigencias discursivas.³⁰⁹ De ahí el hecho de que a lo largo de la producción de Honneth podamos constatar una gran variedad de intentos de reformular la idea de patología social, aunque la más reciente de ellas implique un retorno injustificado al funcionalismo.

Este es el contexto discursivo dentro del cual se desarrollará el presente capítulo; este es el caldo de cultivo dentro del cual florece la pregunta acerca de cómo se podrían pensar las patologías sociales cuando los fundamentos que sostenían cada una de sus coordenadas definitorias parecen haber caído en descrédito. El camino que recorreremos con el fin de elaborar un léxico sociológico adecuado para la rehabilitación de la idea de patología social consta de dos secciones. En la primera de ellas tendremos la oportunidad de reconstruir la (a veces) imperceptible conexión que la tradición ha trazado entre el funcionalismo y el concepto de patología social. Para ello deberemos definir qué es lo que se entiende usualmente por funcionalismo, para luego reconstruir las notas funcionalistas que Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse, y el último Honneth presentan en sus investigaciones. Una vez detallado este asunto, podremos

³⁰⁹ Desafortunadamente, el quiebre dentro de las reglas de discusión sociológica no parece ser notado por un sinnúmero de comentaristas de Habermas que aun reflexionan acerca de si la *teoría del reconocimiento* de Honneth constituye una alternativa o un complemento de la *Teoría de la acción comunicativa*. En rasgos generales, predomina la intuición de que el enfoque de Honneth no haría más que ampliar el significado del “interlocutor” de la comunidad ideal de habla. No obstante, cuando se incorporan las modificaciones discursivas dentro de las discusiones sociológicas, es razonable preguntarse acerca de cuan vigente se mantiene la tesis de la “colonización del mundo de la vida” cuando su enfoque despliega un funcionalismo explícito nada fácil de justificar en nuestros días. Para el detalle de la discusión acerca de si el programa de Honneth sería una alternativa o un complemento de la teoría de la acción comunicativa, véase Ana Fascioli, *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*, dirigida por Adela Cortina Orts y Gustavo Pereira, Universidad de Valencia, 2013, pp. 292-298.

señalar las limitaciones que han desencadenado el desprestigio del funcionalismo dentro de las ciencias sociales, y con ello el olvido de las patologías sociales.

Conscientes de las dificultades que abriga el funcionalismo, en la segunda sección emprenderemos la construcción de un léxico sociológico satisfactorio. Para ello echaremos mano de la *teoría de la estructuración* de Anthony Giddens, y nos haremos con las herramientas necesarias y suficientes como para reformular la idea de patología social en términos *de consecuencias perversas de la promesa moderna de libertad*. Nuestra intención es la de rescatar la intuición de que la libertad habría prometido algo que dista mucho de haberse cumplido. A pesar de sus diversas formulaciones, las patologías sociales siempre han intentado referirse a los múltiples e inesperados obstáculos que la libertad produjo con cada logro alcanzado históricamente, permitiéndonos así reconsiderar literal y no metafóricamente, la tesis de que nuestro objeto de estudio no sería otra cosa que el resultado perverso de una promesa social.

Para definir aquella “promesa de libertad” deberemos aguardar hasta la elaboración del léxico de la autonomía (cap. IV); de ahí que nuestro léxico sociológico no pueda por sí solo rehabilitar el estudio de las patologías sociales dentro los actuales estándares de discusión, puesto que también deberá tener la virtud de poder conectarse con los léxicos de la autonomía y de la experiencia (cap. V), según lo exige el modelo formal que da sentido a nuestro objeto de estudio (II.5 y II.6).

III.1. Limitaciones funcionalistas de la tradición de las patologías sociales.

En la primera parte de presente capítulo nos abocaremos a la tarea de explicitar el enfoque funcionalista que predomina dentro de la tradición de las patologías sociales. Si bien es este un aspecto que casi la totalidad de la literatura crítica y comentarista supone, no ha sido explicitado ni evaluado con el suficiente rigor.³¹⁰ Nuestra sospecha acerca de este asunto es sucinta: si es cierto que predomina un enfoque funcionalista en la tradición de las patologías sociales es de suyo suponer grandes restricciones a la hora de concebir y abordar el fenómeno en cuestión. En base a las intuiciones comunes que poseemos acerca del funcionalismo, fuerte heredero del biologicismo, romanticismo y

³¹⁰ Algunos trabajos de Martin Jay corroboran indirectamente nuestra sospecha de que la idea de patología social ha sido incubada en el vientre del funcionalismo: Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, California: University of California Press, 1984.

evolucionismo del siglo XIX,³¹¹ no es difícil arribar a la sospecha de que las patologías sociales parecen haber sido reducidas a una misma intuición: la de *disfuncionalidad*. Con esta intuición hemos de referir a la idea de que, usualmente, las patologías sociales han sido consideradas como disfuncionalidades de un sistema que se presupone saludable, o en vías de realizarse saludablemente, pero que al mismo tiempo resulta funcional para otro sistema, sea este externo al primero o interno, cual subparte. Si esto es así, no queda más que tomar alguna postura acerca de la viabilidad de continuar considerando las patologías sociales como “enfermedades”, o “disfunciones” de un organismo. Debemos preguntarnos si el funcionalismo aún ofrece herramientas para abordar las *perversas* dinámicas sociales de nuestros días, y al mismo tiempo, posibilitar una formulación de las patologías sociales libre de connotaciones médicas.

De modo que este asunto nos obliga a precisar qué entendemos por funcionalismo, para luego poder identificar su presencia dentro de la tradición de las patologías sociales. Serán las secciones finales las que desarrollarán los pasos requeridos para evaluar el valor teórico y crítico que abriga el funcionalismo a la hora de describir las dinámicas sociales, y de formular un concepto de patología social que esté a la altura de los vigentes estándares de discusión.

III.1.a. *¿Qué es un enfoque funcionalista de lo social?*

Determinar qué es el funcionalismo no resulta una tarea sencilla, en virtud de que una variedad de enfoques sociológicos han sido comprendidos dentro de esta tradición. El término puede aplicar tanto para las teorías de Durkheim como para las de Malinowski, Parsons, Poulantzas y Wallerstein, quienes se pronuncian explícitamente al respecto. Amén de que todos ellos no acuerdan en muchos de los principios básicos del funcionalismo, no pueden evitar compartir la presuposición de que la organización de los sistemas sociales está asociada a la satisfacción de *necesidades funcionales*.

³¹¹ Como podrá percibirse a lo largo de la presente investigación, en lo atinente a las convicciones evolutivas de la historia, o sociedades, asumiremos una postura escéptica que converge con la teoría de la estructuración: no es razonable la tesis de que las sociedades evolucionan y mantienen continuidades con sus pasados cuando notamos en ella más normatividad que descripción. Concebir las sociedades de este modo estrecha de sobremanera los casos fácticos que califican, puesto que a causa de la dominación, colonización y explotación, pueblos de gran parte del globo han tenido que ver desaparecer sus prácticas, creencias, e identidades, sin por ello dejar de formar parte de una sociedad. Esto último pone de relieve yuxtaposiciones y no continuidades. Sin embargo, tampoco debemos perder de vista las diferencias que existen entre la tesis evolucionista de la sociología y aquella otra de la biología: Robert A. Nisbet en su *Social Change and History*, London: Oxford, 1969, Chap. 6.

En muchos aspectos, luego de la década del 70 se ha percibido cierto *revival* del enfoque funcionalista. Muchos de estos nuevos enfoques sociológicos intentaron reformular las bases del marxismo,³¹² mientras otros se esforzaban por dejar atrás el optimismo de Parsons acerca de la modernidad, e incluir dimensiones tales como la simbólica y cultural, y la del poder y el conflicto.³¹³ Pero desde otro punto de vista, el funcionalismo puede ser interpretado como un tópico más que como un recurso o enfoque; un objeto de estudio que desde Robert Merton a la fecha ha ocupado las discusiones sociológicas acerca de la acción y cohesión social. De esta manera podemos detectar una distinción entre aquellos que asumen un enfoque funcionalista de lo social, y aquellos otros que discuten el problema del funcionalismo social.

A su vez, dentro de los primeros existe una clara distinción entre los que se esfuerzan por determinar cuáles son las necesidades funcionales, y aquellos que, siguiendo a Merton, sólo adoptan una posición inespecífica acerca de las necesidades funcionales para estudiar los sistemas sociales bajo los términos de un conjunto organizado de acciones que tienden a la adaptación o sobrevivencia. Y en virtud de que el objeto de esta sección es discutir el funcionalismo de los diagnósticos tradicionales de las patologías sociales, nuestro interés será el de describir aquella perspectiva que sin determinar cuáles son las necesidades funcionales, aborda los sistemas sociales en términos de coordinaciones entrelazadas funcionalmente, y que son teleológicamente orientadas. De ahí que la descripción de la corriente de Merton y sus seguidores sea de mucha ayuda, puesto que sus posturas nos permiten precisar las características generales del modelo funcionalista sin tener que lidiar con las intensas discusiones sociológicas que han emergido en torno a la naturaleza de las necesidades funcionales.

En principio, reconstruir la visión del propio Merton tampoco es tarea sencilla. En sus reflexiones acerca del asunto se ausentan un conjunto importante de elementos, lo que exige creativas reconstrucciones para lograr su versión más completa y consistente. Esto se agrava cuando sus comentaristas tampoco ofrecen un acuerdo consolidado acerca de las relevancias que los diferentes elementos desempeñan dentro

³¹² Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton: Princeton University Press, 1979; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*.

³¹³ Jeffrey C. Alexander, "Introduction", en J. C. Alexander (ed.), *Neo-Functionalism*, Beverly Hills: Sage Publications, 1985, pp. 7-18; Michael A. Faia, *Dynamic Functionalism: Strategy and Tactics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

de la explicación funcionalista mertoniana.³¹⁴ Por mencionar un ejemplo ilustrativo: muchos de sus comentaristas afirman que la diferenciación entre funciones latentes y funciones manifiestas es periférica y empíricamente contingente, mientras otros asumen que esta distinción desempeña un papel fundamental.

Pero apeándonos a los objetivos de la presente sección, las variaciones que presentan las interpretaciones de Merton pueden ser generalizadas cuando recurrimos a la resumida presentación que Walter Wallace ha realizado de las coordenadas distintivas del funcionalismo:

i) toda necesidad funcional o imperativo se reduce a un imperativo o necesidad de persistencia sistémica.

ii) en pos de explicar la existencia de un determinado fenómeno social, deben determinarse las consecuencias funcionales que tal fenómeno conlleva para un sistema mayor que le comprende.

iii) la explicación del fenómeno envuelve la hipótesis de que el *sistema* produce consecuencias que bien puedan “reintegrar” (*reintegrate*) funcionalmente al fenómeno por medio de su mantenimiento, o “reintegrar” disfuncionalmente al fenómeno por medio de su eliminación:³¹⁵

iv) toda acción de un individuo será considerada social cuando expresa alguna función manifiesta o latente que satisfaga la reproducción del sistema.

Estas coordenadas dibujan el enfoque general del funcionalismo para con las dinámicas sociales, y nos permite pasar lista a algunas de las implicaciones que cada una de ellas abriga, prescindiendo de sus diversas formulaciones.

En lo que atañe a la primera coordenada, cabe observar las estrechas vinculaciones que esta mantiene con el pensamiento biológico de inicios del siglo XIX. La idea de que la sociedad constituye un *organismo* capaz de transformarse y adaptarse en pos de sobrevivir no es otra cosa que una analogía extraída de la biología, y del que en aquel entonces constituía el problema central: la vida. De ahí que la misma noción de

³¹⁴ Alvin W. Gouldner, “Reciprocity and Autonomy in Functional Theory”, en *Symposium on Sociological Theory*, L. Gross (ed.), Evanston, Row: Peterson & Co., 1959, pp. 241-270, y también “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement”, *American Sociological Review*, vol. 25, n° 2, 1960, pp. 161-179; Ernst Nagel, “A Formalization of Functionalism with Special Reference to its Application in the Social Sciences”, in *System, Change, and Conflict*, N. J. Demerath and R. A. Peterson, New York: Free Press, 1967, pp. 77-98; Arthur L. Stinchcombe, *Constructing Social Theories*, New York: Harcourt Brace & World, 1968, pp. 80-101; y Michael A. Faia, *Dynamic Functionalism*.

³¹⁵ Walter L. Wallace, “Overview of Contemporary Sociological Theory”, en W. L. Wallace (ed.), *Sociological Theory: An Introduction*, Chicago: Aldine, 1969, pp. 25-28.

“sistema” haya sido fuertemente asociada a las investigaciones biológicas que intentan desde entonces explicar el *funcionamiento* de los organismos vivos, algo que ciertamente podemos encontrar ya en la “Introducción” de la *Crítica de Juicio* de Kant. Términos como los de “unidad orgánica”, e incluso de “totalidad social”, en la medida en que son considerados como sujetos de la acción, siempre sugieren la presencia de un enfoque funcionalista.

La segunda coordenada constituye una de las más distintivas del funcionalismo. Las explicaciones causales de un fenómeno dado deben buscarse en las consecuencias funcionales que este fenómeno acarrea consigo para aquella unidad orgánica. Esta coordenada es la que acentúa la funcionalidad de las dinámicas sociales, o sus funciones dentro del todo social, poniendo de relieve la teleología de este último.

La tercera coordenada viene al auxilio de la segunda. El sujeto del funcionalismo es el sistema, en virtud de que las consecuencias del fenómeno dado deben ser consideradas por el sistema para luego “reintegrar” al fenómeno o no. La teleología del sistema vuelve a realizarse. Se presupone que la totalidad social busca adaptarse y autoconservarse, en razón de que su funcionamiento se sostiene sobre el beneficio que sus sistemas de cooperación significan para los “actores” individuales. A la luz de ello, aquellas dinámicas que no traigan consigo consecuencias beneficiosas para el mantenimiento del sistema serán consideradas disfuncionales, motivo por el cual el sistema buscará eliminarlas mediante su renuncia a “reintegrarlas”.

La última coordenada constituye una que, al igual que las anteriores, ha suscitado gran polémica entre los científicos sociales. La idea de que las acciones individuales e intersubjetivas sólo son sociales en la medida en que expresan de forma manifiesta o latente una función social, no sólo coloca la racionalidad social en el sistema y no en el individuo, sino que también trae consigo fuertes compromisos acerca de lo que significan “normalidad”, “cohesión”, y “cambio social”; polémicos tópicos que no han dejado de ser irresolubles a lo largo de la historia de la sociología.

Establecidas las coordenadas generales del enfoque funcionalista, y algunas de sus implicaciones, nos encontramos en condiciones de emprender la tarea de revisar las convicciones sociológicas de gran parte de la tradición de las patologías sociales. Como se verá, la mayor parte de esta tradición se ha valido de un enfoque funcionalista de lo social de muy diversos modos, e incluso, algunos otros han abusado del lenguaje funcionalista al punto de ser bastante ambiguos acerca de este recurso. Así es que, en lo

que sigue, reconstruiremos tan sólo algunos rasgos de sus enfoques con el ánimo de señalar que el funcionalismo ha sido asumido, aún bajo muy diferentes formulaciones, por gran parte de la tradición de las patologías sociales (i), y que tal asunción es la principal responsable de que estas últimas hayan sido violentamente reducidas a la idea de enfermedad y disfuncionalidad (ii).

III.1.b. *La unidad expresiva y el funcionalismo en Georg Lukács.*

Lukács asume muchos de los supuestos de Marx, de entre los cuales se realiza el de la unidad originaria. Esta unidad que se habría visto fragmentada por la mecanización de la producción y la división social del trabajo, correría peligro en la medida en que no puede reconciliarse consigo misma. Si bien no desaparece, se pierde, e incluso se olvida a sí misma. De modo que la idea de unidad pareciera haber llevado a Lukács a comprender la totalidad social como un organismo que se vale de partes funcionales para organizarse, y mantener la coordinación social.

En muchos pasajes encontramos sus convicciones biologicistas:

La racionalización formal del derecho, el estado, la administración, etc., significa desde el punto de vista material objetivo una descomposición de todas las funciones sociales en sus elementos, una búsqueda de las leyes racionales y formales de esos sistemas parciales tajantemente separados unos de otros y, por lo tanto, unas consecuencias conscientes subjetivas de la separación del trabajo respecto de las capacidades y las necesidades individuales de los que lo realizan, una división del trabajo racional-inhumana análoga a la que hemos visto en el terreno técnico-maquinista de la empresa.³¹⁶

Lukács insiste en la “artificialidad” de las separaciones que se han establecido dentro del todo social. La racionalización implica, incluso para Weber, algo no natural, algo artificial, patente en todo aumento de eficacia organizativa que deja a su paso recortes de ámbitos y espacios sociales crecientemente asilados entre sí. En este sentido, y casi en los mismos términos que Hegel percibe la diferenciación de figuras de la Idea de libertad, Lukács asume el supuesto de una unidad originaria que se desarrolla mediante diferenciaciones. Pero la crítica de Lukács recae en los modos en las que estas diferenciaciones surgen: modos de diferenciar la totalidad que llevan a su desprendimiento y la desgarran.³¹⁷

³¹⁶ George Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, p. 107.

³¹⁷ “Ya se ha dicho que esa división del trabajo destruye todo proceso orgánico y unitario del trabajo y de la vida, lo descompone en sus elementos con objeto de permitir que las funciones sociales parciales, racional y artificialmente separadas, sean ejecutadas por ‘especialistas’ psíquica y físicamente adecuados a ellas y capaces de realizarlas del modo más racional. Esa racionalización y ese aislamiento de las

El tono del diagnóstico de Lukács nos obliga a preguntarnos acerca de cuál sería la relación adecuada que aquella unidad orgánica *debería* mantener con la creciente diferenciación de sus partes; y he allí donde el funcionalismo de su pensamiento emerge con mayor claridad. La cercanía que Lukács se propone establecer entre Marx y Weber le lleva a asumir la creencia de que la estructura social global debe ser considerada, en último término, como el *producto* de una sociedad-sujeto que se comprende como creadora de ciertos valores y fines sociales.³¹⁸ Pero esta creencia es tanto descriptiva como normativa, en la medida en que Lukács también extrae de allí las fuentes de su crítica a la indolencia, pasividad, e indiferencia social.

En base al postulado de que la “Investigación concreta significa (...) referencia a la sociedad como un *todo*”,³¹⁹ Lukács entiende que aquella unidad orgánica, o *totalidad expresiva*, se encuentra parcializada en su funcionalidad, esto es, en su inherente interés por *expresarse*.³²⁰ De ahí que el funcionalismo propio de la reificación total no sea otra cosa que un funcionalismo fallido,³²¹ esto es, un funcionalismo desencantado y calculador que se impone cual “segunda naturaleza” frente a otro funcionalismo correcto, el *expresivo*, propio de la unidad integral de la producción social. No puede ocultarse la presencia de Hegel detrás de esta idea. Lukács comprende el orden de las estructuras sociales y la normativización de sus dinámicas como expresiones de una “totalidad significativa” que subyace a cierta “concepción del mundo” inherente al sujeto de la historia: el proletariado. Tan sólo la clase proletaria sería la clase-para-sí capaz de reflejar la totalidad social por medio de sus intereses, y por tanto, la única clase capaz de reconciliar la totalidad expresiva cosificada consigo misma.³²²

funciones parciales tienen, empero, como consecuencia necesaria el que cada una de ellas se independice y tienda a desarrollarse por sí misma, según la lógica de su propia especialidad, independientemente de las demás funciones parciales de la sociedad”: *Ibid.*, pp. 111-112.

³¹⁸ Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2001, pp. 250 y ss.

³¹⁹ George Lukács, “Conciencia de clase”, en su *Historia y conciencia de clase*, p. 54.

³²⁰ “Por eso dichas clases no intentan promover el desarrollo capitalista ni empujarle más allá de sí mismo, sino que aspiran en el fondo a anularlo y retrotraerse a estadios anteriores, o, por lo menos, a impedir que consiga un despliegue pleno. Su interés de clase se orienta pues sólo a *síntomas del desarrollo* y no al desarrollo mismo: hacia fenómenos parciales de la sociedad, no a la estructura de la entera sociedad”: *Ibid.*, pp. 64-65.

³²¹ Frank Benseler, “El Lukács tardío y el viraje subjetivo en el marxismo”, en A. Infranca y M. Vedda (ed.), *György Lukács: Ética, Estética y Ontología*, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 181 y ss.

³²² “Pues que una clase está llamada a dominar significa que desde sus intereses de clase, desde su conciencia de clase, es posible organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con esos intereses. Y la cuestión que decide en última instancia acerca de toda lucha de clases es: ¿qué clase dispone, en el momento dado, de esa capacidad, de esa conciencia de clase?”: Georg Lukács, “Conciencia de clase”, pp. 56-57; véase también p. 78.

Evidencias de este trasfondo funcionalista pueden hallarse en varios pasajes de *Historia y consciencia de clase*; pero no cabe la menor duda de que el siguiente es uno de los más significativos:

La transformación de la relación mercantil en una cosa de “fantasmal objetividad” no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la consciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como “cosas” que el hombre “posee” y “enajena” exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo.³²³

Por tanto, nuevamente, el problema parece consistir en que el funcionalismo capitalista sería un tipo de funcionalismo equivocado. Sólo aquel funcionalismo que le permita a la totalidad social, o expresiva, autoenajenarse para luego reconciliarse consigo misma, será el correcto frente al mundo: frente a los otros, a la naturaleza, y a nosotros mismos.

III.1.c. *La primera generación de la Escuela de Frankfurt y sus diversos enfoques funcionalistas de las patologías sociales.*

Los enfoques de la primera generación de la Escuela de Frankfurt presentan algunas concordancias pese a su diversidad de presentaciones. De tales concordancias, una de las más notables es la de cierta ambigüedad acerca del funcionalismo social.

En principio, la terminología funcionalista tiene una presencia abrumadora en los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse, aunque nunca sean completamente claras sus posiciones acerca de ella. En algunas ocasiones se valen de esta terminología para criticarla, observando que ciertos contenidos vitales y propios de la cotidianidad que solían estar por fuera de la mercantilización se han transformado en funcionales para el capital. Pero en otros casos esta crítica no aparece.

Poniendo por caso *Dialéctica de la Ilustración*, es notoria la dura crítica que reciben muchas de las instituciones y ámbitos sociales que se habrían convertido en funcionales a la reificación. Se habla de una “ciencia funcional” que ha caído bajo el encanto del cálculo y el dato, perdiendo así su autorreflexividad crítica;³²⁴ se hace referencia a un supuesto rol funcional del deporte que, ante la abrumadora invasión de la estrategia, lleva a los televidentes a perder de vista las cualidades espontáneas del juego;³²⁵ se acusa a las utopías que inspiraron la Revolución Francesa de haber perdido

³²³ George Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, p. 109.

³²⁴ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 65.

³²⁵ *Ibid.*, p. 135.

su impulso emancipatorio para devenir en mera ideología funcional a los intereses de la burguesía;³²⁶ así como también se denuncia incansablemente a una “industria cultural” que habría “heredado la función civilizadora de la democracia de las fronteras y de los empresarios”.³²⁷ De manera que la tesis principal consistiría en declarar que el proyecto ilustrado se ha transformado en una maquinaria capaz de “funcionalizar” lo social.³²⁸

Esta tesis atraviesa la *Dialéctica de la Ilustración* sin el menor atisbo de relevamiento empírico. Más que demostrar muestra, sugiere, que las diferentes dimensiones de la sociedad habrían sido invadidas por una racionalidad instrumental que pareciera ser capaz de volverlas funcionales.³²⁹ En virtud de ello, podría concluirse que la denuncia general del texto se concentra, fundamentalmente, en los efectos nocivos que traen consigo tales procesos de funcionalización social:

Pero los últimos refugios de este virtuosismo sin alma, que representa a lo humano frente al mecanismo social, son despiadadamente liquidados por una razón planificadora que obliga a todo a declarar su significado y función para legitimarse.³³⁰

Pero existen importantes dificultades para con esta forma de interpretar el argumento. La primera de ellas surge cuando Adorno y Horkheimer asumen, de forma casi axiomática, la tesis de que la racionalidad instrumental abriga dentro de sí una función propia: la de la autoconservación.³³¹ En numerosos pasajes se propone comprender los procesos patológicos de la civilización como consecuencias no deseadas de un *natural* esfuerzo humano por asegurar su autoconservación. Las dificultades estriban en la naturalización que los autores muestran para con la racionalidad instrumental: una que la demoniza gratuitamente, y que con ello reduce seriamente las posibilidades de concebirla de forma diferente a la de Weber. Una vez que se funcionaliza el recurso heurístico principal con el que se planea abordar las dinámicas sociales, es muy difícil arribar a un diagnóstico social diferente al funcionalista.

Otra dificultad surge cuando, en varios pasajes, Adorno y Horkheimer reparan en el valor de la autonomía como resistencia a la heteronomía que arrastra consigo la funcionalización.³³² Esta no constituye una estrategia argumental recurrente, aunque sí

³²⁶ *Ibid.*, p. 136.

³²⁷ *Ibid.*, p. 212.

³²⁸ *Ibid.*, p. 82.

³²⁹ *Ibid.*, p. 282.

³³⁰ *Ibid.*, p. 188.

³³¹ *Ibid.*, p. 83 y p. 131.

³³² *Ibid.*, p. 202

una de las más claras a la hora de identificar dentro de su obra las fuentes de resistencia social. La autonomía constituye un ideal del proyecto de la Ilustración: el mismo proyecto que Adorno y Horkheimer acusan de desembocar en el fatalismo del holocausto. De ahí que la cosificación social pueda comprenderse como la consecuencia de la hipertrofia de una parcialidad racional-social, es decir, como el desborde de la autonomía de un ámbito social que repercute directamente en el sacrificio de la autonomía de los otros ámbitos. La autopoiesis de la racionalidad instrumental requiere del enseñoramiento de la autonomía de diversos ámbitos que, desde la modernidad, se les había posibilitado. Y en virtud de ello, la misma racionalidad que en los inicios de la civilización ayudó a Ulises a sortear los míticos peligros de la tradición, en la actualidad parecería más bien realizar lo contrario, esto es, asegurar las bases de la autodestrucción humana. De ahí que la autonomía de los ámbitos sea susceptible de funcionalización, y que Adorno y Horkheimer no puedan concebirla por fuera de una civilización que desde sus orígenes es patológica y funcionalista.

Esto último explica por qué existe cierta ambigüedad acerca del funcionalismo en *Dialéctica de la Ilustración*. Lo Otro capaz de oponerse a la racionalidad instrumental es bastante dificultoso de identificar en el texto, debido a que el objetivo del mismo es mostrar la condición originariamente patológica de la civilización occidental; de ahí que por un lado se denuncie las funcionalizaciones sociales, mientras por otro, y al mismo tiempo, se adopten lecturas funcionalistas para explicar y describir lo social: “Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual”.³³³

Por obvias razones, encontramos un gran conjunto de supuestos y ambigüedades compartidos en *Crítica de la razón instrumental*. Nada más comenzar la lectura del texto reaparece la convicción acerca de que la racionalidad instrumental abriga dentro de sí una finalidad natural: el de la autoconservación,³³⁴ y en base a esta convicción, Horkheimer vuelve a arremeter contra la funcionalización social de los ámbitos e ideales humanos:

Lo que comúnmente se define como meta –la felicidad del individuo, la salud y la riqueza–, debe su significación exclusivamente a su posibilidad de volverse

³³³ Ibid., p. 166. El problema en este asunto sería el de cómo determinar lo patológico cuando nunca se ha determinado lo no patológico. Hemos abordado este asunto en I.4.a.v.

³³⁴ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 18, nota de Horkheimer.

funcional. Tales nociones indican condiciones favorables para la producción intelectual y material.³³⁵

No obstante, Horkheimer es más explícito acerca de su enfoque funcionalista. En varias oportunidades recurre a esta terminología para explicar las dinámicas sociales de las instituciones en épocas premodernas, cuando aún se encontraban bajo el abrigo de una *razón objetiva*.³³⁶ Pero la naturalidad con la que se hace referencia a presuntas funciones inherentes también incluye las capacidades y facultades psíquicas humanas. Entre otras tantas cosas, Horkheimer se muestra convencido de que el intelecto humano, y su peculiar capacidad de pensar, abrigan funciones propias que bien podrían oponerse y resistir los embates cosificantes de la instrumentalización. De hecho, las fuentes de la resistencia a la cosificación se cifran en *no olvidar* tales funciones liberadoras del pensar, y en no dejar que la cosificación encoja y fosilice al yo hasta el punto de castrar su posibilidad de trascender el mero hecho.³³⁷

La terminología funcionalista de lo social también redundaba a lo largo de las lecciones de sociología que impartían tanto Horkheimer como Adorno. A modo de ejemplo, este último se mostraba convencido de que:

La sociedad es una; incluso allí donde hoy todavía no alcanzan los grandes poderes de la sociedad, los ámbitos «no desarrollados» y aquellos que ya se han abierto a la racionalidad y a la uniformización introducida por la socialización mantienen entre sí una relación funcional. La sociología que no reconoce esto y se conforma con el pluralismo metodológico —al que después justifica, por ejemplo, con conceptos tan pobres e insuficientes como inducción y deducción—, en su afán por decir lo que es, se pone al servicio de lo que es.³³⁸

³³⁵ *Ibid.*, p. 104.

³³⁶ *Ibid.*, p. 51. Agréguese a esto los siguientes pasajes: “Resulta por lo tanto imposible determinar *a priori* cuál es el papel que le toca desempeñar a la ciencia en el efectivo progreso o retroceso de la sociedad. Sus efectos son tan positivos o negativos como la función que adopta dentro de la tendencia general del proceso económico” (*Ibid.*, p. 70); “De hecho las adaptaciones filosóficas de religiones establecidas cumplen una función que sirve a los poderes establecidos: transforman los restos supérstite del pensar mitológico en recursos útiles para la cultura de masas” (*Ibid.*, 73).

³³⁷ *Ibid.*, pp. 150.

³³⁸ Theodor W. Adorno, *Epistemología y ciencias sociales*, Universitat de València: Cátedra-Frónesis, 2001, p. 27. Esta crítica vuelve a aparecer en *Dialéctica Negativa*, cuando Adorno intenta rehabilitar el componente crítico del materialismo dialéctico: “La sociología del saber fracasa ante la filosofía, sustituye su función social y el condicionamiento de los intereses el contenido de verdad, mientras que no entra en la propia crítica de éste, frente al cual se comporta con indiferencia” (Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 196; véase también p. 194). Si bien Adorno no compartía completamente el diagnóstico de Lukács, sí desplegaba un tratamiento dialéctico entre las partes y el todo social: una atenta mirada dialéctica de la “parte” social seleccionada podría poner al descubierto la complejidad del “todo”. En la medida en que esta tarea es posible, podía asumirse la premisa de que la estructura del pensamiento (superestructura) y la estructura de las relaciones sociales de producción era similar: Susan Buck-Morss, *Origen de la Dialéctica Negativa*, México: Siglo XXI, 1981, p. 73.

En la medida en que “La sociología sería, antes que nada, ciencia de las funciones societarias, de su unidad y sus leyes”,³³⁹ no puede prescindirse de las funciones que despliegan las personas y sus asociaciones a la hora de estudiar las dinámicas sociales.³⁴⁰ Así es que tanto Adorno como Horkheimer irguen la mayoría de sus críticas desde un punto de vista muy similar al de Lukács: el problema no recaería en la funcionalización de los diversos ámbitos de la totalidad social, sino más bien en que tal funcionalización es errónea en comparación con otra que no desencanta el mundo, que no cosifica al ser humano, y que no convierte el planeta en una jaula de hierro. De ahí que su óptica de lo social sea fuertemente funcionalista, esto es, *probar la calidad patológica de las dinámicas a través de las consecuencias beneficiosas o no que éstas acarrearán para una totalidad en postulada y presuntamente saludable*.³⁴¹

En Marcuse, por su parte, la cuestión vuelve a ser ambigua: en principio objeta duramente lo que él entiende por procesos de funcionalización, aunque al mismo tiempo presente razonamientos funcionalistas para mostrar lo que no debemos olvidar para el buen vivir. Las denuncias que en *El hombre unidimensional* versan sobre la funcionalización de los hombres y las cosas son recurrentes, y en la mayoría de los casos, Marcuse identifica a la *razón tecnológica* como la culpable,³⁴² puesto que “(b)ien definidos en su alcance y su función, los conceptos se convierten en instrumentos de predicción y de control”.³⁴³ A la luz de ello el argumento puede interpretarse como una exhortación a resistir la funcionalización que convierte todo en un mero mecanismo.

Desde su postura, cuidando del pensamiento y del lenguaje es posible resistir y contraatacar la razón técnica, puesto que estaríamos en condiciones de no perder de vista las contradicciones inherentes al capitalismo, y con ello, nuestro lugar dentro de las luchas sociales vigentes³⁴⁴. De modo que Marcuse parecía ser muy consciente de las debilidades del funcionalismo ontológico y teórico, es decir, de los problemas que acaecen en una sociedad realmente funcionalizada, así como aquellos otros que surgen

³³⁹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires: Proteo, 1969, pp. 23-24.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

³⁴¹ “Por ejemplo, las funciones que satisface la familia y el modo en que las satisface, depende sustancialmente de la constelación histórica en que está ubicada la familia; antes que categoría originaria y eterna, la familia misma es un producto de la sociedad”: *Ibid.*, p. 73.

³⁴² Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 99, 104 y 117.

³⁴³ *Ibid.*, p. 165.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 127.

dentro del funcionalismo científico que pasa por alto las tensiones y diversidades internas de un todo social que se asume en términos demasiado abstractos.³⁴⁵

No obstante, tras estas declaraciones resultan polémicas muchas de sus afirmaciones al sugerir un enfoque funcionalista de lo social:

Esta mediación histórica se desarrolló en la conciencia y en la acción política de las dos grandes clases que se enfrentaban entre sí en la sociedad: la burguesía y el proletariado. En el mundo capitalista, éstas son todavía las clases básicas. Sin embargo, el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica.³⁴⁶

Aún en su época eran necesarias las evidencias empíricas que alimentaban la tesis causal de que “el mundo capitalista” era *realmente* capaz de alterar “la estructura y la función” de las clases sociales. Sin duda alguna, la abstracción es muy exigente, además de depositar el sujeto de la acción en un “mundo capitalista” difuso:

Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales, determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónomo. No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión.³⁴⁷

El funcionalismo de esta explicación parece evidente. No obstante, puede que la ambigüedad de Marcuse acerca del funcionalismo recayera en el uso indiscriminado que realiza de la terminología: el texto se vale tanto de ella que hasta la filosofía posee una presunta función emancipadora que no debería ser olvidada para resistir la funcionalización tecnológica.³⁴⁸ Y lo mismo ocurre con la imaginación: “Hacer feliz a la imaginación, concederle toda su exuberancia, es precisamente otorgar a la imaginación su verdadera función de impulsor psíquico”.³⁴⁹

Ambigüedades similares encontramos en *Eros y civilización*, cuando desde el comienzo Marcuse nos pone al tanto de una de sus premisas más fundamentales: la razón tiene como principal *función* conservar la especie humana.³⁵⁰ Aunque su foco

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 138, nota 26 de Marcuse.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 197 y 226.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 279.

³⁵⁰ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, p. 29.

crítico continúa siendo el de la funcionalización social,³⁵¹ Marcuse no deja de asumir una perspectiva funcionalista de lo social que incluye también al aparato anímico.

Durante el desarrollo del argumento Marcuse se refiere a las consecuencias nefastas que la racionalidad instrumental expresa en términos de *represión social excedente*. Y una de las llamativas consecuencias de esta represión es la de abolir “la función social de la familia”, aunque no se explicita de dónde extrae Marcuse aquella función propia de la familia que el capitalismo ha ido carcomiendo.³⁵² Por otro lado, también la deserotización del trabajo manual, inherente a la tecnificación de la producción fordista, constituye uno de los problemas centrales que desencadena la represión social excedente: “El campo de la necesidad, del trabajo, es un campo de ausencia de libertad porque en él la existencia humana está determinada por objetivos y funciones que no le son propios y no permiten el libre juego de las facultades y los deseos humanos”.³⁵³ En virtud de ello reaparece la denuncia de funcionalización social: “La clase normal de trabajo (la actividad ocupacional socialmente útil) en la división del trabajo prevaleciente es tal que el individuo, al trabajar, *no* satisface *sus* propios impulsos, necesidades y facultades, sino que actúa una función preestablecida”.³⁵⁴

Ahora bien, ¿en base a qué ideal de organización social Marcuse funda sus demandas? Es esta una de las incógnitas que encierra su pensamiento, aunque recurrentes sean sus estrategias de apelar a funciones opuestas tales como las del pensamiento, lenguaje, y estética:

Trataremos de deshacer teóricamente esta represión recordando el sentido original y la función de la *estética*. Esta tarea envuelve la comprobación de la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad — una relación revelada en la historia filosófica del término *estético*—. ³⁵⁵

Ahora Marcuse pretende identificar funciones emancipatorias en el interior del aparato anímico del individuo. Facultades, impulsos y deseos profundos que abrigan los componentes racionales originarios del proyecto ilustrado, de la libertad, autonomía, autorrealización social y superación de la cosificación. Una estrategia que no desdeña

³⁵¹ “Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas”: *Ibid.*, p. 56.

³⁵² Momento en el cual se referencian las investigaciones que llevaron a cabo Adorno y Horkheimer en la década del 30 sobre *Autoridad y Familia (Studien über Autorität und Familie)*: *Ibid.*, p. 97.

³⁵³ *Ibid.*, p. 181. Véase también: “Mediante el mismo proceso, la represión también es despersonalizada: la restricción y la regimentación del placer llegan a ser ahora una función (y un resultado «natural») de la división social del trabajo” (*Ibid.*, p. 92).

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 201.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 163.

siquiera encontrar funciones en el mismo inconsciente,³⁵⁶ y que al mismo tiempo pone de manifiesto lo que aquí es de nuestro interés: su enfoque funcionalista. Marcuse entiende el capitalismo como un organismo funcional, aunque incorrecto; no por su carácter funcional, sino por funcionalizar los ámbitos sociales incorrectamente en comparación con otra que podría no desertizar el proceso de producción, y dejar tras de sí las constricciones de una represión social excedente y estructural que beneficia tan sólo a los mejor situados.

III.1.d. *El funcionalismo de El derecho de la libertad de Axel Honneth.*

El caso de *El derecho de la libertad* abriga varias peculiaridades, en razón de que, fundamentalmente desde la década del 90, Honneth parecía querer salirse de los diagnósticos funcionalistas reparando en las formas reconocitivas de interacción saludables. Pero *El derecho de la libertad* presenta un enfoque fuertemente funcionalista: abandona casi por completo la perspectiva de *La lucha por el reconocimiento*, y se adentra en los procesos históricos que la Idea de libertad habría desplegado hasta nuestros días. En otras palabras, y como lo refleja el título (algo que muchos de sus críticos han pasado por alto), el sujeto de la obra es la libertad y no el individuo, así como tampoco el reconocimiento recíproco, ni la autonomía.

Esto no quiere decir que Honneth no contemple las dimensiones de la autonomía y las dinámicas interactivas de los individuos, sino que ha optado por un enfoque que podría dotar a su programa de una fuerza histórica y sociológica más robusta. No obstante, a la hora de abordar las patologías sociales Honneth las comprende como problemas reflexivos de segundo orden que sufren los individuos al orientarse por creencias de primer orden inadecuadas, lo que genera algunas confusiones etiológicas.³⁵⁷

Lo curioso de este enfoque recae en su individualización, es decir, en abandonar la tarea de identificar las causas sociales concretas que localizan el fenómeno. En lugar de intentar rastrear las dinámicas sociales patológicas que parcializan las presuntas condiciones de vida buena disponibles en la facticidad, Honneth se contenta con

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 222.

³⁵⁷ “(...) se trata de déficits de la racionalidad que consisten en que convicciones o prácticas de un primer nivel no pueden ya ser apropiadas o usadas adecuadamente en un segundo nivel por los implicados (...) quién no está en condiciones de comprender el uso racional de una determinada práctica social institucionalizada no tiene una enfermedad psíquica sino que ha desaprendido, debido a influjos sociales, la práctica adecuada de la gramática normativa de un sistema de acciones que, en realidad, es conocido intuitivamente”: Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, p. 119.

formular un *concepto de las consecuencias patológicas* que es refractario al relevamiento empírico, y adolece de criterios adecuados para su identificación. En este sentido, los casos utilizados para ilustrar las patologías sociales no son más que la constatación de sus consecuencias, y de muy dudosa realidad causal: individuos que interpretan inadecuadamente sus procederes interactivos con los demás, deviniendo en prácticas rígidas que pretenden escapar a la exposición social propia de las relaciones humanas. Pero, nuevamente, su atención a los retratos tipificados estéticos no repara más que en las consecuencias de un problema que Honneth asume estructural, pero del cual no ofrece prueba empírica alguna.³⁵⁸

Esto último puede apreciarse cuando Honneth intenta responder a uno de sus críticos acerca de cuestiones algo periféricas a las que aquí abordamos. Como lo hemos mencionado en I.4.c.ii, Freyenhagen ha realizado un número importante de objeciones a Honneth, aunque desafortunadamente ninguna de ellas logre dar con la médula del problema. En una de ellas, Freyenhagen se deja llevar por la literalidad de la tesis de las distorsiones reflexivas de segundo orden para acusar a Honneth de colocar las patologías sociales “en la cabeza” (“in the head”) de los individuos.³⁵⁹ Frente a esta acusación, Honneth responde que su diagnóstico de las patologías del desarrollo de la libertad tiene un objetivo fundamental: el de identificar las esferas de acción (en particular, legal y moral) que favorecen la tendencia estructural a “generar ilusiones” de una realización completa de la libertad.³⁶⁰ Una vez identificados los ámbitos dentro de los cuales estas ilusiones surgen, Honneth asegura que el deterioro de las capacidades racionales no responde a malas disposiciones individuales o intersubjetivas sino más bien a dinámicas sociales distorsionantes del ideal de libertad disponible, lo que ciertamente influye en la disminución de las luchas sociales.³⁶¹

³⁵⁸ “I follow, in a slightly modified form, the suggestion of Christopher Zurn in understanding, in this context, social pathologies as the inability of individual groups of actors to realize appropriately the rational pattern [*Rationalitätsmuster*] implicit in their normative conditions. To be clear, this failure is not attributable to subjective error, but is generated by the same practical norms [*Handlungsnormen*] to which the misinterpretation is committed. These type of social pathologies should have the same form – although of course not the same content – as ‘commodity fetishism’ did for Marx, or Romanticism did for Hegel in the *Philosophy of Right*; namely, ‘cognitive’ errors caused by the same objective conditions to which they are applied”: Axel Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, pp. 213-214.

³⁵⁹ Fabien Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, p. 136.

³⁶⁰ Axel Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, p. 215.

³⁶¹ Constituye este uno de los tantos puntos polémicos de la propuesta de Honneth para el estudio de las patologías sociales. En principio, Honneth intenta trazar una distinción entre “anomalías” y patologías sociales (*El derecho de la libertad*, p. 95) que no parece ser convincente. De alguna manera, Honneth arbitrariamente (o siendo demasiado fiel a Hegel) entiende que las patologías sólo se desprenden de ilusiones generadas en los ámbitos legal y moral, dejando de lado la posibilidad de que también existan en

Pero he aquí el problema: si bien las evidencias que recoge Honneth son muy sugerentes, nuevamente aparece el proceder argumental funcionalista. Tras reconstruir la genética histórica de la libertad socialmente disponible en nuestros días, Honneth selecciona evidencias que sugieren su no realización completa, lo que deja sin contestar el asunto causal: ¿caer frente a la ilusión jurídica o moral de la libertad descansa en errores de apropiación intersubjetivos, o estructurales de las instituciones éticas disponibles en la facticidad? El explícito enfoque funcionalista de Honneth parecería caer en una tautología: se postula un sistema (ideal de libertad disponible) que permite explicar ciertas dinámicas (luchas sociales dentro de la familia, sociedad civil y eticidad democrática) para, al mismo tiempo, utilizar estas dinámicas sociales como evidencias que prueban la existencia de aquel sistema (ideal disponible de libertad).

Si hemos acertado en que Honneth incurre en este proceder general de argumentación, las patologías sociales no pueden interpretarse de otra manera que en términos de disfuncionalidad: actitudes algo generalizadas que en razón de ir en contra de la realización completa del ideal de libertad actualmente disponible, deben interpretarse como síntomas de un error estructural del ámbito de turno (legal o moral, según Honneth) que, a su vez, es muy difícil de precisar.

La fidelidad con la que Honneth sigue a Hegel no sólo se patentó en el índice del libro, sino también en su decisión de localizar exclusivamente la emergencia de las patologías sociales dentro de los ámbitos moral y legal: ¿qué especificidad poseen las esferas legal y moral de la libertad como para favorecer el nacimiento de tales ilusiones? Seguramente, la respuesta a esta pregunta gira en torno al hecho de que tanto la libertad

las esferas de la libertad social: familia, en especial sociedad civil, y participación política. Por su lado, el confuso término de “anomalías” es reservado para explicar las luchas nocivas que se gestan dentro de los ámbitos de la libertad social, por lo que sus diferencias radicarían, entre otras, en que las anomalías se presentan en medio de luchas sociales que parecen ser momentáneamente inconducentes, y las patologías sociales esconden objetivamente el potencial racional disponible en la facticidad. Pero el incremento histórico de los litigios judiciales que Chad Kautzer ha constatado en Estados Unidos y Gran Bretaña a lo largo de los últimos 50 años sugiere la idea de que son los actores sociales los que se empeñan en interpretar erróneamente el potencial racional disponible. Si bien Kautzer aspira a corroborar la tesis de Honneth a través del detalle histórico de los litigios jurídicos anglosajones, su aporte termina por comprometer seriamente la convicción honnethiana de que la etiología de las patologías sociales no es intersubjetiva. Aquella presunta ilusión jurídica que recluye a la libertad a su figura negativa o privada no posee el poder de generar por sí misma el incremento de los conflictos judiciales. De hecho, esto queda expreso en la película *Kramer vs Kramer* que recoge el mismo Honneth: cuando los agentes sociales se ven abrumados por la insatisfacción, crueldad, e ira, no desdeñan en absoluto de interpretar sus libertades bajo el prisma de la vida privada si con ello se les garantiza la posibilidad de imponer sus demandas por sobre las del otro. Ted (Dustin Hoffman) y Joanna Kramer (Meryl Streep) pierden los estribos antes del juicio y los recuperan durante el proceso judicial; no al revés: Chad Kautzer, “Self-defensive subjectivity: The diagnosis of a social pathology”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40, n. 8, 2014, pp. 743-756.

legal como la moral suponen una libertad concreta, la de la eticidad, que ellas por sí solas no pueden asegurar ni proporcionar. De ahí el peligro de la ilusión de poder orientarse por la compleja trama de interacción social con las solas representaciones abstractas de la libertad. Pero no es evidente el medio por el cual se concluye que las fuentes de tal ilusión de la libertad hunden sus raíces en procesos estructurales, en las instituciones, y no en un déficit hermenéutico intersubjetivo; no es evidente, en consecuencia, la *etiología de las patologías sociales*. Es este punto el que revela cuán comprometido está el pensamiento hegeliano con la idea de totalidad, en virtud de que aún las discapacidades intersubjetivas han de comprenderse a la luz de una totalidad que es ineficiente a nivel ético, portadora de una débil organicidad, y por tanto, de una frágil justificación en lo que a la realización de la libertad se refiere.

III.1.e. *Las limitaciones del funcionalismo.*

Si bien son bastante conocidas las múltiples objeciones que se le han realizado al funcionalismo, es por demás curioso el hecho de que, al decir de Giddens, este nunca desfallezca del todo. Nuestro interés aquí no es simplemente mostrar las debilidades sociológicas del enfoque funcionalista, sino mostrar cómo es que estas debilidades afectan las formas en las que se han concebido las patologías sociales. La noción tradicional de patología social se encuentra tan fuertemente atada al léxico médico y a sus metáforas que no permite una consideración alternativa a las nociones de enfermedad o trastorno de una unidad orgánica que se presupone, en principio, saludable. Pero tal trasfondo teórico ha entrado en crisis hace varias décadas, y con él la noción de patología social. De manera que sólo describiendo las limitaciones de la “caja de herramientas” con la que se ha construido el objeto “patología social” podremos luego darnos a la tarea de elaborar un enfoque alternativo que sea capaz de sortear tales limitaciones, y enfrentar algunos desafíos con los cuales nuestro tiempo nos acucia.

Existen varias objeciones al enfoque funcionalista. No obstante, reconstruiremos algunas de las que Giddens ha elaborado en diferentes ocasiones por las siguientes razones: la primera de ellas es que no contento con tales objeciones, Giddens ha intentado abordar los mismos problemas y tópicos característicos del funcionalismo desde una perspectiva no funcionalista; y la segunda razón estriba en que la tarea de elaborar una concepción alternativa de las patologías sociales nos ofrecerá la posibilidad de echar mano de muchas herramientas teóricas pertenecientes a la *teoría de la*

estructuración social. Esto justifica la decisión de no traer a colación diversas objeciones que de seguro arrastrarán consigo la necesidad de contemplar múltiples intereses discursivos, y focos de intenso debate.

Las objeciones de Giddens hacia el funcionalismo pueden hallarse en casi cualquier parte de su obra, debido a que, en su opinión, el funcionalismo representa una de las más importantes limitaciones de la sociología contemporánea. De ahí que recojamos tan sólo dos de las objeciones que reaparecen una y otra vez en sus trabajos, y que apuntan al centro de lo que en su opinión constituye una debilidad estructural del enfoque funcionalista.³⁶² Asimismo, conviene agregar que estas objeciones son atinentes a las implicaciones ontológicas del funcionalismo: si bien existen serias objeciones metodológicas, Giddens entiende que las críticas ontológicas valen para todo enfoque funcionalista que pretenda describir las dinámicas sociales reales.³⁶³

Las dos objeciones que reconstruiremos a continuación cargan contra el postulado funcionalista de la existencia de sistemas autoorganizados: por un lado, se observa que en muchas instancias la imputación a necesidades sistémicas y teleologías envuelve una redundancia conceptual; por otro, se apunta que tal redundancia socava las proposiciones no redundantes que se mantienen pendientes de aquellas redundancias. Describir ambas críticas será de mucha ayuda para luego poder evaluar cómo las mismas afectan a la idea la tradicional patología social.³⁶⁴

III.1.e.i. Sobre la tautología del funcionalismo.

Si bien la teoría crítica no suele adoptar formulaciones precisas acerca de teoría de la acción y demás tópicos sociológicos, a la hora de describir el argumento de la redundancia conviene recoger una formulación funcionalista más precisa, menos metafórica, como aquella de Stinchcombe que sostiene que cierta selección homeostática de variables refuerza, o elimina, conductas en base a sus consecuencias

³⁶² Estas objeciones pueden hallarse en Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1979, pp. 7, 59-60, 111-116, y 210-215; *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson/New York: Basic Books, 1977, Ch. 2; *Las nuevas reglas del método sociológico*, pp. 119-121; *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Volume 1: Power, Property, and the State*, London: Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1981, pp. 16-19; "Agency, Institution, and Time-Space Analysis", en K. Knorr-Cetina & A. V. Cicourel (ed.), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 165-167; y *La constitución de la sociedad*, pp. 48-49, y 318-322.

³⁶³ Como lo hemos apuntado en I.4.b, este sería el caso de Habermas.

³⁶⁴ Para la presentación detallada de estas objeciones véase Ira J. Cohen, *Structuration theory. Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, London: Macmillan, 1989, pp. 119 y ss.

estabilizadoras *vis-à-vis* para la variable. Pero las “variables homeostáticas” no dejan de ser una de las tantas analogías que la sociología ha extraído de la biología; de ahí que por ella deba entenderse un factor, o componente, que es capaz de mantenerse estable ante las fuerzas que pudieran rodearle, amortiguando/asegurando el entorno del organismo del cual forma parte.

La idea de Stinchcombe puede ser interpretada sistémicamente en los términos de que la variable homeostática sería una “necesidad funcional” a causa de las consecuencias estabilizadoras que esta trae para el sistema. Pero esto también podría interpretarse como una treta recursiva: un *loop* que conecta la variable con las actividades a las que se liga como un sistema de pequeña escala.³⁶⁵ El punto crucial es que la noción de “necesidad funcional” es redundante aquí, en la medida en que es innecesaria a la hora de postular que el sistema se estabiliza a través de una operación homeostática cuya necesidad, y papel, parecen desaparecer. Tampoco cabe suponer que las necesidades funcionales deben imputarse a la propia variable homeostática, lo cual no significa que las necesidades funcionales no puedan encontrar un lugar dentro del esquema. Concebidas como intenciones, estas necesidades podrían ser atribuidas a los agentes, quienes generarían consecuencias que ellos podrían anticipar; e incluso, a sabiendas de las mismas, los agentes podrían contribuir a que tales consecuencias se efectivicen, manteniendo así la estabilidad del sistema.

Pero aun cuando los participantes sistémicos no contribuyan intencionalmente al mantenimiento de las dinámicas homeostáticas, la noción de “necesidad sistémica” continúa siendo redundante, puesto que lo que estaría en juego es la organización institucionalizada de un conjunto de actividades y consecuencias interrelacionadas que al cambiar tan sólo una de ellas, debería desencadenar un cambio estructural en las demás, hasta que el ciclo de ajustes recorra la totalidad del sistema y alcance aquellas actividades que originalmente las iniciaron. De manera que el sistema no poseería motivos ni “razones” que justifiquen los ciclos de autoacomodación, por lo que tampoco el sistema *per se*, ni cualquier otra variable homeostática, podría asegurar que “reintegra” conductas que generan consecuencias relevantes para el sistema.

Otra forma de desnudar la redundancia de esta noción teleológica y autoorganizativa del sistema consiste en señalar que en muchos sistemas políticamente fuertes, son los agentes quienes mantienen y ejercitan capacidades que sirven a la

³⁶⁵ Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, p. 110.

coordinación y al control de las actividades del sistema. Dentro de este contexto, una noción funcional de las necesidades sistémicas sería inocua en virtud de que cualquier necesidad que esté envuelta en la organización sistémica sería definida, o redefinida, por medio de las posiciones de control que poseen aquellos agentes dentro del sistema. Tales agentes, y no el sistema *per se*, “reintegrarían” otras de las actividades que contribuyen a satisfacer las necesidades políticamente determinadas; y estas “reintegraciones” en sí mismas podrían constituir una de las necesidades que deben ser satisfechas.³⁶⁶ Podrían encontrarse varias perspectivas teleológicas que funcionen en este punto, aunque la cuestión fundamental siga incambiada, puesto que sería una teleología estabilizada y mantenida por los participantes del sistema en lugar de una teleología atribuida al sistema en sí mismo.³⁶⁷

Partir de la idea de que los sistemas de organización social se desenvuelven como plantas, esto es, como formas cooperativas y orgánicas de funcionamiento, constituye una *petitio principii* que vuelve completamente inocua o redundante a las demás afirmaciones posteriores: se comienza por suponer lo que en realidad se debe demostrar, se utiliza tal afirmación como si fuera la premisa mayor de un silogismo categórico que no puede desprender otra cosa que conclusiones redundantes.³⁶⁸

III.1.e.ii. Sobre el “misterioso” proceso de adaptación de los sistemas funcionalistas.

Otra de las características asociadas a los sistemas funcionalistas consiste en que estos organizarían sus operaciones en pos de satisfacer sus necesidades, lo que implica sostener la tesis de que los “sistemas perdurables” persisten en la medida en que se

³⁶⁶ Esta constituye una de las dificultades de las analogías biológicas que Durkheim supo advertir: “¿Diremos que la salud, que consiste en un feliz desarrollo de las fuerzas vitales, se reconoce por la perfecta adaptación del organismo a su medio, y llamaremos, al contrario, enfermedad a todo lo que turba esta adaptación? Pero —volveremos más tarde sobre este punto— no está demostrado que cada estado del organismo corresponda a algún estado exterior. Además, y aunque dicho criterio fuera realmente propio del estado de salud, necesitaría otro criterio para poder ser reconocido; porque, en todo caso, tendríamos que saber de acuerdo con que principio puede afirmarse que tal forma de adaptarse es más perfecta que otra” (Émilie Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, México DF: FCE, 2001, p. 95).

³⁶⁷ A todo esto habría que añadir que sólo los agentes dominantes deberían ser necesariamente conscientes de la definición de las necesidades del sistema que establecen y persiguen. Si los demás agentes reconocen e intervienen en estas necesidades sería una cuestión contingente: Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, p. 108.

³⁶⁸ Flanigan y Fogelman también han desnudado las redundancias y circularidades que acucian a las explicaciones funcionalistas: William Flanigan & Edwin Fogelman, “Function Analysis”, en James C. Charlesworth (ed.), *Contemporary Political Analysis*, New York: Free Press, 1967, pp. 72-85. Carl Hempel, por su parte, agrega que tal circularidad explicativa deviene necesariamente en serias dificultades para predecir y establecer conexiones causales: Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press, 1965, pp. 431 y ss.

ajustan o adaptan a las situaciones con el fin de satisfacer los requisitos previos que supone su supervivencia.³⁶⁹ En principio, deberíamos evitar la tautología que uno podría percibir aquí, como ocurre con el caso de definir los “prerrequisitos de supervivencia” en base a los términos de una definición de “las características de supervivencia de los sistemas”. De hecho, hay quienes creen que este asunto podría ser reformulado al invocar algún proceso de adaptación selectiva.³⁷⁰ Pero aun aceptando esta extensión, se mantiene redundante el postulado funcional teleológico. La idea de adaptación selectiva constituye una forma oblicua de referirse al resultado de un proceso que tan sólo se presupone, mas no se define.³⁷¹ Sin embargo, nuevamente, aun suponiendo que tal proceso adaptativo sea identificado, no resulta evidente cómo las actividades teleológicas se conectan con las necesidades funcionales del sistema. Esta cuestión no recae en si la adaptación significa que los ciclos homeostáticos de las actividades y sus consecuencias ajustan y perpetúan el sistema frente a contextos que amenazan su supervivencia.³⁷² A la hora de abordar los fenómenos de adaptación dentro de contextos

³⁶⁹ Es bien sabido que la teoría de sistemas de Niklas Luhmann participa de este tipo de enfoques. De hecho, suele interpretarse su programa como una versión radical del funcionalismo. En sus palabras: “Los sistemas se definen por aquellos modos de operación mediante los cuales el sistema se produce y se reproduce a sí mismo. Un tipo determinado de sistemas —por ejemplo, los sistemas vivos, psíquicos, sociales, etc.— se realiza por medio de un tipo determinado de operación. La unidad del sistema corresponde a la unidad de la operación que lo constituye. De ese modo queda excluida la posibilidad de caracterizar un sistema por una pluralidad de operaciones (...) Por consiguiente, partimos de una relación circular entre los conceptos de sistema y de operación. Sólo puede operar un sistema y sólo las operaciones pueden producir sistemas (...) Las operaciones que pueden conectarse entre sí conforman el sistema. Aquello que queda excluido pasa a ser el entorno del sistema. Dicho de otro modo, las operaciones condensan una diferencia entre el sistema y el entorno. Producen una forma que tiene dos lados: un lado interior que es el sistema y un lado exterior que es el entorno. Si no se llega a esa separación entre sistema y entorno, la forma que es el sistema no puede surgir” (Niklas Luhmann, “La clausura operacional de los sistemas psíquicos y sociales”, en H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (eds.), *El final de los grandes proyectos*, Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 116 y ss.). Este es un punto en el que Habermas discrepa profundamente con Luhmann. Desde el punto de vista de Habermas, sostener tal radicalidad en lo que respecta a la clausura de los sistemas omite las formas de reproducción de los ámbitos del mundo de la vida, además de sus posibles formas de resistencia frente a la autopoiética reproducción sistémica. Esto último pone de relieve que Habermas es muy consciente del peligro tautológico que abriga la teoría de sistemas, aunque su diagnóstico de las patologías sociales demuestre que no parece haberlo resuelto completamente. Para las objeciones de Habermas a Luhmann véase Jürgen Habermas, “Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas”, en su *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 434-453.

³⁷⁰ Sugerencia de Ira Cohen a partir de J. H. Turner & A. Maryanski, *Functionalism*, Menlo Park: Benjamin/Cummings, 1979, pp. 125-126.

³⁷¹ Anthony Giddens, *Contemporary Critique of Historical Materialism: Volume 1*, p. 21. James Gregor observa que las explicaciones funcionalistas “trafican en base a analogías” extraídas de la biología, lo que las lleva a perder todo sustento cada vez que se advierten trasfondos conservadores incapaces de dar cuenta del cambio social, y falacias teleológicas en cada una de sus conjeturas: A. James Gregor, “Political Science and the Uses of Functional Analysis”, *American Political Science Review*, vol. 62, n. 2, 1968, pp. 425-439.

³⁷² Michael Faia puede considerarse como un caso paradigmático al respecto. Su enfoque funcionalista incorpora como ningún otro la operatividad homeostática del sistema y sus capacidades de adaptación,

y dinámicas controladas por agentes políticamente dominantes, no es necesario recurrir a una concepción sistémica de las necesidades funcionales. Todo sistema se adapta o no a las circunstancias dadas, pero en este contexto todo depende de las facilidades con las que cuenten los agentes dominantes en ese momento, en cuán bien emplean sus capacidades, y en cuán claramente definen los tipos de ajustes que deben realizar para la lograr la adaptación y al mismo tiempo mantener el sistema.

Este aspecto pone de relieve las grandes dificultades que presenta el funcionalismo para distinguir entre las variables del poder y las del sistema. De hecho, hemos observado fugazmente esta polémica dentro de la tradición de las patologías sociales cada vez que las causas patológicas coinciden con los beneficios que los mejor situados obtienen de la organización social.

Sin embargo, una vez que algunas de las redundancias inherentes al concepto de necesidad funcional se dejan de lado, aún persisten formas de conectar las necesidades sistémicas con cualquier tipo de resultado funcional, como ya lo había ensayado Durkheim. Afirmar que los sistemas en sí mantienen colectivamente las capacidades que se necesitan para intervenir activamente en las operaciones y relaciones que mantienen las partes constituyentes del sistema, podría ofrecer cierto giro a la consecución del objetivo de cumplir con las necesidades sistémicas.³⁷³ Pero las metáforas orgánicas que desde el inicio inspiraron la teoría social funcionalista a menudo se amplifican en propuestas que reincorporan implícitamente el principio teleológico originario. Si bien el propio Merton parece haber sido lo suficientemente cauteloso como para evitar la trama tautológica y autorreferencial del funcionalismo, la idea de que los sistemas son capaces de “reintegrar” sus partes funcionales proliferó

aunque, amén de ello, guarde silencio a la hora de tener que definir todos los términos implicados en los procesos de adaptación, ajuste y cambio sistémicos: Michael A. Faia, *Dynamic Functionalism*, pp. 5-6.

³⁷³ “Puesto que la generalización que caracteriza exteriormente los fenómenos normales es un fenómeno explicable, después de haber sido directamente establecida por la observación, se puede tratar de explicarla. Sin duda, podemos asegurarnos por anticipado que no carece de causa, pero es preferible saber con exactitud cuál es dicha causa. El carácter normal del fenómeno será, en efecto, mas indiscutible si se demuestra que el signo exterior que lo había revelado primero no es puramente aparente, sino que se funda en la naturaleza de las cosas; en una palabra, si se puede erigir dicha normalidad de hecho en una normalidad de derecho. Por otra parte, esta demostración no consistirá siempre en hacer ver que el fenómeno es útil al organismo, aunque este sea el caso más frecuente por las razones que acabamos de exponer; pero puede suceder también, como hemos observado antes, que exista una disposición normal que no sirva para nada, simplemente porque está necesariamente implicada en la naturaleza del ser. Así sería tal vez útil que el parto no determinara molestias tan violentas en el organismo femenino; pero eso es imposible. Por consiguiente, la normalidad del fenómeno se explicará sólo porque se relaciona con las condiciones de la especie considerada; bien como un efecto mecánicamente necesario de esas condiciones, bien como un medio que permita a los organismos adaptarse”: Émilie Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, pp. 105-106.

mucho más allá del lenguaje metafórico. No sólo por el hecho de que tal metáfora amenaza cualquier consideración acerca de las consecuencias no deseadas, azar, y poder, sino también, y en especial, porque no da cabida a la agencia individual. Cuestión muy diferente es la de si efectivamente los individuos son agentes o no; pero lo cierto es que la autorreferencialidad del funcionalismo no permite siquiera la discusión al respecto en virtud de que, en el caso de que hubiera alguna, la única agencia concebible sería la del sistema.

III.1.f. *¿Cómo afectan las limitaciones del funcionalismo a la tradición de las patologías sociales?*

Considerando la variedad de enfoques funcionalistas que la tradición de las patologías sociales muestra, es preciso aprovecharnos del núcleo que ambas objeciones ponen al descubierto: el de su redundancia, tautología, o autorreferencialidad. Como se ha descrito, el principal foco de discordia para con los enfoques funcionalistas descansa en que la circularidad de sus proposiciones les expone a las siguientes dificultades: i) la racionalidad no descansaría en las acciones individuales o intersubjetivas sino en el sistema, en virtud de que se entiende que las acciones sociales son tales en la medida en que expresan funciones manifiestas o latentes del sistema; ii) la existencia de un fenómeno dado se explicaría causalmente a través de los beneficios que sus consecuencias contraen para el mantenimiento del sistema; iii) en virtud de que las acciones son racionales dependiendo de si son funcionales o no al mantenimiento del sistema, deben interpretarse como disfuncionales aquellas acciones que no colaboran con el mantenimiento del sistema; iv) la circularidad explicativa del funcionalismo parecería sustraerle de la corroboración empírica, puesto que ninguna evidencia puede poner de manifiesto las funciones presupuestas.

La circularidad de la que se le acusa al funcionalismo parece justificada. Pero en lo que respecta a las consecuencias que estas objeciones desprenden para la tradición de las patologías sociales parecen ser fundamentalmente dos: en primer lugar, las patologías sociales no serían otra cosa que una disfuncionalidad del sistema, o en otras palabras, enfermedades o perturbaciones de cierta unidad orgánica social. Y en segundo lugar, las patologías sociales representan disfuncionalidades dentro del contexto de un sistema total, lo cual les permite ser directamente funcionales a otro sistema que se presupone, en principio, parte del sistema anterior. Esto es lo que pudo apreciarse en el

diagnóstico de Lukács con cierta claridad: un subsistema que desarrolla una capacidad funcional tan eficaz que amenaza con desgarrar al sistema originario del cual, en un principio, formaba parte. En consecuencia, gran parte de los esfuerzos de Lukács consisten en justificar por qué no deberíamos dejar que esta parte racionalizadora colonice la unidad orgánica originaria; y como hemos visto, parte de la justificación descansa en su teoría del sujeto histórico, y sus convicciones hegelianas acerca de la expresividad de la totalidad integral: en pocas palabras, la totalidad expresiva es capaz de reconciliarse, proceso que Lukács entiende en términos humanizantes. En contraposición a ello, el subsistema de la racionalización sólo fragmenta, desprende y desgarrar, impidiendo que el sujeto y el mundo puedan reconciliarse en una unidad.

Por su lado, la por momentos ambigua posición de la primera Escuela de Frankfurt también atestigua esta lectura de las patologías sociales. La terminología funcionalista se utiliza indiscriminadamente en base a una compartida convicción orgánica de lo social, e incluso de lo psicológico y de lo psíquico. Pero hurgando un poco más, hemos podido apreciar que en común, tanto Adorno, como Horkheimer y Marcuse, comparten en cierta medida el diagnóstico funcionalista de Lukács: el problema de la reificación total no recaería en la funcionalización de todos los ámbitos, sino en el tipo de funcionalización, una que sirve a un sistema incorrecto en comparación con otro que nunca es completamente precisado por ninguno de ellos. Claro está que ningún integrante de la primera generación asume el postulado de la unidad expresiva lukacsiana, pero todos ellos parecen reformular las bases de su crítica, es decir, anteponer un funcionalismo presuntamente correcto a otro incorrecto, deshumanizante, que niega las “funciones” del pensar, de la imaginación, del deseo y de la expresión.

El caso de Habermas no requiere más que de un recordatorio, dada su explícita afiliación funcionalista, y nuestra detenida discusión de I.4.b. Su perspectiva en tercera persona le lleva tanto a postular los subsistemas de la economía y el poder que constituyen el sistema propiamente dicho, así como también el del mundo de la vida, dentro del cual se hallan los subsistemas de la reproducción cultural, social y personal. La exclusión que traza Habermas entre las racionalidades instrumental y comunicativa responde, en su opinión, a una exigencia metodológica y no ontológica, lo que deja alarmantemente indeterminado el status de su diagnóstico de la colonización del mundo de la vida: ¿si no es ontológico, qué es? Amén de este escollo, tal distinción de racionalidades parecería, nuevamente, reformular el diagnóstico de Lukács y la primera

generación de la escuela de Frankfurt, a saber, el de oponer un funcionalismo correcto, adecuado, que entre otras cosas permite la solución de conflictos democráticamente, a otro que se habría descarriado y excedido en su forma de reproducción. Pero sobre este punto debemos caminar con cautela. No debemos ser injustos al reducir las diversas formulaciones de estos autores, quienes se han enfrentado a diferentes contextos, universos de problemas e inquietudes a lo largo de la historia del pensamiento. Esta advertencia debería cuidarnos de realizar juicios determinantes. No obstante, parece razonable aislar este común recurso funcionalista, no sólo a la hora de describir la sociedad sino también, y en especial, a la hora de iluminar sus patologías. Esta es la razón por la que no nos extenderemos más acerca de la diversidad de matices que presentan sus distinguidos planteos, y optemos por focalizar nuestro análisis en la lectura funcionalista de las patologías sociales.

Finalmente, *El derecho de la libertad* no sólo pone de relieve la común asociación que se ha trazado entre el pensamiento de Hegel y el funcionalismo, sino que también subraya una lectura funcionalista de lo social que, en opinión de Honneth, es capaz de expresar la “promesa de libertad” irrealizada. La libertad social o eticidad moderna que Honneth pretende actualizar a través de un conjunto importante de pensadores funcionalistas, tiene el principal propósito de delimitar los contenidos éticos disponibles desde la modernidad a nuestros días. De ahí su preocupación por determinar aquello que constituye el buen funcionamiento del sistema, para poder luego, por contraposición, interpretar todas sus disfuncionalidades como patologías sociales. A la hora de reconstruir la esfera de la sociedad civil, por ejemplo, Honneth se vale tanto de las ideas de Durkheim como de las de Karl Polanyi y Talcott Parsons, lo que deja muy en claro el objeto de su tarea reconstructiva: elaborar una argumentación históricamente informada que ponga de relieve la promesa de libertad inherente al mercado, consumo, y relaciones laborales. El ámbito de las transacciones mercantiles no representa *per se* una desrealización humana, sino que esconde la posibilidad de realizarnos a través de las transacciones y la libre disposición de nuestros bienes privados. Esto distancia a Honneth de sus antecesores, aunque al mismo tiempo comparte con ellos una lectura funcionalista que no le permite concebir las patologías sociales más que como disfuncionalidades de la de libertad.

De este modo es que el funcionalismo de la tradición de las patologías sociales parece haber asentado las bases de su fórmula fundamental: una denuncia de la

exacerbación de un subsistema que amenaza el bienestar de un sistema mayor, orgánico, que en algunos casos es presuntamente saludable, y en otros, como el de Honneth y Habermas, abriga dentro de sí un proyecto deseable que es defectuosamente realizado. Si las objeciones al funcionalismo en general son acertadas, los abordajes funcionalistas de la tradición de las patologías sociales también son herederas de una dudosa consistencia explicativa. El diagnóstico de estas últimas suele sustentarse en base a las consecuencias que ciertos fenómenos (patológicos) contraen para el funcionamiento de un sistema social presuntamente saludable (o posiblemente saludable), autorreferencial, que abrigaría una inercia teleológica hacia la adaptación y sobrevivencia (o hacia la libertad), y que, finalmente, se sustrae a la verificación empírica. La explicación funcionalista cae así en una grave tautología: le exige al lector la asunción inicial de una perspectiva funcional de lo social, para luego echar a andar resultados redundantes relacionados con la selección y exclusión de funcionalidades y disfuncionalidades.

III.2. Bases sociológicas para una reformulación de las patologías sociales: las consecuencias *perversas* de la promesa de libertad.

¿Cuál sería el léxico sociológico más propicio como para poder rehabilitar la idea de patología social si el funcionalista ha demostrado no estar a la altura de nuestras actuales inquietudes? En gran medida, la respuesta a esta pregunta sería la *teoría de estructuración social*. Y son tres las razones que la justifican: en primer lugar, su enfoque de lo social pretende esquivar tanto las perspectivas funcionalistas y estructuralistas como las del individualismo metodológico e interaccionismo simbólico. El intento de conciliación que distingue a la teoría de la estructuración no constituye un híbrido sino más bien una reformulación completa de las formas en las que se conciben las dinámicas sociales: una reformulación de los tópicos de la sociología que desecha tanto los supuestos holísticos y autorreferenciales del funcionalismo como los de la atomización y racionalidad estratégica del individualismo metodológico, y los de la pura interpretación del interaccionismo simbólico.

En segundo lugar, no asumiremos más que cierto esqueleto elemental de la teoría de la estructuración, puesto que, como lo reconoce Giddens, sus conceptos son *herramientas sensibilizadoras* (“artificios sensibilizadores” –*sensitizing devices*) que sirven a la producción de conocimiento sobre las conductas sociales, la experiencia

social, y las diversas formas humanas de organizar sus dinámicas interactivas.³⁷⁴ Asimismo, reconstruir la médula de la teoría de la estructuración podrá exonerarnos, aún no completamente, de las múltiples e intrincadas polémicas que han florecido en torno a sus conceptualizaciones. Si bien será necesario tomar partido sobre algunos asuntos centrales, enfatizaremos el rol “sensibilizador” de sus herramientas para evitar muchas discusiones que han germinado en torno a precisiones conceptuales y no tanto en lo atinente a sus potenciales heurísticos.

Finalmente, y persiguiendo el objetivo de reformular la idea de patología social, nos será imperioso reparar detenidamente en las nociones de “efectos perversas”, o “contrafinalistas”, que tanto han distinguido al enfoque de Giddens a la hora de abordar lo eventual y contingente de la *praxis* social. Estas nociones serán claves para comenzar la argumentación de nuestro trabajo doctoral, a saber, *que las patologías sociales tardomodernas pueden reinterpretarse como efectos perversos de la promesa de libertad*. En principio, será esta formulación la más aproximativa para de inmediato abocarnos a la tarea de desentrañar la naturaleza de las consecuencias no deseadas, y de entre ellas, las contrafinalistas, o perversas. Pero al mismo tiempo, comprender en su cabal determinación estos conceptos nos exigirá exponer muchos instrumentos de la gran caja de herramientas de la teoría de la estructuración, de modo que deberemos también presentar el grueso de sus más importantes tesis sociológicas para comenzar a dibujar lo que hemos de comprender por sociedad en términos no funcionalistas ni individualistas. Ya se ha señalado que la idea de patología social es en gran medida una idea parasitaria de un determinado enfoque de lo social; de ahí la necesidad de enfrentar responsablemente el asunto acerca de cómo comprender lo social.

III.2.a. *Una noción descentrada de la agencia social.*

Giddens es conocido por no aceptar la idea de que la agencia de las dinámicas sociales descansa fuera de las acciones de los individuos. Hemos visto que la perspectiva funcionalista asume este punto de vista: analizar los procesos de “reintegración” y “eliminación” de dinámicas de acuerdo a si estas últimas satisfacen las necesidades funcionales del sistema, depositando así la agencia en el sistema *qua* sistema. De ahí que el funcionalismo entienda que los sistemas son los responsables de la organización de las actividades que sirven para su propia reproducción. Pero Giddens

³⁷⁴ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, p. 350.

opina que “the notion of system [reproduction] *presupposes* that of social reproduction; reproduction is not a mysterious accomplishment that social systems manage to carry out via the activities of their ‘members’”.³⁷⁵ Aunque Giddens tampoco deposita la agencia social *únicamente* a los individuos, sino que defiende una versión *descentrada*.

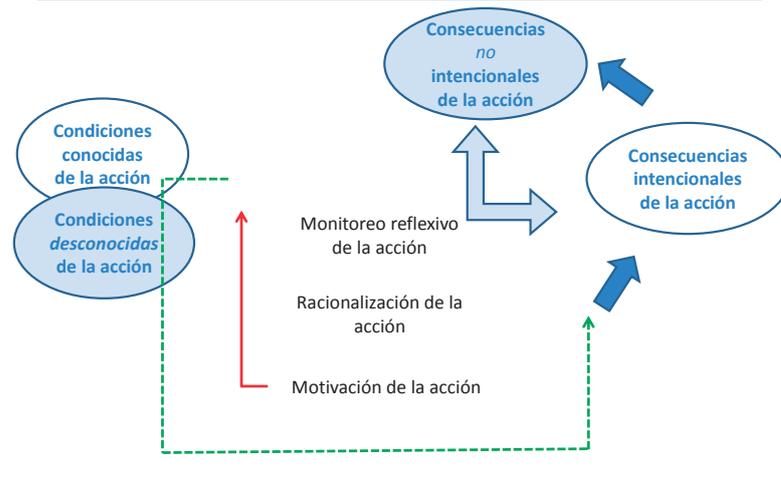
La noción de agencia descentrada de Giddens asume un conjunto reducido de supuestos antropológicos. Entre ellos, son tres los de mayor envergadura: i) en base a las investigaciones de Erik Erikson, Giddens afirma que todo individuo requiere de un mínimo de “seguridad ontológica” para poder participar exitosamente en las actividades que mantienen o modifican la reproducción social. Esta seguridad ontológica debe interpretarse literalmente: un tipo de confianza en sí mismo, los otros y el entorno espaciotemporal que le permite al individuo lanzarse a participar de las actividades sociales. Esto, a su vez, constituye una de las características más distintivas del enfoque de Giddens que continuará acentuándose de aquí en más: su enfoque de lo social aspira tanto a explicar y describir ontológica como teóricamente,³⁷⁶ ii) los individuos son reflexivos a lo largo de todas las circunstancias sociales, aunque con diferentes profundidades. Como se verá, Giddens entiende que los individuos interpretan continuamente sus actividades y las consecuencias que de ellas se desprenden, además de poseer un conocimiento de los recursos que necesitan para ello, y de las interrelaciones que mantienen sus actividades con sus consecuencias y viceversa; iii) finalmente, la regionalización espaciotemporal constituye uno de los principales fundamentos de la teoría de la estructuración. Poder delimitar cómo se regionalizan los ámbitos de interacción social permite trazar diferencias entre las formas de integración social *cara-a-cara*, y aquellas sistémicas que se soportan sobre las interrelaciones que trazan diferentes formas de integración social entre sí.³⁷⁷

³⁷⁵ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1979, p. 112.

³⁷⁶ Las asunciones ontológicas que podemos apreciar en la teoría de la estructuración caben dentro de lo que podríamos denominar “compromiso ontológico”, siguiendo a García Selgas. Este tipo de compromiso consiste en ciertas ataduras que todo enfoque conceptual de lo real contrae con alguna metáfora primaria, una imagen del modo de ser de lo social que contribuye a amalgamar y dar forma al resto del aparato teórico. La imagen de “estructura” y sus connotaciones de dureza, estabilidad o movimiento conjunto que Marx revela en sus argumentaciones, representa un buen ejemplo de lo que constituye un “compromiso ontológico”: Fernando José García Selgas, “Preámbulo para una ontología política de la fluidez social”, *Política y Sociedad*, vol. 40, n° 1, 2003, pp. 41 y ss.

³⁷⁷ Ver Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, cap. 2.

Figura 3: concepción descentrada de la agencia social



En este contexto conviene subrayar el papel que el conocimiento incompleto de las condiciones en que se dan las actividades, y de las consecuencias ultraintencionales, desempeña.³⁷⁸ Los motivos que pueda abrigar el agente deben pasar por algún grado de racionalización, lo que expresa el grado de conocimiento discursivo o tácito que aquel dispone para participar en alguna actividad. Todo ello es acompañado por un continuo *monitoreo* de las consecuencias que se desprenden de sus actividades, lo que repercutirá en sus motivaciones y formas de racionalizarlas. Este monitoreo constituye un proceso continuo que bien puede favorecer la continuidad o la discontinuidad de la reproducción de la actividad en cuestión.³⁷⁹ De ahí el camino intermedio que Giddens propone entre la fenomenología y el funcionalismo: al agente, aún como agente, no concentra dentro de sí todas las palancas de control de las dinámicas que se desprenden de sus actividades, por lo cual el sujeto social de los cambios debe comprender tanto los actos intencionales como los no intencionales.³⁸⁰ A la hora de avanzar en las ricas

³⁷⁸ La Figura 3 mantiene las ideas centrales de Giddens (Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 56, y *La constitución de la sociedad*, pp. 43 y ss.), aunque incorpora notas que son atinentes a nuestra argumentación.

³⁷⁹ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, pp. 79-80; y véase también *Central Problems in Social Theory*, p. 55; y *La constitución de la sociedad*, p. 24.

³⁸⁰ En muchas oportunidades se ha malinterpretado el enfoque de Giddens a la hora de identificar su punto de partida. Muchos le han considerado un continuador del estructuralismo al enfocar su análisis sobre el concepto de estructura, sin atender a sus usuales notas introductorias acerca de su teoría descentrada de la agencia. La forma más consistente de comprender el enfoque de las dinámicas sociales que elabora Giddens es la de partir de las interrelaciones que mantienen las acciones reflexivas de los agentes (*praxis*) y sus actividades y consecuencias. La pregunta de si son más o menos reflexivos los individuos constituye una polémica diferente. Por mencionar un crítico que entiende a Giddens como continuador del estructuralismo funcionalista y marxista: Margaret S. Archer, "Human Agency and Social Structure: a critique of Giddens", en J. Clark, C. Modgil and S. Modgil (eds.), *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*, London: Falmer Press, 1990, pp. 47-56.

implicaciones que abriga esta distinción entre consecuencias deseadas y no deseadas tendremos la oportunidad de profundizar, y hacernos de una muy útil herramienta.

III.2.b. *¿Qué es la sociedad según Giddens?*³⁸¹

Giddens no comprende la sociedad como una unidad orgánica sino más bien como un conjunto de colectivos contingentemente interrelacionados entre sí mediante circuitos de reproducción. Pero para comprender qué son estos circuitos de reproducción es preciso partir de alguna evidencia sólida y no de alguna abstracción de lo social. Por ello es que a la hora de abordar ontológicamente las dinámicas sociales sólo podemos contar con el suelo firme de las *rutinas*: únicas prácticas capaces de soportar la reproducción de los sistemas al servir de vehículos informacionales que se activan y estabilizan mediante la participación diaria de los agentes. Son los agentes quienes reproducen o no los sistemas, y no al revés. Cualquier lectura funcionalista no sólo hipostasias al mismo sistema, sino que también oscurece muchos de los procesos fundamentales a través de los cuales el sistema es coordinado, controlado, y modificado.

Evidentemente, nada de esto aniquila la noción de sistema, lo que probablemente sí sucede con las usuales metáforas sistémicas que a él se asocian. El sistema aún mantiene sus características institucionalizadas y colectivas en los términos de un ámbito que facilita las prácticas de los agentes. Pero aquello que sí es negado aquí son las imputaciones de intencionalidad y racionalidad al sistema. Los agentes podrían o no intentar contribuir con sus actividades a la reproducción del sistema, pero el sistema en sí mismo no abriga “razones” acerca de por qué esto ocurre; y en la medida en que el sistema no abriga “razones” pierde inmediatamente sus capacidades de agencia, lo que a su vez rechaza su presunto *poder* para inculcar intenciones funcionales a sus necesidades sistémicas en los individuos.

Por su lado, la idea de que el sistema se reproduce contingentemente a través de la *praxis* social enfoca todas sus referencias a la agencia colectiva, forjando al mismo tiempo una perspectiva no funcionalista para dar cuenta de la coordinación y el control del sistema. Para comprender este asunto debemos describir con mayor precisión un concepto fundamental de la teoría de la estructuración: el de *circuitos de reproducción*.

Los circuitos de reproducción pueden definirse como pistas o recorridos (*tracks*) de procesos que forjan un *feedback* con sus fuentes.³⁸² Esta definición comprende tanto

³⁸¹ Para la exposición de los conceptos véase Ira J. Cohen, *Structuration Theory*, Chap. 4.

las actuales condiciones de reproducción social así como todo lo atinente a la regionalización de sistemas a lo largo del espaciotiempo. La noción de *feedback* que aquí se supone también juega un papel fundamental, al poner de relieve que los circuitos de reproducción involucran las actividades de interacción a través de sus consecuencias deseadas y no deseadas.³⁸³ De esta manera, se acentúa la importancia de las consecuencias no intencionadas, lo que ciertamente no debería tampoco dejar de lado la importancia de las consecuencias intencionadas.³⁸⁴ A la luz de lo anterior, los circuitos de reproducción representan *ciclos rutinizados* de actividades y consecuencias que se producen a través del espaciotiempo y dentro de ámbitos institucionalizados.

La importancia de la noción de circuitos de reproducción recae, entre otras cosas, en que propone a la *praxis* como el fundamento de la reproducción de toda estructura social. Desde esta perspectiva, las articulaciones que se generan por medio de la integración social envuelven consecuencias y resultados generados dentro de circunstancias de copresencia, por lo que las actividades de los agentes se dan dentro de un contexto físico y comunicativo interrelacionados de muy diversas formas. Tales interrelaciones pueden constituirse a partir de interacciones *cara-a-cara* y/o secuencias de pequeña escala de actividades, tales como las que ocurren en las líneas de montaje u otros acuerdos dentro de la división del trabajo. En añadidura, las articulaciones que se dan a través de los modos de integración sistémicos implican la transmisión de los resultados producidos por la actividad de agentes que carecen de presencia/disponibilidad.³⁸⁵ Pero a todo esto cabe incorporar algunas observaciones.

En primer lugar, la fuerza de las relaciones (lo que Giddens considera en términos morfológicos) entre las actividades articuladas y las consecuencias dentro de los circuitos de reproducción, constituye una cuestión empíricamente contingente. Al desaparecer la funcionalidad de los sistemas estos pueden ser más o menos integrados, al igual que más o menos porosos, dependiendo de la fortaleza que revelen las rutinas.

³⁸² Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 220-222.

³⁸³ *Ibid.*, p. 43.

³⁸⁴ Observación de Ira J. Cohen: *Structuration Theory*, p. 124.

³⁸⁵ Las prácticas sociales, en tanto modos reproducidos y reproducibles de conducta, serían el pegamento por medio del cual se estructura la sociedad. En este contexto, mientras los *sistemas sociales* refieren a las prácticas reproducidas, las *instituciones* refieren a las reglas y recursos reproducidos por los sistemas sociales. Esto significa que ontológicamente las instituciones y los sistemas sólo existen en la medida en que están ligadas a las razones y motivaciones de las personas. En virtud de ello, los sistemas sociales bien pueden reproducirse a través de la *integración social* que Giddens entiende en los términos de copresencia, o bien por medio de una *integración sistémica* entendida colectivamente, es decir, un número amplio de individuos que se extienden sobre el espacio y el tiempo, y que interactúan sin la necesidad de requerir sus mutuas presencias inmediatas.

En segundo lugar, los circuitos de reproducción son siempre susceptibles de alteración, caso en el cual los sistemas deben considerarse como circuitos de cambios. En tercer lugar, los circuitos de reproducción pueden ser concebidos en términos abstractos, teóricamente hablando, para referirse a características generales capaces de referir a un número indefinido de casos empíricos dentro de un determinado tipo de sistema, así como también pueden ser concebidos en base a las características concretas de un sistema históricamente específico. Por lo tanto, por mencionar caso ilustrativo, se podría utilizar el concepto de circuitos de reproducción para la formulación de una teoría sustantiva de los sistemas tradicionales de parentesco en una civilización dada, o se puede emplear también para desarrollar una explicación detallada, etnográficamente robusta, acerca de un sistema de parentesco específico que está siendo investigado.³⁸⁶

La idea de “circuito de reproducción” también implica un asunto que concierne a la constitución de aquellas interconexiones e intersecciones que se producen en la praxis social. Esta idea crea, entre otras cosas, oportunidades para considerar temas como el del contorno que comprende las relaciones, así como el del acoplamiento y desacoplamiento de las mismas.³⁸⁷ Por lo que no debe perderse de vista que la definición de los circuitos de reproducción es ontológica. De ahí que además de las organizaciones complejas, el concepto pretenda aplicarse genéricamente a colectividades más grandes como las sociedades, los imperios, y los sistemas/mundo, así como a sistemas más pequeños como familias, grupos de trabajo y comunidades.³⁸⁸

³⁸⁶ A pesar de estas aclaraciones, uno podría sospechar que esta noción de circuito de reproducción es redundante, puesto que en última instancia referiría a un sistema ensimismado de retroalimentación y funcionamiento. Aquí Giddens aclara que tal sospecha sólo puede nacer de la tendencia a concebir al sistema como un solo circuito de reproducción; algo que no comparte. Desde el momento en que es posible concebir un sistema como un solo circuito de reproducción también es posible concebir un complejo de sistemas con dos vías adicionales, cuestión que no implica que sean exclusivas. Por un lado, los sistemas pueden consistir en una serie de circuitos de reproducción distintos, pero interconectados. Pero por otro, también pueden consistir en un conjunto de superposiciones o intersecciones de los circuitos de reproducción; al mismo tiempo que estas interconexiones o intersecciones entre circuitos de reproducción pueden ser representadas de acuerdo a su regionalización espaciotemporal.

³⁸⁷ Para el primer tópico: Paul R. Lawrence & Jay W. Lorsch, *Developing Organizations: Diagnosis and Action*, Reading, Mass: Addison-Wesley, 1969, pp. 23-30; para el segundo Charles Perrow, *Normal Accidents: Living with High-Risk Technology*, New York: Basic Books, 1984, pp. 89-94.

³⁸⁸ A modo de ejemplo: las tres formas posibles en las que los circuitos de reproducción pueden estar implicados en los sistemas sociales pueden ilustrarse con el Estado-nación moderno. Un departamento burocrático específico del estado puede ser concebido como una serie interconectada, pero espaciotemporalmente regionalizada, esto es, en oficinas diferentes, cada una de las cuales comprende un circuito de reproducción en sí mismo, los cuales, a su vez, están conectados a través de los modos de integración del sistema. Por otra parte, el departamento burocrático puede ser concebido como un circuito de reproducción entre otros, ligado al sistema estatal más grande, que también incluye a los ejecutivos y administradores ejecutivos de nivel superior, los órganos parlamentarios, y el poder judicial. Las relaciones entre los diversos circuitos de reproducción del Estado pueden ser vistos como interconectados

III.2.c. *La estructura y su dualidad.*

A la luz de lo descrito, los circuitos de reproducción que toda praxis rutinaria mantiene o modifica sostienen todo *proceso de estructuración social*, en otras palabras, soportan la conformación de toda estructura social. Pero la acción *per se* no es capaz de reproducir una estructura, sino que para ello debe actualizar un conjunto de factores no físicos tales como normas, significados y relaciones de poder:

*Los procesos de estructuración implican una interrelación de significados, normas y poder. Estos tres conceptos son analíticamente equivalentes, como los términos «primitivos» de la ciencia social, y desde un punto de vista lógico están implícitos a la vez en la noción de acción intencional y en la de estructura: todo orden cognoscitivo y moral es al mismo tiempo un sistema de poder, que involucra un «horizonte de legitimidad».*³⁸⁹

Cualquier procedimiento o práctica institucionalizada puede ser reproducido sólo en la medida en que los agentes participantes de este procedimiento han llegado a dominar y retener las formas pertinentes del conocimiento mutuo, y sólo en la medida en que tienen acceso a los recursos necesarios para ejecutar el procedimiento. *Esta constelación entretejida de “cognoscibilidad” (knowledgeability)³⁹⁰ y recursos comprende las condiciones para la reproducción de esa práctica, por lo que en su ausencia el agente sería incapaz de reproducir la práctica.*³⁹¹ De modo que un tipo elemental de

entre sí de una manera secuencial, o como superpuestas entre sí, de modo que ciertas actividades, o aspectos analíticamente aislables de actividades, pueden estar implicados en dos o más circuitos de reproducciones (por ejemplo, cuando un jefe de estado firma un proyecto de ley, las consecuencias de tal actividad representan simultáneamente un resultado de los procedimientos parlamentarios, una orden para ser implementada por las oficinas administrativas, y en algunos casos, también un estatuto legal que se aplica a los procedimientos del sistema de justicia). Por supuesto, también es posible considerar un sistema relativamente bien coordinado como el Estado-nación, en los términos de un sistema en sí mismo a gran escala, en cuyo caso los términos elípticos pueden ser utilizados para describir los circuitos de reproducción entre sus diferentes “ramas” (como el sistema de pesos y contrapesos gubernamentales establecidos en la Constitución de Estados Unidos): Ira J. Cohen, *Structuration Theory*, p. 126.

³⁸⁹ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, pp. 164-165.

³⁹⁰ Este actor social se caracteriza por poseer “una gran cantidad de conocimientos (prácticos) sobre lo que hace, las circunstancias en las que lo hace y las reglas y recursos que lo posibilitan. Este conocimiento práctico compartido, que Giddens llama *mutual knowledge*, y que estaría apoyado en las creencias básicas de sentido común, permite al ser humano interactuar con un mínimo de seguridad, esto es, le permite convertirse y constituirse en agente social, a la vez que da asiento a la reflexividad y a la recursividad de la acción social”: Fernando José García Selgas, *Teoría social y metateoría hoy. El caso de Anthony Giddens*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, p. 129.

³⁹¹ Los recursos o *habilidades interaccionales*, disponibles para los integrantes de una comunidad, comprenden tanto el conocimiento formal del lenguaje como el de los ambientes y establecimientos locales, el del trato con otros, y el saber acerca de qué hacer en situaciones de amenaza o riesgo. Los recursos surgen de las diferentes herramientas y conocimientos que los sujetos han acumulado biográficamente por medios formales como los de la educación, e informales como los familiares y relaciones de amistad, comprendiendo una amplia esfera de habilidades que, una vez aprendidos, se constituyen como recursos del conocimiento tácito acerca de determinados hechos, atributos y

estructuración se produce cuando un actor reproduce la práctica. De ahí que la dualidad de la estructura surja cuando la reproducción de la práctica regenera las condiciones de su reproducción en la rutina,³⁹² aunque también cabe agregar que las condiciones de una determinada práctica operan al mismo tiempo como limitaciones estructurales.³⁹³ La *recursividad* de la vida social pone de relieve la mutua dependencia entre estructura y acción: la estructura sería a la vez medio y producto de la reproducción de prácticas.³⁹⁴ Esto supone rechazar las dicotómicas que distinguen entre sincronía y diacronía, dinámica y estática. La estructura no sólo fuerza y coacciona, sino que tanto *posibilita* como *construye* las acciones, por lo que corresponde al científico social determinar cómo, cuándo y por qué se dan unas u otras.³⁹⁵

Por otro lado, la estructuración de los sistemas sociales (uno o más circuitos de reproducción) se diferencia de la estructuración de una práctica individual, ya que las prácticas sistémicas están relacionadas entre sí (en las interacciones o por medio de reciprocidades entre agentes ausentes) a través de las *consecuencias* de las actividades.³⁹⁶ Estas consecuencias se producen como transformaciones del contenido empírico de los acontecimientos sociales y objetos materiales. Dentro de este contexto,

condiciones. Es dentro de estos recursos y conocimiento tácito que cobran cuerpo las normas, los significados y las relaciones de poder.

³⁹² Ira J. Cohen, *Structuration Theory*, pp. 41-47.

³⁹³ *Ibid.*, Ch. 6.

³⁹⁴ “La recursividad de la acción radica en que los agentes en, y por, sus actividades reproducen las condiciones que hacen posible que su acto sea parte de la acción social, pues su acción podría haber sido otra y/o de otra índole (...) En el centro de esta recursividad, aparece la competencia de los agentes, cuya capacidad cognitiva tiene la reflexividad que les permite controlar (“*reflexive monitoring*”) tanto lo que están haciendo, como las reacciones de los demás, y las circunstancias en que todo sucede”: García Selgas, *Teoría social y metateoría hoy*, p. 127.

³⁹⁵ Existe una intensa polémica acerca de lo que Giddens comprende abstractamente por estructura: “Estructura, como conjuntos de reglas y de recursos organizados de manera recursiva, está fuera del tiempo y del espacio, salvo en sus actualizaciones y en su coordinación como huellas mnémicas, y se caracteriza por una «ausencia del sujeto». Los sistemas en los que está recursivamente implícita una estructura, por el contrario, incluyen las actividades situadas de agentes humanos, reproducidos por un tiempo y un espacio”: *La constitución de la sociedad*, p. 61. La discusión nace cuando “no se comprende cómo algo que está fuera del tiempo y del espacio (la estructura) puede ser influido por algo que ocurre en el tiempo y en el espacio” (Carlos Belvedere, “Interacción y estructura. Algunas consideraciones críticas”, en P. Aronson y H. Conrado [Comps.], *La Teoría Social de Anthony Giddens*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, p. 22). Para aclarar este asunto es razonable reparar en algunas observaciones que Giddens realiza durante sus discusiones acerca de la geografía temporal, momento en el que carga contra el reduccionismo de la espacialización del tiempo al afirmar que los seres humanos pueden hacer su propia geografía tanto como pueden hacer su propia historia (*La constitución de la sociedad*, p. 384). No olvidar que las estructuras permiten y constriñen *si y sólo si* ellas anclan en las motivaciones y el conocimiento tácito de los individuos, siempre susceptible de modificación hermenéutica y reflexiva, podría ayudar a comprender el real valor que Giddens le otorga a la contingencia y al cambio reflexivo/práctico que protagonizan los agentes a la hora de apropiarse de las normas, significados y relaciones de poder disponibles en las estructuras que reproducen y modifican.

³⁹⁶ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 104; *La constitución de la sociedad*, p. 40.

las transformaciones concretas de hechos y circunstancias son el resultado del ejercicio de la acción humana, es decir, intervenciones de los agentes que “hacen una diferencia” en el curso de la reproducción del sistema. De ahí que las relaciones sistémicas se mantengan y reproduzcan como resultado de una conducta social que transmite o transporta a otros agentes (que pueden estar situados en el mismo entorno espaciotemporal, o que pueden estar situados en el mismo escenario en un momento posterior, o que pueden estar situados en otra configuración regional sistémica a través de un cierto intervalo de tiempoespacio) la cognoscibilidad necesaria para la realización de la práctica. Estos agentes, a su vez, pueden dedicarse a transformar otros resultados de las actividades que les han sido transmitidos/transportados. De ahí que cada transformación implique un cambio del contenido de los eventos u objetos materiales.

Todas estas transformaciones que sufre el contenido de los procedimientos implicados en la reproducción del sistema pueden ser fuertemente institucionalizadas, repitiéndose crónicamente mediante las mismas secuencias, y realizándose bajo la misma configuración espaciotemporal por períodos de larga duración. De hecho, los diferentes agentes pueden ir y venir mientras los circuitos de reproducción sistémicos permanecen, regenerando sus aspectos por medio de la vida social diaria. Para ilustrar este punto imaginemos un circuito de reproducción que pueda tipificar la organización sistémica de la burocracia moderna. En unas reuniones de la comisión ejecutiva común del día a día se llevan a cabo políticas que se implementan a partir de entonces, siendo esta aplicación documentada en archivos que en última instancia serán recuperados y supervisados por el comité ejecutivo que originó la política. Cada actividad implica, de alguna manera, una intervención que transforma las circunstancias y los acontecimientos burocráticos. Sin embargo, los procedimientos involucrados pueden estar sujetos a un grado suficientemente pequeño de variación que pueden ser interpretados por el propio personal burocrático con el fin de mantener la continuidad sustancial durante un período prolongado de tiempo. Durante este período, los mismos nodos de conocimiento y recursos sirven mutuamente como condiciones estructurales que facilitan y canalizan la reproducción de las actividades, así como la transmisión de los resultados de las actividades a los agentes correspondientes dentro de entornos designados. De hecho, los resultados en sí mismos pueden variar de un ciclo del circuito

de reproducción burocrático a otro, mientras permanecen las mismas condiciones estructurales (que se reproduce a través de la dualidad de la estructura).³⁹⁷

A pesar de que es probable que todos los agentes que participan en la reproducción de un sistema dado tengan cierta comprensión discursiva de su articulación general, y de la configuración estructural, es muy posible que los agentes carezcan de un conocimiento específico de las rutinas estructuradas, o de las transformaciones institucionales de las circunstancias y los eventos que se tramitan más allá del ámbito de su conducta diaria. Los sistemas se componen de prácticas interrelacionadas por sus consecuencias; pero es muy probable que aquellos agentes que se encuentran espaciotemporalmente más alejados de los contextos en los cuales se originan las consecuencias de un acto (acto en el que los agentes ciertamente participan), no conozcan realmente las consecuencias del acto. Es este un aspecto de la agencia social que reviste gran importancia para la discusión de las consecuencias no deseadas que describiremos más adelante.³⁹⁸

Este último asunto también tiene una implicación general referente a la concepción de los sistemas dentro de la teoría de la estructuración: el hecho de que las relaciones sistémicas no puedan ser reproducidas sin que los agentes sepan al menos tácitamente lo que están haciendo no implica que tales relaciones deban concebirse únicamente en términos individuales.³⁹⁹ Aunque los sistemas no sean agentes que exhiban propiedades estructurales, uno o más circuitos de reproducción pueden ser identificados en términos colectivos sin hacer referencia a prácticas individuales. Tal característica de los sistemas es la que resumiremos a continuación.

³⁹⁷ Se ha discutido extensamente acerca de si Giddens le habría dado un peso demasiado fuerte a las rutinas, y por tanto, a la reproducción por sobre las posibilidades de cambio de los individuos, lo que volvería su enfoque una continuación del estructuralismo y funcionalismo. Sobre este asunto no se puede menos que observar que dependiendo de la obra de Giddens abordada, se podrá percibir una gran variedad de énfasis en sus análisis, lo que en realidad depende de las reglas del método sociológico que él explícitamente ha establecido en *Central Problems in Social Theory*, p. 82. De esta manera, dependiendo de las características de la dinámica abordada podrá el investigador social acentuar la dimensión de la *interacción* (comunicación, poder, sanción), *modalidad* (esquema interpretativo, facilidad, norma), o *estructura* (significación, legitimación, dominación), no pudiendo nunca superar ciertas discontinuidades. En virtud de ello, y recordando el papel *sensibilizador* de las herramientas conceptuales de la teoría de la estructuración, es razonable sospechar ciertos desatinos dentro de las críticas atinentes al presunto estructuralismo de Giddens. Tales objeciones pueden encontrarse en Emilio Tenti Fanfani, “Teoría de la estructuración y usos sociológicos de Giddens”, *Sociedad. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales* (Universidad de Buenos Aires), n° 17/18, 2001, p. 19; Alex Callinicos, “Anthony Giddens: A Contemporary Critique”, *Theory and Society*, vol. 14, n° 2, 1985, pp. 134-166; Carlos Belvedere, “Interacción y estructura. Algunas consideraciones críticas”, p. 25.

³⁹⁸ Para este punto véase Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 47-48.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 243 y ss.

III.2.d. Modos de organización del sistema.

La idea de que la reproducción del sistema se realiza a través de procesos de estructuración en los que las actividades se relacionan entre sí a través de sus consecuencias ancla la constitución de los sistemas al ejercicio de la acción que tiene lugar en la *praxis*, más que en el ejercicio de los sistemas que buscan funcionalmente satisfacer sus propias necesidades. Pero en virtud de que la perspectiva de Giddens acerca de la reproducción sistémica se opone a la postulación de las necesidades funcionales teleológicamente eficaces, es preciso describirla con cuidado.

Hemos visto que, según el funcionalismo, los modelos analíticos de los sistemas sociales no se reproducen a sí mismos, sino que “reintegran” o “eliminan” vectores de conductas, coordinan, y también controlan sus propios procesos de reproducción. Como alternativa a este enfoque, la teoría de la estructuración propone tres modos de coordinación y control no funcionalistas del sistema:⁴⁰⁰

Tabla 1. Tipos de sistemas y sus dinámicas reproductivas		
Tipos de Sistemas	Coordinación	Control
Sistema de reproducción homeostática	NI	NI
Autorregulación a través de <i>Feedback</i>	I	NI
Autorregulación reflexiva (Sistemas administrados)	I	I

NI: no intencionales

I: intencionales⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Es preciso observar que Giddens evita las connotaciones funcionalistas usuales de los términos “organización”, “coordinación” y “control”. De ahí que en nuestra descripción de las nociones fundamentales de la teoría de la estructuración social debamos emplearlas de acuerdo a los específicos sentidos que Giddens les otorga: en primer lugar, la “coordinación en los modos de organización del sistema” refiere específicamente a las formas en que se establece y mantiene la articulación de las prácticas y las relaciones a través del tiempo y el espacio, es decir, los procedimientos que buscan coordinar las consecuencias de la *praxis* generadas en un entorno regional dado, con otras actividades de ese lugar, y/o actividades situadas en uno o más lugares distantes. En segundo lugar, el “control dentro de los modos de reproducción del sistema” refiere a los medios por los cuales las actividades y los resultados de las actividades relacionadas con la reproducción del sistema son instituidos y regulados por agentes cuya posición es dominante.

⁴⁰¹ En lo que atañe a la descripción de estas tres modalidades de coordinación y control dentro de la reproducción sistémica, vale la pena tener presente las siguientes aclaraciones: debe subrayarse el hecho de que la discusión de los modos de organización del sistema que aquí presentamos siguiendo a Ira J. Cohen, se realiza en términos genéricos que permiten realizar distinciones conceptuales claras. En virtud de que estas distinciones no se corresponden necesariamente con los modos de organización de cualquier sistema empíricamente dado, será necesario realizar dos advertencias. En primer lugar, las tres modalidades de organización del sistema que se tratarán, se presentan *como si* la coordinación y el control

En lo que concierne a los *sistemas homeostáticos*, conviene no confundir la noción de “homeostasis” que utiliza la teoría de la estructuración de aquella otra que, funcionalistas como Stinchcombe, suelen denominar “variable homeostática”. Según este último, una variable homeostática expresa una tendencia a permanecer estable a pesar de que existan tensiones ambientales que le impulsen a cambiar.⁴⁰² Por su lado, la teoría de la estructuración entiende que la homeostasis no refiere a una variable sino más bien a un sistema completo (o circuito de reproducción) en el que el resultado de alguna transformación de una actividad, o conjunto de actividades, inicia una secuencia de actividades y transformaciones posteriores que finalmente regresan para robustecer la primera actividad transformada.⁴⁰³ En los sistemas homeostáticos más elementales hay una sola actividad, o constelación de actividades, que sirve para coordinar o controlar el curso general de la reproducción del sistema. Pero cuando el sistema se organiza a través de la estructuración del circuito de reproducción en general las actividades son coordinadas a través del tiempo y el espacio, *puesto que los agentes saben dónde, cuándo y cómo se relacionan con los demás en el transcurso de su vida diaria, y porque no tienen acceso a los recursos necesarios para gestionar estas relaciones*. De este modo, los ciclos homeostáticos se coordinan sin la necesidad de disponer de una forma específica y organizada de control. De hecho, lo que diferencia el movimiento de este ciclo de reproducción son los motivos (incluyendo del mantenimiento de la seguridad ontológica) que inducen a los agentes con conocimiento, a reproducir sus rutinas e interacciones del día a día en la configuración espaciotemporal apropiada.⁴⁰⁴

Pero las consecuencias no intencionales que rigen dentro de las interrelaciones intrasistémicas homeostáticas no son ajenas a aquellos *modos sistémicos de regulación reflexiva y autorreflexiva (administrados)*, puesto que si bien es cierto que estos

de los sistemas se produjesen por fuera de las variaciones, es decir, como si de una estable rutina se tratase. Naturalmente, rara vez es posible hallar esto en la realidad. No sólo es probable que se produzcan múltiples desviaciones en el curso establecido de la reproducción del sistema, sino que este punto de vista constituye la clave para dar con las posibilidades de cambio en un sistema. En segundo lugar, mientras que las tres modalidades de organización del sistema se conciben como si fueran alternativas mutuamente excluyentes, en el compuesto de la realidad hallamos con mayor frecuencia sus combinaciones híbridas. El propósito de enfrentar estos modos entre sí no es otro que el de distinguir unos de otros con precisión conceptual.

⁴⁰² Arthur L. Stinchcombe, *Constructing Social Theories*, p. 87.

⁴⁰³ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 78.

⁴⁰⁴ Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, p. 110; *La constitución de la sociedad*, pp. 50-51.

incorporan medidas intencionales para coordinar y reproducir las formas de control de los sistemas, muchas de sus transformaciones se producen no intencionalmente.

No es novedosa la idea de que los sistemas sociales pueden organizarse intencionalmente. En poco más de 70 años se ha creado un voluminoso *corpus* de discusión sobre el tema. Sin embargo, a diferencia del enfoque “intencionalista”, la teoría de la estructuración persigue objetivos explicativos bien diferentes. Mientras la mayoría de las teorías de la organización compleja se concentran en las burocracias y otras formas modernas de sistemas administrados, la teoría de la estructuración despliega un abordaje ontológicamente general acerca de *cómo* deben ser concebidos los sistemas deliberadamente “organizados”. Giddens reconoce que estos sistemas se han constituido, casi por mérito propio, en objetos de estudio, dadas sus importantes presencias históricas.⁴⁰⁵ Pero siguiendo la cautela de Weber y otros tantos sociólogos, es importante observar que los modos intencionados de organización sistémica no modernos difieren profundamente de sus contrapartes modernas. Esta es la razón por la cual conceptos diseñados por los estudiosos de la organización compleja que se aplican a sistemas contemporáneos pueden ser demasiado restrictivos a la hora de abordar las modalidades premodernas. De ahí que la teoría de la estructuración adopte un enfoque muy amplio con el fin de comprender la mayor variedad posible: al hacerlo se abandona la especificidad histórica, y se proporciona una perspectiva conceptual que facilita el análisis y la comparación entre organizaciones establecidas y reproducidas por agentes sociales de diversas épocas históricas, aunque la ausencia de especificidad empírica no devenga en un enfoque simplificado, sino más bien en lo contrario.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Las que involucran tanto el advenimiento de los estados e imperios como diferentes reformas agrarias: Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Volume 1*, pp. 100 y ss.; *La constitución de la sociedad* pp. 228-229; *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge Press/Stanford: Stanford University Press, 1987, p. 153.

⁴⁰⁶ Existen varias objeciones acerca de las desconexiones existentes entre las abstracciones teóricas de la teoría de la estructuración y sus compromisos ontológicos. Perla Aronson denuncia, por ejemplo, que la teoría de la estructuración abraza en su interior una fuerte discontinuidad dentro de su teoría de la agencia individual, especialmente, en lo que al concepto de seguridad ontológica se refiere. Si partimos de tal noción antropológico/existencial de Giddens, notamos que por un lado la estructura parecería requerir de certezas provenientes de las prácticas recurrentes de los actores, mientras por otro, este tipo de abstracciones acerca de las estructuras sistémicas sugieren una existencia virtual. Este asunto puede abordarse en los mismos términos que el problema de cómo interpretar la estructura de Giddens en asociación con las reglas y su existencia por fuera del tiempo y el espacio, razón por la cual resulta conveniente recordar nuestra postura: desde el punto de vista individual, las estructuras ciertamente exigen certezas espaciotemporales continuas, concretas, pragmáticas, más, desde el punto de vista teórico, cuando acentuamos a la estructura como el punto de vista, esta requiere para su reproducción de un anclaje en las motivaciones, racionalizaciones y monitoreo reflexivo que constantemente realizan los individuos. De este modo, la estructura estaría sujeta a reglas que descansan, a modo de “huellas

Para comprender este enfoque conviene detenernos en tres asuntos: (i) la naturaleza de la regulación reflexiva; (ii) el papel de las intenciones de los sistemas autorreflexivos; y (iii) la explicación de cómo es que la extensión espaciotemporal se vuelve posible gracias al desarrollo de los sistemas autorreflexivos.

Si bien Giddens no le dedica mayor atención al modo reflexivo de “organización” del sistema, su importancia es considerable.⁴⁰⁷ En principio, un sistema regulado reflexivamente se caracteriza por establecer deliberadamente un “aparato” capaz de coordinar la actividad sistémica.⁴⁰⁸ Giddens no presenta ninguna definición genérica de lo que implica este “aparato” (*aparatus*), excepto algunas observaciones acerca de cierto filtro que este ejerce para regular los elementos de un circuito o ciclo de reproducción del sistema.⁴⁰⁹ Pero Ira J. Cohen opina que un “aparato” que desempeña tal papel debería ser interpretado como un conjunto institucionalizado de actividades que se corresponde con una variable homeostática, respondiendo a las consecuencias de la praxis de transmisión/transportación desde varios lugares del sistema.⁴¹⁰ De este modo, el “aparato” podría mantenerse estable a través de los actos intencionales de los agentes, aunque los resultados de los trabajos del “aparato” se produzcan de manera no intencional, lo que podría o no ajustarse a las intenciones de aquellos que son responsables de mantener sus operaciones.

Para ilustrar este rol del “aparatus” veamos un ejemplo propuesto por el mismo Giddens: el caso de la coordinación de la producción de mercancías que está a cargo de un mercado capitalista diseñado y mantenido para ello.⁴¹¹ Consideremos un hipotético sistema de producción de mercancías regulado por el célebre “libre mercado”. Un mercado que está abierto a todos los interesados, y que no está dominado en modo alguno por algún grupo de comerciantes. Sería este un mercado que se establece a través

mnémicas”, en la consciencia de los agentes, pero que en modo alguno serían refractarias a la revisión reflexiva del agente. Para esta postura es importante recordar las siguientes coordenadas de la teoría de la estructuración: i) los conceptos son *sensibilizadores* para la producción de conocimiento social; ii) los abordajes pueden cambiar de acuerdo al ámbito (interacción, modalidad, estructura) que el científico social crea conveniente acentuar; y iii) tener presente las observaciones de Giddens acerca de que tanto la geografía como la historia la pueden crear los seres humanos (aunque no siempre como ellos quieren) de acuerdo a sus gustos y posibilidades. Para la objeción mencionada véase Perla Aronson, “La teoría de la estructuración”, en P. Aronson y H. Conrado (Comps.), *La Teoría Social de Anthony Giddens*, pp. 31-40.

⁴⁰⁷ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, p. 64, y p. 74, n. 30.

⁴⁰⁸ Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, p. 116; *Central Problems in Social Theory*, p. 78.

⁴⁰⁹ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 79.

⁴¹⁰ Ira J. Cohen, *Structuration Theory*, pp. 137-138.

⁴¹¹ Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Ch. 8.

de los esfuerzos intencionales de sus supervisores. Sin embargo, el mercado también se reproduce a través de las consecuencias no intencionales de las actividades de los que ofrecen y compran productos, y quienes se dedican al comercio (productos agrícolas, minerales, otros tipos de materias primas extraídas, etc.). Tal operación desprende muy fácilmente la siguiente consecuencia ultraintencional: nadie es capaz de controlar los precios de los productos. Este fenómeno puede interpretarse como un “efecto de composición”,⁴¹² y podría forjar el principio de un escenario más complicado: en el caso de que un precio resultante del comercio en el mercado se considere indeseable por los compradores y vendedores, podríamos constatar un “efecto perverso”.⁴¹³ De ahí que los efectos de composición y perversos sean situaciones de la vida social en las que una consecuencia “escapa” de las intenciones de muchos agentes.⁴¹⁴

Consideremos ahora la forma de coordinar y controlar que presenta la producción de mercancías de este mercado. El mercado se ha establecido deliberadamente para coordinar la compra y venta de productos básicos. Pero genera un efecto no deseado: a través de la creación involuntaria de los precios puede controlarse la producción. Para el caso de la moda del libro de texto estándar (un mercado “libre” y siempre transparente), un precio más alto estimularía a los productores a aumentar la producción y atraer nuevos productores; un precio más bajo enviaría una “señal” para disminuir su producción, lo que minaría las posibilidades de algunos productores para continuar sus operaciones.

Aunque los sistemas regulados reflexivamente a menudo presentan características que convergen con los autorreflexivos,⁴¹⁵ los segundos se coordinan intencionada y controladamente por un grupo de líderes y administradores. Las cualidades no funcionalistas de la teoría de la estructuración son particularmente evidentes aquí: los teóricos funcionalistas generalmente prefieren acentuar la importancia de las consecuencias no deseadas en términos de funciones latentes, lo que pone de relieve una teleología sistémica, o al menos una teleología de las consecuencias no intencionadas que satisface una necesidad sistémica, y que ya hemos observado dentro de la tradición de las patologías sociales.⁴¹⁶ Por su parte, Giddens rechaza

⁴¹² Traducido como “efecto acordeón”: Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 47-48.

⁴¹³ *Ibid.*, pp. 13-14; Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, p. 10.

⁴¹⁴ Los efectos de “composición” y “contrafinalidad” serán descritos más adelante con detalle.

⁴¹⁵ Anthony Giddens, “Commentary on the Debate”, *Theory and Society*, vol. 11, n° 4, 1982, p. 532

⁴¹⁶ Robert K. Merton, *Teoría y estructuras sociales*, México DF: FCE, 1995, pp. 92-160.

cualquier forma de teleología activa que ligue las necesidades del sistema a sus consecuencias no intencionales, preservando tan sólo un sentido en el que un sistema puede ser coordinado y controlado de acuerdo a sus necesidades, y que sería más o menos el siguiente: las necesidades que formulan los agentes son de orden superior, y regulan la actividad sistémica. En lenguaje funcionalista, Giddens estaría desplazando el acento que se hace sobre la manifestación de funciones:

Although it is indispensable to social theory to study the involvement of unintended consequences of conduct in the reproduction of social systems, the only kind of “functions” (or “teleological outcomes”) that are of explanatory significance in analyzing either stability of, or change in, society *are what Merton labelled manifest functions*. In other words, it is only when members of society themselves actively attempt to harness projected outcomes to perceived “social needs” through the application of knowledge about the effects of conduct in reproducing social systems that teleological explanation of social reproduction has any part to play in social analysis.⁴¹⁷

La aplicación de los conocimientos que se menciona en este pasaje no debe pasarse por alto. El conocimiento entendido como información almacenada es un recurso vital que se actualiza en aquellos agentes que intencionalmente buscan coordinar y controlar la reproducción del sistema. Tanto las intenciones como el uso de la información por parte de agentes que tratan de coordinar y controlar los sistemas sociales en general, requieren un grado sustancialmente mayor de conciencia discursiva que la que requieren los agentes que participan en la reproducción de sistemas homeostáticos. Incluso en los sistemas que se organizan intencionadamente es muy posible que muchos agentes que participan en actividades sistémicas puedan carecer del grado de comprensión discursiva mantenida por otros agentes que están situados en posiciones dominantes, y a las consecuencias de su propia actividad en particular.

El acceso a la información almacenada tiene una relación directa con la forma en que los sistemas regulados autorreflexivamente se organizan intencionadamente. De hecho, las intenciones de los que regulan la reproducción y los resultados de estos sistemas dependen de un conocimiento a priori de los resultados probables que seguirían a las políticas o planes disponibles. Sin embargo, la información almacenada no sólo permite el desarrollo de las intenciones, sino que también amplía el nivel potencial de distanciamiento espaciotemporal en los sistemas más allá de lo imaginable por los circuitos de reproducción organizados homeostáticamente. En pocas palabras, los sistemas homeostáticos constriñen el establecimiento de la presencia/disponibilidad

⁴¹⁷ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 211; *La constitución de la sociedad*, p. 322.

entre los agentes, limitando el nivel de distanciamiento espaciotemporal a una región relativamente pequeña, puesto que la información pertinente para la coordinación y el control de los sistemas pueden ser recogidos de muchas configuraciones espaciotemporales diferentes, transmitiéndose con facilidad a los locales de la administración central, y almacenándose para su uso futuro. Pero en el caso de los sistemas administrados, la información extiende la gama de planes intencionales a través del tiempoespacio mucho más allá de los locales de la administración central, facilitada por los medios de comunicación y el transporte. De hecho, son los mismos medios de comunicación y transporte los que facilitan la transmisión de órdenes, planes y materiales asociados a su aplicación a través del tiempoespacio, alimentando los ajustes de la actividad sistémica. De ahí la importancia de las *reciprocidades* entre agentes corporalmente ausentes.

En comparación con los sistemas homeostáticos, los regulados reflexivamente también pueden extender la información espaciotemporalmente más allá de ellos. Los mercados capitalistas, por ejemplo, pueden alcanzar el mismo nivel de distanciamiento espaciotemporal que las empresas capitalistas. Pero las diferencias entre la regulación reflexiva y autorreflexiva de las actividades sistémicas son tan importantes como sus similitudes. En el modo reflexivo de organización de sistemas no se hace ningún intento centralizado para coordinar el tiempo y el espacio de la conducta, así como tampoco se intenta crear un grupo central de agentes que controlen el curso de los resultados del proceso de reproducción del sistema. Esta diferencia se ejemplifica bastante bien por el contraste que existe entre la naturaleza episódica e impredecible de la actividad del mercado y la de los circuitos de reproducción rutinarios de las empresas capitalistas. Naturalmente, la coordinación y el control de las actividades a través del tiempo y el espacio presentan una mayor institucionalización en el segundo caso. Esto se debe a que los sistemas autorreflexivos rutinizan actividades con mayor intensidad que sus homólogos reflexivos, penetrando con más profundidad en la *praxis* diaria, y participando en mayor medida en la organización de las vías espaciotemporales que recorren los agentes sociales.

Comprensiblemente, Giddens nunca ha ensayado una exhaustiva clasificación ontológica de los sistemas reflexivos y autorreflexivos. En su lugar establece una distinción genérica entre dos tipos de sistemas regulados autorreflexivamente: las

organizaciones y los movimientos sociales.⁴¹⁸ Las organizaciones y los movimientos sociales implican tanto el uso de la información almacenada discursivamente como la movilización de los procesos de coordinación y control, dejando así por fuera a las migraciones, y a los episodios de masa y comportamiento espontáneo.⁴¹⁹

III.2.e. *Consecuencias no deseadas y paradojas sociales.*

Hecha esta breve exposición de los conceptos básicos de la teoría de la estructuración, podemos ahora profundizar en las herramientas que serán de suma utilidad a la hora de reformular la noción de patología social. Hemos visto que, en rasgos generales, Giddens se encarga de reinterpretar los tópicos funcionalistas desde una posición no funcionalista.⁴²⁰ Sus ideas de estructura dual y circuitos de reproducción ciertamente constituyen la esencia de su enfoque, aunque en el fondo estas dependen de varias ideas más, entre las cuales se realiza su concepción de las consecuencias intencionales y no intencionales. De manera que este sería el momento más propicio para profundizar en ellas.

Se ha descrito cómo los circuitos de reproducción estructuran un *feedback* irrenunciable entre los agentes a través de las consecuencias de sus actividades. Los agentes no sólo poseen cierta cantidad de conocimiento y de recursos para practicar sus actividades y prever sus consecuencias, sino que también interpretan constantemente las consecuencias reales que desprenden sus actividades: cuestión fundamental para la manutención rutinaria de la *praxis* o su cambio. Pero dentro de esta manutención del *feedback*, las consecuencias no deseadas no son en absoluto ajenas. En principio, estas

⁴¹⁸ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 228-234; *Social Theory and Modern Sociology*, pp. 48, y 153-154. El trasfondo de esta distinción descansa sobre los hombros del concepto de “asociación”, un sinónimo del modo de organización homeostático del sistema.

⁴¹⁹ Para distinguir más claramente entre organizaciones y movimientos es preciso recurrir a tres criterios: en primer lugar, las organizaciones se esfuerzan por controlar o alterar las condiciones de reproducción del sistema, mientras que en los movimientos el objetivo es desrutinizar actividades establecidas e instituir nuevas formas y proyectos de vida. En segundo lugar, el personal de las organizaciones en general desarrolla sus actividades con referencia a identidades sistémicas institucionalizadas, mientras que en el caso de los movimientos sociales las identidades son menos definidas. Finalmente, las organizaciones operan dentro, y a través de, configuraciones institucionales espaciotemporalmente fijas, mientras que en el caso de los movimientos la posición espaciotemporal de los agentes no se fija con tanta claridad: Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, p. 232.

⁴²⁰ “Whatever the limitations of functionalism (...) it always placed in the forefront problems of institutional organization, and was firmly opposed to subjectivism in social theory. I believe this emphasis still to be necessary (...) [But] my aim is not to rescue functionalism from its critics, nor to re-examine the course of the debate as a whole; it is, by identifying certain of the inherent flaws in functionalist thought, to develop the rudiments of a theoretical scheme that can replace it”: Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, p. 96.

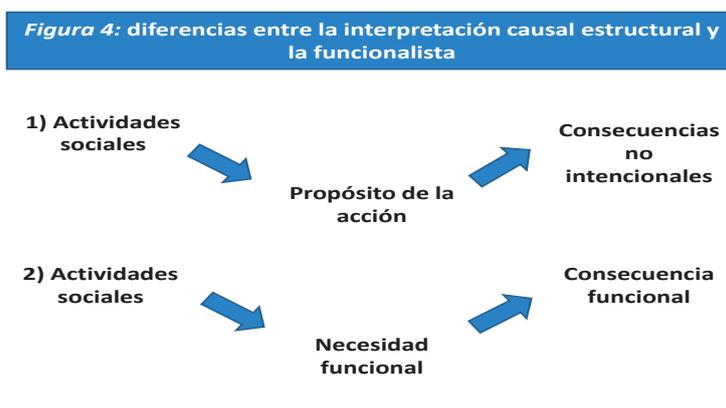
pueden ser indiferentes a los agentes, o bien pueden ser desconocidas. Asimismo, dentro de este último desconocimiento, las consecuencias no intencionales pueden tomarles por sorpresa, o bien mantenerse desconocidas, constituyendo este último caso el que nos interesa conceptualizar con mayor detenimiento.

Para nuestra suerte, Giddens recurre constantemente a casos empíricos con los que ilustrar aquellas interrelaciones que son capaces de mantener contingentemente los circuitos de reproducción a través consecuencias no deseadas. Y uno de estos casos es significativamente esclarecedor: el de los estudiantes provenientes de clase obrera que en aras de su temprano deseo de autonomía, abandonan los sistemas educativos para ingresar en la órbita laboral descalificada, hipotecando ultraintencionalmente sus proyectos de autonomía mediante la reproducción del sistema de explotación laboral.

Analizando minuciosamente el trabajo de campo que Paul Willis desarrolló en un barrio obrero londinense durante la década del 70, Giddens ilustra las consecuencias no deseadas, y de hecho, paradójicas, de un inicial acto de agencia: un caso en el que la actividad se convierte en pasividad.⁴²¹ *Aprendiendo a trabajar* constituye un estudio etnográfico inusual para su época, en virtud de que intenta mostrar cómo las “fuerzas sociales” operan a través de las razones de los agentes, además de apelar a un tipo de análisis que no incorpora ninguna noción funcionalista. La actitud de rebeldía que manifestaban las “contraculturas” conformadas por alumnos provenientes de los estratos peor situados dentro de la división social del trabajo, ponía de relieve un dominio y una comprensión de las relaciones de autoridad profundo y complejo. De ahí que la subestimación de la utilidad escolar para sus vidas les llevara a abandonar las duras matrices disciplinarias de la escuela para buscar su autonomía personal en el mundo laboral. Las consecuencias irónicas y no deseadas de este acto de rebeldía/agencia hunden sus raíces en una “parcial penetración” informacional acerca de las limitadas oportunidades laborales que, en aquel entonces, estaban disponibles para los alumnos, lo que les llevó a participar activamente en los circuitos de reproducción de un sistema más amplio que limitó sus oportunidades vitales: la autoconfianza, la rebeldía, y la agencia que los escolares abrigaban al abandonar la asfixiante disciplina escolar desaparecía en las puertas de las fábricas.

⁴²¹ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 313 y ss.; Paul Willis, *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid: Akal, 1988.

Todo este proceso puede ser explicado desde una perspectiva funcionalista mediante la tesis de que el sistema necesita una larga cola de mano de obra barata, lo que explica la funcionalidad de la escuela para con esta necesidad sistémica al ser claramente indiferente a las contraculturas. Este enfoque explicaría el fenómeno en cuestión en base a la premisa de que el sistema impregna las necesidades que requiere su funcionamiento por medio de un mecanismo de fuerzas sociales inespecífico.⁴²²



Si interpretamos este fenómeno siguiendo la explicación de Merton acerca de que la intencionalidad del individuo se revela cuando expresa funciones sociales, deberíamos entonces dejar de lado a los individuos en la medida en que la racionalidad recaería en

⁴²² Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, p. 319. Este asunto constituye una de las principales disputas entre funcionalistas e individualistas metodológicos, lo que también forja una contraobjeción para estos últimos, puesto que considerar las preferencias de los agentes como dadas implicaría una cosificación de las mismas al no incorporar ninguna apreciación crítica y explicativa de su genética biográfica, social, material, de poder, etc. Estos términos de la discusión han afectado por igual a la sociología y a las ciencias políticas, puesto que son varios los enfoques de lo político que comprenden el bien común político en términos de “maximización de utilidad social” (por mencionar un ejemplo representativo: Kaare Storm, “A behavioral theory of competitive political parties”, *American Journal of Political Science*, vol. 34, n° 2, 1995, pp. 566-571). Por su lado, la dualidad estructural intenta no quedar atrapada en ninguna de estas perspectivas al enfatizar el *feedback* que mantienen las actividades de los individuos con sus consecuencias intencionadas y no intencionadas. Puesto que en el presente capítulo hemos abordado dos de las múltiples críticas que se le han formulado al funcionalismo, mencionaremos algunas coordenadas relevantes de la discusión acerca del polémico status que asumen las preferencias individuales dentro del individualismo metodológico. Para aclarar la célebre frase “*De gustibus non est disputandum*” de Gary Becker, véase su “Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior”, *Journal of Political Economy*, vol. 101, n. 3, 1993, pp. 385-386, donde reconoce que sus pretensiones tan sólo son metodológicas y no ontológicas. Acerca de la maleabilidad y los límites de la racionalidad individual véase Jon Elster, *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México: FCE, 1989, y también su *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*, Barcelona: Gedisa, 2002. Para un abordaje individualista metodológico que pretende replicar las críticas a través de la elaboración de métodos capaces de incorporar procesos formativos de preferencias, véase James G. March, “Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice”, *The Bell Journal of Economics*, vol. 9, n. 2, 1978, pp. 587-608. Finalmente, para un abordaje general de las críticas dirigidas al individualismo metodológico véase José Antonio Noguera, “¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social”, *Papers*, n° 69, 2003, pp. 101-132.

el sistema. Se presupone una necesidad funcional en el sistema cuyo valor explicativo se vale de las consecuencias que de alguna manera le benefician, cayendo en una tautología, además de no precisar el proceso por cual esto sucede.

En oposición a esto, Willis prescinde completamente del lenguaje funcionalista y asume en su lugar a la contingencia de la *praxis* del día a día como su principal sustrato ontológico, objeto de estudio, y desafío, y pone de manifiesto *cómo* el constreñimiento estructural opera *con*, y no *en contra*, de la participación activa de los individuos:

Pero en (1) no es necesario usar para nada el término «función». El término «función» implica alguna clase de cualidad teleológica que se atribuye a los sistemas sociales: respecto de ítems o actividades sociales, se considera que existen porque satisfacen necesidades funcionales. Pero si el hecho de que produzcan resultados funcionales no explica la razón de que existan —solo consigue esto una interpretación referida a una actividad intencional y a consecuencias no buscadas—, aquellas actividades se pueden separar de estos resultados con más facilidad de la que sugerirían las «leyes de consecuencia». La conducta de «los chicos» lleva a consecuencias que son funcionales para la reproducción del trabajo asalariado capitalista gracias a la «penetración parcial» que ellos tienen de sus circunstancias de vida. Pero esta parcial «penetración» —como sostiene Willis— puede tener un potencial radicalizador para los individuos interesados, en cuyo caso podría llevar a consecuencias desarticuladoras y no ya cohesivas para el sistema social más amplio.⁴²³

No existe un mecanismo que tenga por fin la manutención del sistema. Como lo muestra Willis, son i) la “parcial penetración” informacional en el sistema escolar, ii) la indiferencia al carácter del trabajo, e incluso iii) el deseo de entrar en el mundo laboral para alcanzar la mayoría de edad (sinónimo esto último de autonomía) los factores que llevan a los individuos a participar activamente en los circuitos de reproducción que les vuelven una “fuerza laboral abstracta”.⁴²⁴ De manera que el enfoque de Giddens pretende identificar los juegos estructurales dentro de un orden institucional, o *praxis* fuertemente rutinizada, con el propósito de mostrar la contingencia de las interrelaciones que los agentes mantienen con sus actividades y sus consecuencias: “Estructuras existen sólo en su actualización en las actividades entendidas de sujetos humanos situados, quienes las reproducen como propiedades estructurales de sistemas sociales insertos en segmentos de espaciotiempo”.⁴²⁵

⁴²³ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 320-321.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 328.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 328-329.

III.2.f. *Los significados también pueden desatar paradojas sociales: una concepción ampliada de los “efectos perversos”.*

Las “consecuencias no deseadas de las acciones deseadas” constituyen todo un tópico dentro de las discusiones sociológicas. La cuestión de *cómo* determinar *cuándo* las acciones son producto de intenciones individuales o funciones sistémicas, y *cuándo* no, continúa estimulando la imaginación de los científicos sociales que se empeñan por precisar su peculiar naturaleza. Para comprender la genética teórica de este objeto de estudio es preciso dirigir nuestra atención hacia las célebres reflexiones que Robert Merton le dedicó a las *profecías reflexivas*: en base a la tesis de que “las definiciones públicas de una situación (profecías o predicciones) llegan a ser parte integrante de la situación y, en consecuencia, afectan a los acontecimientos posteriores”,⁴²⁶ Merton distingue entre las *profecías que se autocumplen* (téngase por caso cuando de una definición falsa de la situación nace una acción nueva que vuelve verdadero aquello que inicialmente se consideraba falso) y *las que se autonegaban* (las que pueden apreciarse cuando predicciones futuras de eventos cobran publicidad, y conducen a una nueva acción que modifica el escenario inicialmente concebido). Si bien las reflexiones de Merton asumen algunas notas funcionalistas con el fin de explicar este asunto, muy pronto será el individualismo metodológico el que demuestre abrigar una mayor inquietud. Son estos últimos, de hecho, los responsables de delimitar la noción de “efecto perverso” como un subconjunto de aquel total que constituye las “consecuencias no deseadas de las acciones deseadas”.

Durante la década de los 70, Boudon incorporó el término “efectos perversos” para referirse a diversas situaciones en las que un conjunto de acciones individuales produce resultados colectivos que ninguno de los participantes se había propuesto originalmente. Lo “perverso” de estas situaciones recae, según Boudon, en que las consecuencias, en muchas ocasiones, son capaces de trascender e incluso burlar las expectativas e intenciones de los agentes, y producir resultados opuestos a los deseados.

En su obra se encuentran varios casos que demuestran lo que a su entender constituyen estos peculiares efectos. Uno de los más ilustrativos nace de una investigación propia acerca de un singular fenómeno que surgió en algunos países industrializados de la década de los 60: en virtud de que cada vez más personas se

⁴²⁶ Robert K. Merton, *Teoría y estructuras sociales*, pp. 506-507. Véase también “Las consecuencias imprevistas de la acción social”, en su *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid: Espasa/Calpe, 1980, pp. 173-185.

consideraban sobrecalificadas para los empleos, los estados implementaron una política de “estudios rosa” de ciclos cortos, más flexibles que los tradicionales, con el propósito de no perder la cualificación de los postulantes a empleos, y mitigar los niveles de frustración social. Pero tal política generó una consecuencia que Boudon interpreta bajo los términos del “dilema del prisionero”: las personas se decidían cada vez más por los estudios de larga duración en virtud de que la política de los “cursos rosa” estimulaba involuntariamente la creencia de que por medio de ellos no podría accederse a puestos de trabajo estables y con buena remuneración, lo que ciertamente sucedió tras la ausencia de egresados de los “cursos rosa” y el incremento de su demanda.⁴²⁷

Luego de la pionera formulación de Boudon, varios sociólogos abordaron el asunto de *cómo* determinar las consecuencias perversas de un conjunto de acciones individuales intencionales.⁴²⁸ Entre ellos, uno de los más destacados es Jon Elster, quien entiende que los efectos perversos abrigan en su interior dos tipos diferentes de contradicción ultraintencional que usualmente no van de la mano: una que implica “contrafinalidad”, y otra que deviene en “suboptimalidad”.⁴²⁹ La primera de ellas sería

⁴²⁷ Raymond Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action*, London: Macmillan, 1982, Ch. 4. Jon Elster realiza consideraciones críticas sobre el abordaje de Boudon en su *Lógica y sociedad. Contradicciones y mundos posibles*, Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 29-38.

⁴²⁸ Para un intento de taxonomización de la noción de “efectos perversos” y algunas de sus implicaciones véase Patrick Baert, “Unintended consequences: a typology and examples”, *International Sociology*, vol. 6, n° 2, 1991, pp. 201-210; para una discusión que dialoga con diferentes enfoques del problema véase Ramón Ramos Torre, “Una aproximación a las paradojas de la acción social”, en E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.), *Problemas de la teoría social contemporánea*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, pp. 435-471, y también la peculiar formulación “figurativa” de Norbert Elías en su *La sociedad cortesana*, Madrid: FCE, 1993, en especial pp. 163 y ss.

⁴²⁹ Jon Elster, *Lógica y sociedad*, cap. 5. Más recientemente, Jon Elster ha considerado el conjunto de las consecuencias no deseadas bajo la noción de *externalidades*: “En una forma estilizada, imaginemos que cada uno de muchos agentes idénticos emprende cierta acción para promover sus intereses. Como subproducto de esa acción, también impone un pequeño coste u otorga un pequeño beneficio (una externalidad negativa o positiva) a cada uno de los restantes (y a sí mismo). Cada agente, entonces, es el blanco de muchas de esas acciones. Mediante la adición de los efectos y, luego, la adición de la suma al beneficio privado del agente causado por su acción, llegamos al resultado final que los agentes generan por intermedio de sus acciones” (Jon Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, Barcelona: Gedisa, 2010, cap. 17, en particular pp. 335-336). De ahí que la definición de externalidad sea la siguiente: “en la búsqueda de un beneficio para sí, cada individuo impone un pequeño coste a todos los demás y a sí mismo. Una empresa que despida trabajadores o recorte salarios causaría una pequeña reducción de la demanda de sus propios productos” (Ibíd., p. 336, nota 5). La novedad que pretende incorporar Elster con esta noción recae en su presunta capacidad de sedimentar la conducta. Partiendo del supuesto de que las acciones son completamente motivadas por el autointerés del agente, las externalidades pueden ser débiles o fuertes, así como positivas o negativas, dependiendo de la intensidad y de si el reforzamiento de la conducta que las consecuencias alimentan aumenta o no las posibilidades de que el agente alcance sus objetos deseados. Como puede apreciarse, el enfoque mantiene sus rasgos modélicos, y a nivel explicativo no renuncia al supuesto del autointerés, lo que hace que el origen de las externalidades descansa exclusivamente en racionalizaciones miopes de la acción, aunque puedan ser corregidas a través de la publicidad e intervención institucional (Ibíd., cap. 22, en especial pp. 391-404).

una reformulación del modelo que subyacía a los estudios de Boudon, y está asociada a lo que Elster denomina “falacia de composición”: un razonamiento que interpreta las posibilidades reales que una persona posee dentro de un conjunto dado de circunstancias, pero que no incorpora en su cálculo la información proveniente del hecho de que esas mismas circunstancias le ofrecen las mismas posibilidades a los demás compañeros de interacción. Cuando se parte de la premisa de que *cualquier* individuo puede depositar dinero en el banco, y con ello obtener ganancias a interés, para de ahí concluir que *todos* los demás pueden imitar esta acción con el mismo éxito, el razonamiento cae en la falacia al no comprender que el acto colectivamente considerado trae consigo una transformación cualitativa de los resultados particulares obtenidos, en la medida en que estos últimos comenzarán a intervenir entre sí sin poder con ello predecir sus beneficios o pérdidas.⁴³⁰

Pero este fenómeno contrafinalista puede ser redescrito, en opinión de Giddens, a partir de muchos eventos que en base a acciones intencionales desencadenan consecuencias perjudiciales para el todo social. De hecho, en muchas ocasiones las consecuencias contradictorias se reproducen cuando cada individuo, dentro de un agregado de individuos, actúa miopemente: mientras se produce el efecto deseado a partir de una acción aislada, se crea un efecto contraproducente global que afecta al conjunto de la sociedad. Téngase por caso cuando todo el público en una sala de conferencias se pone de pie para obtener una mejor vista del disertante, no logrando más que reproducir la situación original, aunque agravada por la suerte de cada uno, en este caso, atinente la estatura personal. Pero estos efectos contraproducentes nunca dejan las cosas como estaban inicialmente. Si cada agricultor en una zona determinada intenta adquirir más tierra para mantener su negocio de tala de árboles, el resultado no será otro que el de la erosión del suelo que le sigue a la deforestación, por lo que el conjunto de los individuos finalizará con menos tierras que al inicio.

⁴³⁰ Bajo la denominación de *externalidades*, Elster incorpora también los siguientes casos: “Para cada trabajador (si suponemos motivaciones egoístas), es mejor no estar sindicalizado que afiliarse a un sindicato, aun cuando para la totalidad sea mejor que todos estén afiliados y obtengan salarios más altos. Para cada empresa integrante de un cártel, es mejor desvincularse y producir un volumen elevado para aprovechar los altos precios generados por las restricciones a la producción en las demás firmas, pero cuando todas hacen lo mismo, los precios caen al nivel competitivo; la maximización de las ganancias de cada empresa socava la maximización de las ganancias conjuntas. El cártel de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) es vulnerable a ese aspecto. Otros ejemplos son las situaciones en las que todo el mundo tiene que correr lo más rápidamente posible para permanecer en el mismo lugar, como la carrera armamentística entre Estados Unidos y la ex Unión Soviética, la publicidad política o los estudiantes escriben ensayos para un docente que ‘se basa en el promedio para calificar’” (Ibid., p. 352).

Los resultados contrafinalistas constituyen acciones que desde el punto de vista individual bien podrían justificarse en base a la satisfacción personal de una preferencia; no obstante, el problema nace de la consecución generalizada que deviene en una contrafinalidad patente para las preocupaciones de cada uno de los individuos.

Considérese la discusión de Marx sobre la tendencia descendente de la tasa de ganancia en economías capitalistas. En circunstancias en que la economía crece con tal ritmo que absorbe fuentes disponibles de mano de obra, los salarios tienden a aumentar a medida que los empleadores sufren escases de la fuerza de trabajo que necesitan. Para compensarlo, los empleadores introducen innovaciones técnicas que ahorran costos laborales. Aunque esta respuesta acaso procure mayores ganancias a industriales individuales, el monto total del plusvalor, y por lo tanto de ganancia, declina para el conjunto de la economía, porque se ha elevado la proporción del capital constante sobre el capital variable. Y una vez que todos, en cierto sector de la economía, hayan introducido la misma innovación tecnológica, pueden encontrarse todos en peor situación que antes.⁴³¹

El caso de la suboptimalidad se define también en términos de teoría de juegos. Este fenómeno puede ilustrarse a través de un experimento mental denominado “dilema del prisionero”, en el cual se propone el siguiente escenario colectivo: si bien es beneficioso para todos que todos cooperen (por ejemplo, de una huelga), el interés de cada uno, individualmente, podría inclinarse a no participar y querer beneficiarse de la participación de los demás. Actuando conforme al interés individual se produce una “suma” de acciones individuales que conduce a la frustración de la acción colectiva, y perpetuación de la situación problemática.⁴³² A diferencia del caso de la contrafinalidad, aquí los implicados son conscientes de los resultados que su conducta puede desencadenar en confluencia con las que desprenderán las conductas de los demás.⁴³³

En muchos aspectos, las formulaciones de Elster y Boudon precisan el término de la contradicción, aunque este último use esporádicamente el término: las consecuencias de un acto previsto son contradictorias, o perversas, cuando disminuyen las posibilidades de conseguir el propósito que inicialmente había impulsado la actividad. En este contexto, la expresión “efectos perversos” contrae el específico

⁴³¹ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, p. 336.

⁴³² Para una presentación y discusión de la teoría de la decisión racional y el dilema del prisionero a partir de casos empíricos provenientes de las ciencias políticas, véase Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva*. México: Limusa-Noriega, 1992; para un abordaje teórico que comprende cierta historia del problema, véase Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación*, Madrid: Alianza, 1986.

⁴³³ Como ilustración, Giddens propone el caso hipotético de unos agricultores productores de un cultivo en particular que podrían salir ampliamente beneficiados con la conformación de un cártel. Frente a este caso aparece el “dilema del polizón”: antes de formarse el cártel, uno de ellos cree que le será aún más rentable burlar el acuerdo tras contraerlo con los demás. Pero la consecuencia de esto es que todos los agricultores son conscientes de que esta opción es posible para cada uno de ellos individualmente, por lo que el cártel termina frustrándose.

sentido de la contradicción entre intenciones y resultados, lo que ciertamente deja de lado muchos otros factores que bien podrían contemplarse. De ahí lo apropiado de recoger la reinterpretación de Giddens sobre los efectos perversos.

La teoría de la estructuración no asume un modelo idealizado de racionalidad, sino que, muy por el contrario, apunta que las consecuencias no deseadas en general representan constantes desafíos para la reflexividad y el monitoreo de los agentes. Esta es la razón por la cual su interpretación de los “efectos perversos” intenta ampliar las variables comprendidas para su análisis. Giddens recoge esta noción para analizar ciertas dinámicas de los circuitos de reproducción, tanto en lo referente a su *feedback* como en lo atinente a las relaciones que unos circuitos de reproducción mantienen con otros iguales, menores o mayores (como el caso de las investigaciones de Willis). Pero la necesidad de ampliar las variables que comprenden tales paradojas nace, en particular, de que el individualismo metodológico asume un controversial modelo idealizado de la racionalidad (sea complejo, estratégico, económico, o puro), lo que hace que sus aportes descriptivos y explicativos para el funcionamiento de los circuitos de reproducción sean pobres.⁴³⁴

Si bien Giddens sostiene una idea particular de las contradicciones estructurales, no es preciso entrar aquí en su detalle, sino tan sólo realzar el hecho de que el fin que persigue con esta noción es abordar paradojas ontológicas de lo social, lo que le resulta sumamente útil para el estudio de algunas dinámicas estructurales que se reproducen a través de dos o más circuitos mutuamente excluyentes, aunque interrelacionados.⁴³⁵ De manera que lo prioritario a atender aquí son sus intentos de ampliar el espectro de variables que ontológicamente conforman los “efectos perversos”.

⁴³⁴ Es preciso evitar el reduccionismo en este asunto. Ciertamente, los modelos de racionalidad que asumen Boudon, Elster y Becker mantienen sus respectivas diferencias, en especial en cuanto a este último. No obstante, la modelización de la racionalidad individualista en general abriga fuertes raigambres en el pensamiento de Pareto. La más profunda de estas raíces la constituye el supuesto nuclear de que los agentes obran persiguiendo fines y estimando de algún modo los medios para alcanzarlos. Para el caso del modelo de “racionalidad compleja” de Boudon véase su “Individual Action, Aggregation Effects and Social Change”, en su *Theories of Social Change*, Oxford: Polity Press, 1986, pp. 29-60; para el caso de Elster, quien siempre se ha ocupado en mostrar algunos de los límites de la racionalidad modélica: Jon Elster, *Uvas Amargas*; para el modelo “puro” de Gary S. Becker véase “El enfoque económico del comportamiento humano”, *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía*, nº 557, 1980, pp. 11-18.

⁴³⁵ Véase la descripción de las contradicciones ontológicas y estructurales en Ira J. Cohen, *Structuration Theory*, pp. 258 y ss. Si bien Giddens emplea una clasificación entre las contradicciones primarias y secundarias, el sentido es el mismo. Su diferencia radica en dos cosas: por un lado, en el lugar del circuito de reproducción que engendra las contradicciones, y por otro, en si estas contradicciones se establecen como un circuito de reproducción a través de la creación de *feedbacks*.

En primer lugar, las consecuencias perversas que Giddens tiene en mente se conectan estrechamente con los diferentes elementos que componen la estructura. Hemos visto que la teoría de la estructuración entiende la estructura social como un pegamento de “reglas” y “recursos” que hacen posible su reproducción. El conocimiento tácito de estas reglas y recursos está invariablemente atravesado por normas, poder y significados. De esta manera, al igual que la lengua se actualiza en el habla y las relaciones comunicativas, la estructura social se actualiza en su reproducción como si fuese un influjo de normas y regulaciones, relaciones jerárquicas de poder, y significados. Naturalmente, ninguno de estos elementos puede ser comprendido por los modelos de racionalidad del individualismo metodológico, lo que no implica necesariamente una debilidad, puesto que incrementar las variables de algo no significa aumentar su precisión, sino que es muy recurrente que suceda lo opuesto; de ahí que el objetivo de esta ampliación sea aumentar el potencial *sensibilizador* de la idea de “efectos perversas” a través de la incorporación de los componentes de la estructura.

En segundo lugar, la lectura que proporciona Giddens de los resultados perversos es más amplia que, por ejemplo, la de Boudon. Este último tiende a focalizar su atención en unas consecuencias bien específicas que tienen la cualidad de ser mensurables. De esta manera se dejan de lado fenómenos simbólicos que pueden darse en el plano del sentido, y que bien pueden producir ciertas consecuencias deseadas y no deseadas. Pero no es preciso adentrarnos en la detallada conceptualización que Giddens propone para incorporar lo que está por fuera, o “hacia afuera”, de las acciones y sus consecuencias, puesto que es razonable suponer que todo este ámbito *per se* excede el limitado campo de las “recompensas individuales”, y nos lleva hacia asuntos sociológicos más complejos. Por esta razón, y evitando quedar varados en tan intrincados aspectos, nos es lícito seguir las ideas de Javier L. Cristiano y asumir al menos las siguientes y poco comprometedoras premisas que, en su conjunto, conforman la idea de consecuencia perversa que Giddens nunca llegó a precisar definitivamente:

- 1) los «resultados» o «efectos agregados» de las acciones humanas tienen una naturaleza plural: van desde efectos materiales relativamente fáciles de percibir por los agentes y por el analista (la producción y distribución de bienes, por ejemplo), hasta la menos perceptible y casi siempre mucho más lenta constitución y reconstitución de órdenes simbólicos (representaciones, lenguaje, creencias, etc.), pasando por la reproducción y reconstitución de lógicas sociales abstractas, como las que designan las nociones de «estructura social», «institución» o «sistema», y
- 2) la producción de consecuencias no buscadas y «efectos perversos» no tiene por qué darse, para el caso de unas específicas acciones, en uno de estos planos en

forma exclusiva, de modo que la concentración del análisis en uno de ellos es básicamente una decisión del analista. En el decurso virtualmente infinito de la producción de consecuencias, hay una decisión del analista para delimitar lo que es digno de consideración.⁴³⁶

Si bien es polémico el asunto de cómo operacionalizar estas variables, Cristiano brinda notas interesantes para subsanarlo, además de ilustrar sus reflexiones con un sugerente análisis de las investigaciones empíricas que Mark Fishman realizó acerca de la producción de información periodística dentro de organizaciones informativas estadounidenses con fines de lucro.⁴³⁷ A partir de estas, Cristiano rastrea las acciones individuales y sus intenciones de dominación del sentido y significado de un tópico (en este caso, el problema del robo callejero a ancianos), para dar cuenta de un flujo de “consecuencias perversas” colectivas que no fueron previstas por ninguno de los actores involucrados: una vez que el jefe de redacción de una organización periodística con fines de lucro desea atraer la atención de la población de edad avanzada, se le ocurre relevar sistemáticamente casos de rapiñas sufridas por personas pertenecientes a aquella franja etaria en todos los locales policiales de la ciudad. De ahí en más, se desata una confluencia de intereses individuales que incluyen tanto a los oficiales de policía que deseaban llamar la atención popular acerca de su función civil, los periodistas que coleccionaban prioritariamente casos de robos callejeros a ancianos para aumentar las ventas, un alcalde que intentaba sacar rédito político llevando el asunto a una publicidad inaudita, y hasta un joven que había sido absuelto por una falta legal años atrás, atemorizado por el repudio público, y resuelto a huir del estado. Todo esto, por tanto, no pudo menos que desatar un conjunto de consecuencias no intencionales dentro de las cuales se realzan significativas consecuencias perversas: los oficiales muy pronto pierden credibilidad; el periodismo es rápidamente acusado de haber ocultado tal fenómeno delictivo hasta aquel momento; cae el prestigio del alcalde al crecer la sensación de que es incapaz de prever tan importantes fenómenos, y de no disponer de medidas adecuadas para contrarrestar el caso sobrevenido. De ahí la importancia de las consecuencias que pueden desencadenar las luchas sociales por los significados:

(...) el «efecto perverso» que está en juego se produce sobre el sentido (en particular: es una creencia aceptada más o menos masivamente), lo cual quiere decir que difícilmente pueda ser evaluado, *como tal*, en términos de «pérdidas» o

⁴³⁶ Javier L. Cristiano, “Males involuntarios. Para una reapropiación del concepto de «efectos perversos»”, *Papers*, n° 65, 2001, p. 158.

⁴³⁷ Mark Fishman, *La fabricación de la noticia*, Buenos Aires: Tres Tiempos, 1979.

«recompensas» para los agentes intervinientes. Además, incluye al interior mismo de su producción la circulación del sentido: los propios periodistas *creen* en la existencia de la ola criminal, y también los funcionarios, creencia que alimentan y expanden, pero que además explica sus acciones.⁴³⁸

De manera que este caso nos ofrece varias notas conceptuales para poder obtener una definición ampliada de los efectos perversos. Aunque una de las más sugerentes que menciona Cristiano sea la siguiente:

El tercer rasgo particularmente perverso del caso consiste en lo que podría describirse como «progresión y autoaceleración del proceso». Las consecuencias no pueden concebirse linealmente como un momento (*C*) respecto de un momento previo que sería el de la interacción (*I*). Es más bien el resultado de un conjunto sucesivo de acciones e interacciones (*I, I', I''...*), cada una de las cuales da lugar a consecuencias (*C, C', C''...*) que, siendo «perversas» en sí mismas, se van reforzando y expandiendo progresivamente.

$$I \rightarrow \square C \rightarrow I' \rightarrow C' \rightarrow I'' \rightarrow C'' \dots$$

Cada nueva «ronda» de interacción (*I, I', I''*) da nuevo impulso a la creencia en la existencia de una ola de crímenes (*C, C', C''*), en un proceso en autoexpansión que, a cada nuevo paso, exige para su detención una resistencia mayor.⁴³⁹

Si bien es cierto que Giddens no avanza tan lejos como para ensayar una ecuación de estas características, la propuesta de Cristiano significa una consistente ampliación de las connotaciones inherentes a la teoría de la estructuración, y en particular, un acierto convergente con el interés de utilizar la noción de efectos perversos para el análisis de ciertas dinámicas sociales y transformaciones estructurales. Esta es la razón por la cual nos interesa recoger esta versión, y no las de Merton, Boudon o Elster: en el primer caso no estaríamos más que frente a alguna disfuncionalidad del sistema que, como hemos visto en la tradición de las patologías sociales, bien podría ser funcional a otro sistema o subsistema, mientras en el segundo nos veríamos seriamente limitados para utilizarle en los análisis sociales dadas sus modélicas idealizaciones de la racionalidad.

Por otro lado, desde el enfoque de la teoría de la estructuración estaríamos también en condiciones de formular hipótesis acerca de los efectos perversos que podrían producirse dentro y fuera de los sistemas. Cabe la posibilidad de postular estos efectos perversos dentro de los sistemas regulados reflexivamente, supóngase los del mercado capitalista, la ciencia y/o tecnología, así como también dentro de los sistemas regulados autorreflexivamente, como pueden ser los movimientos sociales, o las

⁴³⁸ Javier L. Cristiano, "Males involuntarios", p. 162.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 163.

empresas. De esta manera se nos abre la posibilidad de conjeturar la idea de que algunos sistemas regulados reflexiva o autorreflexivamente no se sostienen sobre la base funcional de sus necesidades, sino sobre la de algunas consecuencias deseadas que, si bien alimentan sus respectivos circuitos de reproducción, crean consecuencias ultraintencionales dentro de otros sistemas regulados reflexiva o autorreflexivamente. Volveremos sobre este asunto cuando estemos en condiciones de reconstruir nuestra crítica de la condición tardomoderna (cap. VI).

III.2.g. *Las patologías sociales como efectos perversos de la promesa de libertad.*

Una vez reconstruida la noción ampliada de “efecto perverso”, nos encontramos en condiciones de explicar mejor el alcance semántico de la hipótesis que intentamos explorar en la presente investigación: *la idea de patología social puede ser rehabilitada en base al abandono de muchas de sus metáforas y asunción, en su lugar, de un conjunto de léxicos que puedan considerarlas como consecuencias perversas de la promesa de libertad.* En la medida en que la versión ampliada de los efectos perversos se caracteriza por incorporar la dimensión simbólica dentro de la ecuación conductual que desencadena consecuencias deseadas y no deseadas, es por demás razonable preguntarse qué sucede cuando los ideales que participan en tal generación de resultados abrigan componentes normativos vinculados a la autorrealización, autonomía, crítica, y evaluación axiológica de sus consecuencias.

Como lo ilustra Cristiano a partir de las investigaciones de Fishman, los agentes racionalizan sus acciones en base a los significados que se encuentran disponibles dentro de las estructuras sociales que reproducen y modifican diariamente. De ahí que los efectos perversos puedan ser producto de las luchas sociales que se gestan alrededor de los bienes que vendrían a constituir el capital simbólico⁴⁴⁰ disponible en tal o cual estructura: en la medida en que las creencias individuales e intersubjetivas se conforman dentro del conjunto de los significados, reglas y relaciones de poder que atraviesan toda estructura social, los agentes tienen la oportunidad de participar de la reproducción y

⁴⁴⁰ Tanto la idea de capital simbólico como el asunto de la conexión que existe entre este capital y las razones que los agentes formulan o extraen para racionalizar sus acciones, pueden ser mayormente esclarecidas con la célebre noción de *habitus* de Pierre Bourdieu. Por el momento prescindiremos de esta noción, en virtud de que nos proponemos asumir la menor cantidad de supuestos para expandir así la pretensión persuasiva de nuestra argumentación. No obstante, puede considerarse la complementariedad que despiertan nuestras apreciaciones con varias de las múltiples interconexiones que mantienen los campos sociales, capitales, *habitus*, y racionalización de la acción, en Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama, 1997.

modificación estructural cada vez que se lo propongan, desatando así, de forma irrenunciable, consecuencias deseadas y no deseadas que eventualmente repercutirán de diferentes maneras en la reproducción y modificación de aquellos significados que inicialmente habían posibilitado la racionalización de la acción.

Pero cuando los significados que los agentes utilizan para racionalizar sus acciones abrigan componentes normativos, estos no pueden dejar de ofrecer los criterios de corrección con los que a posteriori poder evaluar las consecuencias obtenidas. Para cristalizar este asunto imaginemos agentes sociales que participan en la reproducción y modificación de estructuras autorreflexivas atinentes a la enseñanza formal occidental: en tales estructuras circulan reglas, relaciones de poder y significados que enlazan aspectos políticos con pedagógicos, así como aspectos referidos a la psicología evolutiva, didáctica, profesionalización docente, eficacia administrativa, etc. Si dentro de tales estructuras reposamos nuestra atención sobre el ideal de la igualdad, muy pronto podremos detectar las múltiples racionalizaciones de la acción que los agentes tienen la oportunidad de realizar en base a él: igualdad de oportunidades para acceder a la enseñanza; preocupación por la igualdad material con la que llegan los alumnos a acceder a los bienes educativos; igual trato pedagógico y emocional para con cada alumno; la necesidad de orientar los procesos de aprendizaje en base al reconocimiento de las diferencias que presentan los alumnos, aunque luego los juicios evaluativos deban buscar valores equidistantes; que los alumnos puedan sentirse lo suficientemente respetados como para no temer participar en las diferentes interacciones que allí se gestan, etc. Cada una de estas racionalizaciones ha sido posibilitada por el ideal de la igualdad que se halla disponible como significado dentro de la estructura social autorreflexiva (o administrada) de la enseñanza formal occidental. Pero la peculiaridad de este ideal es que también abriga dentro de sí aspectos normativos que se conectan con demandas individuales y grupales de reconocimiento, pretensiones de justicia, y criterios evaluativos. Cuando el docente enseña y evalúa los contenidos curriculares de forma equitativa, esto es, haciendo caso omiso a los diferentes tiempos de aprendizaje que cada uno de los alumnos presenta, estaría ciertamente racionalizando su acción en base al ideal de la igualdad, aunque muy pronto muchos puedan llamarle la atención acerca de que tal rigidez no hace más que borrar las diferencias de desempeño y procesos de aprendizaje de sus alumnos. He allí, por tanto, la autocorrección que ofrece el ideal de la igualdad: la igualdad formal nunca debería borrar las diferencias

materiales, por lo que racionalizar la acción en base al ideal de la igualdad debería girar en torno a la tarea de enseñar los mismos contenidos pedagógicos a través de diferentes modos, dependiendo de la heterogeneidad que el cuerpo del alumnado presente; en caso de no racionalizar de este modo la acción, la normatividad del ideal de la igualdad permanecerá disponible para todo aquel que le reinterprete con el fin de racionalizar su acción y modificar la estructura reproducida.

En consecuencia, algunos ideales reproducidos y modificados por ciertas estructuras sociales poseen un *exceso de validez* que les permite i) ser revisados una y otra vez a partir de las diferentes reinterpretaciones que ensayan los agentes sociales durante la racionalización de sus acciones, y ii) proyectarse hacia el futuro y el pasado en términos evaluativos, posibilitando así los juicios de los agentes en torno al asunto de cuán *correctamente* han podido materializar aquellos significados a través de sus acciones (o estructuras sociales homeostáticas, reflexivas y autorreflexivas).

Si bien es cierto que los ideales pueden considerarse meras construcciones históricas y culturales, algunos de ellos no dejan de estar preñados de una fuente normativa que posibilita interpretaciones e invocaciones sociales capaces de trascender el contexto y someterlo a crítica.⁴⁴¹ Pero dejando de lado las connotaciones metafóricas de esta noción, cabe ilustrar la cadena causal que conecta el exceso de validez de ciertos ideales con las consecuencias perversas que pueden desencadenar, a través de la siguiente formalización: los agentes racionalizan sus acciones en base al ideal p , disponible en la estructura x que se proponen (o están forzados a) reproducir o modificar; la acción fundada en tal racionalización, desencadenará q consecuencias deseadas, y r consecuencias no deseadas; dentro de las consecuencias no deseadas podrían hallarse s consecuencias que son inocuas para la reproducción o transformación de la estructura x que alberga el ideal p , t consecuencias que favorecen la reproducción de la estructura x , y finalmente, u consecuencias perversas que, además de transformar la estructura x , no se adecúan a las demandas normativas disponibles en el ideal p . De

⁴⁴¹ La intuición de que ciertos ideales abrigan la capacidad de proyectar un futuro deseable, trascendiendo la facticidad sin tener que buscar refugio en criterios normativos ajenos a ella, puede hallarse ya en los escritos de Ernst Bloch. Hacer caso omiso a las restricciones y simplificaciones que el marxismo presentaba para con la superestructura, le permitió poner de relieve los componentes trascendentes que los ideales utópicos poseían a pesar de ser forjados en la vigencia social y transcurrir histórico, dando así con su noción de “conciencia anticipadora”. Para este asunto véase Ernst Bloch, *El principio esperanza*, vol. 1, Madrid: Trotta, 2004, en particular caps. 15, 17 y 18. Por su lado, la idea de *exceso de validez* se encuentra en Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006, pp. 146 y ss. Volveremos sobre este asunto en IV.1 y IV.3.

ahí que el ideal *p* tenga la capacidad de evaluar cuán conforme a ellas son las consecuencias que se desprenden, apuntando diversos elementos que atañen a las formas en las que debe ser interpretado, implementado, e invocado.

El exceso de validez de los ideales puede atestiguararse, por ejemplo, en el caso de la igualdad: ideal sistemáticamente revisado y resignificado desde la Revolución Francesa hasta nuestros días. Y de hecho, algo similar ocurre con un ideal de libertad que ha sido inagotablemente interpretado, ya sea bajo la creencia de poder emanciparse bajo su manto, o de sentirse oprimido por él. En tanto significado disponible dentro de múltiples estructuras sociales, el ideal de la libertad ha sabido proveer el sustento semántico y normativo suficiente como para posibilitar la racionalización de innumerables acciones individuales y colectivas que se proponían reproducir o modificar aquellas estructuras dentro de las cuales se participaba. Las versiones negativa, positiva, de reconocimiento mutuo, comunicativa, o autenticidad, no escapan al amplio espectro semántico que ofrece el ideal de la libertad, en la medida en que cada una de ellas ha inspirado su intuición emancipatoria a través de numerosas movilizaciones sociales, culturales, innovaciones técnicas, administrativas y políticas, así como también regulaciones agrarias y de mercado, incluyendo las del mercado laboral y de consumo. En todas estas transformaciones estructurales los agentes sociales creyeron encontrar en el ideal de la libertad las fuentes de legitimación de sus demandas, inquietudes, o sentimientos de injusticia, y en la medida en que tal ideal se hallaba disponible dentro de la facticidad de las estructuras sociales que reproducían, no dejaban de creer que en ella yacía una promesa aún no realizada que necesitaba ser impuesta a través de diversas estrategias.

De esta manera pretendemos conectar la promesa genérica de la libertad que históricamente no ha dejado de ampliar sus dimensiones, modalidades, y formulaciones, con la noción ampliada de los efectos perversos. La razón fundamental que justifica tal conexión nace de las exigencias normativas que emanan de nuestro objeto de estudio: en ausencia de un sentido de normalidad, o salubridad, que esté fundado en el progreso, evolución, u organicidad funcional, la promesa de libertad constituye la mejor opción para describir y criticar nuestra actual era tardomoderna. En las sociedades más complejas (no por ello avanzadas ni superiores), el ideal de libertad es tanto útil para describir la genética social e histórica del presente como para evaluar cuán ajustado está este presente a sus demandas. De ahí que nuestra investigación doctoral se haya

propuesto explorar la hipótesis de que las patologías sociales sólo pueden mantener su valor filosófico y sociológico cuando se las reformula en base a la conjetura de que la modernidad, y más concretamente, la promesa de libertad, habría producido involuntariamente una era muy otra a la deseada: habría desatado un conjunto de consecuencias perversas que se alejan cada vez más de sus exigencias normativas a pesar de que estas últimas no hayan dejado de incrementar sus complejidades, justificaciones, y razonabilidad.

En virtud de que aún nos encontramos dentro del léxico sociológico no podemos avanzar más detalles acerca de la naturaleza de aquella promesa de libertad; tal tarea exige la elaboración y justificación de un léxico especializado, que deberá aguardar hasta el capítulo IV. Por el momento es importante determinar el lugar dentro del cual los léxicos sociológico y normativo se conectan, para luego poder desarrollar sus especificidades: la promesa de libertad que es capaz de desatar consecuencias perversas yace íntegramente dentro del conjunto de significados, reglas y relaciones de poder que componen toda estructura, aspecto que pone de relieve el hecho de que su carga semántica se reproduce y transforma conjuntamente con la reproducción y modificación estructural que los agentes protagonizan diariamente. Asimismo, cabe agregar que la incorporación de la promesa de libertad dentro de los significados estructurales nos permite trascender el plano descriptivo al asumir una irrenunciable perspectiva normativa. No intentamos dar cuenta de meras paradojas sociales, en la medida en que estas se resuelven en aparentes contradicciones entre las intenciones y los resultados; sino que el objeto que atrae nuestra atención son las *paradojas normativamente nocivas*, que pueden asumir características éticas, de autenticidad, o morales.

Por otro lado, el asunto de cómo es que los significados que abriga el ideal de la libertad pueden desencadenar consecuencias perversas deberá esperar hasta el capítulo VI, momento en el cual podremos echar mando de los léxicos sociológico, normativo, y experiencial, para rastrear históricamente aquellas dinámicas que poco a poco fueron sedimentando una era tardomoderna que parece irrebable, y que si bien es pasible de explicación, resulta muy difícil de justificar.

III.2.h. Aclaraciones acerca del poder.

Si bien parece evidente la autonomía que demuestran poseer las consecuencias perversas frente al poder de intervención de todos los agentes sociales involucrados,

cabe agregar algunas observaciones acerca del lugar que ocupa la variable del poder dentro de todo este asunto.

En cierto modo, Giddens hace suya una tradición sociológica que desde Marx, Durkheim y Weber en adelante, ha concebido al poder como las formas de ordenamiento de los espacios y los tiempos. Todos ellos habían acordado en que la industrialización, burocratización, y otros procesos de racionalización social, contribuyeron en la reordenación de los espacios y tiempos a través de su desacoplamiento, lo que terminó por ampliar de sobremanera las posibilidades y oportunidades de desarrollar diferentes recorridos biográficos.⁴⁴² Desde esta perspectiva, la modernización habría transformado las posibles trayectorias de vida personal, grupal y colectiva, a través de la paulatina innovación en las formas de coordinar la acción, y de comprender las normas que les permiten a los individuos emplear su tiempo y el uso del espacio, como puede apreciarse en las tensiones que emergieron entre ciudad/campo, industria/talleres, burocracias/redes sociales, etc. De ahí que el poder que reproducen las estructuras sociales, según Giddens, no sea otro que el del ordenamiento de los cuerpos.

En la medida en que el ordenamiento de los cuerpos dentro del espacio y del tiempo constituye algo finito, y en virtud de ello, observable, el poder se muestra omnipresente aunque de forma actualizada, es decir, constatable, en la forma que adopta el orden social de turno. Como muy bien comprendieron los ingenieros que organizaron los movimientos y los tiempos del trabajo fabril durante la segunda revolución industrial, el poder se observa en el grado de influencia que algunos agentes detentan con mayor facilidad sobre los movimientos de los otros, haciendo que los movimientos y tiempos de estos últimos puedan destinarse en favor de los primeros.⁴⁴³ En virtud de

⁴⁴² Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1991, Chap. I. Para la discusión de las ideas de poder y dominación que asume la teoría de la estructuración véase Ira J. Cohen, *Structuration Theory*, Ch. 5.

⁴⁴³ Pierre Bourdieu es uno de los sociólogos que más ha destacado el importante rol que juega la “apropiación del tiempo ajeno” dentro de la reproducción de las estructuras sociales. Si bien es usual hallar dentro de sus reflexiones una asociación directa entre el poder y la acumulación de capitales dentro de diferentes campos, sus observaciones en torno a la relación que existe entre el poder y el tiempo ajeno no sólo encuentra su inspiración en la teoría de la plusvalía de Marx, sino también en la constatación de la centralidad que la experiencia del tiempo lineal desempeña dentro de las dinámicas sociales que los agentes protagonizan en torno a los capitales cultural, económico, social y simbólico: “Una de las ventajas más valiosas de todos los tipos de capital es el incremento de la cantidad de tiempo útil que resulta posible disfrutar apropiándose del tiempo de otras personas (en forma de servicios) mediante las diferentes formas de representación o vicaría. Ese incremento puede bien tomar la forma de un aumento del tiempo libre, correlato del menor gasto de tiempo destinado a actividades orientadas a la producción de medios para reproducir la existencia del grupo doméstico; o bien conduce a una intensificación del uso

ello, todo entrelazamiento entre lugar (social, a diferencia del mero espacio) y tiempo revela el poder de forma interactiva entre los agentes; una interacción que bien puede ser voluntaria, consentida, consecuencia del cariño o la solidaridad, de carácter libre y contractual, así como también de explotación y obediencia.

De manera que puede decirse que esta noción de poder es meramente observacional y socioposicional. Tampoco abriga juicios valorativos en la medida en que se propone describir las intensidades de las influencias que unos agentes, o grupos de agentes, detentan sobre otros. De ahí que las consecuencias perversas no puedan reducirse a la variable del poder, puesto que aquellas afectan al todo social aunque de diferentes formas, dependiendo del conjunto de ventajas y desventajas sociales disponibles para cada agente o grupo de agentes. Así es como Cristiano aborda las investigaciones de Fishman: absolutamente todos los involucrados se propusieron intervenir de diferentes formas (dependiendo de las ventajas y desventajas sociales disponibles) en los significados sociales asociados a los crímenes de hurto que padecía el sector perteneciente a la franja etaria más elevada; pero ninguno de ellos pudo sacar ventajas de su intervención, puesto que el conjunto de sus acciones desencadenó consecuencias perversas imposibles de prever satisfactoriamente.

Sin embargo, esta noción de poder sirve también de plataforma para sus otras expresiones existenciales y experienciales; expresiones que serán utilizadas más adelante, y que conviene definir con exactitud.

En primer lugar, la ordenación de los cuerpos dentro del espacio y el tiempo ha cimentado las bases históricas, sociales y psicológicas para el surgimiento del secuestro de la atención. El nacimiento de la escuela, clínica, profesionalización militar, producción industrial, y burocracia que el siglo XIX occidental atestiguó bajo la confusa perspectiva de estar realizando alguna de las promesas de la libertad, convergen en el disciplinamiento y adiestramiento de la atención personal. De ahí la doble naturaleza de

del tiempo de trabajo debido al empleo de trabajo ajeno o de instrumentos y métodos accesibles sólo para quienes paguen el precio de una formación específica y le dediquen, por tanto, su tiempo: uno “gana tiempo” (por ejemplo, con los medios de transporte más rápidos, con viviendas tan próximas al lugar de trabajo como sea posible, etc.). Al contrario, los ahorros dinerarios del pobre se pagan con la pérdida de tiempo –los expedientes del “hazlo-tú-mismo”, la búsqueda de gangas y ofertas especiales, etc., exigen siempre esperar y dar muchas vueltas-. Nada de esto es cierto respecto al mero capital económico; es la posesión del capital cultural lo que hace posible obtener un mayor beneficio no sólo del tiempo de trabajo, asegurando una rentabilidad más alta del mismo tiempo, sino también libre, incrementando así tanto el capital económico como el cultural” (Pierre Bourdieu, “Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social”, en su *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée de Brouwer S.A., 2000, pp. 160-161, nota 25).

tal éxito social, puesto que tanto constituye un momento irrenunciable de la autonomía individual como un ámbito dentro del cual se pueden implementar diversas estrategias con el fin de secuestrar la agencia.⁴⁴⁴ No puede concebirse agencia alguna sin primero presuponer que para ella se requiere del ejercicio de aquella capacidad cognitiva y perceptual que le permite al individuo recogerse, unificar todas sus partes, para luego actuar en el mundo. Tanto el pensamiento como la reflexión, deliberación, o praxis efectiva sobre el mundo, necesitan de aquella capacidad de atención, pues de lo contrario no podríamos atribuirle al individuo agencia alguna.

Pero como si fuese parte de alguna dialéctica, la industria del entretenimiento y del espectáculo muy pronto supo advertir que había nacido un nuevo ámbito de la libertad dentro del cual se podía producir plusvalor. De ahí que los intentos mercantiles e institucionales que se proponen hasta el día de hoy raptar nuestra atención, y con ello comprometer nuestra agencia, nos obliguen a expandir la noción de poder, y con ella incorporar el extenso ámbito dentro del cual se innovan permanentemente las formas de influir en la conducta, generar deseos, producir preferencias, e incitar al consumo.

Pero, en segundo lugar, esta última expresión del poder nos lleva de la mano hacia una de explícita carga existencial, ya no disponible dentro de la sociología. En la medida en que la desigual distribución de recursos sociales (simbólicos, culturales, económicos y sociales)⁴⁴⁵ se traduce en una desigual distribución del poder en el entendido de que este último se constata en las formas en las que los agentes se influyen entre sí, debemos presuponer que la experiencia, subjetividad, intelección y formas de habitar el mundo pueden ser voluntaria e involuntariamente modificadas por él. Como queda expreso en las múltiples investigaciones psicológicas y sociológicas que se han realizado en torno a las instituciones, reglas, disciplinamiento, y control del movimiento, espacio, y tiempo de los cuerpos, los agentes sociales no son invulnerables a las circunstancias que habitan. De hecho, son profundamente porosos a ellas, así como a las institucionalizadas formas de control que padecen sus cuerpos.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Jonathan Crary, *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*, Massachusetts: MIT Press, 2001, pp. 11-80; Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production. Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Hanover (New Hampshire): Dartmouth College Press, 2006.

⁴⁴⁵ Pierre Bourdieu, "Las formas del capital". Para el capital simbólico véase Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal, 1985, en especial cap. II.

⁴⁴⁶ Para una perspectiva general véase Christophe Dejours, *La banalización de la injusticia social*, Buenos Aires: Topía, 2006. Para el caso particular del trabajo, véase Christophe Dejours (ed.), *Psychopathology of Work. Clinical Observations*, London: Karnac, 2015.

En este sentido, a partir de Nietzsche y sus múltiples seguidores se ha podido iluminar que el poder también es una *capacidad* estética y creativa de subjetividades. Pero debemos aquí ser cautelosos con las versiones unidireccionales del poder que podemos percibir, por ejemplo, en los enfoques posestructuralistas. Del hecho de que sea fácil corroborar el interés de algunos grupos de agentes por intervenir en la toma de decisiones y conducta de otro grupo de agentes no se deduce que las relaciones sociales, y en particular, las de poder, deban encontrar su única fuente explicativa y ontológica dentro de aquel primer grupo de agentes. Por poner un ejemplo ilustrativo: Hannah Arendt se mostraba convencida de que el totalitarismo, conformado por disciplinamientos, represión, y terror, podía minar casi definitivamente las fuentes del juicio reflexionante a través de la destrucción intencional del *sensus communis* que funda su peculiar pretensión de validez. De esta manera, Eichmann bien podría haber acatado las leyes determinantes, e incluso podría haberlas creado él mismo, más nunca podría haber evaluado la situación excepcional dentro de la cual se hallaba envuelto, dado que carecía de juicio, y en virtud de ello, no podía advertir el brutal terror que estaban produciendo los mismos universales bajo los cuales había sido educado con fervor: el terror había transformado a Eichmann en un hombre “superfluo”.⁴⁴⁷

En este segundo sentido, el poder influencia las formas en las cuales se desarrollan las subjetividades, sin aún abrigar juicio valorativo alguno. Como se verá en V.2.c y VI.6, el disciplinamiento y adiestramiento de la atención no sólo constituyeron formas de dominio y eternización de las posiciones de poder vigentes, *sino también la realización de una dimensión preponderante de la promesa de libertad*. De ahí que, en este último sentido, el nacimiento de la atención, como capacidad cognitiva y perceptiva socialmente lograda, pueda ser interpretada como un producto directo y voluntario del poder, o como una de sus múltiples consecuencias perversas.

⁴⁴⁷ La “lógica” de la “dominación total” que describe Arendt en la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* no constituye una patología social, sino la administración de los recursos disciplinarios y terroríficos con los cuales se proponía destruir las bases del juicio, sentido de la moralidad, y amparos jurídicos de la persona (en orden inverso). De ahí que el poder contrario a la “natalidad”, según Arendt, tenga la capacidad de transformar a los seres humanos en “superfluos”: “Cuando un hombre se enfrenta con la alternativa de traicionar y de matar así a sus amigos o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido; cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata de su propia familia, ¿cómo puede decidir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio. ¿Quién podría resolver el problema moral de la madre griega a quien los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que ser muerto?” (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974, p. 549). Para un análisis detenido de las implicaciones que Arendt pretende extraer de aquella lógica de la dominación total, véase Richard J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires: Lilmond, 2004, cap. 8.

III.3. Conclusiones del capítulo III.

En el presente capítulo nos hemos propuesto dar el primer paso en la tarea de rehabilitar el marco que da sentido a las patologías sociales: elaborar un léxico sociológico que nos permita traducir algunas de las coordenadas metafóricas inherentes a la noción de patología social, al lenguaje sociológico más o menos estandarizado de la actualidad. De ahí que hayamos optado por resignificar la idea de sociedad enferma en términos de paradoja social, o efectos perversos de la promesa de libertad.

Una vez explicitado el manto funcionalista que desde los albores ha envuelto la idea tradicional de patología social, hemos evaluado sus limitaciones más importantes: caer en un *petitio principii* organicista, implementar hipótesis redundantes, ofrecer explicaciones causales circulares, y presentar serios problemas para corroborar empíricamente la realidad de las presuntas funciones que expresan las sociedades. Todo esto nos llevó a dar con varias de las razones que podrían haber determinado el olvido de las nociones de alienación, ideología y reificación. De manera que rehabilitar el léxico sociológico que tradicionalmente se ha utilizado para dar cuenta de las patologías sociales nos obligó a abandonar todos los presupuestos funcionalistas que hoy día distan de satisfacer los estándares epistémicos y discursivos de la filosofía y sociología, y asumir en su lugar varias herramientas de la teoría de la estructuración.

Sobre la base de las nociones de agencia social descentrada y dualidad estructural nos hemos hecho con herramientas suficientes como para describir y explicar algunas dinámicas sociales, e incorporar una noción ampliada de “efectos perversos” que puede dar cuenta del papel que juegan los significados, valores, reglas, e ideales dentro de la reproducción y modificación de estructuras sociales: en la medida que los significados disponibles en cada estructura social son permanentemente utilizados por los agentes sociales para la racionalizar sus acciones, puede concluirse que desempeñan un rol clave dentro de la generación de resultados deseados y no deseados. El horizonte simbólico es tanto constrictor como posibilitador de acciones individuales y colectivas, y en razón de ello, es capaz de desencadenar múltiples efectos perversos que tanto afectan a los agentes como al propio horizonte simbólico.

Pero nuestro léxico sociológico no se ocupará de los significados en general, sino de aquellos que poseen el suficiente exceso de validez como para permitirles a los agentes evaluar el grado de adecuación que guardan las consecuencias con los ideales

que motivaron su generación. No muchos ideales abrigan la suficiente normatividad como para que los agentes puedan invocarlos y así expandir el alcance de sus exigencias. De ahí que nuestra investigación se haya propuesto explorar la hipótesis de que *es cierta promesa de libertad la que, disponible en Occidente desde hace más de dos siglos, habría servido de fuente simbólica y normativa para la reproducción y modificación de innumerables estructuras sociales, y generación de consecuencias tanto favorables como perversas que, en su conjunto, podrían haber dado lugar a la paradójica era tardomoderna que nos aqueja actualmente.*

CAPÍTULO IV

Reconstrucción de la promesa de libertad a partir de tres idealizaciones de la autonomía.

Nuestra tesis es que las patologías sociales no son otra cosa que consecuencias perversas de la promesa de libertad. Y si bien ya hemos definido con precisión qué entendemos por “consecuencias perversas”, debemos ahora definir qué es eso que denominamos “promesa de libertad”. Esta es, precisamente, la tarea que nos propondremos llevar adelante en el presente capítulo.

Nuestra estrategia argumental consiste en definir la promesa de libertad a partir de tres idealizaciones de la autonomía: universal, particular, y sus determinaciones. Y la peculiaridad de estas idealizaciones estriba en que poseen el suficiente exceso de validez como para proyectar, en su conjunto, el rostro social (y político) de la promesa de libertad. De ahí que la primera sección del presente capítulo deba detenerse en precisar las nociones de exceso de validez y crítica inmanente que utilizaremos, y precisar el doble lenguaje teórico que presuponemos: el de la autonomía en términos de agencia individual, y el de la libertad en términos sociales. Asimismo, toda esta sección servirá de circuito interlexical para conectar la dimensión social y descriptiva de las patologías con su dimensión normativa y crítica.

Una vez sentadas las aclaraciones metodológicas, la segunda sección, bastante más extensa que la primera, se ocupará de la reconstrucción de las idealizaciones de la autonomía que, socialmente disponibles en nuestros días, son capaces de proyectar el contorno de la promesa de libertad. Esta reconstrucción no sólo contemplará los rasgos generales de las respectivas genéticas históricas y sociales de los ideales en cuestión, sino también la descripción de sus específicas fuentes de normatividad. De ahí que con estas idealizaciones, alojadas entre la agencia y el capital simbólico que comprenden las estructuras sociales, intentemos luego identificar y criticar consecuencias perversas.

IV.1. Aclaraciones metodológicas.

La presente sección está dedicada a asuntos que competen al circuito interlexical que conecta lo social con lo normativo. Determinar *cómo* los ideales de la autonomía podrían reconstruir la promesa de libertad nos obliga a i) precisar el lugar social dentro del cual se ubican tales ideales, ii) determinar en qué sentido estos podrían abrigar exceso de validez y fundar así una modesta crítica inmanente, y iii) justificar los

criterios que orientan nuestra selección y descripción de las idealizaciones de la autonomía. El conjunto de estas aclaraciones metodológicas no hacen otra cosa que poner de manifiesto la continuidad teórica y ontológica que mantiene nuestro objeto de estudio a lo largo del pasaje que va del léxico sociológico al normativo.

IV.1.a. *Revisión de las ideas de crítica inmanente y exceso de validez.*

Como puede presuponerse, no intentaremos aquí fundamentar la promesa moderna de libertad en un sentido *fuerte*, sino más bien en un sentido *débil*.

Fundamentaciones fuertes son aquellas que intentan justificar principios o procedimientos para crear principios que subordinan el contexto histórico y social en vistas de alcanzar universalidad para sus principios, o procedimientos para elaborarlos. Y en este sentido, la moral kantiana representa el más distinguido exponente: un intento de fundamentación moral que, si bien encastra con lo histórico, busca develar las fuentes de validez más allá de lo fenoménico (de acuerdo a su terminología, en lo *a priori* y trascendental). Determinar la validez de la ley moral en el seno de lo trascendental significaba para Kant localizar las fuentes que legitiman la pretensión universal de la ley, y de ahí las ambiciosas características de su empresa filosófica. Muchos seguidores del pensamiento kantiano han asumido este legado, sin con ello dejar de actualizar y renovar sus bases para mantener similares pretensiones universalistas. Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y Onora O'Neill son algunos de los que insisten en la modalidad fuerte de fundamentación, generando con ello toda una tradición constructivista que en los últimos 50 años ha sabido imponer su voz dentro de múltiples discusiones normativas.⁴⁴⁸

Por su lado, una vía de fundamentación débil se distingue por incorporar la variabilidad contextual que siempre subyace a las leyes o principios morales. Contemplar la historicidad humana conlleva la ardua tarea de preguntarse acerca de cómo es posible una fundamentación fuerte dentro de un contexto plural de agentes que ni siquiera comparten las mismas nociones de humanidad, respeto, comunicación, y moral. Ya Hegel había denunciado que el imperativo categórico estaba al borde de ser reducido a una mera tautología de las máximas en virtud de que, sin estas últimas, la ley

⁴⁴⁸ Karl-Otto Apel, “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética (1967)”;

Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”;

Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, England: Cambridge University Press, 1989.

moral no podía aspirar más que a configurar una mera formalidad lógica (*Philosophie des Rechts*, § 135). De modo que lo que se pone en juego aquí es la forma adecuada de determinar los criterios de corrección de lo bueno, malo, correcto, incorrecto, justo e injusto: de acuerdo a un kantismo rígido deberíamos mantener nuestra atención en el criterio y las fuentes que fundan sus pretensiones universalistas;⁴⁴⁹ de acuerdo a un enfoque más contextual, por su lado, habría que buscar en los prerequisites de cualquier ley moral, esto es, en los ideales socialmente disponibles.

Claro está que esta discusión se ha polarizado aquí para ganar claridad conceptual, puesto que al hilar fino es fácil percibir que los diferentes enfoques de justificación de principios morales asumen muchos puntos de contacto, y muchos presupuestos compartidos. Pero amén de ello, son evidentes las diferencias entre las aspiraciones de la fundamentación fuerte y la débil: la primera tiende a priorizar la validez de los principios por sobre sus contextos para así poder someterlos a crítica, mientras el segundo enfatiza la movilidad de los ideales que tanto posibilitan como minan las posibilidades de criticar el contexto. De ahí que el modelo de fundamentación más acorde al problema de las patologías sociales sea este último.

Las patologías sociales, por el momento intuitivamente entendidas como efectos perversos de la promesa de libertad, exigen un tratamiento contextual, históricamente informado, que sea capaz de precisar *qué* ideales se forjaron socialmente para luego determinar *cómo* pudieron desencadenar efectos perversos. Las patologías sociales exigen la peculiar labor de determinar *cuáles* son los ideales normativos disponibles en nuestros días para desde allí poder realizar las dos tareas fundamentales de toda teoría crítica de la sociedad: describir y criticar.⁴⁵⁰ Ambas tareas deberían realizarse a través de una peculiar forma de crítica que los herederos del hegelianismo de izquierda denominan *inmanente*.⁴⁵¹ Este tipo de crítica que ya puede encontrarse intuitivamente en Kant, Hegel y Marx, presupone la posibilidad de evaluar el contexto, u objeto en cuestión, sin la necesidad de acudir a algún criterio evaluativo que se encuentre por

⁴⁴⁹ Entenderemos aquí “kantismo rígido” como “constructivismo kantiano”, puesto que es por demás dudoso el hecho que el propio Kant haya sido constructivista o realista. Véase un intento de separar la paja del trigo dentro de los textos kantianos en Martín Fleitas González, “Kant, y la polémica entre el constructivismo y el realismo. Reflexiones para un enfoque kantiano-constitutivista del dilema de *Eutifrón*”, *Revista de Filosofía Tópicos*, n° 52, 2017, pp. 117-149.

⁴⁵⁰ Ya hemos mencionado que esta intuición pertenece originalmente a Ernst Bloch (*El principio esperanza*, caps. 15, 17 y 18).

⁴⁵¹ Axel Honneth, “Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”, en su *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz, 2009, pp. 53-64.

fuera del contexto, u objeto en cuestión. Como se ha reconstruido en I.4.a, la crítica inmanente fue asumida por la tradición de la Escuela de Frankfurt como una exigencia metodológica que debía satisfacerse por medio de la elección de alguna experiencia preteórica que pudiese i) describir el desarrollo histórico de lo social, ii) explicar la vigencia del estado de cosas, y iii) trascender la vigencia por medio de una crítica que ponga de relieve un futuro estado de cosas deseable. De modo que las discusiones por la determinación de la experiencia preteórica dentro de la tradición frankfurtense refieren en último término al problema de la selección de “la” experiencia racional, es decir, de aquella experiencia social que nos permitiría evidenciar los progresos de cierta racionalidad social e histórica, sea el trabajo, la comunicación, o el reconocimiento, y fundar el exceso de validez que poseen los ideales asociados a ella.

Como lo hemos señalado, Honneth asegura que existen ideales que a pesar de albergar una irrenunciable genética social, histórica y cultural, son capaces de trascender el contexto para poder someterlo a crítica.⁴⁵² Tanto la igualdad como la libertad representan dos de los ideales más distinguidos de la modernidad por expresar inagotables fuentes normativas para nuestras exigencias sociales. Ambos ideales pueden ser invocados una y otra vez para fundar un amplio espectro de demandas sociales: de género, derechos, oportunidades, reconocimiento social, bienes, y diferencia. Asimismo, tales ideales también sirven al cientista social para describir las dinámicas históricas de lo social: luchas por la independencia nacional, transformaciones jurídicas por medio de la participación pública, reformas agrarias, revueltas populares, etc. De ahí que la fundamentación débil procure reconstruir tales ideales para poner al desnudo sus excesos descriptivos de validez, pero en especial, normativos.

Pero cabe señalar que una vez considerada la idea de exceso de validez hasta sus últimas consecuencias, esta podría llevarnos a asumir polémicas posturas acerca de la “evolución” histórica de lo social, en la medida en que fue originalmente forjada sobre un marco henchido de convicciones organicistas, románticas, y evolutivas para nada desprendidas de la idea de progreso. Asegurar que los ideales disponibles pueden tanto describir lo que ha sucedido y lo que aún sucede, al mismo tiempo que trascender su vigencia, augurando con ello un futuro estado de cosas mayormente deseable, podría ponernos en serios aprietos evolucionistas y/o progresistas difícilmente sostenibles de manera consistente dentro de una era global plagada de violentas yuxtaposiciones,

⁴⁵² Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser”, pp. 146 y ss.

siendo ya inútiles los abrigos metafísicos, idealistas, o funcionalistas.⁴⁵³ De ahí nuestras reservas para con los conceptos de crítica inmanente y exceso de validez.

No obstante, frente a los comprometedores resabios románticos de los conceptos aquí contemplados podrían venir a nuestro auxilio las nociones de consecuencias no deseadas y efectos perversos que hemos expuesto en III.2.e-f. No perder de vista que la historia la hacen los seres humanos aunque no siempre como ellos quieren debería convencernos de abordar las dinámicas sociales e históricas a través del vínculo que establecen la reflexividad de los individuos, las consecuencias exitosas y perversas que sus acciones desprenden, y finalmente, los ideales socialmente disponibles que permiten las luchas sociales y el desencadenamiento de sus consecuencias deseadas y no deseadas. Y para comprender este punto conviene recordar lo que Giddens entiende por estructura.

Las estructuras sociales están atravesadas por significados, normas y relaciones de poder, elementos que pueden incorporar sin mayores dificultades las cargas semánticas que portan dentro de sí los ideales sociales. De ahí que las estructuras sociales puedan comprender y reproducir dentro de sí significados provenientes de los ideales socialmente disponibles, lo que le permite a estos últimos entrar en cotejo con la reflexividad del individuo, las actividades sociales, y las interrelaciones que las consecuencias deseadas y no deseadas mantienen con los agentes y sus actividades (reproducción/cambio de las estructuras).

Como hemos visto, la reflexividad del agente se constituye por la motivación, la racionalización discursiva, y el continuo monitoreo de las consecuencias que sus actividades producen, además de las repercusiones que las consecuencias tienen dentro de la reproducción o el cambio de las estructuras. Esta es la razón por la cual, según

⁴⁵³ José Manuel Romero Cuevas entiende que sólo está justificada la pretensión crítica de la metodología reconstructiva cuando se incorpora la historicidad del objeto así como la de las propias bases teóricas y normativas. De ahí que a su juicio sean injustificadas las pretensiones universalistas que pueden detectarse en las fundamentaciones reconstructivas de Habermas y Honneth: ninguno de los dos diferencia adecuadamente entre las pretensiones universalistas que adoptan sus estrategias cuasitrascendentales y aquellas particularidades que se alojan en las características localizadas e históricas de aquello que entienden por “modernidad”. La fatal consecuencia de esta confusión (si es que se trata de una confusión y no de una indiferencia para con el resto de los contextos históricos y culturales que cubren el globo) no es otra que la de otorgarle normatividad a la historia moderna occidental, cayendo así en una notable falacia etnocéntrica que socava de cabo a rabo las pretensiones universalistas de sus críticas a la modernidad, e incluso al capitalismo. Si bien lo hemos mencionado (I.4.a.v), cabe recordar que los rostros del capitalismo son diversos, y si bien podrían sintetizarse bajo las ideas de plusvalor, o mercancía, trascienden los diagnósticos que reparan exclusivamente en la noción de racionalidad: José Manuel Romero Cuevas, “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº1, vol. 1, 2009, pp. 72-87.

Giddens, las estructuras son capaces de incorporar las consecuencias que desprenden los significados, como hemos visto en las investigaciones de Cristiano y Fishman: los sentidos disponibles para los agentes al nivel del conocimiento tácito o discursivo posibilitan diferentes formas de racionalizar las motivaciones personales, y por ello es que el monitoreo constante del agente puede detectar la reproducción o transformación que las consecuencias de sus actividades traen consigo para los sentidos y significados comprendidos dentro de las estructuras. En otras palabras, los ideales sociales de los cuales estamos hablando aquí se encuentran en las estructuras sociales, y por ello son capaces de impulsar actividades (permitiendo diferentes formas de racionalizar discursivamente las propias intenciones) y desencadenar consecuencias que luego vuelven a influenciar la estructura, tanto para reproducirla como para modificarla.

En el caso de las investigaciones de Fishman, y de acuerdo al análisis de Cristiano, son los significados disponibles socialmente los que permiten racionalizar discursivamente las diferentes motivaciones personales (necesidad de los oficiales de policía de llamar la atención acerca de su función social, la intención política de sacar rédito electoral de las rapiñas a los ancianos, la búsqueda de aumentar las ventas del periódico, etc.); lo que ciertamente trae profundas consecuencias para el sentido estructural que en un principio había posibilitado toda la cadena: una hiperexaltación del tópico de la delincuencia y el favorecimiento del incremento de la sensación de inseguridad. Aquel sentido que en un principio refería a un cotidiano evento criminal razonablemente controlado se convirtió en un sentido manipulado que desató las peculiares paradojas mencionadas en III.2.f.

Del mismo modo, los ideales disponibles dentro de las estructuras sociales pueden desencadenar consecuencias deseadas y no deseadas para su reproducción o transformación. Dentro de los recursos disponibles a nivel del conocimiento tácito que toda reproducción estructural proporciona y necesita, los ideales sociales también participan en los recursos que permiten racionalizar las motivaciones personales, sirviendo de fundamentos normativos para justificar demandas sociales. He aquí, por tanto, el valor de la crítica inmanente y el exceso de validez de aquellos ideales.

Por un lado, en la medida que ideales como los de igualdad y libertad han sabido formar parte de múltiples estructuras sociales, han sabido también servir de recursos reflexivos para los agentes a la hora de racionalizar sus motivaciones, forjando así actividades, y finalmente, desencadenando consecuencias deseadas y no deseadas que

bien podrían reproducir y modificar las estructuras (o en este caso, a los ideales mismos). Este hecho en particular es el que nos permite utilizar la crítica inmanente en términos posmetafísicos: *recurrir a un ideal que en ciertos momentos ha servido para generar consecuencias que reproducen o instauran nuevas estructuras sociales, también posibilita la crítica en la medida en que podemos determinar si las actividades han sido favorables para su reproducción o si por el contrario han sido perversas.*⁴⁵⁴

No obstante, para esta versión no romántica de la crítica inmanente es preciso contar con ideales que dispongan de un constatable exceso de validez. No todos los ideales nos permiten criticar las consecuencias que ellas ayudan a librar, puesto que no todos ellos trascienden y se mantienen disponibles durante las diferentes transformaciones históricas y sociales. De ahí que sean los ideales relacionados a la libertad los mejores candidatos.

IV.1.b. *Sobre la posibilidad de reconstruir la promesa de libertad a partir del exceso de validez de la autonomía.*

No es en absoluto novedosa la idea de que los ideales de la autonomía pueden proyectar el rostro social de la libertad. Esta perspectiva presume que ciertas idealizaciones de la autonomía son capaces de orientar la justificación y crítica de las instituciones sociales en virtud de que se las entiende tanto fundantes y contextuales como trascendentes. De alguna manera, además de abordar problemas normativos tales como los de las fuentes de la obligación moral, o el significado de la autorrealización y la felicidad, las idealizaciones de la autonomía también tienen la peculiar capacidad de *proyectar normativamente* un estado de cosas social *acorde* al tópico que abordan. Y para ilustrar este asunto conviene considerar el célebre caso de la libertad negativa.

Según Hobbes, que el hombre sea libre “significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al

⁴⁵⁴ Esta conexión entre ideales portadores de exceso de validez y los significados que portan las estructuras sociales podría fortalecer la endeble noción de crítica que posee la teoría de la estructuración. En las pocas ocasiones que Giddens se refiere a la crítica que su teoría puede desplegar, este asegura que el mero derramamiento que las teorías sociales realizan sobre la sociedad enriquece el horizonte de significados disponibles para la racionalización de los individuos, lo que contribuye a las pequeñas transformaciones estructurales que estos producen diariamente (Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 357 y ss.). Pero esto despierta un poco justificado optimismo, en virtud de que se rehúsa a acudir a principios normativos más fuertes, y naturalmente, más comprometidos a cambio de concluir algo muy parecido a la idea de que el mundo vigente es el mejor de los mundos posibles. Las primeras dudas acerca del potencial crítico de la teoría de la estructuración pueden encontrarse en Richard J. Bernstein, “Social theory as critique”, en David Held y John B. Thompson (ed.), *Social theory of modern societies. Anthony Giddens and his critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 19-33.

movimiento)”.⁴⁵⁵ En su sentido más fundamental, la libertad consiste en la ausencia de obstáculos físicos que puedan impedir nuestras realizaciones corpóreas naturales, excluyendo las limitaciones propias del individuo que, en cierto sentido, podrían interpretarse como autogeneradas. Independientemente de lo que la voluntad del individuo desee, Hobbes conecta la libertad individual con una presunta legitimidad natural de realizar los objetivos personales; de ahí que un “hombre libre” sea “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea”.⁴⁵⁶ La particularidad de esta formulación recae en su insistencia protectora: se circunscribe un ámbito privado del individuo, de ensimismamiento, dentro del cual este puede abrigar las más diversas preferencias, razones y motivos para poder resolver que tal o cual curso de acción podría representar su “mayor provecho”.⁴⁵⁷ En virtud de la infranqueable perspectiva epistémica de la primera persona, Hobbes funda la libertad en términos de autoridad: dadas las limitaciones epistémicas de la tercera persona, nadie puede atribuirse la autoridad de imponernos lo que debemos desear, razonar o querer, puesto que nadie más que el yo puede saber qué es lo más conveniente para él. De ahí el derecho a no ser obstaculizados en nuestros intentos de conseguir cualquier propósito que deseemos.

Quedan completamente excluidas las múltiples complejidades internas propias de toda resolución práctica y reflexiva.⁴⁵⁸ Lo fundamental aquí no es justamente la interioridad, sino el recorte cuasi espacial dentro del cual esta interioridad se desenvuelve. La infranqueable limitación epistémica de la tercera persona deviene en una incontestable limitación de la autoridad que los seres humanos pueden exigir entre sí: sólo el individuo mismo tiene la máxima autoridad para decidir qué desea conseguir por medio de su cuerpo.

Pero si bien es cierto que esta noción de libertad no califica como una idealización de la autonomía tradicional, constituye indefectiblemente una parte constitutiva de la misma. En particular, su capacidad de trazar el ámbito del ensimismamiento y de las limitaciones epistémicas que devienen en limitaciones de la autoridad interpersonal, representa una dimensión constitutiva de la autonomía reflexiva

⁴⁵⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. XXI, p. 180.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁵⁸ Charles Taylor, “What’s wrong with negative liberty?”, en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 175-194.

posterior que concibieron particularmente Rousseau y Kant. Pero nuestro interés en este caso es mostrar las peculiares *capacidades proyectivas* de las idealizaciones de la autonomía, las cuales podremos interpretar como excesos de validez.

En principio, nótese que aquel recorte natural del ámbito privado sirve para proyectar todo un orden de organización social que le es convergente y que, de hecho, exige para su efectiva materialización. Si bien es sabido que las intenciones originales de Hobbes eran las de ofrecer una ideología que pudiera resistir la creciente asunción del republicanismo político durante la guerra civil religiosa inglesa,⁴⁵⁹ su ideal de libertad muy pronto fue capaz de trascender el contexto y proyectar justamente lo opuesto: una sociedad civil dentro de la cual se protegiese cualquier tipo de idiosincrasia. De hecho, el exceso de validez de tal idealización de la autonomía, o libertad individual, ha trascendido a lo largo de los siglos en contra de las intenciones del propio Hobbes, y de las funciones que su sistema de pensamiento deseaba desempeñar dentro de su contexto histórico. John Locke, John Stuart Mill, Robert Nozick, y otros tantos filósofos y no filósofos de nuestros días recurren sistemáticamente al componente normativo que aún abriga el ideal negativo de la libertad, lo que pone de relieve sus indudables reservas de exceso de validez. Pero a la hora de fundar y reconstruir el exceso de validez de este ideal debemos volver sobre los tópicos de la contingencia de la reproducción estructural dentro de la cual participan los significados provenientes de los ideales sociales.

Según lo hemos argumentado en el apartado anterior, debemos cuidarnos del “encantamiento” que podría ejercer sobre nosotros la intuición romántica y evolutiva subyacente a las nociones de crítica inmanente y exceso de validez. Insistir en que los individuos siempre reproducen y transforman las estructuras a través de la realización más o menos reflexiva de actividades sociales, nos lleva a interpretar el fenómeno ideático/social inglés de la libertad negativa de los siglos XVII y XVIII, como un muy ilustrativo ejemplo de la contingencia de las dinámicas sociales. Naturalmente, las consecuencias no deseadas que se desprenden del *Leviatán* constituyen un caso de “efectos perversos” en su sentido sociológico usual, más no constituyen un caso de efectos *éticamente* perversos, puesto que el ideal de la libertad negativa ha tenido la capacidad de posibilitar por sí misma el surgimiento de nuevas estructuras (supóngase

⁴⁵⁹ Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, Taurus: México, 2004; véase también *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, Chap. 6.

los derechos de propiedad privada y de libre pensamiento), y no contento con ello, mantenerse vigente y socialmente disponible para los individuos que la invocan con el objeto de racionalizar sus diversas motivaciones. En este sentido, *la crítica inmanente que se puede realizar a partir del ideal de libertad negativa se sostiene sobre la base de que las estructuras que contienen sus sentidos y significados aún se reproducen*; de ahí que podamos sistemáticamente recurrir al exceso de validez subyacente en tal ideal.⁴⁶⁰ De manera que esta observación afianza el enfoque contingente de la reproducción estructural que asume la teoría de la estructuración. Desde nuestra perspectiva, debemos incorporar los desarrollos históricos, la provisionalidad, y finalmente, la caducidad normativa de la crítica inmanente, puesto que *sólo podremos realizarla a partir de algunos pocos ideales que tras posibilitar la creación de nuevas estructuras sociales, permanecen disponibles para las reflexividades individuales*. Una vez que por diversos factores, las estructuras se transformen o destruyan, deberá evaluarse nuevamente si aquellos ideales que habíamos utilizado anteriormente se mantienen disponibles con sus respectivos excesos de validez, o si por el contrario han caducado.

De esta manera se realzan las características del tipo de fundamentación débil que perseguimos: un tipo de reconstrucción que pone de relieve el exceso de validez de ciertos ideales socialmente disponibles, y que oscile entre las ambiciosas pretensiones de una fundamentación fuerte que busca delimitar criterios normativos suprahistóricos, y aquellas otras ambiciones más descriptivas, que presentan un delgado afán normativo para la crítica social. De ahí nuestra elección por las idealizaciones de la autonomía: adecuadamente identificadas y reconstruidas, estas deberían estar preñadas del exceso de validez suficiente como para poder fundar una crítica social débil, provisional, que denuncie efectos *éticamente* perversos, y sugiera vías para contrarrestarlas.

IV.1.c. *Universal, particular, y determinaciones: las dimensiones de la autonomía que pueden proyectar el rostro de la promesa de libertad.*

Para seleccionar y reconstruir las idealizaciones de la autonomía que en su conjunto pueden proyectar el rostro de la promesa de libertad, emprenderemos un

⁴⁶⁰ Por mencionar un caso contemporáneo igual de ilustrativo: cuando en 2003 Estados Unidos se vale del discurso de los DDHH para invadir Irak, los mismos DDHH se *mantuvieron* disponibles para aquellos grupos sociales que objetaron las atrocidades hoy documentadas; *permanecieron* a modo de fuentes normativas que terminaron por posibilitar la revisión y corrección de sus significados, y finalmente desenmascarar muy rápidamente los genuinos propósitos que se perseguían.

abordaje filosófico tradicional, que se caracteriza por intentar delimitar la presencia de lo particular y universal en todo ente. Como es bien sabido, ya los filósofos jónicos, o físicos, comenzaron a preguntarse por las relaciones que podía mantener la multiplicidad óptica con la univocidad del ser, lo que posteriormente, dentro del contexto helenístico, Aristóteles reformuló en su *Organon* bajo los términos de “categorías del ser”. Pero en la modernidad, y por medio de Baruch de Spinoza, Hegel propuso incorporar las múltiples determinaciones que existen entre lo particular y lo universal; una tarea que pretendía delimitar la presencia fenoménica de una Idea por medio del estudio de las enmarañadas tramas que la determinan a través de mutuas negaciones.⁴⁶¹ Toda entidad participa, en su opinión, de estas tres dimensiones, en virtud de que actualiza una particularidad, abriga cierta aspiración a la universalidad, y establece una mediación entre ambas a través de específicas determinaciones; he ahí, en consecuencia, la utilidad heurística que tal tridimensionalidad nos ofrece para la reconstrucción de las idealizaciones de la autonomía.

Con el fin de ilustrar las características que presentaría un tratamiento tradicional de la autonomía, considérese nuevamente el caso de la libertad negativa, pero en contraposición con la visión que Kant ofrece en la *Fundamentación*. La formulación de la libertad negativa de Hobbes podría entenderse como una versión que acentúa la dimensión particular de la autonomía, del mismo modo que la primera (y en especial la cuarta) formulación del imperativo categórico podría expresar su dimensión universal. De manera que desde una perspectiva filosófica tradicional, una idealización completa de la autonomía podría reconstruirse a través de una descripción que detalle sus modalidades particular, universal, y sus mutuas determinaciones.

Si este abordaje tradicional nos sirve de algo o no depende de cuan bien logremos con él satisfacer las notas metodológicas que hemos presentado hasta el momento. Esta es la razón por la cual la reconstrucción de las determinaciones, lo particular, y universal de la autonomía, debería contener dos cualidades

⁴⁶¹ “Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia; el género se halla *inmodificado* en sus especies; las especies no son diferentes de lo universal, sino solamente *entre ellas*. Lo particular tiene, frente a los otros particulares con los que se relaciona, una y la misma universalidad. Al mismo tiempo, la diversidad de aquellos a causa de su identidad con lo universal es, *como tal*, universal. Es la *totalidad* (...) sea, la particularidad es, de nuevo, nada más que la universalidad determinada. El concepto, en ella, se halla *fuera de sí*; y por cuanto *es el concepto* (en tanto universal concreto) que está allí fuera de sí, lo universal abstracto contiene todos los momentos del concepto; es a) universalidad; b) determinación; c) *simple* unidad de ambas”: G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro III, cap. 1, § B.

imprescindibles: i) describir la reproducción de las estructuras sociales que contienen sus respectivos sentidos y significados, y a partir de allí, ii) posibilitar una crítica inmanente a través de sus respectivos excesos de validez. Sólo satisfaciendo estas exigencias podremos reconstruir el rostro de la promesa de libertad, y utilizarlo como criterio débil para determinar y criticar sus respectivos efectos perversos.

De este modo, se instaura un lenguaje teórico que se compone de dos ámbitos normativos mutuamente vinculados: uno referido a la libertad, entendida como el conjunto de idealizaciones e instituciones sociales vinculadas a ella, y otro referido a las diferentes idealizaciones de la autonomía.⁴⁶² La mutua referencia que mantienen la promesa de libertad y las idealizaciones de la autonomía se construye, por lo tanto, de forma bidireccional: en primer lugar, por medio de la convergencia que las diferentes idealizaciones de la autonomía demuestran abrigar para con aquellas intuiciones que subyacen socialmente a la promesa de libertad (como las de autodeterminación, emancipación, etc.); en segundo lugar, a través de la proyección ideal del estado de cosas deseable que se genera a través de la conjunción de las proyecciones que por separado emanan las idealizaciones de la autonomía.

Como consecuencia, nuestro detalle de los ideales de la autonomía deberá tanto dar cuenta de sus genéticas sociales e históricas como de sus distintivas fuentes de normatividad, en la medida en que sus excesos de validez ofrecen recursos simbólicos para la justificación de demandas sociales (sistemas autorreflexivos), normas individuales y grupales de acción, y transformaciones estructurales dentro de sistemas homeostática (como el caso de la familia) y reflexivamente organizados (como los casos del mercado y la democracia).

IV.2. Reconstrucción de las idealizaciones de la autonomía.

El objetivo del capítulo IV es reconstruir la promesa de libertad a partir de tres idealizaciones de la autonomía. Las mismas son sus dimensiones universal, particular, y la de sus determinaciones. Pero esta tarea nos enfrenta a una infinidad de opciones.

En principio, cabe acordar que a lo largo de la tradición filosófica han sido recurrentes los esfuerzos por delimitar los rasgos básicos de la autonomía en base a la idea de reflexión. En la antigüedad, Aristóteles estaba convencido de que para poder ser

⁴⁶² En lengua inglesa se establece esta diferencia con mucha claridad, al recluir el término “liberty” para todo lo que se relaciona con lo social y político, y “autonomy” para todo aquello que se vincula con la agencia individual.

libre, el individuo necesitaba desarrollar la capacidad de tomar sus propias decisiones, y deliberar sobre sus motivaciones, para de este modo poder influir en su propia voluntad. No obstante, se ha tematizado de muy diversas formas los alcances y las potestades de la autonomía reflexiva: para algunos, la reflexión práctica que surge ante la pregunta “¿qué debo hacer?” puede abordar todas las esferas cotidianas personales e interpersonales, adoptando diferentes características específicas y distintivas que al mismo tiempo parecen ser difíciles de extrapolar. Por ejemplo, la pregunta acerca de qué consideramos digno de ser perseguido durante nuestra vida exige una forma de reflexionar que involucra la biografía personal, y las valoraciones de aquellos que nos son más cercanos. Pero en modo alguno parecería ser lícito reflexionar sobre este asunto en términos universalistas, de modo tal que debamos querer que nuestro plan de vida se vuelva una imaginaria ley universal para luego considerarlo valioso. De ahí que la reflexión ética parezca guardar fuertes distancias para con la reflexión moral.

Por otro lado, hay quienes relacionan la reflexión práctica con la identidad, así como también hay quienes entienden la reflexión práctica como un requisito político que posibilita cualquier proceso de individualización, e incluso, de humanización.⁴⁶³ De todas formas, en razón de que las patologías sociales parecen socavar prerreflexivamente cualquier tipo de autonomía, reconstruiremos aquellas idealizaciones que puedan ser más *sensibles* para con nuestro objeto.

Hemos de insistir en este punto: en principio, se ha señalado que las patologías sociales hipotecan la reflexividad de la autonomía por medio de la distorsión de sus presupuestos experienciales y ontológicos. En este sentido, ninguna de las autonomías reflexivas que reconstruiremos podrá dar cuenta, por sí sola, de la presencia de patologías sociales que, de acuerdo a su versión más temible, siempre se mueven a sus espaldas. Pero a pesar de esta observación, es razonable suponer que las transformaciones experienciales que producen las patologías sociales puedan manifestarse y visibilizarse a través de malos funcionamientos reflexivos, lo que en suma constituiría una metodología *negativista*.

El método negativista no es novedoso, puesto que ya muchos se han valido de sus ventajas para aislar ciertos componentes normativos a partir de diversos síntomas,

⁴⁶³ Dentro de la primera perspectiva se encuentran las distinguidas posiciones de Charles Taylor y Harry Frankfurt, mientras dentro de la segunda puede encontrarse el pensamiento que Hannah Arendt elabora en su *Condición humana*.

sufrimientos, o malestares.⁴⁶⁴ En nuestro caso, las idealizaciones reflexivas de la autonomía nos servirán de *catalizadores patológicos*, esto es, conceptos idealizados y empíricamente informados que, por medio de algunos de sus deficitarios funcionamientos, pueden indicarnos y criticar la presencia de aquellas patologías sociales que las provocan.

Por otro lado, hemos mencionado que nuestra reconstrucción de las dimensiones de la autonomía asumirá un abordaje tradicional dentro de la filosofía: uno que se propone delimitar los rasgos básicos de la *universalidad*, *particularidad*, y de las *determinaciones* de la autonomía.⁴⁶⁵ El conjunto de estas dimensiones no sólo podrá proyectar gran parte de los componentes normativos de la promesa de libertad, sino que también nos proveerá de un arco de criterios muy útil para luego poder identificar y criticar sus consecuencias perversas. Pero lo más importante es que esta tripartición nos permitirá describir y criticar al menos tres tipos específicos de patologías sociales.

Tanto para la tarea reconstructiva del presente capítulo, como para aquella evaluativa y crítica que emprenderemos en los capítulos VI y VII, nos serviremos de una terminología ilustrativa que hace ya varios años elaboró Constantin Noica.⁴⁶⁶ Si bien la preocupación de este último era la de describir con precisión las diferentes

⁴⁶⁴ Usualmente, el proceder negativista parte de un análisis fenomenológico de las ofensas morales en base a la convicción de que, de alguna forma, los hechos que son vividos como una injusticia por los afectados proporcionarían las claves adecuadas para explicar su conexión interna con la moral, reconocimiento, autonomía, y justicia. La implementación de esta metodología puede encontrarse en las reflexiones que Peter Strawson le dedica a los componentes cognitivos que abrigan las emociones ocasionadas por diferentes frustraciones de expectativas personales (Peter F. Strawson, *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós, 1995), así como en la originaria reconstrucción de las esferas del reconocimiento recíproco que Honneth desarrolló en base a específicas formas de sufrimiento moral (Axel Honneth, "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 5, 1992, pp. 78-93). Finalmente, también Ernst Tugendhat ha reconstruido ciertas características de la identidad de forma negativa, a través de las experiencias de vergüenza, con el fin de señalar el importante rol que juega la adecuada formación de la personalidad para la realización de cualquier plan de vida buena: Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, London: MIT Press, 1986, pp. 311 y ss., y también "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad", *Ideas y Valores*, n° 83-84, 1990, pp. 3-14.

⁴⁶⁵ Preguntarse por la particularidad y universalidad de la cual participa todo ente llevó a Spinoza y a Hegel a incorporar el ámbito de las determinaciones, esto es, aquel ámbito constituido por una indeterminada trama de negaciones que posibilita las diversas *realizaciones* concretas de la particularidad y universalidad en el ente: G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro I, "División general del ser". Esto no debería comprometernos con la tesis de que el ser se concretiza *necesariamente* a través de tal lógica, sino que, por el contrario, nos sirve como prisma razonable para *interpretar y reconstruir* las diferentes formas del ente en base a tal lógica tripartita, manteniendo abierta, al mismo tiempo, la posibilidad de incorporar otras dimensiones. De manera que nos inspiraremos en esta sección de la lógica de Hegel para elaborar una *metodología analógica no excluyente*, capaz de delimitar las coordenadas más básicas de nuestra reconstrucción. De lo contrario, nuestra reconstrucción no contaría siquiera con un sentido de orientación y contextualización que le dote de sentido y razonabilidad.

⁴⁶⁶ Constantin Noica, *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*, Barcelona: Herder, 2009.

enfermedades metafísicas que pueden sufrir los diferentes modos del ser, en nuestro caso nos dispondremos a reconstruir la *katholiki*, *tóde-ti* y *hóros* de la autonomía para luego poder conceptualizar sus diversas enfermedades bajo los términos de *a-katholia*, *a-todetía*, *a-horetía*. Las razones que motivan la incorporación de esta terminología en nuestro enfoque son netamente ilustrativas, puesto que cada una de ellas refiere a una dimensión ontológica de la cual participa exitosamente o no todo ente, de manera que bien podría ayudarnos a identificar no sólo conceptual, sino también nominalmente, las diferentes patologías que seamos capaces de registrar en el capítulo VII.

En primer lugar, reconstruiremos la dimensión universal de la autonomía bajo la denominación de *katholiki*: término originario del griego antiguo “*kathólou*” (καθολική), referido a lo universal. Además de ofrecernos cierta estética teórica, este término nos permite conceptualizar las patologías sociales que frustran inconscientemente la consecución de la agencia moral individual bajo el término de *a-katholia*. Del mismo modo, nos valdremos del término *tóde-ti* (del griego antiguo τόδε τι, para referirse a “algún esto de aquí”) para reconstruir la dimensión particular de la autonomía. Esto nos brindará la posibilidad de conceptualizar las patologías sociales que contribuyen al deterioro del “aquí y ahora” de la autonomía individual bajo la denominación de *a-todetía*. Finalmente, en base al término *hóros*,⁴⁶⁷ nos propondremos reconstruir el ámbito de las determinaciones de la autonomía, esto es, el ámbito dentro del cual las dimensiones universal y particular de la autonomía se concretan, se oponen y reconcilian. De esta forma podremos conceptualizar las patologías sociales que afectan este ámbito de la autonomía bajo el término de *a-horetía*, o distorsiones que imposibilitan la saludable concretización de las diferentes dimensiones de la autonomía.

La reconstrucción de las dimensiones de la autonomía seguirá el orden en el cual han sido mencionadas hasta el momento. En primer lugar, reconstruiremos la *katholiki* de la autonomía en base a las diferentes formulaciones que, dentro de la tradición kantiana, se encuentran disponibles en la facticidad social. Si bien reconstruiremos las dimensiones refiriendo a sus respectivas genéticas históricas y sociales, también nos haremos a la tarea de reconstruir su normatividad específica, la cual es inseparable de su respectivo exceso de validez (IV.2.a). En un segundo momento reconstruiremos la *tóde-ti* de la autonomía, basándonos en la formulación posmetafísica del ideal romántico de

⁴⁶⁷ Del griego antiguo ὄρος, *hóros*, refería a diferentes señales, en especial piedras, pero también a palos e incluso personas, que se utilizaban para delimitar las propiedades.

la libertad que ha ofrecido Alessandro Ferrara. En oposición a la universalidad y abstracción de la autonomía universal, Ferrara subraya la peculiar libertad que abrigan los juicios reflexionantes referidos al significado de una identidad auténtica: una identidad *autocongruente* que es libre de reflexionar *ejemplarmente* acerca de qué esquemas universales adoptar, y acerca de cómo seguir y aplicar sus correspondientes reglas y mandatos (IV.2.b). Finalmente, reconstruiremos el *hóros* de la autonomía en términos de reconocimiento recíproco. No es nueva la observación de que el reconocimiento se ha convertido en un importante concepto filosófico a la hora de abordar polémicas políticas, sociológicas, e incluso socioontológicas y gnoseológicas. En nuestro caso, será útil incorporar las relaciones de reconocimiento para no sólo delimitar el área dentro del cual el individuo aprende a razonar moral (universal) y auténticamente (particularmente), sino para poner de relieve la dimensión social y socioontológica del ser humano. Y esto último nos permitirá describir la tensión interna a la ontología humana que en modo alguno debemos dejar de lado. Nos referimos a la tensión existente entre la autonomía que los individuos persiguen a través de las afirmaciones de los demás, y la ineludible precariedad de los mismos que clausura el logro de una autonomía total, o mal entendida autosuficiencia. De esta forma, la tensión entre autonomía y precariedad delimitará el conjunto de variables socioontológicas que intervienen a la hora de alcanzar las anteriores dimensiones de la autonomía (IV.2.c).

La coherencia interna que trazaremos entre las diferentes dimensiones de la autonomía girará en torno a la idea de identidad. Tampoco es novedoso este recurso argumental: ya Sócrates, Platón y Aristóteles supieron conectar las fuentes de la normatividad con los procesos formativos de la subjetividad individual. Más recientemente, puede incluso observarse un fuerte retorno del sujeto, tras sobrevivir a los duros golpes que le propinaron el giro lingüístico, psicoanálisis, y postestructuralismo. El sujeto que ha sobrevivido parece ser más fuerte, descentrado, mucho más complejo que aquel aislado, ya lógico y autista de la modernidad. En parte, el retorno del sujeto se ha visto protagonizado por un gran robustecimiento del tópico de la identidad, no necesariamente alentada por las políticas de la identidad. Charles Taylor ha sido el primero en proponerse delimitar la autocomprensión cultural de fines del siglo XX en base a una reconstrucción de la historia de las autocomprensiones del yo en *Las fuentes del yo*. Desde su perspectiva, la historia de la modernidad posee las bases suficientes como para dejarnos reconstruir la genética de cómo llegamos a ser quienes

somos, no sin asumir, al mismo tiempo, que la identidad es mejor candidato que la libertad para emprender esta tarea. Contemporáneamente, también aumenta la literatura teórica en torno a la psicología del Yo: herederos del psicoanálisis que se enfocan en la idea terapéutica de fortalecer lo máximo posible al *Ego* del paciente, para permitirle luego soportar los embates del *Super-yo* y del *Ello*. Y por añadidura, muchos filósofos han reavivado los recursos argumentales que habían utilizado Sócrates, Platón y Aristóteles, esto es, conectar las fuentes de la normatividad con alguna dimensión de la identidad: Harry Frankfurt, Christine Korsgaard, y el mismo Charles Taylor son grandes protagonistas de este fenómeno. De ahí la poca novedad de nuestra estrategia.

Pero en nuestro caso referiremos a tres diferentes tipos de identidad, dependiendo de la dimensión de la autonomía que estemos hablando: hallaremos una identidad práctica en el corazón de la autonomía universal, otra auténtica dentro de la autonomía particular, y una de reconocimiento recíproco dentro de la intersubjetividad y precariedad. Nada de esto nos compromete con las discusiones en torno a la continuidad del yo, de las otras mentes y del mundo externo, puesto que estas identidades surgen como presupuestos irrenunciables de cada una de las autonomías y normatividades específicas. Asimismo, la conexión entre identidad y normatividad tiene la virtud de permitirnos conectar la ontología de la autonomía con las idealizaciones que se encuentran en las estructuras sociales. Según lo ha apuntado acertadamente Charles Taylor, los horizontes simbólicos (o “marcos de referencia”) le ofrecen a los agentes los recursos semánticos y axiológicos suficientes como para construir sus identidades personales: los lenguajes, valores, reglas, normas y significados que las estructuras reproducen y modifican son el acervo semántico con el cual los individuos pueden dar forma a sus identidades y diferentes formas de ejercer la agencia.⁴⁶⁸

IV.2.a. *El universal, o katholikí, de la autonomía.*

Aristóteles había observado que la libertad reflexiva constituye una peculiar autorrelación del sujeto: una relación que el individuo mantiene consigo mismo para

⁴⁶⁸ Según Charles Taylor, las fuentes normativas de nuestros juicios morales descansan en *marcos referenciales* que mutan y se suceden histórica y culturalmente. No obstante, la pregunta por el yo, por el quién soy, parecería subsistir a lo largo de la civilización occidental (al menos desde Platón a la fecha), permitiendo que los marcos referenciales le hayan provisto de múltiples respuestas. De ahí que Taylor argumente en favor de la tesis de que la identidad representa uno de los mejores candidatos a la hora de buscar las fuentes de la normatividad, en particular, por su peculiar capacidad de articular, en juegos de lenguaje, los contenidos de los diferentes marcos referenciales que se hayan históricamente vigentes: Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, pp. 49-85.

poder influir e incluso determinar sus propias intenciones y voluntad de acuerdo a su juicio. En este sentido, la reflexión constituye un movimiento noológico del agente hacia sí mismo, lo que probablemente representa el primer movimiento de la autonomía al asegurar uno de sus prerrequisitos más fundamentales: el de la constitución del yo. En lo que a esta tesis se refiere, Aristóteles se ve precedido por Platón y Sócrates. Tanto en *Gorgias* como en *La República*, el Sócrates platónico se enfrenta a dos modalidades de una misma pregunta: ¿por qué comportarnos correctamente cuando somos exonerados del castigo? Calicles por un lado, y Glaucón por otro, defienden una versión realista y pragmática de la justicia que obliga a Sócrates a desarrollar una argumentación tan notable, que no deja de emitir resonancias hasta nuestros días. Aquella modalidad argumental relaciona la obligación con el desarrollo de la identidad humana: “es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone en mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y *me contradiga*” (*G.*, 482b-c). Esta tesis es luego reformulada por Platón, y conectada con todo un sistema de pensamiento que busca armonizar el cosmos con el conocimiento y el ser del ser humano. Por ello es que en *La República*, Sócrates termina por resolver el experimento mental del anillo de Gyges del siguiente modo: no sería nada recomendable practicar el mal, aun y especialmente de forma clandestina, en virtud de que las partes del alma perderían su noble armonía, deviniendo en la frustración de la realización ontológica y moral del hombre (*R.*, 614b3–621d3).⁴⁶⁹

El enfoque antiguo que conecta el deber con la reflexividad continua, y de hecho, se profundiza, cuando en la modernidad Rousseau introduce la distinción entre autonomía y heteronomía. La profundización que esta distinción desencadena no sólo permitió cierto *revival* del pensamiento antiguo, incluyendo sus eudemonismos y perfeccionismos, sino que también sentó las bases para el surgimiento de una modalidad universal de la autonomía que, aún bajo una forma exigentemente abstracta, no hizo más que profundizar el yo del agente moral. De este modo es que Isaiah Berlin asegura

⁴⁶⁹ Es preciso notar que, si bien Aristóteles también conectaba el origen de la obligación moral con los procesos de subjetivación y realización individual, a diferencia de Sócrates y Platón, su propuesta se fundó sobre una interpretación profundamente intersubjetivista del ser humano. De ahí que tanto la incontinencia como la *ἀκράσια*, principales obstáculos para la realización de la esencia humana, deban ser superadas por medio de un aprendizaje socializado y amistoso (*φιλία*) de aquellas virtudes que son capaces de reunir, en una unidad, las diferentes partes del alma: Peter Simpson, “Aristotle’s Idea of the Self”, *The Journal of Value Inquiry*, vol. 35, n. 3, 2001, pp. 309-324.

que la libertad como autodeterminación, esto es, la idea de ser “dueño de uno mismo”, desprende dos versiones de la autonomía no necesariamente comunicables entre sí: mientras ser dueño de uno mismo significa poder crear por sí mismo aquellas normas que han de orientar nuestras acciones, también significa, por otro lado, la libertad de realizar la propia vida por medio de una progresiva y socializada articulación del auténtico yo, esto es, de aquello genuino que singulariza con sentido la vida humana.⁴⁷⁰

En lo que se refiere al primer sentido de autodeterminación, el *Emilio* de Rousseau presenta y desarrolla muchas de las ideas que luego Kant sistematizará en un lenguaje a priori y trascendental.⁴⁷¹ En particular, la idea de que el hombre libre debe superar un natural estado de esclavitud al cual sus propias pasiones le someten, delimita el marco fundamental para luego comprender la autonomía como la realización de un yo moral en tanto superación de la heteronomía: el “ansia de los apetitos puros” sólo puede lograrse a través de una “obediencia a la ley que se ha prescrito”.⁴⁷²

El principal blanco de la crítica de Rousseau es la idea de libertad negativa que esbozaron y defendieron Hobbes y Locke. De ahí que el filósofo suizo proponga una formulación más ambiciosa de la libertad, que abriga en su corazón el concepto de autodeterminación: “Cuando me entrego a las tentaciones”, dice, “actúo según el impulso de objetos externos (...) soy esclavo de mis vicios”.⁴⁷³ La reacción a estímulos sensoriales no puede considerarse como “libre”, en virtud de que es automática, y obedece a la causalidad natural. Esta premisa es crucial para la propuesta de Rousseau, puesto que su vía de acceso hacia su idea de libertad no es otra que la autopercepción del agente: mientras, por un lado, el sujeto puede percibirse como inactivo, es decir, como pasivo, puede, sin embargo, sentirse como activo bajo otras circunstancias: “consiento o resisto, sucumbo o venzo, y siento perfectamente en mí mismo cuándo hago lo que he querido hacer, o cuándo no hago más que ceder a mis pasiones”.⁴⁷⁴

Si bien Rousseau se vale de un concepto ambiguo y algo confuso de “voluntad”, parece tener claro que la “libre voluntad” guarda una irrenunciable conexión con la posibilidad de originar acciones acordes al juicio y deseo del individuo. Y a pesar de

⁴⁷⁰ Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en su *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1993, pp. 214 y ss.

⁴⁷¹ Acerca de la influencia de Rousseau sobre Kant, véase Jerome B. Schneewind, *The Invention of autonomy*, New York: Cambridge University Press, 1998, pp. 487-492

⁴⁷² Jean-Jaques Rousseau, *Contrato social*, p. 50; véase también Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, pp. 214-217.

⁴⁷³ Jean-Jaques Rousseau, *Emilio*, p. 378.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

que su tratamiento no delimita con precisión cómo es que el individuo podría preferir su propia voluntad frente a las propias pasiones, ni especifica cómo debe entenderse la “falta de voluntad”, la centralidad de las nociones de autodeterminación y autolegislación fueron lo suficientemente ricas como para lograr imponer una idea de libertad más ambiciosa, en comparación con aquella cuasi geométrica que habían delimitado los pensadores anglosajones. Esta es la razón por la que suele interpretarse el pensamiento de Rousseau como el primer movimiento de una libertad autónoma que lejos estaba de ser entendida unívocamente: por un lado, pretendía alcanzar lo universal, pero por otro, pretendía reavivar el pensamiento antiguo al interpretar la libertad en términos de felicidad. De ahí que mientras Kant encabeza la defensa de la libertad entendida como autodeterminación, exista otra variante de la libertad que Rousseau tenía en mente, y que atiende a la *veracidad* de la autodeterminación: una variante que interpreta la libertad en términos estrictamente autorrealizativos, y se relaciona con la articulación de los deseos genuinos, y la promesa de realizar una vida individual plena de sentido cual obra de arte bella.

Por el momento nos ocupará la reconstrucción de la modalidad universal de la libertad, permitiéndonos dejar la reconstrucción de su variante romántica para el siguiente apartado. Y en virtud de los intereses que perseguimos en este momento, puede que no exista un consenso tan evidente dentro de la historia de la filosofía como aquel que contemporáneamente reconoce en Kant al pensador que con mayor precisión habría logrado formular los rasgos fundamentales de la autonomía reflexiva universal.

La libertad como autodeterminación, o como “dueño de uno mismo”, que abriga pretensiones universales, es formulada por Kant en base a dos premisas cardinales: i) es posible legislar las propias leyes, y ii) es posible actuar conforme a ellas. Ambas premisas están presentes en la propuesta de Rousseau; pero es Kant quien introduce un enfoque a priori y trascendental que enfatiza la exigencia de que las normas legisladas por el individuo deban ser hipotéticamente transferibles a toda la humanidad.

Muchos de los escritos de Kant parten y delimitan la primera de sus premisas con mucha claridad. En *Probable inicio de la Historia Humana*, Kant nos invita a imaginar un escenario dentro del cual el desarrollo humano sólo le permite al hombre orientar su acción acorde al instinto. En tal estado es de suponer que todo olor, todo tacto, toda visualización, por sí mismas abrigarían razones y autoridad suficientes como para orientar nuestra acción. Sin embargo, nuestra relación con el mundo sufre un

radical e irreversible cambio cuando descubrimos dentro de nosotros una capacidad activa para elegir el curso de nuestro comportamiento: “[El hombre] Se encontró, por así decirlo, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos –que hasta ese entonces había consignado el instinto- se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad” (*MAM* 112). Kant nos explica que este abismo significa, para el hombre reflexivo, la pérdida de seguridad y el orden, lo cual le lleva a preguntarse acerca de cómo determinar adecuadamente nuestras acciones dentro de tal contexto. Es aquí donde entra en juego su célebre propuesta trascendental, y donde se juega la veracidad de aquella segunda premisa.

En principio, responder a la pregunta “¿qué debo hacer?” exige, según Kant, delimitar los ámbitos dentro de los cuales tal pregunta tiene sentido. De ahí su conocida tripartición de la racionalidad práctica, la cual, en base al supuesto de la idea de libertad, es capaz de forjar tres diferentes mandatos pertinentes en relación a tres diferentes ámbitos de problemas prácticos. En primer lugar, los ámbitos técnicos de acción exigen de la racionalidad práctica la elaboración de mandatos de habilidad: normas técnicas que sólo se concentran en los medios que se requieren para la consecución de algún fin, y que, al mismo tiempo, no poseen potestad alguna para evaluar tales fines. Desde este punto de vista, la dignidad de los fines perseguidos se encuentra fuera del horizonte de la reflexión. En segundo lugar, la racionalidad hipotética también es capaz de resolver conflictos éticos atinentes a lo que debemos hacer para alcanzar nuestra felicidad. Kant entiende que la felicidad también es un fin dado, incapaz de ser evaluado por la racionalidad hipotética que se concentra en los medios; de ahí que los medios a elaborar deban responder a mandatos prudenciales, o de sagacidad: mandatos que deben buscar la mayor cantidad de felicidad, entendida como un bien *problemático*, el mayor tiempo posible. Finalmente, la racionalidad práctica demuestra todas sus potencialidades al ser capaz de crear imperativos categóricos: normas que no se concentran en los medios sino tan sólo en los fines, esto es, en el valor que porta un fin y que le vuelve digno de ser perseguido (*GMS* iv, 414-417).

Desde el punto de vista de Kant, un fin digno de ser perseguido constituye un *fin en sí mismo*, portador de un incondicional valor moral, absoluto, que escapa a las valoraciones relativas propias del mundo fenoménico (*GMS* iv, 428-429). Aquí es cuando él avanza un paso en relación al pensamiento de Rousseau, puesto que aquello digno de ser perseguido en sí mismo tan sólo puede ser identificado por medio de un

test de universalización, lo que investiría al principio subjetivo del obrar (máxima) con una autoridad moral digna de ser compartida por la humanidad entera:

Como he despojado a la voluntad de todos los acicates que pudieran surgirle a partir del cumplimiento de cualquier ley, no queda nada salvo la legitimidad universal de las acciones en general, que debe servir como único principio para la voluntad, es decir, yo nunca debo proceder de otro modo salvo *que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima*. Aquí es la simple legitimidad en general (...) lo que sirve de principio a la voluntad y así tiene que servirle, si el deber no debe ser por doquier una vana ilusión y un concepto quimérico (*GMS iv*, 402).

La generalidad que logran nuestras máximas sería capaz de crear y producir el respeto en nosotros, puesto que no existe nada tan digno de respeto como aquello que es digno de ser compartido y legislado en nombre de la humanidad. De ahí que, bajo el manto de la formulación del imperativo categórico, Kant pueda develar diferentes formulaciones que amplían, cual juicios sintéticos a priori (*GMS iv*, 454), el contenido normativo de la moralidad. Y entre estas formulaciones, aquella que más carga normativa presenta es la tercera, esta es, aquella que prescribe actuar de manera tal que “*uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*” (*GMS iv*, 429). Esta concatenación de conceptos que va de la idea de libertad a la racionalidad práctica y ley moral, conforma un arco de coordenadas morales que, en su opinión, deberían orientar nuestra reflexión moral y, al mismo tiempo, realizar el valor más noble conocido por la razón:

Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (...) es la libertad. Con la idea de libertad está indisolublemente unido el concepto de *autonomía*, pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de *seres racionales*, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos os fenómenos (*GMS iv*, 452-453).

La versión trascendental de la autonomía representa la formulación más abstracta y nítida de aquel “amo de sí mismo” que Rousseau imaginó. Pero con el transcurrir del siglo XIX, esta versión fue una de las tantas propuestas que sucumbieron a la sospecha, deconstrucción, y diferentes reinterpretaciones que oscilaron entre reconstruir sus idealizaciones en términos empíricos, y recurrir a sus formulaciones como criterios de corrección intersubjetivos. Las metacríticas a la autonomía que Nietzsche formula una y otra vez desde *El anticristo*, las acusaciones de Marx acerca de que todo lo rígido y estable esconde ideológicamente diversas relaciones de dominación e injusticia, y la

definitiva sospecha que Freud instaura para con todo el ámbito super-yóico, contribuyeron a que la versión trascendental de la autonomía dejara por el camino gran parte de sus ambiciones metafísicas originales. Pero amén de estos embates, esta versión universal de la autonomía mantiene vigente dos de sus reformulaciones: la primera se propone delimitar las diferentes facultades empíricocognitivas que estarían involucradas en aquella racionalidad práctica que Kant bosquejó. Este es el enfoque de Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, e incluso de Sigmund Freud, quienes entienden las capacidades racionales vinculadas a la moralidad como logros ontogenéticos que, reproduciendo procesos sociales de aprendizajes filogenéticos, le permiten al individuo autocomprenderse como agente, o autor de leyes portadoras de validez intersubjetiva. Esta propuesta reconstruye tales capacidades morales por vías empíricas, y pretende describir evolutivamente los diferentes procesos cognitivos que el niño desarrolla a lo largo de su vida para finalmente poder formar un sentido de responsabilidad moral.⁴⁷⁵

La segunda reformulación que ha mantenido con vida aquella versión trascendental de la autonomía es la que incorpora la intersubjetividad como componente fundamental. Es bien conocida la descentralización del sujeto kantiano que Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas han emprendido en base a los pensamientos de Charles S. Peirce y G. H. Mead, reinterprelando el sujeto moral como una comunidad ideal de habla.⁴⁷⁶ La intersubjetividad reemplaza lo que debería ser entendido como el logro de un sujeto aislado, para enfatizar el rol comunicativo que los miembros de una comunidad lingüística pueden desempeñar a la hora de tomar decisiones morales y justas. La reconstrucción de las presuposiciones normativas que emergen en todo acto de habla, aquellas que se asumen a nivel tácito dentro de un mundo de la vida socializado, permite, según Apel y Habermas, delimitar un complejo de criterios de corrección lingüística atinente a los diferentes juicios del saber, deber, y credibilidad. Este complejo de criterios delimita, entre otras cosas, cuándo los actos de habla son actos de habla, cuándo los enunciados tienen sentido, y cuándo se cumple con las diferentes pretensiones de validez del saber, deber, credibilidad. De ahí que los actos de habla inmersos en contextos práctico/normativos amparen dentro de sí los principios

⁴⁷⁵ John Deigh, *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Jean Piaget, *El criterio moral en el niño*, Barcelona: Martínez Roca, 1985.

⁴⁷⁶ Karl-Otto Apel, “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética (1967)”; Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”.

que exigen y permiten la comunicación libre de injusticia y dominación, abierta por igual a todos los que se vean afectados por la norma a elaborar. Lo crucial de este enfoque recae en la intersubjetivización del imperativo categórico, lo que no sólo permite superar la monología y autorreferencialidad del planteo kantiano, sino también anclar la fundamentación moral dentro de las estructuras sociales del mundo de la vida. En virtud de que el individuo sólo puede alcanzar su autonomía por medios socializados y comunicativos dentro de una comunidad, se supone que el mismo adquiere su calidad de agente *si y solo si* logra autocomprenderse como destinatario de normas generales elaboradas en base a su participación.⁴⁷⁷

No obstante, a la hora de reconstruir la idealización universal de la autonomía socialmente disponible en nuestros días hemos de observar que ambas variantes mantienen fuertes conexiones entre sí. En primer lugar, Habermas parece seguir muy de cerca la tridimensionalidad de la racionalidad práctica kantiana cuando delimita tres ámbitos prácticos de toma de decisión, y por tanto, tres estadios cognitiva y empíricamente informados de la autonomía individual. En su opinión, podemos reconstruir la fisonomía de la racionalidad práctica a partir de la distinción de tres tipos de comportamiento racional, cuyas características desprenden los términos en los que se resuelve la acción: *pragmáticos, éticos o morales*. La racionalidad en su uso pragmático consiste en una respuesta en términos de medios y fines, una elección racional con arreglo a fines donde la evaluación de los mejores medios para alcanzar el fin ocupa un rol central. El uso ético surge cuando los valores se vuelven problemáticos, demandando cierto grado de reflexión que favorece la autocomprensión del individuo al implicar revisiones de la vida que se considera buena, y que desea llevar adelante; finalmente, el uso moral se presenta cuando la elección del sujeto afecta los intereses de los demás, exigiendo de este una reflexión que procure converger sus máximas intersubjetivamente, y considere al otro en disposición de respeto.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ Este enfoque intersubjetivo, y de características fuertemente constructivistas, encuentra profundas resonancias en el programa de Onora O'Neill, y su postura acerca del origen de la autoridad de las normas morales y de justicia: Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, Chaps. 1 y 2; *Towards Justice and Virtue*, England: Cambridge University Press, 1996, Chap. 2.

⁴⁷⁸ Jürgen Habermas, "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica", en su *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 111-115. Esta fisonomía de la racionalidad práctica en su uso discursivo ha sido notablemente ampliada por Rainer Forst en su *Contexts of Justice. Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley: University of California Press, 2002, pp. 256 y ss. Desde su perspectiva, la delimitación de las diferentes modalidades de la racionalidad práctica depende de la previa delimitación de los contextos de justificación discursiva, en virtud de lo cual puede observarse que la racionalidad práctica también es requerida para crear mandatos atinentes a los asuntos políticos,

La reconstrucción de la racionalidad práctica de Habermas renueva aquella tridimensionalidad kantiana al acudir a las investigaciones de G. H. Mead y Lawrence Kohlberg para corroborarle. Desde el punto de vista de Mead, el continuo que va de la racionalidad ética hacia la moral lo constituye el incremento de la abstracción y el descentramiento. El “otro concreto” que, según Mead, surge dentro de un estadio de *play* en el cual el niño reproduce eventos cotidianos a través de sus diferentes formas de jugar a solas, se caracteriza por ser una representación concreta y particularizada de los *me* cognitivos y normativos disponibles en su entorno más inmediato. De ahí la poca descentración y abstracción que requiere la construcción individual del otro concreto. No obstante, a medida que el niño es expuesto a un conjunto cada vez mayor de compañeros de acción, se ve obligado a sintetizar la diversidad de expectativas ajenas en una sola representación: un *me* lo suficientemente abstracto como para poder reunir dentro de sí el conjunto de las expectativas de los demás, y permitirle al ya adolescente apereibir mejor su papel y posición dentro de amplias comunidades de interacción. De este modo, el “otro generalizado” que puede desarrollarse durante el estadio del *game*, sería un logro individual que por medio de la socialización caracterizaría el ejercicio de la racionalidad moral, dejando cuanto sea posible de lado al conjunto de convicciones personales e íntimas que no son susceptibles de ser compartidas por la generalidad.⁴⁷⁹

Desde el punto de vista de Kohlberg, la delimitación de los seis estadios de consciencia moral podrían entrar dentro, nuevamente, de tres categorías: preconvencional, convencional, y posconvencional. Dentro de las primeras etapas que constituyen el primer estadio, la consciencia social sólo es capaz de representarse lo moral en términos instrumentales, usualmente relacionados con los sistemas de premios y castigos. En este sentido, la consciencia preconvencional se caracterizaría por ser fuertemente egocéntrica, con poca abstracción, además de no poder apreciar lo valioso más allá de lo que el cálculo medio/fin permite. Por su lado, las etapas 3 y 4 que Kohlberg califica dentro de lo convencional, se caracterizan por asociar lo correcto y lo incorrecto con las costumbres y la normalidad. De ahí que la consciencia convencional presente un mayor nivel de descentración y abstracción, aunque no lo suficiente como para someter a evaluación a las mismas tradiciones que orientan su conducta.

sociales, y legales. En virtud de ello, la racionalidad práctica se conformaría por cinco modalidades: ética, social, legal, política y moral, a las cuales se les agrega la pragmática. Este conjunto de modalidades no se supone evolutivamente entre sí, aunque continúe reconociéndose a la moral como superior.

⁴⁷⁹ George H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: The Chicago University Press, 1972, pp. 170 y ss.

Finalmente, en las etapas 5 y 6 que constituyen el estadio posconvencional, se describen capacidades racionales que le permiten al individuo descentrarse casi completamente, y alcanzar un nivel suficiente de abstracción como para poder representarse la voluntad general, además de poder pensar en términos reversibles, esto es, poder retractarse y volver sobre los pasos que le movieron a arribar a cierta convicción o decisión.⁴⁸⁰

La convergencia que mantienen estos estudios sobre la autonomía moral nace, precisamente, del hecho de que todas ellas se inspiran en una misma propuesta kantiana.

Tabla 2. Las diferentes formas de reconstruir la idealización moral de la autonomía						
<i>Abstracción Descentración</i>	<i>I. Kant</i>	<i>J. Habermas</i>	<i>G. H. Mead</i>	<i>J. Piaget</i>	<i>Lawrence Kohlberg</i>	
-	Hipotético de habilidad	Pragmático	Otro concreto	Estadio pre-operatorio	1	Pre-convencional
					2	
	Hipotético de sagacidad	Ético	Otro concreto / generalizado	Estadio operaciones concretas	3	Convencional
					4	
+	Moral	Moral	Otro generalizado	Estadio operaciones formales	5	Post-convencional
					6	

Así las cosas, la moralidad parecería identificarse con la generalidad de las normas, es decir, con el grado de comprensión intersubjetiva que abrigue: en la medida en que la norma o representación de lo correcto incorpora la perspectiva de cierta cantidad de compañeros de interacción, la moralidad se entiende como la capacidad de superar el relativismo propio de los planes de vida buena, y del ámbito ético en general. Pero a pesar de la simplicidad, e incluso aplicabilidad que permite esta reformulación de la autonomía universal, una dura objeción ha atacado gran parte de sus presupuestos principales. Son bien conocidas las revisiones y evaluaciones que Carol Gilligan ha realizado sobre el test de Kohlberg, para puntualizar que la identificación entre moralidad y generalidad dejaría por fuera gran parte de las relaciones éticas que no sólo le subyacen a la moralidad, sino que también le corrigen y determinan los campos de su aplicación. Observar que la mayoría de las mujeres no eran capaces de alcanzar el estadio posconvencional lleva a Gilligan a atender las razones que esgrimían aquellas

⁴⁸⁰ Lawrence Kohlberg, "From Is to Ought. How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development" (1971), en su *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper and Row, 1981, pp. 120-122.

para fundar sus diversas decisiones.⁴⁸¹ Esto le permitió delimitar una peculiar forma de razonar moralmente, que parecía no ser contemplada por ninguna de las etapas de Kohlberg. Según su descripción, Gilligan asegura que la mayoría de las mujeres, al igual que algunos de los hombres, suelen razonar moralmente en términos fuertemente concretos, es decir, en términos de obligaciones éticas de cuidado para con un otro concreto que al mismo tiempo no se identifica con el “otro concreto” puramente cognitivo que había descrito Mead.

Muchos defensores del feminismo interpretaron los hallazgos de Gilligan como la delimitación de un específico tipo de racionalidad práctica, no contemplado por ninguna de las formulaciones de raigambre kantiana: una racionalidad práctica que orienta la acción de acuerdo a las obligaciones concretas y específicas del cuidado hacia un otro concreto imposible de ser generalizado, que probablemente hunde su genética filogenética en los roles que el hombre y la mujer han desempeñado a lo largo de la historia de la civilización. Mientras algunas feministas radicales aseguran que la racionalidad práctica del cuidado sería una característica propia de la mujer,⁴⁸² otras, más moderadas, afirman que serían los roles históricamente desempeñados por los hombres y las mujeres los que habrían permitido desarrollar uno u otro tipo de racionalidad práctica.⁴⁸³ La racionalidad práctica general estaría ligada a la participación pública, mientras la concreta estaría vinculada a los quehaceres del hogar y la crianza.⁴⁸⁴

En la actualidad, la objeción feminista para con las éticas del otro generalizado mantiene su impacto, aunque un tanto matizado, puesto que la dureza de la misma recae en las pretensiones identitarias que los herederos de Kant pretenden establecer entre moralidad y generalidad. Por ello es que, desde el momento en el cual aseguramos que

⁴⁸¹ Carol Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México: FCE, 1985.

⁴⁸² Esta posición se ha robustecido principalmente por medio del recurso a la experiencia corporal personal, en este caso femenina. En base a la premisa de que las vivencias personales del propio cuerpo asientan una perspectiva irrebutable e insustituible, se argumenta que existe allí una voz difícilmente transferible o comunicable aunque digna de respeto y consideración; argumento particularista que, por cierto, emigró rápidamente hacia el ámbito de los estudios culturales. Para el abordaje de este asunto dentro del contexto del feminismo, véase Joan W. Scott, “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, vol. 17, n. 4, 1991, pp. 773-797.

⁴⁸³ Carole Pateman, “The disorder of women: women, love and the sense of justice”, *Ethics*, vol. 91, n.º 1, 1980, pp. 20-34; Seyla Benhabib, “The generalized and the concrete other. The Kohlberg-Gilligan controversy and moral theory”, en su *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, New York: Routledge, 1992, pp. 148-177.

⁴⁸⁴ Para una reconstrucción de los rasgos generales del debate psicológico y moral, véase: Lawrence A. Blum, “Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory”, *Ethics*, vol. 98, n. 3, 1988, pp. 472-491; y también Owen Flanagan & Kathryn Jackson, “Justice, Care and Gender: the Kohlberg-Gilligan Debate Revisited”, *Ethics*, vol. 97, n. 3, 1987, pp. 622-637.

la generalidad y la abstracción no constituyen los únicos componentes de la autonomía reflexiva, nos encontramos en condiciones de reconstruir su idealización sin con ello pretender concluir la tarea de continuar precisando qué y cuándo se es libre de realizar los diferentes deberes que conocemos en las distintas esferas de nuestra vida. De ahí que la presente reconstrucción de la autonomía universal se vea seguida de dos idealizaciones diferentes, atinentes a otros ámbitos del deber. En particular, las objeciones de Gilligan y las reivindicaciones feministas de la racionalidad concreta del cuidado, podrán ser adecuadamente incorporadas dentro de la idealización de la autonomía que corresponde a sus *determinaciones*, momento en el que echaremos mano de algunas reinterpretaciones contemporáneas de aquel ámbito familiar que Hegel describió a principios del siglo XIX.

IV.2.a.i. Sobre las fuentes de la normatividad moral.

Por el momento es de suma ayuda reconstruir la autonomía universal en los términos mencionados, no sin aprovechar la oportunidad de incorporar algunos aditivos, e incluso correcciones. En particular, es imperioso asumir alguna postura acerca del origen normativo de los mandatos morales, pues, de lo contrario, habríamos tan sólo descrito las capacidades cognitivas que se requieren para elaborar una ley moral general sin decir nada acerca de por qué habríamos de someternos a tal tipo de mandamiento. Para abordar este asunto escogeremos el recurso de la identidad; recurso que adoptaremos también en las siguientes reconstrucciones de las idealizaciones particular y de las determinaciones de la autonomía. Conectar las obligaciones normativas con la identidad nos permite fortalecer la normatividad de las diferentes idealizaciones de la autonomía, además de robustecer la coherencia interna entre ellas. Pero tampoco es novedosa la estrategia de conectar la normatividad moral con la identidad del agente, puesto que ya Sócrates, Platón y Aristóteles lo habían pensado. En nuestro caso nos valdremos de la tesis de la *identidad práctica* de Christine Korsgaard, no sin intentar, al mismo tiempo, sortear varias de sus más graves limitaciones.

En rasgos generales, su tesis de la identidad práctica nace de una variante del argumento por regresión al infinito. La premisa inicial de su argumento es la de la “estructura reflexiva de la conciencia”, evidencia fenomenológica que pondría de relieve el hecho de que todo agente necesita razones para actuar. Según lo habían observado Rousseau y Kant, los impulsos y deseos no son por sí solos suficientes para

determinar las voluntades de los seres humanos. Y es que, según Korsgaard, tales razones deben lograr un “éxito reflexivo” al compatibilizar con la integridad de nuestras identidades prácticas en tanto hijos, hermanos, futbolistas, etc.⁴⁸⁵ Sin embargo, estas identidades prácticas son contingentes, y como tales, son incapaces de poner fin al proceso de reflexión, llevándolo hacia el infinito, pues ¿por qué deberíamos tener esa identidad y no otra? Esta pregunta se mantiene frente a las identidades prácticas y parece imposibilitar el punto final de la reflexión necesaria y suficiente que es capaz de dar lugar a la acción racional, esto es, la necesidad de saber por qué debemos tener *tales o cuales* identidades prácticas, aunque experimentemos la necesidad de tener una.

Es aquí donde el argumento de Korsgaard pretende volverse trascendental: a partir de su convicción de que se requiere de razón para luego conferir valor a nuestros actos, Korsgaard observa que esas razones no reposan principalmente sobre una identidad práctica contingente sino más bien sobre una “profunda”, presente en todos los seres humanos en tanto seres humanos. Esta identidad práctica profunda es encontrada por la filósofa en la ley práctica de la humanidad formulada por Kant en su *Fundamentación*: ser un ser humano significa ser la clase de ser que necesita razones para actuar, y en consecuencia, que debe poseer una identidad práctica que le permita identificarse a sí mismo a través de sus mandatos elaborados. Si constituye un hecho racional el que podamos constatar, a través de la reflexión, la consciencia de una obligación por asentir o no asentir racionalmente nuestros deseos e impulsos, entonces podemos afirmar que tal constatación sólo puede darse en la medida en que existe una identificación con aquella necesidad. De esto se concluye que la experiencia de presión moral que es posibilitada por la identificación con la ley constituye una característica distintiva y exclusiva del ser humano: la identidad práctica profunda, la humana, y la obligación de la acción racional que le es inherente, son “ineludibles y omnipresentes”,⁴⁸⁶ tanto frente a uno en cuanto que fin en sí mismo como frente a los demás en cuanto que integrantes del *reino de los fines*.

Pero, si bien los rasgos generales de la argumentación de Korsgaard son muy sugerentes, un análisis detallado de sus reflexiones desnuda asperezas en torno a si el agente crea la ley, o la ley forja la agencia. En sus comentarios, Cohen manifiesta reservas acerca del alcance normativo de la identidad práctica, pues es razonable pensar

⁴⁸⁵ Christine M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, México: UNAM, 2000, pp. 129 y ss.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 154.

que si el sujeto creador de la ley muestra una autoridad normativa frente a ella por ser simplemente su creador, esto también implicaría que él tendría la misma autoridad para no cumplir tal ley. Cohen ilustra esto con el monarca hobbesiano, quien crea leyes generales con la suficiente autoridad normativa sobre ellas como para no cumplirlas, sin que esto conlleve un daño para su identidad.⁴⁸⁷ La respuesta de Korsgaard tiene dos partes, de alguna manera entrelazadas: en primer lugar defiende la tesis de que mientras el monarca hobbesiano no crea la ley con un margen normativo de comprensión lo suficientemente general como para incluirse a sí mismo, la ley moral sí exige incluir al creador de la ley, pues de otro modo no calificaría como ley moral. Sin embargo, lejos de mostrar que la ley moral es sentida como una ley de la naturaleza, Korsgaard asiente respecto de la posibilidad de no cumplir la norma, puesto que en la posibilidad de no cumplirla recae la diferencia entre la buena voluntad humana y la “voluntad santa”.

Pero este último asentimiento de la filósofa estadounidense resulta extraño, en la medida en que durante su tercera conferencia había insistido en que la violación del deber moral significaría para el sujeto “algo peor que la muerte”.⁴⁸⁸ De hecho, la coherencia interna que mantienen sus afirmaciones acerca de la identidad práctica y su asentimiento de que es posible violar la ley moral sin destruir la subjetividad es fuertemente subsidiaria de su particular concepción acerca de la relación mantenida entre la ley y la identidad práctica: “Los principios morales (...) son lo que da una *voluntad* al alma considerada como una entidad unificada”.⁴⁸⁹ La respuesta de Korsgaard se sostiene sobre la idea de que es la ley moral la que crea la identidad práctica, pues la identidad práctica se construiría en la medida en que el *yo* pensante pueda elaborar la ley, y afectar al *yo* actuante de algún modo en absoluto evidente.⁴⁹⁰

El problema aquí parece ser inherente al lenguaje kantiano empleado: un lenguaje que, entre otras cosas, no deja claro si la argumentación se mueve en un horizonte metaético o ético. En primer lugar, Korsgaard no puede sostener que la identidad práctica subyace en la formulación de la ley para luego reconocerla como propia, pues, además de coquetear con una *petitio principii*, sería esta una tesis realista

⁴⁸⁷ Gerald A. Cohen, “La razón, la humanidad y la ley moral”, en C. M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, pp. 207-234.

⁴⁸⁸ Christine M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, p. 131.

⁴⁸⁹ Y continúa: “Como Paltón, creo que ni las almas humanas ni las comunidades humanas se pueden mantener juntas, ni pueden ser unificadas, y por lo tanto no pueden *ser* realmente, a menos que sean (por lo menos en alguna medida) Repúblicas, y se sometan al gobierno de la ley. Y por eso pienso que la libertad y la autonomía requieren que nuestra voluntad se rija por una ley universal” (Ibíd., p. 284).

⁴⁹⁰ Ibíd., p. 282.

en sentido fuerte, algo con lo cual no simpatiza demasiado. Y en segundo lugar, ella parece omitir por completo el hecho de que el empleo de los términos “yo pensante” y “yo actuante” está preñado del insoluble problema de la comunicación entre los mundos nouménico y fenoménico, muy presente para el mismo Kant. Por añadidura, Korsgaard interpreta el *faktum* de la razón como una evidencia de la comunicación entre estos *yoes* pensante y actuante, lo cual no necesariamente mostraría la posibilidad de la identidad práctica; y en caso de que lo haga, no lo sería de una identidad práctica construida, sino realista.⁴⁹¹ A efectos de establecer cierta reserva frente a esta argumentación, supongamos que, como dice Korsgaard, el *yo pensante* formula una máxima que puede ser querida como ley universal. Según Kant, el *faktum* de la razón nos manifiesta la presión del deber inherente a tal máxima en tanto que uno es un *yo actuante*. Y entonces la pregunta es: ¿la identidad práctica es aquí construida, o por el contrario ya estaba presente a modo de condición de posibilidad del *faktum* de la razón? Aquí Korsgaard sugiere que la identidad práctica es producto de la unificación de los *yoes* lograda por la ley moral. Pero si esto es así, aún quedaría sin explicación el efecto primitivo del *faktum* en virtud de que ya no sería la identidad práctica la que posibilitaría el *faktum*, pues aquella no existía antes de este. Cabe la posibilidad de pensar que existe una identificación o comunicación previa entre los *yoes* pensante y actuante a modo de condición de posibilidad del *faktum*, algo que en palabras de Kant sería un misterio para el entendimiento humano, pero que Korsgaard no admitiría por su índole realista. De manera que si el *faktum* precede a la identidad práctica, parecen aún faltar argumentos que den cuenta del origen de la normatividad primitiva del *faktum* mismo, lo que pondría en tela de juicio la pretensión korsgaardiana de encontrar en su defendida identidad práctica la fuente última de la normatividad.⁴⁹²

En virtud de estas observaciones podemos augurar dos posibles formas de interpretar su tesis: a) como defensa de la idea de que la identidad práctica es presupuesta a la hora de experimentar el *faktum* de la razón, en virtud de lo cual, además de asumir cierto tipo de realismo, parecería no agregar nada más que una condición de posibilidad de tal *faktum*, que es sumamente problemática a la luz de la

⁴⁹¹ FitzPatrick también ha identificado implicaciones realistas y constructivistas similares en varios textos de Korsgaard: William J. Fitzpatrick, “The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard’s Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity”, *Ethics*, vol. 140, n. 4, 2005, pp. 651-691.

⁴⁹² Bryan Lueck, “Kant’s fact of Reason as Source of Normativity”, *Inquiry*, vol. 52, n. 6, 2009, pp. 596-608.

conocida incomunicabilidad entre los mundos fenoménico y nouménico; b) como defensa de la idea de que, efectivamente, tal identidad práctica es construida a partir del *faktum* del deber moral, lo cual nos llevaría a no depositar en tal identidad las fuentes de la normatividad, sino, más bien, en el *faktum* mismo.⁴⁹³

Como puede apreciarse, las asperezas que aquejan la tesis de la identidad práctica se enmarcan dentro de un contexto de discusión especialmente anglosajón, que se caracteriza por enfrentar los enfoques *proyeccionistas* y *detectivistas* del valor. Las discusiones kantianas en torno a las fuentes de la normatividad se encuentran, hace ya algunas décadas, fuertemente polarizadas al respecto: por un lado, un frente sostiene que Kant habría defendido una teoría del valor “proyeccionista”, mientras que otro entiende que Kant habría asumido uno “detectivista”. El proyeccionismo hace suyo el bicondicional “algo es bueno si y sólo si es considerado racionalmente”, para enfatizar la supuesta prioridad de su extremo derecho. Desde esta perspectiva, *x* sería valioso *si y sólo si* ha sido objeto de elección racional. Por su parte, el detectivismo prioriza el extremo izquierdo del bicondicional, es decir, el lado que afirma que *x* sería un objeto de elección racional en razón de que *x* es valioso.⁴⁹⁴

Al mismo tiempo, entre las polémicas que los kantianos mantienen hasta nuestros días, se entremezclan también pretensiones teóricas que intentan trascender la sola discusión histórica y filosófica kantiana. Como puede apreciarse claramente en los casos de Korsgaard y O’Neill, además de defender una presunta interpretación correcta del programa teórico normativo de Kant, arguyen también que la misma sería la mejor forma de fundar y explicar las fuentes de la normatividad moral y política. Así las cosas, los tópicos de discusión kantianos acerca de las fuentes de la normatividad moral se

⁴⁹³ Ambigüedades similares se hallan en el “realismo formal” que Korsgaard defiende en la tercera conferencia de *Sources of Normativity*, cuyos antecedentes ya se encuentran en “Kant’s analysis of obligation: The argument of *Groundwork I*”. En ambos trabajos Korsgaard insiste en que la normatividad de la obligación moral yace *internamente* a la máxima, y en particular, en su sola forma (Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 66), lo que la expone a las mismas críticas que recibió Kant por parte de Hegel: ¿acaso la ley moral no es más que una corroboración tautológica de la máxima? En su primera formulación la identidad práctica no se presenta, aunque sí subyace en su argumentación en torno a la autonomía. No obstante, su posterior formulación del realismo de las formas de las máximas despierta mayores confusiones acerca de su afiliación proyeccionista. Para un análisis más detallado de los alcances y las limitaciones de la tesis de la identidad práctica de Korsgaard véase Martín Fleitas González, “¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo? Notas para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad”, *Ideas y Valores*, vol. 64, n° 159, 2015, pp. 131-153.

⁴⁹⁴ Para una reconstrucción exhaustiva del debate véase Martín Fleitas González, “Una travesía kantiana a través del Escila constructivista y el Caribdis realista. Apuntes para un abordaje kantiano-constitutivista de las fuentes de la normatividad”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 1, n° 2, 2016, pp. 146-173.

entretejen alrededor de tres tópicos polémicos: i) ¿cuál es el enfoque que el Kant histórico habría asumido acerca de las fuentes de la normatividad?, ii) ¿cuál es el enfoque kantiano más consistente posible acerca de las fuentes de la normatividad que puede pensarse?, iii) ¿cómo puede sostenerse un enfoque kantiano de las fuentes de la normatividad de acuerdo a las exigencias discursivas de nuestros días?

De acuerdo a la tarea que nuestra investigación se propone, sólo sentimos la obligación de incursionar en la tercera polémica. La necesidad de asumir una postura acerca de las fuentes de la normatividad de la autonomía reflexiva universal no nos compromete con las discusiones que refieren a los primeros dos tópicos, aunque sí nos obliga a detallar cómo es que podemos sentirnos obligados a actuar conforme a una ley universal autolegislada; pregunta contemporánea inaugurada por Rousseau y Kant.

Si bien es cierto que no es nada fácil esquivar el realismo del yo profundo y el constructivismo solipsista al mismo tiempo, un *abordaje pragmático* del asunto podría servir para esbozar un enfoque de la agencia que conecte la normatividad moral con el desarrollo de la subjetividad sin quedar atrapados en prismas exclusivamente proyeccionistas o detectivistas. En este punto, y con el objetivo de posicionarnos frente a la cuestión de las fuentes de la normatividad de aquella *katholiki* de la autonomía, recurriremos al argumento de la contradicción performativa y sus muy útiles características pragmáticas para elaborar un modelo *constitutivista* satisfactorio.

Como es bien sabido, la contradicción o “realización performativa” constituye un tipo de argumentación sumamente ingenioso, que Aristóteles inauguró en su *Metafísica*. Con el objetivo de refutar el escepticismo gnoseológico, en T 4 (1008b 12-25) Aristóteles pregunta por los estándares de justificación epistémica que subyacen a la objeción escéptica: si bien el escéptico niega la posibilidad de todo conocimiento del mundo, en su práctica cotidiana se orienta prerreflexivamente por distinciones como dulce, amargo, opinión profesional, opinión desinformada, y demás, sin una justificación particular. De este modo, se pone al descubierto que la duda escéptica necesita suponer un conjunto de conocimientos del mundo para luego hacer posible la duda misma, lo que implica una acción contradictoria.

En lo que a las fuentes de la normatividad se refiere, la contradicción performativa permite conectar la idealización universal de la autonomía reflexiva con la ley moral y el desarrollo de la subjetividad, al observar que *para el individuo es imposible sumergirse en una reflexión práctica sin, al mismo tiempo, pensarse a sí*

mismo como libre, y por tanto, realizarse como agente. Y en cierto modo, ya en el pensamiento de Kant podemos identificar un enfoque triádico de características similares: en primer lugar, el test de la generalizabilidad que Kant presenta hacia el final del primer capítulo de la *Fundamentación* representa la posibilidad que todo individuo tiene de reflexionar acerca de qué debe hacer. En segundo lugar, y suponiendo que pueda finalmente construir una ley moral acorde a los requisitos que las diferentes formulaciones de los imperativos categóricos imponen, la obligación, o el respeto que tal ley nos inspira, nacerá de cierta identificación que, siguiendo a Korsgaard, el individuo experimenta al reconocerse a sí mismo en la ley. Y en tercer lugar, Kant estaba convencido de que era imposible comprender el sentido de la ley sino era a través de la idea de libertad. Como muy bien lo reconstruye Oliver Sensen, Kant entendía la idea de libertad como la *ratio essendi* de la ley moral, no sin observar al mismo tiempo que esta última conforma un bicondicional al representar la única *ratio cognoscendi* de la idea de libertad.⁴⁹⁵ De ahí que una perspectiva pragmática nos permita reconstruir las fuentes de la normatividad moral a partir de una tríada que conecta a) la ley moral con b) la idea de libertad, y c) la identidad práctica que emerge entre ambas y el agente. De hecho, el mismo Kant identifica esta tríada en el corazón de la normatividad moral:

La causalidad de tales acciones está en él [el hombre] como inteligencia, así como en las leyes de los efectos y acciones con arreglo a los principios de un mundo inteligible, (...) sabiendo igualmente que, como en ese mundo él sólo es un auténtico yo en cuanto inteligencia (...), le corresponden inmediata y categóricamente, de suerte que aquello hacia lo cual le incitan inclinaciones e impulsos (...) no pueden causar quebranto alguno a las leyes de su querer en cuanto inteligencia, hasta el punto de que no se responsabiliza de esas inclinaciones e impulsos y no los imputa a su *auténtico yo*, esto es, a su *voluntad* (...) Al adentrarse en un mundo inteligible por medio del *pensar* la razón práctica no traspasa sus confines (...) Lo primero sólo es un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible, según el cual este último no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: que esa libertad, en cuanto determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, a la que nosotros llamamos una voluntad, capacidad para obrar de tal modo que el principio de las acciones sea conforme a la moralidad esencial de una causa racional, es decir, a la condición de que la validez

⁴⁹⁵ El kantismo realista y cognitivista de Oliver Sensen se caracteriza por desplegar una detallada reconstrucción del pensamiento ético de Kant. Desde su perspectiva, Kant habría basado la totalidad de su fundamentación moral sobre la base de un bicondicional teórico mantenido entre la idea de libertad y la ley moral: Oliver Sensen, "Kant's Conception of Inner Value", *European Journal of Philosophy*, vol. 19, n. 2, 2009, pp. 262-280.

universal de la máxima sea homologable con la de una ley (*GMS* 457-458).⁴⁹⁶

Este pasaje pone al descubierto cómo Kant encadena en un mismo hilo argumental las ideas de “auténtico yo”, libertad, y ley moral. Y por añadidura, la performatividad del surgimiento de esta tríada representacional también permite explicar por qué para Kant es imposible dar cuenta del simultáneo surgimiento de la consciencia de la libertad, y de la ley moral (*KpV* 46).⁴⁹⁷

Un enfoque que atienda la tríada que establecen performativamente la idea de libertad, ley moral, e identidad práctica, durante la reflexión moral, sienta las bases de un modelo *constitutivista* de las fuentes de su normatividad que es capaz de superar la polaridad que usualmente se establece entre el atribuir y percibir valores. Interpretar las dinámicas mantenidas entre las tres coordenadas mencionadas como momentos constitutivos de la subjetividad, y en particular, de la agencia individual, permite captar los movimientos realizatorios de aquella idea de libertad irrenunciablemente *presupuesta* en toda reflexión moral. De hecho, la propuesta de Kant también presenta notas convergentes y sugerentes sobre este asunto.

Es verdad que, desde la perspectiva de Kant, sólo la idea de libertad es portadora de valor interno. Como muy bien lo señala Sensen, Kant parece asociar lo *absoluto* con el valor *interno* de algo, esto es, con la representación de un valor incondicionado que se logra por medio de una abstracción que deja por fuera todas las determinaciones de ese algo. Según Sensen, esta representación abstracta del “principio global del obrar” no sólo pone de relieve el valor absoluto de la idea de libertad, y por extensión, de la idea de buena voluntad, sino que también, y al mismo tiempo, estaría expresando un valor

⁴⁹⁶ Entre los kantianos existe un amplio consenso acerca de que *GMS III* habría sido en su mayor parte desechada por Kant durante la *Crítica de la Razón Práctica*, por considerar que lo que allí sostuvo podría haber rebasado los límites críticos de su proyecto. Si bien no podemos aquí entrar en el detalle de la discusión, sobre este asunto nos servimos de la novedosa lectura que recientemente ha realizado Owen Ware. Él propone reconstruir la estrategia de justificación del *Faktum* a la luz de la analogía del químico que utiliza el mismo Kant (*KpV* AA 5, 92; cf. 5, 163), para poner de relieve no sólo una modalidad de justificación recurrente en la época, sino también el interés de Kant por describir la perspectiva teórica del filósofo acerca del asunto moral. Interpretar el *Faktum* como una analogía, y no literalmente como un dato de la razón, permitiría conciliar *GMS III* con la peculiar modalidad argumental de la *Crítica de la Razón Práctica*: Owen Ware, “Rethinking Kant’s Fact of Reason”, *Philosophers’ Imprint*, vol. 14, n. 32, 2014, pp. 1-21.

⁴⁹⁷ La argumentación detallada de este enfoque kantiano-constitutivista de las fuentes de la normatividad moral puede encontrarse en Martín Fleitas González, “Kant, y la polémica entre el constructivismo y el realismo”, pp. 136 en adelante.

moral fundamental.⁴⁹⁸ Pero a diferencia de Sensen, hemos de observar que la idea de libertad en sí misma no constituye un valor moral, pues, si bien esto podría haber sido algo impensable en el siglo XVIII, en la actualidad podemos preguntar por qué un valor absoluto es al mismo tiempo uno moral. La lectura de Sensen enfatiza cómo la ley moral nos pone en conocimiento de la incondicionalidad del valor de la libertad en su sentido práctico. Pero “interno” podría no referir a un valor moral: un valor absoluto bien podría ser ontológico, estético, cognitivo o moral, y precisamente por ello sería absoluto.⁴⁹⁹ De ahí que, para abordar el asunto, debamos explorar la idea de que la incondicionalidad del valor de la libertad es indeterminada, es decir, es *no* normativa, aunque, ciertamente, sea capaz de volverse normativa durante la reflexión práctica.

Para explicar mejor este punto precisaremos nuestro abordaje. Siguiendo a Alison Hills, la discusión kantiana contemporánea puede sustituir la polarización constructivismo/realismo por aquella que enfrenta los modelos atributivistas y “constitutivistas”. Ella observa que mientras el constructivismo defiende un modelo de atribución de valor, alegando que la razón es la fuente de consideración axiológica de posibles objetos de nuestra voluntad, el realismo asume un modelo constitutivo al alegar que el acto reflexivo de deliberar “expresa” y realiza la subjetividad racional.⁵⁰⁰ En este marco, Hills sostiene que el ejercicio de la racionalidad práctica despliega la subjetividad racional que previamente ha de considerarse como un valor absoluto y moral, preexistente al ejercicio mismo.

Pero a diferencia de Hills, y bajo el abrigo del argumento performativo, podría no ser necesario concluir con la idea realista del valor moral de la racionalidad práctica: si en este preciso momento nos representamos la idea de libertad, nos vendrá a la mente aquella que Kant describiera en la “Dialéctica” de su *Crítica de la Razón Pura*, esto es, la idea de una causalidad que se causa a sí misma, y que podría ser nuestra voluntad; y en este sentido, la idea de libertad es forzosamente no normativa. *Sólo si* entramos en

⁴⁹⁸ Oliver Sensen, “Kant’s Conception of Inner Value”, p. 273; véase también Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH. & Co. 2011, cap. 1.

⁴⁹⁹ En favor de esta observación puede presentarse aquel pasaje de *Las lecciones de ética* de Kant, en el que asegura que: “Estimamos aquello que detenta un valor intrínseco y amamos o sentimos afecto hacia lo que guarda relación con algo valioso; así, por ejemplo, el entendimiento posee un valor intrínseco sin considerar aquello a lo que se aplique” (*V-Mo/Collins* 357). Si bien este pasaje no constituye una evidencia concluyente, es suficiente como para llevarnos a sospechar que Kant podría haberle atribuido un valor interno a todo aquello que fuese una condición a priori del sujeto trascendental, por la sencilla razón de que se estaría por fuera del espacio/tiempo, y en consecuencia, por fuera de la posibilidad de ser sometido a valoraciones “relativas”.

⁵⁰⁰ Alison Hills, “Kantian Value Realism”, *Ratio (new series)*, vol. 21, n. 2, 2008, p.187.

una reflexión práctica que, como hemos argumentado, nos sumerge en la tríada descrita más arriba, *entonces* la idea de libertad asume una evidente normatividad.⁵⁰¹ Si en lugar de entender la autoconstitución de la razón en el sentido de Hills, concebimos la libertad en términos de *valor interno*, es decir, en términos de un valor absoluto *no* normativo, podemos sostener la tesis de que la idea de libertad, en tanto *ratio essendi* del imperativo categórico, es capaz de desdoblarse en este último fundando su normatividad inherente cual forma de *autoconstituir la dignidad* del agente en cuanto que lo constituye como agente: en otras palabras, un valor *absoluto* presente en la idea de libertad que busca realizarse a sí misma a través de la buena voluntad, dado que “el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma*” (GMS iv, 396). Así es que la forma del imperativo categórico, en tanto voluntad que se toma como “una ley para sí misma” (GMS iv, 440), se presenta como la fuente de la normatividad inherente al deber.⁵⁰² Sólo en esta relación tríadica puede la libertad desplegar su normatividad:

Esta Analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica (...) y esto se demuestra mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros (...) Al mismo tiempo muestra que este *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de identificarse con ella, con lo cual la voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis cobra conciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas (...) si se nos atribuye libertad, ésta nos transfiere a un orden de cosas inteligible (KpV 42)

Desde esta perspectiva, la posibilidad de construcción, y por tanto, de atribución de valor, constituiría la genuina expresión de un valor absoluto supuesto y asumido durante

⁵⁰¹ Para la distinción entre los roles epistemológicos y morales de la misma idea de libertad, véase Henry E. Allison, “Kant on Freedom of the Will”, en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 381-415; y también *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 243-245.

⁵⁰² Dieter Schönecker insiste, de forma muy similar a Sensen, en la bicondicionalidad que Kant habría tenido en mente entre la idea de libertad y la ley moral. No obstante, su singularidad consiste en identificar la premisa de la autonomía (“La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma”) como el puente que conecta ambos extremos del bicondicional: Dieter Schönecker, “A free will and a will under moral law are the same”, en Oliver Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 225-245.

la construcción, en virtud de que *es imposible construir un mandato sin asumir realísimamente la idea de libertad*.⁵⁰³

Llegados a esta instancia argumental, debemos insistir en que las diferentes formulaciones del imperativo categórico constituyen *juicios sintéticos a priori* (GMS iv, 454), lo que significa que representan acciones del sujeto dentro del sentido interno de su yo; son acciones *en el tiempo* (KpV 97-98). Esto implica un *movimiento de la idea de libertad que va de su sentido “negativo” a su sentido “positivo”*; un transcurrir de la reflexión práctica mediante la cual se construye el juicio, y en tanto acción, realiza el valor absoluto de la idea de libertad a través del deber y su presión sobre el agente. Es este movimiento, o acción del sujeto *en el tiempo*, el que presenta a ojos del agente un cambio cualitativo que va del rol gnoseológico al normativo de la idea de libertad, una vez que esta se conecta con la ley moral y la identidad práctica.⁵⁰⁴

El movimiento en el cual la voluntad se toma como “una ley para sí misma” queda textualmente evidenciado en la modalidad argumental que Kant desarrolla en el segundo capítulo de la *Fundamentación*. Allí él sostiene que la fundamentación moral ha de poder trazarse entre una perspectiva deontológica y otra teleológica (GMS iv, 437,

⁵⁰³ Puede pensarse que un constructivismo matizado podría acomodar dentro de sí cierto realismo débil, como lo ha sugerido Korsgaard (Christine M. Korsgaard, “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy”, en su *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 302-326). Desde su punto de vista, en lo sustancial, el realismo y el constructivismo difieren en la manera en que se orienta la solución de problemas prácticos: uno intentando delimitar un acceso privilegiado a ciertos valores, y otro ofreciendo construcciones que favorecen el tratamiento de cualquier contenido. Por ello, mientras el constructivismo se enfoca en la situación de aquellos que reflexivamente enfrentan la tarea de resolver problemas, el realismo y expresivismo asumen la perspectiva de tercera persona para ver, en aquel agente reflexivo, una manifestación de sus valores. Pero pueden emerger algunas reservas para con esta propuesta: en primer lugar, esta conexión pragmática de enfoques poco dice acerca de las fuentes de la normatividad, aunque, a fin de cuentas, Korsgaard defiende la superioridad constructivista. En segundo lugar, su reconstrucción del realismo es histórica, y por ello no contempla los enfoques de Wood y Sensen, quienes asumen la perspectiva de la primera persona para dar detalles de los procesos deliberativos del agente. Finalmente, su propuesta de conexión se enfoca en el *cómo* estas perspectivas nos ayudan a resolver problemas prácticos, lo que despierta la duda de si su concepción de reflexión práctica no es demasiado instrumental.

⁵⁰⁴ Enfatizar que la característica distintiva de los juicios sintéticos a priori es la de ser una acción del sujeto *en el tiempo*, destaca su componente más novedoso y consistente frente a las usuales objeciones. Comprender tales juicios desde la óptica de los mandatos ilustra mejor las pretensiones de Kant para con ellos que desde la óptica de los ejemplos geométricos y matemáticos, pues difícilmente alguien pretendería interpretar las formulaciones del imperativo categórico como meras deducciones. Para estas observaciones véase Felix Grayeff, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Hamburg: Felix Meiner, 1951, p. 87; y Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1976, pp. 99-100. Por otro lado, esta observación sigue de alguna manera la idea de que la prioridad de la razón práctica sobre la teórica descansa en una *acción* del sujeto. Una prioridad práctica que, si bien no le permite al agente postular algo que sea teóricamente imposible, no le compromete con certezas epistemológicas sino pragmáticas. Para la distinción entre las dos formas de prioridad que, según Kant, la razón práctica presenta frente a la teórica, véase Frederick Rauscher, “Kant’s Two Priorities of Practical Reason”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 6, n. 3, 1998, pp. 397-419.

nota de Kant), esto es, una modalidad argumental que además de contar con un momento de fundamentación moral, busque realizarse en el mundo.⁵⁰⁵ Este juego entre deón y thelos expresa metaéticamente el movimiento de la acción del sujeto *en* el tiempo, el momento en el cual el agente entra en una reflexión práctica que performativamente le imposibilita pensarse como no libre, y que le permite reconocerse como autor del mandato.

El cotejo entre deón y thelos elimina la distinción entre medios y fines, reconociendo en su lugar movimientos de *realizaciones* performativas. Piénsese en el caso de un individuo que, dada una prescripción médica, *debería* andar en bicicleta para mejorar su salud cardíaca. Un modo heterónomo (y equivocado) de abordar este caso sería interpretar la acción de andar en bicicleta como un medio para lograr el fin “salud”. Pero la relación deontológico/teleológica nos ofrece una perspectiva moral vinculante entre la ley y el agente, asumiendo, por ejemplo, que al andar en bicicleta se *está/ siendo* saludable. Este “estar/siendo” sólo puede significar el movimiento realizatorio de un valor ineludible una vez que se entra en la reflexión práctica, pues de lo contrario el *deber* de andar en bicicleta presionaría *heterónomamente* al agente.⁵⁰⁶

Por otro lado, la tríada performativa puede articular los modelos atributivo y receptivo de la razón al ofrecer un gozne entre ambos: la idea de libertad en un sentido no normativo. De esta forma es posible evitar la arbitrariedad realista de encontrar en la naturaleza racional un valor preexistente a la reflexión, así como también el solipsismo constructivista que es incapaz de autojustificarse. El papel que juega la identidad práctica de Korsgaard dentro de esta argumentación es fundamental, no para depositar en ella las fuentes de la normatividad, sino para encontrar allí el nexo vinculante del “auténtico destino de la razón”: la realización de la libertad a través de una ley que el sujeto asume como expresión de su yo.

Finalmente, el modelo constitutivista también incorpora el modelo atributivo en otro sentido: la reflexión aquí también es concebida como la actividad consciente de fundar las acciones en razones, capaz de atribuir valor moral y no moral a nuestras acciones. De hecho, es razonable pensar que la actividad de elegir y elaborar mandatos

⁵⁰⁵ Para una reconstrucción del uso que Kant hace de esta forma de fundamentación, véase Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, pp. 64 y ss.

⁵⁰⁶ Si bien Korsgaard aborda este mismo punto en “Aristotle and Kant on the Source of Value” (*Ethics*, vol. 96, n. 3, 1986, pp. 486-505), no hace justicia a las implicaciones constitutivistas que la reflexión conlleva para la formación de la agencia individual. Puede que su afán por adscribir al constructivismo le lleve a omitir los aportes de un enfoque que considere la necesidad de incorporar cierto tipo de realismo.

de habilidad, de prudencia y moralidad, expresa con diferentes “profundidades”, al decir de Korsgaard, lo que hace digno al agente: su naturaleza “problemáticamente” libre.⁵⁰⁷

Así las cosas, e independientemente de si este modelo constitutivista de las fuentes de la normatividad representa o no la mejor forma de leer la propuesta del Kant histórico, parece razonable postular su adecuación para con la idealización universal de la autonomía kantiana. Las fuentes de la obligación que abrigan los mandatos universales producidos por un agente a solas, o en interacción con sus compañeros vinculados y afectados, nacen de aquella irrenunciable interconexión que mantienen performativamente la idea de libertad, la ley moral a elaborar, y la identificación que el agente experimenta con ambas. De otro modo, las máximas no serían para el agente otra cosa que extrañas protonormas a considerar. Por ello es que, de acuerdo a la anterior tematización de los diferentes estadios cognitivos que supone el desarrollo de la *katholiki* de la autonomía, la presente postura acerca de sus fuentes normativas resulta razonablemente convergente.

IV.2.b. *El particular, o tóde-ti, de la autonomía.*

Por *tóde-ti* de la autonomía hemos de entender la capacidad que el agente posee para reflexionar acerca de asuntos prácticos vinculados a “esto de aquí y ahora”. El problema de cómo abordar el “aquí y ahora” de la pregunta “¿qué debo hacer?” constituye una inquietud atendida desde Aristóteles hasta nuestros días, aunque es con el advenimiento del romanticismo que la inquietud por la normatividad de lo particular adquiere un lugar especial dentro de la promesa de libertad.

El surgimiento histórico del ideal particular de la autonomía también se remonta al pensamiento de Rousseau: quienes le interpretaron como un defensor de la sinceridad y autenticidad por sobre sus argumentaciones en favor de la autolegislación, pudieron aislar un ideal ético de la autonomía que proponía la reflexividad, la apropiación del sí-mismo, y la articulación de la propia voluntad, como los caminos propicios de la

⁵⁰⁷ Alison Hills, “Kantian Value Realism”, pp. 194 y ss. Las reflexiones que Korsgaard elabora en torno a la normatividad inherente a la racionalidad prudencial cobran nueva significación desde este enfoque, en la medida que la prudencia puede interpretarse como un momento de libertad del agente: Christine M. Korsgaard, “The Normativity of Instrumental Reason”, en su *The Constitution of Agency*, pp. 27-68. De igual modo, aunque desde una perspectiva existencialista, pueden abordarse los diferentes niveles de “cuestiones prácticas” (por ejemplo: pragmáticas, prudenciales y morales) como diferentes momentos del desarrollo de la agencia: Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, pp. 171-200.

realización individual.⁵⁰⁸ Desde esta óptica, el ejercicio de la libertad personal e interpersonal estaría estrechamente conectado con el “sentimiento” que emerge cada vez que la persona cree haber *expresado* los deseos e intenciones más profundos de su identidad.⁵⁰⁹ En cierto sentido, este ideal converge con el redescubrimiento europeo de los textos de Platón y Aristóteles, y se opone al ideal de la autonomía universal que Kant tematizó, en la medida en que anteponer el bien individual al bien general genera una tensión normativa que denuncia cierta crueldad y rigidez al negar las irrenunciables inclinaciones humanas hacia la felicidad y el goce de la vida.⁵¹⁰

Según Honneth, habría sido Johann Gottfried Herder quien, a través de su *Del conocimiento y del sentir del alma*, delimitó con mayor precisión que Rousseau la peculiaridad normativa y *formativa* de aquel proceso reflexivo individual, y siempre mediado por el lenguaje, que asegura la *realización* personal.⁵¹¹ El realismo normativo del romanticismo consiste en postular la existencia de cierto núcleo escondido en el yo profundo de cada individuo, que le singularizaría a pesar de compartir muchas determinaciones objetivas con sus demás compañeros de interacción, sean las del lenguaje, historia, o cultura. De ahí que las exigencias de autenticidad consistan en descubrir, cuidar y promover aquel núcleo auténtico.

Al mismo tiempo, el ideal romántico contrae fuertes afiliaciones electivas con un gran número de acontecimientos sociales de la época, de entre los cuales se destaca el surgimiento de la biología como ciencia. Las metáforas y analogías biológicas que el romanticismo elabora en base a las ciencias de la vida de la época constituyen algo más que una deuda: la libertad pasa a ser entendida como un proceso de formación, continuo, que tiende naturalmente a su realización definitiva por medio de estadios,

⁵⁰⁸ Alessandro Ferrara, “Authenticity and the Project of Modernity”, *European Journal of Philosophy*, vol. 2, n. 3, 1994, pp. 241-273.

⁵⁰⁹ Para la reconstrucción de las diferentes éticas que presentan tales supuestos véase Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity. A study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York: University of New York Press, 1992, Chap. 5.

⁵¹⁰ El desgarramiento que Friedrich von Schiller observa en el proyecto de la Ilustración consiste, precisamente, en divorciar la sensibilidad de la racionalidad. Este desgarramiento deviene en el dolor de la pérdida del particular, y por tanto, en la imperiosa necesidad de reconciliar al individuo concreto con la universalidad de lo absoluto. Bien conocidos son los objetivos que Schiller desea cumplimentar programáticamente en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de 1795. Pero cabe sintetizar el espíritu de tal programa, y en especial, el de las primeras nueve cartas, con aquel pasaje que Schiller les antepone en su primera entrega a *Die Horen*, extraído de *Nouvelle Heloise*: “Si c’est la raison qui fait l’homme, c’est le sentiment qui le conduit” (Friedrich von Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid: Anthropos, 1990, nota 1, pp. 110-111). Para una reconstrucción de la crítica que el romanticismo le infligió a la Ilustración véase Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism. The A. A. Mellon Lectures*, Henry Hardy (ed.), New Jersey: Princeton University Press, 2001, pp. 21-45.

⁵¹¹ Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, pp. 53 y ss.

momentos, en absoluto desconectados entre sí, sino más bien implicados y supuestos entre sí: “Cuanto más profundamente alguien descende en el propio yo, hacia la construcción y el origen de sus pensamientos más nobles, tanto más cubrirá sus ojos y sus pies y dirá: Lo que soy es en quien me he convertido”.⁵¹²

Así las cosas, Herder defendía la idea de que la libertad reflexiva consistía en un sostenido esfuerzo personal por apropiarse del auténtico yo: un continuo proceso de aprendizaje por medio del cual el individuo debería lograr pulir su propia identidad singular al despojarlo de todo aquello que le fuese ajeno. Así es que este ideal particular también carga contra las formulaciones negativas de la libertad, puesto que la incapacidad de dar cuenta de las raíces de nuestros deseos, proyectos y fines, podría hacernos sucumbir a heteronomía, aun estando cubiertos por la libertad negativa: servilismo, esclavitud, e incluso explotación.

A pesar de que sus enfoques son radicalmente diferentes, el ideal romántico y el universal convergen en su crítica a la heteronomía; de ahí la común deuda que contraen con el pensamiento de Rousseau. Lo que divide sus propuestas no es otra cosa que la forma en la que cada ideal se propone superar la heteronomía: mientras Kant está convencido de que la única forma de superar la heteronomía consiste en universalizar los particulares cursos de acción, Herder propone la autoexploración de los deseos más profundos para poder realizar el singular núcleo de la persona. Pero a pesar de su común origen, la autolegislación y la autorrealización no pueden evitar crear el ya tradicional dilema entre la autonomía moral y la autenticidad personal.

Con similares características históricas, el ideal romántico corrió la misma suerte que el ideal de la autonomía kantiana. El realismo metafísico y moral que el pensamiento romántico defendía a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, comienza a degradarse ante las duras objeciones de Nietzsche, y a la postre, ante las de Freud. Defender la existencia de un núcleo esencial que abriga la singularidad personal comienza a hacerse cada vez más difícil dentro de un contexto que pregona el disciplinamiento social por medio de la industrialización, la clínica, la enseñanza formal, la burocracia, y el derecho.⁵¹³ De esta manera, la idea de que la personalidad se

⁵¹² Citado por Axel Honneth en *El derecho de la libertad*, p. 53; extraído de Johann Gottfried Herder, “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”, en *Herders Werke in fünf Bänden*, 6ª ed. Berlín/Weimar, 1982.

⁵¹³ Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, pp. 11-81; Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

conforma por medio de una compleja trama de interacción social que está irrenunciablemente constituida por valores, costumbres, normas, y juegos de lenguaje, comienza a desacreditar la algo determinista tesis del “yo” enterrado.

La degradación social del ideal romántico también ha traído consigo el descredito de la autorrealización, entendida esta última como un proceso formativo hacia la “verdad” personal. Prolifera una reformulación constructivista que en lugar de interpretar el desarrollo de la personalidad como un proceso de florecimiento individual lo entiende como un proceso de intervención, manipulación, y administración. Y las exigencias de concordancia con uno mismo también entran en crisis: la desaparición del núcleo personal hacia el cual tender, y con el cual armonizar, deviene en la disolución de la universalidad que se pretendía introducir en el ideal de la autenticidad.

Por otro lado, el deterioro del ideal de la autenticidad también tuvo repercusiones dentro de las contemporáneas formas de reformular la idea de autorrealización. De hecho, es común identificarlas enfrentadas: mientras la libertad de expresar los deseos propios más profundos es concebida como un acto de identificación o articulación del sí mismo, la libertad de autorrealización es interpretada como un continuo biográfico a partir del cual la persona es capaz de elaborar una narrativa verosímil que unifique las diversas dimensiones de su individualidad.

Harry Frankfurt ha sido uno de los que con mayor detenimiento ha hurgado en la idea de autenticidad sin hacer muchas referencias al ideal de la autorrealización. Frankfurt se ha distinguido por proponer una abstracción que jerarquiza las voliciones y los deseos de una persona, con el objetivo de determinar cuál es la economía de una voluntad libre. Desde su perspectiva, el hombre se diferencia de los animales en lo que al funcionamiento de la economía de su voluntad se refiere: mientras el animal no manifiesta la facultad de discriminar entre deseos inmediatos, de orden primario, y aquellos más profundos, de segundo orden, el hombre puede reconocer aquellos deseos que él cree que le son más propios y distintivos. De esta manera, una vez cotejadas las diferentes voliciones en pugna y sus diferentes status jerárquicos, el ser humano tiene la capacidad de reafirmar aquellos que él cree que le expresan y singularizan mejor, y más profundamente.⁵¹⁴ Pero la libertad surge cuando las voliciones son jerarquizadas por el propio individuo como de segundo orden, en virtud de interpretarlas como aceptables y

⁵¹⁴ Harry Frankfurt, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en su *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 25-45.

dignas de ser conservadas.⁵¹⁵ Según esta perspectiva, ser auténtico no se corresponde con el hecho de que tal o cual volición de segundo orden pueda perdurar a lo largo del tiempo, sino con el acto deliberativo sincrónicamente considerado. De esta forma, la autenticidad abandona aquella suposición diacrónica que caracteriza al ideal de la autorrealización: la reflexión que este último supone abriga características biográficas y narrativas propias de la continuidad de la propia vida, y he allí la exigencia de aunar sus diferentes manifestaciones bajo una sola representación, independientemente de si tal continuidad es ficticia o no.⁵¹⁶ Por esta razón, aquella unidad que Herder suponía entre la autenticidad y la autorrealización se encuentra, sino destruida, fuertemente comprometida en nuestros días.

A pesar de tener tras de sí a distinguidos representantes como Schiller, Nietzsche, Kierkegaard, e incluso Heidegger, parece ya imposible sostener la idea de un núcleo duro de la personalidad que pueda y deba ser reapropiado a lo largo de la vida personal,⁵¹⁷ aunque no sean pocos los intentos de reconstruir las promesas de libertad que aquel ideal romántico supo aglutinar durante el siglo XIX. Charles Taylor y Alessandro Ferrara representan dos grandes exponentes en lo que al rescate y reformulación del ideal romántico de libertad se refiere. Para Taylor, por ejemplo, la autenticidad personal debería ser entendida sincrónicamente en base a las formas evaluativas que los individuos despliegan durante una deliberación práctica. Dependiendo de si las evaluaciones que los individuos realizaron durante una reflexión práctica son fuertes, o profundas, podríamos considerar la posibilidad de encontrar un individuo que se *preocupa* (*care*) en *cuidar*, o incluso *formar*, el tipo de identidad que cree valiosa. Esto no compromete a Taylor con alguna forma de realismo moral, puesto que su enfoque asume la premisa de que sin importar cuán profundo pensemos y articulemos los diferentes contenidos internos, nunca daremos con alguna especie de núcleo esencial. No obstante, tales enfoques⁵¹⁸ merecen cierta reserva por nuestra parte,

⁵¹⁵ Véase “Acerca de la necesidad de los ideales” y “Autonomía, necesidad y amor”, también presentes en Harry Frankfurt, *La importancia de los que nos preocupan*.

⁵¹⁶ Para la idea de autorrealización como autoencuentro véase Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*, Barcelona: Crítica, 2004, cap. 15; Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México DF: Siglo XXI, 2006.

⁵¹⁷ Véanse las implicaciones políticas de este tipo de libertad reflexiva en Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, pp. 47 y ss.; y también Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

⁵¹⁸ Charles Taylor, “What is human agency”, en Michel Theodore, *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford: Basil Blackwell, 1977, pp. 103-135; véase también Gerald Dworkin, “The nature of autonomy”, en su *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Gustavo Pereira, *Elements of a Critical Theory of Justice*, apartado II.2.1.

al observar que las abstracciones que distinguen y jerarquizan diferentes tipos de deseos y voliciones enfrentan cierta dificultad al tener que justificar la autoridad de las voliciones superiores, o profundas. Joel Anderson se ha preguntado cómo es posible atribuir mayor autoridad a las voliciones de segundo grado cuando no se cuenta con algo nuclear que opere como criterio de su supuesta superioridad.⁵¹⁹ Del hecho de poder tener voliciones que consideramos valiosas y dignas de mantener no se desprende la conclusión de que tales voliciones abriguen alguna forma de autoridad superior a la que presentan las voliciones de primer orden. De alguna manera, en ausencia de un punto final, o yo auténtico, el argumento de las evaluaciones profundas podría transformarse en una pendiente resbaladiza que diluye sus conclusiones en una regresión al infinito.⁵²⁰

Nada de esto desacredita el enfoque de la reflexión auténtica de Taylor y Frankfurt. Pero en nuestro trabajo doctoral nos inclinaremos por la reconstrucción que hace no mucho tiempo ha desarrollado Ferrara. Varias son las razones que fundan nuestra elección: en primer lugar, Ferrara ofrece una reconstrucción del ideal de la autenticidad y su peculiar pretensión de validez en términos posmetafísicos, acorde a los estándares vigentes de discusión; en segundo lugar, su vía de fundamentación se vale de una tradición hermenéutica que nace con la teoría de la *phronesis* de Aristóteles, y que se continua en los juicios reflexionantes descritos por Kant en su *Crítica del juicio*. Dentro de esta tradición, se describe la peculiar pretensión *ejemplar* de validez que presenta el ideal posmetafísico de autenticidad, lo que hace que su enfoque se adecúe a nuestro interés por dar con la dimensión particular de la autonomía. Finalmente, la reconstrucción de Ferrara conecta la normatividad de la autenticidad con el desarrollo de cierta dimensión de la identidad, lo que alimenta la coherencia interna que se desea establecer entre las diferentes idealizaciones de la autonomía.

IV.2.b.i. ¿Por qué rehabilitar el ideal de la autenticidad?

La importante cantidad de escollos que aquejan al ideal romántico de libertad nos lleva a preguntarnos si es razonable y viable tomarnos las molestias de reconstruirle

⁵¹⁹ Joel Anderson, “Disputing Autonomy. Second-order desires and the dynamics of ascribing autonomy”, *Stats-Nordic Journal of Philosophy*, vol. 9, n° 1, 2008, pp. 7-26.

⁵²⁰ Aquí nos hemos referido tan sólo al “modelo canónico” de la autonomía que ha distinguido a Frankfurt. Para una reconstrucción y evaluación exhaustiva de su pensamiento, incluyendo sus diversas formulaciones y modificaciones, véase Agustín Reyes Morel, *La importancia de lo que amamos: autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry G. Frankfurt*. Tesis doctoral, dirigida por Prof. Adela Cortina Orts y Prof. Gustavo Pereira, Universitat de València, 2015.

y justificarle en nuestros días. Y los escollos referidos pueden sintetizarse del siguiente modo: i) la imposibilidad de fundar el ideal de la autenticidad en base a la tesis de que preexiste una identidad profunda que singulariza a cada individuo; ii) la tensión existente entre la normatividad de la autenticidad y la de la moralidad; iii) el peculiar tratamiento de sus criterios de corrección, imposibles de ser universalizados una vez que defienden la singularidad como medio de autorrealización; iv) y finalmente, la necesidad de justificar su relevancia filosófica y crítica para los días que corren.⁵²¹

Para nuestra suerte, Ferrara ha reconstruido posmetafísicamente lo que él denomina *autenticidad reflexiva*, abordando satisfactoriamente cada uno de estos escollos. Al respecto, debemos tener presente que Ferrara no pretende defender la formulación original del ideal romántico, sino revitalizarlo de acuerdo a los actuales estándares de discusión. Desde esta perspectiva, la tesis realista acerca de la preexistencia de una identidad que abriga la singularidad personal resulta demasiado comprometedor; razón por la cual Ferrara resuelve descartarla sin con ello desechar la normatividad que en aquel ideal se esconde. La intuición fundamental de su normatividad recae en la exigencia de ser “fiel a uno mismo”, lo que no necesariamente nos compromete con algún tipo de realismo, puesto que la idea de ser fiel a uno mismo tan sólo pone de relieve el deber de alcanzar cierta *autocongruencia ejemplar*. Ferrara se queda con esta intuición para identificar resonancias Simmel y Jean-Paul Sartre, quienes han logrado aislar las peculiares exigencias de la autenticidad bajo el concepto de *ley individual*: una norma de acción que si bien aspira al reconocimiento intersubjetivo, se frustra en su aspiración universal para finalmente resolverse en la singularidad del propio individuo.⁵²² La autocongruencia ejemplar abriga, de manera

⁵²¹ Es bien sabido que Charles Taylor también ha emprendido un intento de rehabilitación del ideal de la autenticidad, respondiendo a su manera a estos escollos. En *La ética de la autenticidad*, Taylor desarrolla un diagnóstico de las sociedades de los 70 que ponía de relieve los diferentes malestares sociales inherentes a la pérdida del ideal de la autenticidad formulado por el romanticismo. El individualismo, el desbordamiento de la racionalidad instrumental y el desencantamiento del mundo no eran otra cosa que consecuencias de un olvido o mal aprendizaje de aquel ideal romántico que, en opinión de Taylor, representaba la apoteosis de la libertad. En muchos aspectos, el enfoque hermenéutico de Taylor coincide con el de Ferrara; no obstante, aquel se propone hallar los criterios a partir de los cuales fundar la normatividad de los juicios auténticos en cierto realismo de valores jerarquizado, ya disponible en aquella “afirmación de la vida corriente” (Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 130). Nuestra elección por el enfoque de Ferrara descansa en la coherencia interna que nos brinda su tesis: mientras Taylor emplea una estrategia argumental intersubjetivista que, en congruencia con *Las fuentes del yo*, busca alcanzar cierto objetivismo axiológico para orientar los juicios acerca de la autorrealización individual, Ferrara atiende la identidad en términos de autonomía auténtica.

⁵²² George Simmel, *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2003; Jean-Paul Sartre, *El escritor y su lenguaje y otros textos. Situations IX*, Buenos Aires: Losada, 1973.

formal, la normatividad que el ideal de la autenticidad aún dispone en nuestros días, en la medida en que nos sugiere la tarea de realización, construcción, y formación intersubjetiva de la identidad personal.

El segundo escollo que aqueja al ideal de la autenticidad es el de la problemática tensión que las exigencias de singularidad instauran frente a las de la moralidad. La estrecha homologación que suele hacerse entre autonomía, moral y universalidad, ha dejado por fuera el ideal de la autenticidad, considerada esta última una cuestión personal de vida buena. Y esta discordancia tiene su primer antecedente en el pensamiento de Rousseau, cuando este narra el caso de Julie: personaje de *La Nouvelle Héloïse* que intenta controlar sus impulsos y motivaciones sin atender a las lógicas que les sustentan y empujan, deviniendo en el deterioro de su identidad personal. En Julie, Rousseau intenta poner de relieve la tensión que existe entre el cumplimiento de las obligaciones autocreadas y los impulsos personales más profundos de nuestra identidad: mientras los juicios de la autonomía se rigen por la idea de reconciliación entre principios y conducta, exigiendo que la voluntad deba orientarse completa y únicamente por los principios, la autenticidad suele comprenderse como una exigencia individual en torno al reconocimiento de todos nuestros impulsos, incluyendo aquellos que nos mueven a no querer cumplir el principio moral. De esta forma, la polarización entre rigidez universalista y singularidad sentimental queda asentada.⁵²³

Pero por varias razones, Ferrara piensa que el juicio contextualizado de la autenticidad reflexiva no debería ser otra cosa que un complemento, o incluso, una condición *sine qua non* para el funcionamiento de los juicios morales. Nuestra época debería habernos ilustrado muy bien acerca de este asunto: el juicio hermenéutico, contextualizado, que singulariza y no puede más que aspirar a la universalidad sin por ello poder lograrla, se hace necesario dentro de una época que se determina por la proliferación de nichos semióticos, paradigmas, y juegos de lenguajes que poco o nada tienen en común, y que fragmentan el mundo, las disciplinas, la vida cotidiana, social e institucional. En este sentido, el juicio y la reflexión de la autenticidad resultan pertinentes para *elegir* los juegos de lenguaje y, además, *saber cómo aplicar sus reglas*, puesto que elegir un paradigma presupone un ámbito de elección libre de criterios universalizantes, pero no libre de criterios. Este es el contexto histórico y global que

⁵²³ “Podrán ser íntegros y justos, nunca clementes, generosos ni compasivos”: Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, p. 304.

realza la necesidad de abastecer los juicios morales con las sensibilidades hermenéuticas de la autenticidad: una era signada por genocidios, la caída de los metarrelatos, el abandono de una fundamentación última, y la pérdida de la inquietud por la certeza.⁵²⁴

Pero el abordaje de la tensión entre los juicios auténticos y morales no puede ser satisfactorio si previamente no comprendemos cabalmente las *peculiares pretensiones de validez* de los primeros. Y esto es algo que habían notado Aristóteles y Kant: en la mayoría de las situaciones vividas no disponemos de un esquema práctico a priori que nos permita resolver la pregunta práctica. La naturaleza de los silogismos e imperativos categóricos hace que todos sus juicios sean determinantes, no disponiendo ellos mismos de una sensibilidad que le permita al individuo ajustar los esquemas normativos a la situación. De ahí la necesidad de atribuirle a la situación las características que la hacen susceptible de ser enfrentada por los esquemas de mandatos. De ahí que la teoría de la *phronesis* de Aristóteles, y la teoría de la facultad de juzgar de Kant, establezcan una suerte de tradición hermenéutica no patente en continuidades históricas, sino en resonancias conceptuales que convergen con la validez de la autenticidad.

Aristóteles entiende por *phronesis* la capacidad de elegir entre diferentes esquemas conceptuales que, vistos a primeras, parecerían ser incompatibles entre sí. Aquellas situaciones que nos privan de disponer de un esquema a priori exigen un juicio contextualizado que se oriente por criterios no susceptibles de generalización.⁵²⁵ Pero el tradicional problema que surge en este asunto consiste en determinar cómo es que el individuo puede priorizar entre diferentes esquemas. Si bien es sabido que Aristóteles proponía el célebre punto medio, su teoría de la *phronesis* estaba fundamentalmente

⁵²⁴ Similar preocupación acucia a Hannah Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Desde su punto de vista, el Juicio tiene al menos dos formas de justificación: la primera refiere a la pérdida de los juicios dogmáticos, mandamientos apodícticos y universales que ya no portan autoridad y justificación evidentes en nuestros días. En ausencia de tales leyes universales, el Juicio acerca de lo particular debe asumir un rol protagónico en la tarea de “dar a luz” diversos cursos de acción (Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires. Paidós, 2003, pp. 44-45). La segunda forma de justificar la validez del Juicio nace de la necesidad de crear coordenadas para la aplicación de las reglas generales, en caso de tener estas últimas. Arendt denuncia que las leyes universales no llevan consigo la descripción de cómo, cuándo y dónde deben aplicarse, es decir, de *cómo seguir sus reglas*, de modo que para evitar la arbitrariedad, el Juicio tiene un gran desafío y una importante esfera de libertad para resolverlo (ibíd., p. 73). Asimismo, si bien es verdad que el camino del diálogo y la toma de decisiones está disponible en nuestra época gracias a las propuestas de Apel, Habermas y Rawls, Ferrara piensa que la necesidad de poder pensar si es legítimo entrar o no en la toma de decisiones constituye un problema normativo que está por fuera, y que incluso podría ser previo al ámbito moral. He aquí el espacio propicio y delicado dentro del cual *la pregunta por la autenticidad de la validez* tiene cabida, exhibiendo toda su relevancia filosófica y social: evitar la irracionalidad de los juicios determinantes.

⁵²⁵ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid: A. Machado Libros, 2002, p. 70.

justificada en base a un ideal de felicidad. Pero el modelo de *phronesis* que de Aristóteles recoge Ferrara es bastante más robusto que el usualmente reconstruido. A diferencia de la tradicional lectura instrumental, Ferrara se vale de la interpretación de Ernst Vollrath⁵²⁶ para enfatizar que la *phronesis* no sólo es una virtud fundamental sin la cual no podría ejercerse ninguna otra virtud,⁵²⁷ sino que también, y en especial, constituye “la capacidad de comprender todos los significados y símbolos disponibles en el contexto para resolver la toma de decisión”.⁵²⁸ Desde su perspectiva, toda toma de decisión se orienta por el contexto, y en cierto modo, por el *asunto* (*pragma*) de turno que acucia. De ahí que Ferrara insista en que ninguna elección, aun siendo consecuencialista, debe ser descontextualizada de la totalidad ética que se pretende realizar. La *phronesis* debe comprenderse como la facultad humana que reflexiona acerca de cómo *realizar cierto bien*, y no tanto acerca de medios en sí mismos representados, puesto que, si bien es verdad que el mismo Aristóteles distingue entre medios y fines, la *eduaimonía* constituye un *bien comprensivo* que integra bondades menores en calidad de medios y fines (placeres, honores, riqueza, acciones y fortuna).⁵²⁹

Pero a diferencia de Aristóteles, Ferrara utiliza estas coordenadas de su pensamiento para proponer un conjunto de criterios alternativos más acordes a las exigencias de una vida auténtica, y a los estándares actuales de discusión. Desde su perspectiva, la mejor forma de elaborar un marco de criterios para orientar la reflexión contextualizada del deber de una vida auténtica consiste en hurgar en las necesidades básicas que requiere el logro de una *identidad saludable*. Las razones que motivan su propuesta son varias, aunque en especial dos: en primer lugar, Ferrara comparte con Taylor la idea de que la identidad se ha vuelto, a lo largo de los últimos dos siglos, un

⁵²⁶ Ernst Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1977, pp. 85-88.

⁵²⁷ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, cap. 12.

⁵²⁸ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 82

⁵²⁹ En este punto convergen las apreciaciones que Ascombe y Vigo han realizado en torno a la *proairesis*. Según sus enfoques, este término es empleado por Aristóteles para enfatizar la idea de totalidad vital que la acción prudente abriga. Si bien se ha intentado traducir este vocablo al español e inglés como “intención”, “decisión”, “elección” o “elección preferencial”, ninguno de ellos le hace justicia; y el asunto es que la *proairesis* acentúa no tanto la referencia a la consecución de fines particulares en conexión con acciones particulares, sino la referencia a aquellos fines de mediano y largo plazo que delinean una cierta representación total de la vida buena para el agente racional del caso, lo que ciertamente involucra un plan de vida, y el tipo de relación que se entabla con los demás: G.E.M. Anscombe, “Thought and Action in Aristotle (1965)”, en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2: *Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 61-71; Alejandro G. Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, München-Freiburg: Verlag Karl Alber, 1996, pp. 249-285.

ideal a realizar dentro de diferentes ámbitos.⁵³⁰ Esto lo vuelve un buen candidato para intentar conectar exitosamente los estándares de fundamentación vigentes con las originarias exigencias del romanticismo. En segundo lugar, Ferrara se muestra convencido de que la identidad auténtica constituye un *ideal del bien* lo suficientemente comprensivo como para contener bondades menores. De ahí que el sustrato normativo de una identidad reflexiva auténtica posmetafísica pueda reconstruirse de acuerdo a las necesidades y exigencias que le son inherentes al ideal de la *autocongruencia ejemplar*.

En cierto modo, estas últimas líneas constituyen la propuesta de Ferrara para abordar el último escollo mencionado. La normatividad posmetafísica de la autenticidad reflexiva descansa en ciertas necesidades básicas de toda identidad que deben ser satisfechas para poder dar lugar a una individualidad auténtica. De esta forma, la rehabilitación de la validez de las exigencias de este ideal que emprende Ferrara no se contenta con revisar las coordenadas fundamentales de sus juicios a través de Aristóteles y Kant, sino que también echa mano de léxicos psicoanalíticos para identificar en ellos ciertas saturaciones conceptuales y empíricas convergentes. De ahí que su enfoque se proponga: “Transformar la pregunta ‘¿qué hacemos en realidad cuando asignamos prioridades?’ en ‘¿cómo son posibles los juicios acerca de las integridades de las identidades?’”, pregunta que en su opinión “se apoya sobre la analogía entre los juicios de valor y los juicios sobre necesidades”.⁵³¹

Pero determinar las coordenadas de este ideal no es sencillo. Para ello Ferrara se ve obligado a realizar un largo rodeo que, en primer lugar, intenta apropiarse de las notas fundamentales de la autenticidad que los románticos atribuían a las obras de arte “con espíritu”. Sólo a partir de allí se puede elaborar un conjunto de analogías que permitan conectar la idea autenticidad con aquello que el léxico psicoanalítico denomina “identidad saludable”. De esta manera, la estrategia argumental queda configurada por cuatro momentos: i) justificar la necesidad de la *phronesis* dentro de un contexto de fragmentación de léxicos y paradigmas; ii) sustituir el ideal comprensivo de la *eudaimonía* de Aristóteles por el de la identidad auténtica; iii) reconstruir la peculiar

⁵³⁰ Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, pp. 49-85.

⁵³¹ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 70. Ferrara entiende que existe una analogía entre las necesidades que siempre parecen estar ligadas a la voluntad, al desear, y las valoraciones, en virtud de que estas últimas son concebidas como *instanciones* (Ibíd.). De este modo, los criterios que habrían de servir para dirimir entre esquemas diferentes, serían aquellos que subyacen al peculiar juicio o reflexión auténtica, esto es, los requisitos de estar lleno de sentido, ser continuo, cohesionado, profundo, etc., referidos a la formación de una identidad facultada para juzgar.

pretensión de validez del ideal de la autenticidad a partir de las características de los juicios reflexionantes; y iv) detallar las dimensiones de la identidad auténtica de acuerdo a las coordenadas determinadas en el punto “iii”, dentro del léxico psicoanalítico. Este es el camino que le permite a Ferrara defender la tesis de que las condiciones mínimas que requiere una identidad saludable constituyen los requisitos mínimos de cualquier plan de vida buena, o ideal posmetafísico de *eudaimonía*. En lugar de acudir directamente al léxico psicoanalítico para definir los rasgos básicos de la identidad saludable, opta por elaborar un modelo posmetafísico del ideal de la autenticidad en base a los peculiares juicios reflexionantes. El motivo de este recurso estriba en que recurrir al léxico psicoanalítico sin poseer nítidas concepciones acerca de la libertad, reflexión, y vitalidad, podría llevarnos a sucumbir en las ciénagas que posee toda discusión teórica y científica inconclusa. Delimitando las coordenadas básicas del ideal de la autenticidad se puede emprender razonablemente la tarea de buscarlas dentro de lo que el léxico psicoanalítico entiende por identidad saludable.

En virtud de que los primeros dos momentos argumentales ya se han descrito, avanzaremos hacia el tercero.

IV.2.b.ii. Un modelo posmetafísico del juicio reflexionante.

Decidirse por un enfoque kantiano del ideal de la autenticidad responde a las exigencias justificatorias que impone este último. Su pretensión de validez no coincide, naturalmente, con el de la generalidad, sino que asume una pretensión *ejemplar* que se ofrece a sí misma para ser compartida por los demás. De ahí que Ferrara prefiera *reconstruir y justificar la validez posmetafísica de la autenticidad de acuerdo a las reglas del juicio de lo auténtico* presentes en el célebre juicio de gusto.

En particular, el modelo del juicio reflexionante que Ferrara extrae de Kant realiza su capacidad *sui generis* de anticipar el consenso con los demás, lo que posibilitaría procesos de aprendizaje social que, a su vez, podrían tanto emancipar como institucionalizar formas de control. Pero esta anticipación no puede traducirse en objetividad, sino en singularidad e invitación, puesto que sólo una congruencia interna, como la de la obra de arte bella, es capaz de abrigar su propia normatividad en términos

de “ley individual”.⁵³² De ahí que las ideas de completud y armonía constituyan el núcleo del discurso romántico.

Pero la pregunta acerca de cómo son estos juicios posibles aún se mantiene: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible un juicio en el cual lo general se identifica con lo particular? En *KU* §§ 32 y 33, Kant afirma que el juicio de gusto reivindica implícitamente cierto tipo de consenso universal acerca de cómo la intuición del objeto revela una “espontánea conciliación con nuestra facultad cognitiva”. De ahí su peculiar pretensión de validez: aspira a consenso sin poder nunca poder probar sus fundamentos. Y si bien la argumentación de Kant es muy sugerente, el § 39 presenta grandes desafíos al presuponer que las pretensiones de universalidad del juicio de gusto descansan en cierta dotación sensible humana presuntamente natural. Para sortear el naturalismo del *sensus communis*, Ferrara recurre al § 49 para elaborar analogías entre los procesos dialógicos que requiere la identidad auténtica y la *idea estética* concebida por Kant. Su estrategia consiste en apropiarse de las cualidades del juicio reflexionante para luego justificar la reconstrucción de la identidad auténtica contemporánea, y su peculiar pretensión de validez.

Como es bien sabido, Kant entendía que las ideas estéticas de la imaginación prescindían de concepto alguno, aunque, de todos modos, representen significados que parecen estar más allá de todo lenguaje y concepto sin contradecir el esquematismo de la razón pura. En virtud de ello, la idea estética tiene la capacidad de estimular, e incluso fortalecer nuestras capacidades intelectuales al intentar representar el significado de aquello que, al menos para los seres humanos, sería irrepresentable. En este contexto, el rol del *genio* es crucial: a partir de “cierto conocimiento” de la subjetividad humana, el genio podría captar ideas en los conceptos y ensayar representaciones que escapen a lo político, moral y científico, con el fin de producir en el espectador *intuiciones* que sugieran el significado de aquellas ideas. Naturalmente, estas características no deben pasar por alto el hecho de que el gusto tiene cierta supremacía por sobre la libre creatividad del genio, al mismo tiempo que, según lo asegura Kant en los §§ 20 y 40, parecería abrigar una genética social local. Por añadidura, la descripción del juicio reflexionante que realiza Kant no refiere a su *génesis*, sino a su *justificación*: el enfoque que presenta en su *Fundamentación* vuelve a hacerse presente en *KU* § 48, cuando observa que el objeto de la argumentación refiere

⁵³² Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 97.

a asuntos críticos de fundamentación, y no a los de producción, a pesar de que la pregunta inicial sea el de las condiciones de posibilidad.

En este punto, tanto Ferrara como Arendt concuerdan en que el *sensus communis* descrito por Kant debería exceder la comunidad local del actor. Para todo espectador y actor que realiza un juicio de gusto se encuentra siempre abierta la posibilidad de mutua identificación, satisfaciendo con ello la condición más básica de todo consenso.⁵³³ Pero el objetivo primordial de Ferrara es elaborar un conjunto de analogías que puedan luego orientar su reconstrucción de la autenticidad posmetafísica. De ahí su particular detenimiento en la idea kantiana de “obra sin espíritu”: una obra de arte no exitosa en su capacidad representativa de sugerir el contenido semántico de lo irrepresentable. A partir de esta idea, Ferrara extrae por analogía el significado de una identidad fragmentada o superficial, lo que negativamente le permite describir la identidad reflexiva y auténtica.

Entendiendo las exigencias de autenticidad dentro del imperativo general de la autocongruencia ejemplar, es razonable concebir la identidad como una entidad formativa, cual obra de arte, que posee dentro de sí su propia norma individual, con su propia validez. Así las cosas, en el mismo sentido en el que las obras sin espíritu manifiestan inexpressión, rigidez, o fragmentariedad, la identidad puede padecer de superficialidad, falta de naturalidad, y por tanto, carecer de *gracia*. Esta es la razón por la cual se puede trazar una analogía entre la capacidad del genio de dotar de proporción y frugalidad a la obra de arte y la capacidad individual de priorizar valoraciones provenientes de esquemas incompatibles.⁵³⁴ Con similares características criteriológicas y de pretensiones de validez, tanto el genio como el individuo que dispone de una identidad auténtica aspiran al consenso, y a una universalidad frustrada, creando en cambio una ley individual armoniosa que se ofrece y expone para ser compartida con el resto de los compañeros de interacción.

Sin embargo, esta estrategia sólo puede ser llevada adelante en la medida en que no se pierdan de vista las diferencias conceptuales y genéticas que implican las diferentes formulaciones de la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de una identidad auténtica:

Del mismo modo, la capacidad de reconocer qué necesidades desempeñan una importancia crucial para el equilibrio de una identidad no puede ser considerada

⁵³³ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 79-80.

⁵³⁴ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, pp. 105-106.

idéntica a la capacidad de perseguir la autorrealización con eficacia, aunque constituya una indispensable pre-condición de ella. Así, la *phronesis* se diferencia de la mera capacidad de juicio o discernimiento, sobre la que, no obstante, descansa, en cuanto que incorpora un caso particular de integridad, propia del actor, que he llamado *autenticidad*. El discernimiento o capacidad de juicio más la autenticidad genera la *phronesis*. Además, gracias a su capacidad para poner en juego todas nuestras facultades mentales, las ideas estéticas y las acciones innovadoras ofrecen un ejemplo tangible del universalismo *sui generis* implícito en la experiencia de la autenticidad.⁵³⁵

De esta forma, se propone reconstruir y justificar la autocongruencia ejemplar de una identidad auténtica de acuerdo a las pretensiones de validez *sui generis* que presenta el juicio reflexionante. Sólo una identidad auténtica capaz de exponerse a sí misma ejemplarmente frente a los demás puede ofrecer el sustento suficiente y necesario para el ejercicio de la *phronesis*, esto es, la capacidad humana de dirimir entre esquemas conceptuales diferentes. De ahí que la justificación de la analogía metodológica que Ferrara se propone trazar entre la validez del juicio reflexionante y el de la identidad auténtica, descansa en las apreciaciones de Kant acerca de las potenciaciones que las ideas estéticas traen consigo para las capacidades mentales.

III.2.b.iii. Reconstrucción de la pretensión de validez del juicio de gusto.

Si bien Ferrara sostiene que la identidad es la única entidad susceptible de alcanzar una autenticidad similar al de las obras de arte con espíritu, el primer objetivo de su argumentación es precisar en qué consiste aquella influencia vital que las obras de arte con espíritu pueden desencadenar sobre el sujeto: ¿cómo puede un objeto auténtico estimular en el sujeto la potenciación de sus capacidades mentales? Este asunto nos lleva a reparar, por ejemplo, en *KU* § 1, cuando Kant asegura que el placer que acompaña al juicio de gusto no refiere a ningún objeto, sino tan sólo a la *vitalidad* del sujeto mismo: “La representación en este caso es totalmente referida al sujeto, más aún, *al sentimiento de la vida del mismo*, bajo el nombre de sentimiento de placer o dolor” (*KU* v, 204, cursivas agregadas). En § 23, Kant vuelve a mencionar este sentimiento: “pues lo bello lleva consigo directamente un sentimiento de impulsión a la vida”. La pregunta acerca del significado que Kant quiso darle a aquel sentimiento vital constituye algo central en la argumentación de Ferrara: el incipiente romanticismo de fines del siglo XVIII podría haber sido un factor lo suficientemente influyente como para que la

⁵³⁵ Ibid., p. 107.

Crítica del Juicio haya tenido que incorporar la sensibilidad y vitalidad como condiciones *sine que non* de las capacidades cognitivas y prácticas de la razón pura.⁵³⁶ Pero el problema del impulso vital que despiertan los juicios reflexionantes está fuertemente ligado al asunto de sus peculiares pretensiones de validez. En § 36, por ejemplo, Kant se pregunta cómo puede el placer acompañar un juicio de la experiencia que no refiere a la representación sino tan sólo al sujeto, y en particular, a la *experiencia vital* de este que se patenta en el libre juego de la imaginación. La conexión entre el impulso vital y las pretensiones de validez se hace evidente en el mismo párrafo, y en § 38, cuando Kant asegura que tenemos derecho a suponer universalmente que todo hombre dispone de las mismas condiciones subjetivas para juzgar que nosotros, puesto que son necesarias para todos los tipos de juicios que realizamos diariamente: de conocimiento, morales, y estéticos. No obstante, en § 39 agrega que el juicio de gusto también involucra la “libertad” del intelecto y la imaginación, puesto que son ellas las únicas piezas de la razón pura que pueden “hacernos sentir placer”, a partir de lo cual concluye que el juicio estético ha de descansar en condiciones subjetivas presentes en todo hombre capaz de “conocimiento en general”. En base a este conjunto de premisas, Kant no tiene mayores dificultades en afirmar que quien juzga con gusto puede exigir a cada uno la finalidad subjetiva, esto es, su satisfacción en el objeto, y admitir su sentimiento como universalmente comunicable sin la necesidad de que en la formación de tal pretensión haya intervenido concepto alguno (*KU* v, 290).

Ferrara repara en aquel placer que acompaña a los juicios de gusto, en virtud de que refieren a la capacidad de estimular la “impulsión a la vida” del sujeto a través de ciertas representaciones. Esta interpretación menos naturalista y más hermenéutica de la pretensión de universalidad del juicio sostiene que el sujeto no exige que los demás *deban* sentir lo mismo que él, sino que se reconozca la validez interpersonal de un juicio

⁵³⁶ Además de esta y otras consideraciones, Juan Fló ha desarrollado un detenido análisis de la argumentación general de la *Crítica del Juicio* que ha puesto al descubierto cierto salto, e incluso, discontinuidad, en la argumentación de los juicios reflexionantes. En su opinión, el principio de la finalidad formal no proveería fundamentación alguna al juicio de lo sublime, una vez que este último realza lo opuesto de aquel, a saber, la discordancia e incongruencia del individuo frente a lo absoluto: Juan Fló, “Notas para una lectura sintomática de la Crítica de la Facultad de Juzgar”, *Actio*, n° 7, 2006, pp. 1-56. Sobre este mismo punto, Rachel Zuckert ha ofrecido una reconstrucción contraria que realza la conexión entre el nacimiento de la biología, el romanticismo, y el a priori de la finalidad formal: *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of Critique of Judgment*, New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 321-368. Acerca de la ajenidad del romanticismo que parece revelar el inicio de la *Crítica del Juicio*, véase José Luis Villacañas, “Naturaleza y razón: Kant, filósofo del clasicismo”, en su *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Madrid: Visor, 1990, en particular, pp. 50 y ss., y 71 y ss.

que asegura que tal representación alimenta *su* impulso vital *personal*,⁵³⁷ aunque esta “desnaturalización” no responda la pregunta de cómo es posible que el sujeto pueda, a través de su juicio, anticipar y exigir cierta reacción en los demás.

Para abordar este último asunto, Ferrara recurre a la distinción entre juicios reflexionantes *puros* y *orientados* introducida por Rudolf Makkreel.⁵³⁸ Esta distinción no es artificial, puesto que Kant la había mencionado en *Cómo orientarse en el pensamiento*, de 1786. Allí Kant entiende por “orientarse” al “desplazarse de un sector de su campo visivo a los otros tres que componen su horizonte”, lo que podría describirse como la capacidad de conectar lo que se ve frente a uno con lo que habría detrás, izquierda, derecha, arriba y debajo de nosotros. Como puede suponerse, esta capacidad de orientación involucra las competencias de la imaginación, y una particular sensación corporal. Por ello Makkreel cree que Kant habría relacionado el principio de la finalidad formal con el juicio reflexionante en términos de orientación.

De acuerdo a la tesis de la finalidad formal, debemos asumir los fenómenos naturales *como si* estos fuesen parte de una unidad para luego poder otorgarle a la naturaleza una “experiencia general y conexas”. Makkreel observa la familiaridad que existe entre la idea de orientación y la idea de finalidad formal, puesto que el objeto de esta última no parece ser otro que el de postular una convergencia entre la diversidad natural y nuestras capacidades gnoseológicas para poder, a partir de él, justificar todo el proceso cognoscitivo humano. De ahí la delgada pretensión de universalidad del a priori de la finalidad formal. Este a priori, principio de los juicios reflexionantes que de lo particular ascienden a lo universal, jugaría el rol de orientador, es decir, de contextualización hipotética de los juicios que refieren a la cultura (teleológicos), y a la valoración estética de la naturaleza (de lo bello) y del arte (estéticos).⁵³⁹

Es precisamente esta hipótesis la que le sirve a Makkreel para iluminar la conexión que la “impulsión a la vida” mantiene con la “autenticidad”:

The mental feeling of the enhancement of life in aesthetic pleasure and that of its diminution in displeasure involve immediate discriminations analogous to the direct bodily feeling of the distinction between left and right that orients us in space. Aesthetic discrimination relates to reflective judgments about the world as the spatial feeling of right and left relates to determinant judgments about nature. Both are subjective, but constant, feelings that provide the necessary orientation as

⁵³⁷ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 110.

⁵³⁸ Rudolf A. Makkreel, *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, pp. 155-171.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 156.

the imagination moves from what is directly given to what is only indirectly given.⁵⁴⁰

Desde esta perspectiva puede ofrecerse una fundamentación de la validez de los juicios reflexionantes más acorde a nuestros tiempos, que gira en torno a la conexión kantiana ya trazada entre el juicio de gusto, impulso vital, y autenticidad. La propuesta consiste en asumir la tesis de que la universalidad ejemplar del juicio de gusto nace de la universal, y a la vez particular, característica humana y vital del sujeto facultado de juzgar. En este sentido, todos los seres humanos poseen una idea de lo que significa impulsar vitalmente, realizarse y florecer como humano o persona, al mismo tiempo que tienen la idea de lo que significa estancarse, desrealizarse, y frustrarse. La idea del impulso a la vida debería guardar algún tipo de relación con cierto mínimo de autorrealización, o autenticidad, entendiendo este mínimo como una forma de autorrelación práctica libre de incongruencias, pero no libre de tensiones:

(...) el juicio y la acción ejemplar por éste inspirado son capaces de ejercitar en cierto modo influencia sobre nosotros, que no estamos dentro de su contexto originario, en virtud de su capacidad para generar, dentro del horizonte de una acción o de un curso de vida, una congruencia óptima entre la acción y una cierta motivación que la inspira; una congruencia que a su vez ejercita una resonancia en nosotros porque se conecta con las mismas intuiciones respecto a la autenticidad a la que se une la obra de arte en el despliegue de su efecto estético. Las acciones ejemplares y las instancias ejemplares de juicio nos guían no en el [modo] en el que nos guían los esquemas, los principios y las reglas, sino en el modo en el que las obras de arte bien logradas nos muestran el camino; es decir, simplemente existiendo como ejemplos de congruencia capaces de refinar y educar nuestro discernimiento al exponernos de modo selectivo a experiencias que comportan el sentido de la «impulsión a la vida».⁵⁴¹

III.2.b.iv. Autenticidad reflexiva y universalismo ejemplar: modelos de subjetividad auténtica.

La propuesta de Ferrara se distancia, como hemos adelantado, de aquellas versiones del romanticismo que asumen la existencia de un núcleo duro de la personalidad. Al mismo tiempo, intenta distanciarse de las entonces ya protagonistas

⁵⁴⁰ *Ibid.*. Véase también el siguiente pasaje: “La sensación mental de una exaltación de la vida implícita en el placer estético y la de un ser suyo disminuida en el desagrado estético comporta distinciones inmediatas análogas a la sensación corpórea directa de derecha e izquierda que nos orienta en el espacio. El discernimiento estético se refiere a juicios reflexionantes en torno al mundo ni más ni menos como la distinción espacial entre derecha e izquierda se refiere a juicios determinantes en torno a la naturaleza. Ambos son dos sentimientos subjetivos pero constantes que nos suministran la necesaria orientación en el momento en el que nuestra imaginación se mueve por lo que es dado de forma directa a lo que es dado de manera sólo indirecta” (Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 112).

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 114.

políticas de la identidad, aunque comparta con ellas la intuición de que el ideal de la autenticidad es el mejor candidato para lidiar con las diferentes dimensiones de la *dignidad*. Pero en rasgos generales, Ferrara converge con las argumentaciones que Michael Walzer ha presentado en torno a la distinción entre dos tipos de universalidades: mientras por un lado existirían juicios cuya pretensión de universalidad trascienden la localidad y descienden sobre la particularidad apodóticamente, existen otros juicios que se ofrecen e invitan a ser compartidos. La normatividad de los juicios del segundo tipo se ancla en el contexto, sin por ello mermar su aspiración a ser compartidos, e incluso a inspirar en los demás la razonabilidad de ser compartidos. En este sentido, esta pretensión de universalidad ejemplar no sólo es diferente de aquella que trasciende el contexto y desciende sobre la particularidad, sino que, además, parecería ser la condición que le permite al individuo situado apropiarse de los principios generales: el juicio particular y ejemplar constituiría un requisito necesario para que los individuos logren evaluar y asumir un esquema universal disponible entre otros, no sin poder, al mismo tiempo, someter a crítica su aplicación.⁵⁴²

Para fundar la normatividad ejemplar Ferrara propone un enfoque intersubjetivista que incorpore las relaciones de reconocimiento mutuo. Las características de este enfoque brindan tanto la posibilidad de sortear las tradicionales connotaciones individualistas que trae consigo el ideal de la autenticidad, como de evitar la necesidad de asumir la existencia de una identidad profunda “verdadera”.⁵⁴³ Al

⁵⁴² Michael Walzer, “Two Kinds of Universalism”, en su *Nation and Universe (The Tanner Lectures on Human Values)*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1990, en especial pp. 516 y ss.; *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 39- 49.

⁵⁴³ La relación entre intersubjetividad, reconocimiento mutuo, y autenticidad, que desea trazar Ferrara, se soporta sobre las espaldas de tres coordenadas. En primer lugar, se asumen las investigaciones de G. H. Mead acerca del desarrollo cognitivo y normativo de la identidad. La tesis de que el desarrollo de la identidad requiere como condición necesaria, pero no suficiente, del intercambio de miradas e interacciones con los demás compañeros, nos obliga a asumir una visión descentrada del sujeto que sea capaz de sortear las tradicionales dificultades de la filosofía de la conciencia, al mismo tiempo que las ciénagas deterministas conformadas por fuerzas que propone el postestructuralismo. De esta forma, el reconocimiento recíproco permite concebir el desarrollo de la subjetividad de un modo descentrado e intersubjetivo, dentro del cual la autenticidad sólo puede ser entendida como un logro individual que se patenta en el tipo de unicidad que puede mantener estable la singularidad del yo. En segundo lugar, debemos cuidarnos de no confundir la autenticidad con las relaciones de reconocimiento mutuo. Si bien es verdad que dentro de estas últimas los individuos buscan diferentes formas de autoconfirmación, las mismas podrían no formar parte de la autenticidad personal. La última coordenada que propone Ferrara para distinguirse de la tradición y contemporánea formulación del ideal de la autenticidad es aquella que guarda relación con el juicio reflexionante de gusto y sus peculiares pretensiones de validez. En base a su argumentación, sostiene que el juicio reflexionante entra en escena cada vez que el individuo puede evaluar compatibilidades, congruencias y antagonismos entre diferentes esquemas, que bien pueden resultar beneficiosas para el robustecimiento de la propia identidad judicativa (Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, pp. 125 y ss.).

mismo tiempo, el enfoque intersubjetivista le permite reconstruir la normatividad de la autenticidad en base a su ya originaria paradoja.

Como es sabido, Kant observó que mientras el juicio de lo bello guarda relación con el sentido *complementario* y armónico del sentimiento (que posteriormente será atribuido al amor, y que el romanticismo propondrá componente reconciliador de la Ilustración), el juicio de lo sublime abriga un sentido antagónico, patente en los sentimientos de fascinación y terror (*KU* v, 245). Dentro del ámbito de las discusiones sobre el desarrollo saludable de la identidad, Ferrara encuentra la misma paradoja: Winnicott y Kohut defienden la armonía y reconciliación por un lado, mientras Ronald Lain y Jaques Lacan teorizan sobre la tensión y contradicción por otro.⁵⁴⁴ Esta analogía entre la paradoja de la autenticidad romántica y los enfrentamientos teóricos acerca de la definición de la identidad saludable le permite a Ferrara iniciar una precisa delimitación del significado de la identidad auténtica.

En principio, Ferrara enfoca la idea de autenticidad desde la peculiar conjunción que surge entre aquello que podría *de hecho* diferenciarnos de los demás y aquello que compartimos con los demás.⁵⁴⁵ Esta conjugación ha de buscar la autocongruencia y no tanto la originalidad o innovación en el sentido estético. La relatividad con la que cada uno puede apropiarse de sus diferentes contenidos internos y externos no pesa a la hora de que una unicidad pretenda ser compartida, puesto que el foco de interés aquí es la mediación entre lo interno y externo, particular y universal, etc.⁵⁴⁶ Naturalmente, la apropiación que cada uno realiza de las diferentes dimensiones de su sí-mismo no va de la mano con el ideal del *Ego* transparente. Freud había observado que sustituir totalmente el *Ello* por un *Ego* robusto sería, además de imposible, poco saludable. Evitando el *thelos* de la transparencia del *Ego* también se sortean las objeciones que denuncian una paradoja en el ideal de la autenticidad: siempre existe el peligro de caer en diferentes formas de autorreificación cuando se interpreta el imperativo de “ser auténtico” en los términos de una continua reinención personal.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pp. 127 y ss.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 133-134.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁴⁷ Jean-Paul Sartre, *El escritor y su lenguaje y otros textos. Situations IX*, p. 109; Axel Honneth, *Reificación*, pp. 143 y ss.

Para explicar en qué consiste aquella unicidad *reflexiva*, Ferrara recoge algunas herramientas heurísticas que Simmel implementó en algunas de sus reflexiones.⁵⁴⁸ En oposición a las ciencias sociales que habían heredado el deontologismo kantiano sin atender a sus complejidades teóricas, Simmel vuelve sobre las singulares ideas que Kant tenía en mente a la hora de conectar lo particular con lo universal, lo real con lo ideal, y los hechos con los valores. Su foco de atención es la relación que Kant trazó entre la universalidad de la ley y su versión particular, en la medida que el universal siempre debe de volverse un particular para afectar la unicidad del sujeto:

(...) si la ley me impone convertirme en otro y por ello se opone a mi unicidad, esto quiere decir que no es en absoluto *universal*. Yo no estoy incluido en la realidad, razón por la que ésta parece ser sólo otro «particular» de talla más grande que mi subjetividad. Por tanto, en la irreducible oposición entre universalidad de la ley moral y la singularidad factual del individuo, Kant –según Simmel– termina perdiendo su objetivo y minando la propia universalidad de la ley.⁵⁴⁹

Ante esta dificultad, Aristóteles había descartado la posibilidad de realizar leyes morales que rigieran para la totalidad de los casos particulares. Algo de suyo imposible, pero que, aun siendo posible, devendría en una petrificación total de la realidad, lo que pone de manifiesto las limitaciones de los juicios determinantes. Simmel acusa a Kant de que su tratamiento de la moralidad prescinde del sujeto, y en particular, de lo que el valor moral significa para el particular individual. Esta acusación, tradicional de la *lebensphilosophie*, enfoca el problema de la moralidad desde una óptica que de llano asume la imposibilidad de trazar distinciones fijas. La vida no es algo que pueda clasificarse rígidamente, y mucho menos capturarse por medio de conceptos, sino que, por el contrario, es un fluir continuo que no revela principios ni finales.

⁵⁴⁸ En particular, la idea de *Wechselwirkung* (interacción recíproca) que Simmel utilizaba, hacía referencia al efecto de “recíproca influencia” que algunos fenómenos sociales parecían poner de manifiesto. En oposición a la incipiente sociología que había asentado la idea de causalidad como herramienta heurística fundamental para la explicación de los fenómenos, Simmel propuso un abordaje hermenéutico. Desde su punto de vista, quien intenta explicar *hechos* sociales reifica la realidad; de ahí que su enfoque argumente que el cientista debería “identificar correspondencias” entre diferentes aspectos y momentos de un mismo contexto social. De manera que las diferentes formas de *Vergesellschaftung* (socialización) deberían abordarse en términos de fuerzas e influencias, o más precisamente, de *Wahlverwandschaft* (afinidad electiva): “entendida como un proceso de estructuración social, donde «sociación» designa la mixtura y sedimentación de procesos de interacción dentro de los que una multiplicidad de individuos entra en relaciones de influencia recíproca” (Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 140). Desde esta perspectiva, el cientista debe enfocar su atención en la “fluidez” o “rigidez” de los procesos sociales, a partir de los cuales surgen o no sedimentos que ponen en evidencia las estructuras subyacentes; proceso de investigación muy cercano al que contemporáneamente implementaba y reformulaba Freud para estudiar las sedimentaciones de las estructuras psíquicas que las pulsiones y sus vicisitudes dejaban a su paso.

⁵⁴⁹ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 142.

Claro está que el foco de la crítica de Simmel parece algo irrelevante cuando recordamos que las preocupaciones de Kant referían a la pregunta de *cómo debería* ser una ley moral y no de *cómo podríamos* realizarla en la Tierra. Pero el interés de Ferrara no es otro que el de desnudar una premisa del argumento de Simmel que pone al descubierto una importante intuición de la autenticidad. Desde el principio, Ferrara se da a la tarea de desnudar tres profundas convicciones que Simmel asume durante sus objeciones a Kant: en primer lugar, asume una idea de identidad personal “verdadera” que no parecería ser a priori, en virtud de lo cual tampoco parecería estar completamente disponible para la persona; en segundo lugar, expresa con mucha claridad que existe cierta prioridad normativa de la identidad personal por sobre las identidades formativas y externas; y finalmente, también parecería distinguir entre una autonomía no auténtica, en tanto destructiva, y otra auténtica que estaría estrechamente conectada con la autonomía. El conjunto de estas convicciones denuncia que Kant habría desgarrado al individuo “real” al fundar una ley ideal que exige negar una irrenunciable dimensión fenoménica humana. De ahí su propuesta de que el individuo, en tanto persona prioritariamente real y fenoménica, *debería* dejar de lado tal ilusión moral para dejarse orientar por una *ley individual*: un mandato capaz de conectar lo particular con lo universal sin por ello caer en la crueldad metafísica y ontológica del desgarramiento. Es precisamente la capacidad *mediadora* del mandato que describe Simmel la que desea recoger Ferrara bajo el nombre de “principio de autenticidad”:

Esta ley individual «no es otra cosa que la totalidad o la centralidad de esta vida misma que se manifiesta como deber». A la luz de ello, su idea de dignidad difiere de la kantiana: la dignidad del individuo deriva de su capacidad de representar y llevar a cabo «toda la vida, naturalmente no en su extensión, sino en su significado, en su esencia, y verdaderamente de un modo particular, individual e inconfundible». Por ello, para Simmel parecería que la dignidad no difiere de la manifestación del valor estético en cada aspecto de una obra excepcional: «el significado de cada parte incluye en cierto modo a la totalidad».⁵⁵⁰

La idea de autocongruencia reaparece, aunque dentro de un contexto no a priori, no individualista, ni realista. Las analogías que Ferrara había intentado justificar anteriormente encuentran fuertes resonancias en este trabajo de Simmel, al concebir la ley individual como una armonía no exenta de tensiones ni contradicciones, que es descentrada, reflexiva, intersubjetiva, profunda, y siempre compacta. Desde esta perspectiva, el humano está holísticamente implicado en cada accionar cotidiano, sin

⁵⁵⁰ Ibid., p. 146.

comprometerse con un constructivismo radical, sino más bien interactivo. Si bien es cierto que el individuo mantiene un acceso privilegiado a sus contenidos privados, no por ello debemos dejar de lado la *irrenunciable* participación de los otros. A su vez, la idea descentrada de unicidad se encuentra, como hemos mencionado, atravesada por las relaciones reconocitivas, las cuales entretejen diferentes andamiajes que le permiten al individuo resolver su unicidad y totalidad: “El individuo es el hombre *eterno*, no el resto que permanece cuando de éste se quita lo que comparte con otros”.⁵⁵¹

III.2.b.v. Dimensiones de la identidad auténtica.

Según lo dicho, la normatividad posmetafísica que podemos extraer del ideal de la autenticidad debe comprender: i) la capacidad no a priori de valorar esquemas diferentes, e incluso, inconmensurables entre sí, entendida hasta el momento como *phronesis*; y ii) un Juicio justificado por una universalidad *sui generis* que no exige adecuación para con alguna racionalidad externa e imparcial, sino más bien una evaluación de los objetos a partir de la normatividad interna del sujeto, esto es, su *impulso vital* expresado como un *ejemplar autocongruente*. Ambas coordenadas permiten reconstruir una “teoría formal del bien” que se entiende como el conjunto de las condiciones de posibilidad de toda identidad saludable, o auténtica (cualidades que, como veremos, son inseparables). Tal teoría formal del bien no es sustancialmente diferente de aquella tesis que refiere a las condiciones de posibilidad de la autocongruencia personal, aunque su singularidad radique en los léxicos que se utilizan para formular la tesis y argumentar en su favor.

Como se ha adelantado, aquella totalidad ética que contextualizaba las acciones dentro de la teoría de la *phronesis* de Aristóteles, es decir, la *eudaimonía*, es reformulada, y por tanto, reemplazada por la identidad: condición de posibilidad de toda realización ética subjetiva. Análogamente a como Aristóteles entendía la *proairesis*, Ferrara sostiene que en la actualidad, los mínimos de una identidad saludable, auténtica y reflexiva, podrían jugar el mismo rol teleológico y ético que antaño asumía la idea de *audaimonía*. De ahí los recursos que busca dentro de los léxicos psicoanalíticos: juegos de lenguajes teórica y empíricamente propicios para la reconstrucción de las diferentes

⁵⁵¹ Ibid., p. 151.

dimensiones de la identidad saludable que es capaz de aspirar a la autenticidad, y juzgar entre esquemas conceptuales diversos.⁵⁵²

En principio, Ferrara observa que la conexión que mantiene la identidad y el ideal de autorrealización nos ofrece algunas claves para iniciar la reconstrucción. En primer lugar, es preciso atender a la historicidad y narrabilidad que parece exigir toda autorrealización. De ahí la necesidad de que la identidad manifieste cierta percepción de continuidad de su yo. En segundo lugar, es de esperarse encontrar en la identidad una configuración específica que articule singularmente varios tipos de necesidades y disposiciones. Y finalmente, también se prevé hallar en la identidad saludable una proyección ideal del yo futuro, inherente a la exigencia de autenticidad referida a elegirse a sí mismo. Estas claves posibilitan la reconstrucción de una identidad auténtica que poco o nada tiene que ver con la mera identidad lógica.⁵⁵³ Por el contrario, se escoge el léxico psicoanalítico por su capacidad de estudiar la identidad absorbiendo, al mismo tiempo, los influjos “culturales y sociales localmente determinados”; apartándose así de los enfoques sociopsicológicos de Erikson, interaccionistas

⁵⁵² Cabe observar que el léxico psicoanalítico que utiliza Ferrara se apoya sobre tres supuestos: i) el primero sostiene que en la actualidad, un bien ejemplar razonable de postular sería el de la identidad. La “incondicionalidad” de los mínimos de la una identidad lograda podrían incluso asumirse como condiciones trascendentales de vida buena; ii) la autorrealización personal no guarda relación directa con el placer. La prueba de este supuesto surge cada vez que tras padecer duros y displacenteros avatares vitales, el individuo aún percibe su propia vida como llena de sentido, lo que se conecta muy estrechamente con aquellos casos en los cuales los individuos experimentan su propia vida como vacía, y carente de sentido, aún luego de haber satisfecho sus deseos más fervientes. Según Ferrara, todo esto dependerá de si el individuo “se ha elegido a sí mismo por sobre todas las cosas”; iii) la idea de *eduaimonía* constituye, en su opinión, un ideal comprensivo de diferentes bienes éticos compartidos universalmente, que no puede dejar de suponerse hasta que se demuestre su inexistencia. Dentro del último supuesto, se incorporan tres notas que le son constitutivas. En primer lugar, cada vez que actuamos prudentemente frente a algún tipo de dilema, resulta *inevitable* recurrir a nuestra identidad como fundamento. Tener una idea de quién se es, y de quién se quiere ser, representa el basamento fundamental de toda deliberación acerca de diferentes esquemas conceptuales. Para este punto, Ferrara recuerda las fuertes implicaciones identitarias que traía consigo la ética de la responsabilidad descrita por Max Weber: “Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: «no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo». Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación *puede* en efecto, presentárenos en cualquier momento a *cualquiera* de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener «vocación política»” (Max Weber, *El político y el científico*, p. 176). En segundo lugar, el ideal de la identidad también emerge cada vez que atendemos a los eventuales consensos que los demás elaboran a partir de nuestros particulares juicios acerca de la realización de una vida buena, o acerca de la autenticidad de alguna identidad concreta; iii) y finalmente, tampoco podemos negar el ideal de la identidad cada vez que nos enfrentamos a culturas ajenas que presentan diferentes formas de autorrealización, a pesar de lo cual somos capaces de reconocer y diferenciar de las nuestras.

⁵⁵³ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, pp. 165-166.

simbólicos como el de Parsons, y evolucionistas que determinan estadios onto y filogenéticos del yo como el de Habermas. De esta forma, la identidad en cuestión no debe ser entendida como sinónimo del yo: si bien es cierto que la identidad es un componente crucial para la constitución del yo, este último es capaz de abrigar aspectos inconscientes que la primera no. De ahí que la identidad no sea más que una *representación* que la persona elabora de su propio yo.⁵⁵⁴

El yo tampoco sería sinónimo de personalidad; por el contrario, la personalidad podría comprender al yo como su núcleo, volviéndose más nítida en la medida en que se sitúa hacia la periferia. Esto sucede porque la personalidad, o carácter, se constituye en la medida en que el yo se relaciona interactivamente con los demás componentes de la personalidad, entre los cuales se encuentra la identidad y las dimensiones del yo ideal, lo inconsciente, etc. De ahí que, por ejemplo, un yo que haya sufrido carencias empáticas pueda asumir diferentes personalidades: autoritaria, nihilista, introvertida, extrovertida compensatoria, etc. La personalidad sería un *estilo* del yo en su relación con las diferentes dimensiones que singularizan al individuo.⁵⁵⁵

En base a las precedentes aclaraciones, Ferrara aísla cuatro dimensiones de la autenticidad de la identidad individual que surgen como acuerdos explícitos e implícitos dentro de las discusiones psicoanalíticas. De acuerdo a su relevamiento, puede afirmarse que Freud, Sullivan, Melanie Klein, Fairbairn, Winnicott, Edith Jacobson, Margaret Mahler, Kernberg y Kohut coinciden en que la autenticidad, bienestar o autorrealización, guarda una estrecha relación con cuatro dimensiones de la identidad individual: *coherencia*, *vitalidad*, *profundidad*, y *madurez*.

La *coherencia* no refiere a la mera ausencia de contradicción, sino a la cohesión identitaria. Ferrara la reconstruye en base a la idea de ser capaz de *reconducir* las diversas transformaciones personales atravesadas hacia una unidad narrativa. Todos los

⁵⁵⁴ “Por ejemplo, el Yo kohutiano está constituido por un polo de ambiciones, genéticamente ligado a la fase del exhibicionismo narcisista grandioso, un polo de fines idealizados, genéticamente ligado a la relación con un objeto-Yo idealizado, y un área intermedia de talentos y habilidades que pueden ser movilizados como recursos al servicio de las ambiciones y de los ideales. Obviamente, todos estos aspectos del Yo, singularmente considerados, pueden permanecer ocultos a la consciencia y de ese modo ejercer una latente influencia sobre la identidad de la persona. El término identidad, no obstante, se ha utilizado aquí en un sentido diferente del que encontramos en Kohut, que lo usa en clave predominantemente sociopsicológica”: *Ibíd.*, pp. 168-169.

⁵⁵⁵ “Otro modo para caracterizar la diferencia entre los conceptos de identidad, de Yo y de personalidad o carácter es el de pensar la descripción de una identidad como una respuesta a la pregunta «¿Quién soy y quién quiero ser?», la descripción de un Yo como la respuesta a la pregunta «¿Qué me mueve y qué me guía?» y la descripción de una personalidad o carácter como la respuesta a la pregunta «¿Qué distingue de forma peculiar mi interacción con los otros?»”: *Ibíd.*, pp. 170-171.

teóricos psicoanalíticos mencionados afirman, con diferentes énfasis, que una identidad auténtica o realizada ha de estar en posesión de una “imagen integrada del Yo”. Esta imagen comprendería una fortaleza emocional que se caracteriza por no abrigar un miedo a la desintegración, ni sentimientos de angustia.⁵⁵⁶ La percepción de la permanencia y de la “ipseidad” que acompañan a la identidad a lo largo de las transformaciones personales, asegura una continuidad elástica de la misma que a pesar de ello nunca se ve exenta de contradicciones y crisis.⁵⁵⁷

Por su lado, la *vitalidad* puede entenderse como la experiencia de “*feliz potencia* que deriva de la satisfacción de las propias necesidades centrales, de un sentido de congruencia del propio estado actual con la memoria de que se ha sido, y desde el sentido de estar progresando de algún modo hacia el volverse quien se quiere ser”.⁵⁵⁸ De este modo, la constatación fenomenológica de apercibirse en proceso de autorrealización, sería la experiencia placentera que genera el movimiento que el individuo cree estar llevando hacia la consecución de su plan de vida.

Un posible correlato psicoanalítico de esta vitalidad puede hallarse en aquella percepción inmediata del yo que le permite a este autocomprenderse como *digno de amor y estima*, en evidente contraposición con la indignidad y la vergüenza. Pero Ferrara opta por otro enfoque que le permite interpretar la vitalidad como una *capacidad para disfrutar de la vida*, posibilitando en el individuo el desarrollo de un

⁵⁵⁶ “El yo es una organización, se basa en el libre comercio y en la posibilidad de influjo recíproco entre todos sus componentes; su energía desexualizada revela todavía su origen en su aspiración a la ligazón y la unificación, y esta compulsión a la síntesis aumenta a medida que el yo se desarrolla más vigoroso”: Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras Completas*, vol. XX, p. 94.

⁵⁵⁷ En numerosas ocasiones Freud alude a la idea de un yo que es entendido como unitario, consistente, e integrado, aunque esto no haga justicia al producto de sus propias investigaciones: “Normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro yo propio. Este yo nos aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímicos inconciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada: he ahí lo que nos ha enseñado (...) la investigación psicoanalítica” (Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en su *Obras Completas*, vol. XXI, pp. 66-67); a veces Freud relaciona el surgimiento de la angustia neurótica con la amenaza de desintegración del yo (Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis Parte III”, en su *Obras Completas*, vol. XVI, pp. 369 y ss.). Véase también Heinz Kohut, “Forms and Transformations of Narcissism”, en *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, Paul H. Ornstein (ed.), vol. I, New York: International Universities Press, 2011, pp. 437-460; Melanie Klein, *Envidia y gratitud*, en su *Obras completas*, vol. 6, Buenos Aires: Paidós-Horne, 1976, pp. 9-99, y también, vol. 3, cap. 9; William Ronald D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 82-132 y 162-179.

⁵⁵⁸ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 191.

interés al respecto. De este modo, la *apatía* y el *alejamiento* que algunos individuos muestran frente a la vida pondrían de relieve una falta de vitalidad y realización.⁵⁵⁹

A partir de este enfoque, lo patológico y lo normal no coincide con la presencia o no de un yo falso. Según Winnicott, una personalidad óptima se manifiesta generalmente como un verdadero yo, que es capaz de “complacer el ambiente” no rígidamente, y que por ello puede mantener su espontaneidad. Pero cuando la trama de expectativas amenaza con deteriorar o negar la espontaneidad del verdadero yo, la persona saludable resuelve interrumpir su compromiso develando las inminentes falsedades de su yo que comienzan a asentarse. De ahí que la diferencia entre lo normal y lo patológico descansa en la dificultad o facilidad con la que la persona pueda nuevamente conferir autoridad a su yo verdadero tras asumir diversos rostros falsos.⁵⁶⁰

La *profundidad* constituye, en rasgos generales, la capacidad de acceder a los propios contenidos internos y sus dinámicas para luego inscribirlas en la consciencia, e incorporarlas a la *coherencia* narrativa de su identidad. La profundidad no ha de ser entendida como completa, sino más bien intermedia, o mesurada, puesto que debe de oscilar nunca fijamente entre los extremos ideales de la *superficialidad absoluta* y la *autotransparencia absoluta*. Es razonable evitar ambos extremos, y en virtud de ello, Ferrara se aventura a trazar algunas de sus notas más distintivas para evitar, al mismo tiempo, la incertidumbre de su status. En primer lugar, la profundidad permite el incremento del autoconocimiento y de la autorreflexión. Freud había afirmado que es recomendable “poner al paciente en condiciones de aferrar conscientemente sus

⁵⁵⁹ “Lo contrario de la vitalidad, en este caso, se manifiesta como un sentido de vacío, ausencia de significado y futilidad frecuentemente acompañados por una percepción del Yo como un Yo no solamente «ausente», sino también «falso», «artificial» (...) En el ensayo *Deformación del ego en términos de un ser verdadero y falso* Winnicott compara el sentido de fuerza y vitalidad que corresponde a la autopercepción del verdadero Yo con el sentido de futilidad e irrealdad ligado a la autocomprensión del falso Yo. El verdadero Yo emerge espontáneamente como un modo de ser del individuo dentro de una relación satisfactoria con un ambiente que los «sostiene». El verdadero Yo es espontaneidad del gesto y percepción de esta espontaneidad como expresión del Yo, está ligado al proceso primario y tiene una naturaleza activa y no reactiva; su vitalidad está en estas cualidades. En cambio, cuando falta la capacidad de reflexión de la madre (por ejemplo, por la incapacidad de la madre para crear y luego sostener la ficción de la omnipotencia del hijo o por su insistencia en la imposición de *sus* gestos como los únicos gestos dotados de significado, o bien por su causar una ruptura traumática de la ilusión de omnipotencia), emerge un falso Yo con la función de «ocultar y proteger al ser verdadero, cual fuere este», y de mediar sus relaciones con el mundo, especialmente con el mundo intersubjetivo, en clave hiperadaptativa”: *Ibíd.*, pp. 201-202; Donald Winnicott, *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Barcelona: Laia, 1979, pp. 169-184.

⁵⁶⁰ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 203.

movimientos inconscientes de deseo”.⁵⁶¹ La exigencia de apropiarse de aquello que uno es, y de aquello que a uno lo distingue como persona, exige del agente un acceso relativamente profundo que le posibilite un autoconocimiento nunca concluso, y por tanto, un gran despliegue de autorreflexividad. Ambas exigencias guardan estrechas relaciones con el tópico de la autonomía, puesto que la dicotomía entre “ser afectado” y “ser actor” refiere a la tarea terapéutica que Freud había descrito como “Donde era Ello, ha de ser Yo”.

La idea de autonomía surge de forma bastante aporreada dentro del léxico psicoanalítico, aunque sus voces y modalidades sean muy diversas. Mientras Melanie Klein afirma que la autonomía debe comprenderse como la capacidad reflexiva de criticar y cooperar que el *Ego* puede desarrollar y desplegar frente al *Super-Yo*,⁵⁶² Winnicott observa que para cualquier tipo de afrontamiento es necesario, previamente, desarrollar cierta capacidad de estar solo consigo mismo.⁵⁶³ Pero para articular las diferentes formulaciones de la autonomía que abriga el léxico psicoanalítico en relación con las características de la profundidad y coherencia, Ferrara opta por volver sobre algunas reflexiones que Freud realizó en su *Análisis terminable e interminable* (1936-1937). Allí asegura que la “liquidación permanente de un deseo pulsional” no debe ser entendido literalmente. Y si bien parece inviable la opción de desaparecer tales deseos pulsionales, en caso de ser posible, no sería en absoluto deseable. En lugar de sustituir el *Ello* por el *Ego*, Freud propone comprender la liquidación de los deseos pulsionales como la creación de frenos que permitan canalizar las fuerzas pulsionales dentro del *Ego*, eliminando así su autonomía dinámica, e integrarla.⁵⁶⁴ De esta manera, e incorporando nociones de la teoría de la *soberanía* de Kohut,⁵⁶⁵ se recoge la profundidad como una de las dimensiones más importantes de la identidad auténtica.

⁵⁶¹ Véase el caso del pequeño Hans en Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)”, en su *Obras Completas*, vol. X, pp. 7-118.

⁵⁶² Melanie Klein, *The Psychoanalysis of Children*, London: The Hogarth Press, 1959, pp. 151-152.

⁵⁶³ Donald Winnicott, *El proceso de maduración en el niño*, p. 33.

⁵⁶⁴ “Lo que al principio veía el psicoanálisis como el cometido terapéutico por excelencia (la manifestación de lo que está escondido en el Ello), ahora está considerado por Freud sólo como la mitad del cometido analítico. La *otra* mitad tiene que ver con el análisis de los mecanismos de defensa del Yo, que «regresan en la cura bajo forma de resistencias contra la curación». Pero *conocer* estas resistencias ya no es suficiente (...) debe ir más adelante y sustituirlas con mecanismos de control igualmente fiables pero *egosintónicos* (...) en las reflexiones del último Freud aparece cierto primado de la autonomía que reemplaza al ideal del auto-conocimiento”: Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, pp. 215; véase Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable”, en su *Obras completas*, vol. XXIII, pp. 227-228.

⁵⁶⁵ Heinz Kohut también ha señalado los rasgos patológicos que pueden desprenderse de una terapia que no es finalizada en el momento correcto: Heinz Kohut, *The Restoration of the Self*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, pp. 199-219.

Finalmente, la *madurez* se entiende como la capacidad y disponibilidad del individuo a adaptarse al mundo natural, social, e interior, sin que tal adaptación comprometa la coherencia y vitalidad de su propia identidad. La madurez también debe oscilar entre los extremos ideales de la *rigidez* y *flexibilidad*, realizando su capacidad para *tolerar la ambivalencia emotiva*. En este sentido, y de forma preliminar, una identidad inmadura se reconoce inmediatamente cuando se pone de relieve su *maniqueísmo psíquico*, al no poder tolerar las contradicciones.⁵⁶⁶

La madurez también abriga una capacidad cognitiva fundamental: la de distinguir las propias expectativas y representaciones del mundo de lo que realmente sucede en el mundo. De esta forma, muchos asocian la madurez con el riguroso principio de realidad, y a la inmadurez con el *wishful thinking*.⁵⁶⁷ Pero dentro del principio de realidad no caben todas las subdimensiones que muchos teóricos identifican dentro de la madurez: mientras algunos la conciben como un conjunto de operaciones anímicas que buscan seguridad y estabilidad para superar la angustia personal,⁵⁶⁸ otros la entienden como un freno prudente que el individuo le pone a sus idealizaciones, necesidades de exhibicionismo, y tendencias al perfeccionismo.⁵⁶⁹

Sin embargo, Ferrara cree poder superar esta diversidad teórica en torno a la madurez a través de la noción de tolerancia a la ambivalencia, que particularmente exhibe la idea de soberanía de Kohut. Para este último, la *soberanía sobre la propia vida* constituye un tipo de prudencia anímica que tanto enlaza componentes de autoridad como de conocimientos sobre sí mismo, la cual le permite al individuo un dominio sobre sus propios contenidos psíquicos y sus dinámicas. La soberanía del yo difiere del mero autocontrol, en virtud de que no se prevé aquí la represión de aquellas fuerzas que traen consigo angustias o displaceres. Por el contrario, Kohut describe la soberanía del yo como un esfuerzo por conciliar todos aquellos elementos que el individuo no puede

⁵⁶⁶ Dentro del léxico psicoanalítico, el maniqueísmo psíquico puede describirse como “(...) la incapacidad para insertar claroscuros en sus relaciones objetuales y para aceptar emotivamente la simultánea presencia, a un determinado momento y un preciso contexto, de elementos eróticos y agresivos dentro de una misma relación objetual, sin con ello retroceder a formas más primitivas de organización psíquica” (Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 226). Para este asunto véase Otto F. Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Northvale: Jason Aronson, 1976, p. 265; Edith Jacobson, *The Self and the Object World*, New York: International Universities Press, 1964, pp. 199-200; Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)”, pp. 84-117.

⁵⁶⁷ Melanie Klein, *The Psychoanalysis of Children*, p. 217, y pp. 247-249; Edith Jacobson, *The Self on the Object World*, p. 49.

⁵⁶⁸ Harry S. Sullivan, “The Interpersonal Theory of Psychiatry”, en *The Collected Works of Harry Stack Sullivan*, vol. 1, New York: Norton & Co., 1953, pp. 348-350.

⁵⁶⁹ Heinz Kohut, *The Restoration of the Self*, pp. 171-172.

dejar de considerar como suyas, a pesar de que algunas de ellas entren en disonancias con otras.⁵⁷⁰ Estas notas convergen con las exigencias propias del ideal de la autenticidad: aludiendo a la posibilidad de integrar las diferentes partes del yo y de la personalidad de un modo no represivo ni violento, el ideal que propone Kohut insiste en la incorporación de aquellos elementos del sí-mismo que entran en contradicción con muchas de las sedimentaciones de la identidad. De esta forma se realza “la habilidad para reconducir la diversidad de una unidad no coercitiva”⁵⁷¹ del mismo modo en el que se realizaba románticamente la habilidad del genio para *reconducir* la diversidad de motivos materiales, estilísticos y motivacionales hacia la singular unidad de la obra de arte: completa, no exenta de tensiones interna, que invita a remover el impulso vital del espectador para alcanzar un consenso.

De esta forma se constituye un espacio intermedio entre la normatividad de los criterios y la contingencia que es inherente a las orientaciones de valor. Tal espacio debe ser entendido como marco para orientar la *phronesis* contemporánea, no exenta de anclajes concretos en intuiciones comunes, capaces de asistir nuestra deliberación en torno a los diferentes bienes que podrían coadyuvar al florecimiento de una identidad auténtica. En el mismo sentido en que los juicios reflexionantes pueden *orientarnos* a considerar bienes que ponen en funcionamiento nuestra *vitalidad*, las dimensiones de la identidad auténtica no nos *dictan* los esquemas conceptuales que debemos elegir a lo largo de nuestra vida, sino que nos orientan durante la deliberación.

IV.2.c. Las determinaciones, u hóros, de la autonomía.

Preguntarse por el *hóros* de la autonomía equivale a preguntarse por el espacio dentro del cual la autonomía universal y particular se concretizan. Hasta el momento hemos podido delimitar los rasgos más fundamentales de la autonomía universal y particular, y describir algunos de sus requisitos ontogenéticos y reflexivos específicos. Y la única conexión internormativa que hasta el momento se ha podido trazar es aquella que se patentó en la identidad: tanto las fuentes de la normatividad moral como las de la particular hunden presuponen diferentes rostros de la identidad personal. De ahí la necesidad de preguntarnos por las determinaciones concretas que cada una de estas autonomías puede asumir dentro del espacio de tal identidad.

⁵⁷⁰ Heinz Kohut, *The Search of the Self*, pp. 344-345; véase también Otto F. Kernberg, *Internal World and External Reality*, p. 129.

⁵⁷¹ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, p. 229.

Ya Hegel había observado que el sentido universal, aún en su forma de “infinitud mala”, debía estar conectada, e incluso unida, a su contraparte finita, puesto que sus propios límites suponían una negación que les ligaba mutuamente, y les forzaba a conformar cierta unidad.⁵⁷² El peso que esta lógica de la negación determinada ha tenido en el pensamiento político y sociológico es profundo, al mismo tiempo que comprometedor. Pero el sentido de la pregunta que aquí abordamos se mantiene: ¿sobre qué tipo de identidad personal pueden descansar y asumir realidad las identidades prácticas de la autonomía universal y de la autonomía auténtica? Es razonable suponer que, dado el tono de los léxicos que hemos elaborado hasta el momento, no nos resulte demasiado persuasiva la idea de acudir a la lógica de Hegel para abordar este asunto. Por el contrario, nuestro abordaje filosófico tradicional nos ha llevado a reconstruir la *katholikí* y *tóde-ti* de la autonomía sobre la base del entendido de que sus diferentes idealizaciones proyectan los rasgos mínimos, pero no suficientes, de la promesa de libertad. De esta forma, nuestra estrategia reconstructiva no obtendría de la lógica hegeliana más que una sugerente inspiración.

El espacio dentro del cual se reconcilian y oponen las autonomías universal y particular será entonces entendido como el ámbito de las determinaciones de la autonomía: el lugar dentro del cual la identidad puede armonizar y ejercer tanto capacidades morales universales como ejemplares. Pero en pos de evitar cierta arbitrariedad a la hora de optar por un modelo de autonomía entre los múltiples disponibles, nos valdremos de cierta intuición subyacente a la idea de determinación que sin lugar a dudas nos llevará de vuelta a Hegel: del hecho de que el ámbito de las determinaciones debe ser entendido como un espacio dentro del cual tanto la autonomía universal como la particular pueden reconciliarse y oponerse, emana inmediatamente la idea de contradicción. Esta idea se desprende de la lógica interactiva que mantienen los juicios ejemplares acerca de una identidad auténtica y aquellos universales de la moral. Los primeros, en cierta medida, surgen como respuesta a algunas crueldades y rigideces insorteables de los segundos, por lo cual resulta razonable suponer que la identidad personal que oficia de espacio para aquella fricción presente una importante tolerancia a las amenazas de desgarramiento de la identidad.

La idea de tolerancia a la contradicción restringe ampliamente los modelos de autonomía disponibles. De ahí que aquí nos inclinemos por aquel enfoque de la

⁵⁷² G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro I, Sección Primera, cap. II, § C.

autonomía personal que durante los 90 protagonizó un giro hacia el reconocimiento, y que, no contento con ello, propuso delimitar cierta *eticidad formal* social en base a tres dimensiones de la identidad personal que se suponen previos a cualquier tipo de contenido reflexivo abstracto. Si bien el programa que presenta Honneth en su *La lucha por el reconocimiento* supo perseguir muchos otros objetivos, nuestro interés es aislar su reconstrucción de las dimensiones de la autonomía personal que se patentan en estadios de reconocimiento mutuo. Las razones de nuestra elección son cuatro: en primer lugar, las autorrelaciones prácticas que describe Honneth constituyen los mínimos de cualquier tipo de autorrealización personal, al mismo tiempo que determinan las precondiciones de cualquier reflexión normativa que suponga la contradicción entre lo particular y lo universal. Por mencionar un ejemplo, en cierta medida grosero: parece difícil imaginar que un soldado o ciudadano nazi carente de autoconfianza haya sido capaz de compartir su juicio ejemplar cada vez que presenciaba la deshumanización inherente a los mandatos determinantes del régimen vigente. En segundo lugar, los contenidos que tanto la identidad práctica como la identidad auténtica ponen en juego durante sus reflexiones siempre son mediados intersubjetivamente, por juegos de lenguaje compartidos, y fundamentalmente, por relaciones de reconocimiento mutuo; de manera que este prerrequisito intersubjetivo representa una premisa básica subyacente a las dos idealizaciones anteriores. En tercer lugar, la delimitación de tres lógicas específicas de reconocimiento recíproco que Honneth rescata del pensamiento de Hegel pone de relieve una autonomía signada por la tolerancia a las contradicciones. Una personalidad exenta de serios daños en materia de reconocimiento recíproco estaría en condiciones de luchar por aquellas reivindicaciones que cree valiosas, además de poner en funcionamiento una red saludable de interacción social para los demás que también pujan por la realización de sus propias expectativas. La tolerancia a la contradicción constituye aquí un valioso elemento de la autonomía que tanto es útil para dirimir y soportar las reconciliaciones y oposiciones entre las autonomías universal y particular, como para percibir los desfases de las patologías sociales. Finalmente, el reconocimiento mutuo también nos permitirá hurgar en las profundidades ontológicas de la identidad individual que constituyen la contracara de la autonomía: las de la precariedad y vulnerabilidad. Este último asunto será de suma utilidad para luego, en el capítulo V, poder delimitar el rol que juegan las consecuencias perversas dentro de la *experiencia*.

IV.2.c.i. La teoría del reconocimiento de Axel Honneth.

Entre los múltiples objetivos que Honneth persiguió con su *La lucha por el reconocimiento*, el de distanciarse de sus antecesores frankfurtenses a través de un “giro hacia el reconocimiento” era el más reconocible. A través del énfasis en las relaciones reconocitivas, pretendió renovar las bases de la crítica social y redireccionar la atención del análisis hacia las experiencias de daño de la personalidad. Pero realzar la vulnerabilidad del ser humano no consistió en señalar sus múltiples precariedades, sino en determinar cómo y en qué medida el ser humano es *per se* arrojado hacia los demás, y obligado y necesitado de interactuar con los demás para constituirse como agente.

Dentro de las discusiones acerca de *cuál* es el mejor enfoque de teoría crítica de la sociedad, y de *cómo* debería ser, la propuesta de Honneth ha sido una de las voces protagonistas. Acalorados debates se irguen hasta nuestros días en torno a si su propuesta ha superado el programa de Habermas, o si por el contrario, constituye un mero apéndice.⁵⁷³ A su vez, muchas de estas polémicas se han focalizado en cuestiones metodológicas acerca de cómo y dónde anclar las fuentes empíricas de la crítica social: en virtud de que la tradición de la Escuela de Frankfurt ha delimitado ciertas reglas metodológicas para la crítica social, mucho se ha debatido acerca de cuál experiencia preteórica debería ser escogida para el análisis de las dinámicas sociales. Según lo hemos descrito en I.4, hay quienes proponen el trabajo y la comunicación para describir el trascurso histórico de las sociedades modernas, y a partir de allí vislumbrar un futuro estado de cosas deseable. Pero Honneth fue el único que se propuso volver sobre los tempranos escritos de Hegel para proponer al reconocimiento recíproco como la única clave heurística capaz de soportar las exigencias tradicionales de la teoría crítica de la sociedad, y cumplir con los actuales estándares de discusión.

Asimismo, volver sobre las diferentes “determinaciones de la libertad” que se encuentran en los escritos hegelianos del período 1801-806 no se contentó con la sola tarea de recuperación y reconstrucción exegética, puesto que Honneth deseaba cumplir con varios objetivos secundarios que, de ser satisfechos, podían sentar las bases de su

⁵⁷³ El interés emancipador que Honneth reconstruye en las formas de menosprecio como experiencia preteórica posee una carga normativa que aspira a ser más comprensiva que la identificada por Habermas en la violación del horizonte de expectativas normativas que presuponen los actos de habla (Axel Honneth, *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007, pp. 71 y ss.). Para el detalle de la discusión véase el trabajo doctoral de Ana Fascioli, *Honneth frente a Habermas*.

programa. El primero de estos objetivos secundarios era el de rescatar conceptos presentes en los escritos de Hegel con el objeto de evaluar su pertinencia filosófica y social para nuestros días. Para el cumplimiento de este objetivo era muy importante la elección del período intelectual adecuado: decidirse por revisar e identificar inspiraciones conceptuales en el período previo a la publicación de la *Fenomenología del espíritu* implicó una ganancia discursiva al evitar los polémicos supuestos en materia de lógica, filosofía de la historia, y metafísica, que más tarde constituirían el sistema del *Geist*. Y volviendo sobre aquellos escritos del período de Jena, Honneth rescató una noción de reconocimiento más límpida de estrujes sistémicos.

Los tonos gnoseológicos que el reconocimiento asumirá en el proceso histórico de constitución del *Geist* no se presentan en *El Sistema de la Eticidad*, ni tampoco en los *Esbozos Filosóficos I y II*.⁵⁷⁴ Si bien es verdad que en ningún momento Honneth precisa qué es lo que entiende por reconocimiento, sus observaciones en torno al hecho de que este concepto se ve allí librado del *Geist* y de cierta lógica de negación determinada son acertadas. Y la razonabilidad de utilizar este concepto, y en cierto modo, de aprovechar su independencia de marco referencial contemporáneo alguno, no descansó en algún programa de fundamentación, sino en la reconstrucción de cierta *eticidad formal* que se presume presente en las sociedades posconvencionales, en base a estructuras invariantes que atraviesan todos los seres humanos durante sus respectivos procesos formativos de identidad personal.

Estas estructuras invariantes son reconstruidas en *La lucha por el reconocimiento* en base a aquellas que ya Hegel había delimitado en su *Sistema de la eticidad* y posterior *Filosofía del derecho*.⁵⁷⁵ El programa de Honneth se propuso, entonces, reconstruir aquellas tres “figuras” de la libertad denominadas por Hegel familia, sociedad civil y eticidad, con el objetivo de preguntarse si estas podrían describir y criticar las gramáticas morales de nuestras sociedades.

⁵⁷⁴ Muchas lecturas se han propuesto acerca de este período del pensamiento de Hegel. De ellas pueden destacarse las de George Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*; Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München: Alber, 1979; Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: FCE, 2006.

⁵⁷⁵ Si bien Honneth se vale de los textos hegelianos del período de Jena para elaborar su enfoque en *La lucha por el reconocimiento*, luego se propuso recoger tesis complementarias de la *Filosofía del derecho*, sin considerar, deliberadamente, sus comprometedoras implicaciones lógicas y metafísicas. El primer esbozo de esta tarea es presentado por Honneth en su *Suffering from indeterminacy*; y como hemos visto, más tarde vuelve a inspirarse en la *Philosophie des Rechts* para escribir *El derecho de la libertad*.

De forma muy ingeniosa, Honneth emprendió una reconstrucción empíricamente informada de tales esferas del reconocimiento en base a las ya descritas por Hegel, no sin tener claro que su objetivo era rehabilitarlas. De ahí su tesis de que las esferas de la familia, sociedad civil y eticidad, parecen aún abrigar dentro de sí el suficiente componente descriptivo y normativo como para fundar la crítica social deseada, llegando incluso a dar cuenta de problemáticas existentes en ámbitos cotidianos que otros programas basados en principios abstractos parecerían invisibilizar. Partiendo de la premisa de que las esferas de la familia, sociedad civil y eticidad constituyen ámbitos portadores de lógicas de interacción social específicas, no extrapolables entre sí, Honneth intentó seguir el rastro que deja tras de sí el proceso formativo de la identidad individual en cada una de ellas. De ahí que su enfoque se proponga determinar qué es lo que obtiene la identidad personal al participar en tales instancias de reconocimiento mutuo, y qué es lo que puede perderse en términos de autonomía personal, cada vez que la identidad no alcanza lo que aquel ámbito ofrece.

Partir de una concepción antropológica que entiende al sujeto inmerso en la trama social, lleva a sostener la idea de que sólo dentro de ella es posible desplegar una identidad saludable: negociando los significados vinculados a la propia identidad en términos de reconocimiento recíproco, se heredan las más valiosas intuiciones que Aristóteles y Hegel pudieron legarnos. Pero no es la versión metafísica de esta la que recoge Honneth, sino aquella más naturalista que más tarde ofreció G. H. Mead.

La familia, el derecho, y la solidaridad (a veces denominada éxito o desempeño) constituyen principios invariantes que rigen toda sociedad posconvencional cual *eticidad formal*. Si bien Honneth pretendió explicar las diferentes dimensiones que rigen en una sociedad moderna, su fundamentación se encuentra en su forma de comprender los estadios de reconocimiento mutuo que atraviesa todo proceso formativo de la identidad. En su opinión, no basta con identificar estos ámbitos, sino que es preciso determinar qué bien se juega dentro de cada uno de ellos, así como también qué dimensión de la autonomía puede ganarse o perderse. De este modo, su hipótesis central sostiene que la familia pondría en funcionamiento una lógica interactiva particular en torno al contenido amoroso, y de los cuidados, cubriendo no sólo las relaciones de familia sino también las de amistad; la esfera del derecho expresaría una lógica interactiva en torno a los derechos, y a los reconocimientos cooperativos presentes en los contratos y acuerdos; y finalmente, la esfera de la solidaridad abrigaría dinámicas

interactivas en torno a los grupos que tanto podrían expresar demandas atinentes al reconocimiento de sus particulares contribuciones para la comunidad (como el caso de la puja por el incremento de ingresos), como demandas de aceptación para con sus particulares concepciones de vida buena (como podría ser el caso de las demandas de identidad, diferencia, género, etnia, diversidad, etc.). En lo que sigue reconstruiremos los rasgos distintivos de cada esfera de reconocimiento conjunto con el detalle de las promesas de autonomía personal que cada una de ellas abriga.

IV.2.c.ii. Amor, familia, amistad, y autoconfianza.

Honneth tematiza la primera esfera bajo el nombre de *amor*, a partir de la teoría de la relación objetal que Winnicott desarrolló durante sus investigaciones acerca de la interacción que mantienen la madre y el recién nacido, a lo largo de primera infancia. De acuerdo a las investigaciones de Winnicott, el cotejo protagonizado por una fuerte tensión incrustada entre el niño y la madre se entreteje a partir de dos polos: el de la independencia y la simbiosis, cambiantemente encarnados por ambos sujetos. El factor del desarrollo cognitivo del niño, y los dos momentos maternos que siguen al nacimiento (el de la identificación que la madre despliega con la indefensión de su niño/a a lo largo del embarazo, y el de la posterior retoma de las actividades cotidianas que generan cierto desapego materno) abren paso a los variados momentos que alimentan y debilitan la tensión entre la independencia y la simbiosis.⁵⁷⁶ Según Honneth, es de vital importancia destacar el momento en que el niño es crecientemente dejado a solas, dado que allí el infante despliega diversos mecanismos que esencialmente se concentran en la creación: tanto en la ontologización de juguetes (denominados por Winnicott “objetos transicionales”) como en la reproducción de eventos cotidianos. Durante esos momentos de mayor soledad, el niño desarrolla lo que Mead interpreta como la primera interiorización del *mí* paterno: la capacidad de percibirse como un individuo poseedor de intencionalidad independiente, competente para recrear situaciones cotidianas a través de imaginarios compañeros de interacción.⁵⁷⁷ Este momento de exploración infantil requiere del logro de la “capacidad de poder estar solo”, sobre la cual se soportan todas las intuiciones explicativas del origen de las creaciones artísticas y culturales cuyo objeto sea la construcción de un

⁵⁷⁶ Donald Winnicott, *Realidad y Juego*, Barcelona: Gedisa, 1971, caps. 1, 3 y 9.

⁵⁷⁷ George H. Mead, *Mind, Self and Society*, pp. 152 y ss.

diálogo interno compuesto por la tensión entre el deseo siempre latente de unión, o simbiosis, y las ansias de independencia.⁵⁷⁸ De este modo, la capacidad de estar sólo y la emergencia del diálogo interno suponen en el sujeto la consciencia de un afecto siempre incondicional de alguien que resulta valioso para el individuo, en este caso, la madre.⁵⁷⁹ El cuidado materno constituye la primera experiencia lo suficientemente fértil como para que el individuo despliegue una autocomprensión en términos de *autoconfianza*, la cual no es tan sólo cognitiva, sino que también le permite al individuo relacionarse consigo mismo como un igual frente a los demás durante el resto de su vida, pudiendo así motivar su participación pública en asuntos que le sean atinentes, y frente a los cuales se tiene la convicción de que su palabra es importante y debe ser considerada por los demás. La fórmula hegeliana del amor: un *ser-sí-mismo-en-otro*,⁵⁸⁰ se encarna entonces en una conflictiva relación entre madre e infante, resuelta en el reconocimiento del otro como un “ser concreto” necesario que complementa la propia vulnerabilidad.⁵⁸¹ Dentro de esta interacción el niño desarrolla la confianza suficiente como para luego arrojar al mundo y emprender proyectos en él, a sabiendas de que existe un cuidado incondicional a sus espaldas en caso de fallar.⁵⁸²

⁵⁷⁸ Erik H. Erikson, “Parte Tres: el desarrollo del yo”, en su *Infancia y Sociedad*, Buenos Aires: Paidós, 1983, pp. 171-247.

⁵⁷⁹ Tiempo después de la publicación de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth ha intentado robustecer sus supuestos psicológicos profundizando en las investigaciones de Winnicott y Hans Leowald, con el fin de dar cuenta de cierto *apetito pulsional* originario del individuo *hacia el reconocimiento*, esto es, hacia la progresiva delimitación y diferenciación del entorno tras la superación del estadio simbiótico del niño con su madre. Según este ampliado marco psicológico, tanto el desarrollo de la personalidad como el encuentro consigo mismo en cada uno de los estadios de reconocimiento se encuentra movilizado por un apetito pulsional empeñado en trascender cada nivel alcanzado frente al entorno. En base a ello, Honneth asegura que el diálogo interno sólo es concebible a través de instancias psíquicas (*ello-yo-superyó* o *I-me*) surgidas de coagulaciones organizacionales de las pulsiones, cuya función es adaptarse al entorno; y en virtud de ello, la apropiación e identificación del individuo con sus propios estados internos han de entenderse como procesos reflexivos que surgen durante los encuentros comunicativos que el individuo mantiene consigo mismo: Axel Honneth, “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis”, en su *Crítica del agravio moral*, pp. 333-3361; “The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition”, en J-Ph. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 127-136.

⁵⁸⁰ G.W.F. Hegel, *El sistema de la eticidad*, p. 44.

⁵⁸¹ En este punto, Honneth cree poder conectar la esfera hegeliana de la familia con la normatividad de las éticas del cuidado, originalmente visibilizadas por el feminismo en contra de las éticas abstractas, universalistas y rigoristas que dejan fuera de tematización moral a la vida privada, y los deberes que se asumen con los “otros concretos”; objeciones que han sido aludidas hacia el final de IV.2.a.

⁵⁸² Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997, pp. 117-132. En este punto cabe indicar que en un principio Honneth había concebido la esfera del cuidado como ahistórica; sin embargo modifica tal concepción durante su debate con Nancy Fraser, introduciendo un desarrollo histórico en la normatividad de la misma: Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 114.

Pero en razón de que esta esfera gira en torno a la vulnerabilidad y los cuidados que los individuos le exigen a sus otros concretos, Honneth también incorpora la dimensión de las relaciones sexuales y las amistades.⁵⁸³ El ejercicio de la propia sexualidad y los procesos de autodescubrimiento no sólo se pueden desenvolver a solas, en el autoencuentro, sino también por medio de un otro, u otros concretos, que amplían el espectro de vías y caminos a través de los cuales el individuo consigue acceder a (o producir) diferentes espacios del sí-mismo. Nada de esto presupone algún papel singularizante del placer, sino que tanto puede descubrirse como crearse en términos de producción de subjetividad.⁵⁸⁴

IV.2.c.iii. Derecho, igualdad formal, y autorrespeto.

Para reconstruir la esfera del derecho, Honneth realiza una genérica descripción del proceso por el cual las sociedades convencionales europeas habrían accedido a la modernidad para ganar su perspectiva posconvencional. En rasgos generales, Honneth asegura que tanto la idea de igualdad como la de diferencia nacen de un mismo valor convencional, a saber, el del *honor*.

Es usual reconocer en las sociedades convencionales la existencia de cierto horizonte fijo de valores, ya objetivo, que legitima la rigidificación de los lugares, posiciones y status sociales dentro de una comunidad.⁵⁸⁵ Y dentro de esta trama axiológica se ubica con gran protagonismo el ideal del *honor*: un valor parasitario de la yuxtaposición que trazaban el lugar que le correspondía ocupar al individuo en la comunidad, y los derechos y obligaciones que se le atribuían en tanto ocupante de ese lugar. La nitidez con la que el ideal del honor signa las dinámicas interactivas de las sociedades convencionales puede apreciarse en los relatos de Homero, dentro los cuales se realza el fiero duelo mantenido entre Héctor y Aquiles: cuando Aquiles busca vengar la muerte de su primo Patroclo, reta a Héctor a un duelo mortal frente a las gigantes puertas de Troya. Ni Héctor, ni ningún miembro de la comunidad, a excepción de Paris, concibe la opción de huir de Aquiles, puesto que enfrentarlo es inherente a los deberes

⁵⁸³ Algo que probablemente se deba a las objeciones que Christophe Dejours le ha realizado acerca de la desaparición del cuerpo, sexualidad y espacio en su teoría del reconocimiento: Christophe Dejours, "Subjectivity, Work, and Action", en J-Ph. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (eds.), *Recognition, Work, Politics*, pp. 71-88.

⁵⁸⁴ Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, pp. 187-204.

⁵⁸⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, pp. 180-193. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 15 y p. 17.

que conforman su status e identidad: no aceptar el duelo con Aquiles, y por tanto, la muerte, devendría en una deshonra que inmediatamente le haría perder la legitimidad del status que constituye su yo, destruyendo la totalidad social de su persona.⁵⁸⁶

Honneth observa que con la institucionalización de derechos iniciada con la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano se abre paso una nueva forma de interacción que, en contraposición con la noción de honor, realza la de *dignidad*. Conjuntamente con la institucionalización de los derechos, el ideal de la dignidad sienta las bases de un nuevo tipo específico de reconocimiento que le ofrece al sujeto la oportunidad de desarrollar un sentimiento de *autorrespeto*, en tanto se autocomprende como igual portador de derechos y obligaciones que los demás. En este contexto, el derecho nace del desacople con la esfera de la solidaridad, coaguladas tradicionalmente dentro de la noción de honor, y teniendo como especificidad el reconocimiento de un respeto interiorizado hacia los demás, y hacia sí mismo. La evidencia sociohistórica de la realidad de esta esfera es extraída por Honneth de las tres generaciones de derechos que ha identificado Thomas H. Marshall, y que han devenido históricamente como producto de las nivelaciones entre las diferencias sociales de clase. Estas instancias consisten en la siguiente distinción entre derechos subjetivos: una categoría constituida por los derechos privados que emanan de un ideal negativo de libertad, y que obtiene su mayor expresión en la propiedad privada, y en la libertad de pensamiento logrados durante el siglo XVII. Una segunda categoría se constituye por aquellos derechos positivos que deben ser garantizados para posibilitar la participación de todos los afectados en los procesos públicos de formación de voluntad. La efervescencia que inicia la demanda de estos derechos nace en el corazón del siglo XIX. Finalmente, una tercera categoría se constituye por aquellos derechos sociales que le permiten al individuo participar en la distribución de los bienes fundamentales, y que iniciaron su

⁵⁸⁶ Mario Sambarino ha observado la existencia de una intrínseca relación entre el ser y el deber-ser durante el período cultural de la Antigua Grecia. En contra de Werner Jaeger, Sambarino argumenta que lo que aquel entiende desacertadamente como un “alto sentido del deber” del griego antiguo no es más que *lo-que-es-propio-de-él*, presente en el conocimiento anticipado de la propia muerte por parte de Aquiles y Héctor, de lo cual se desprende que la posibilidad de evadir el deber de encarnar y actualizar el *areté* se diluye en sus propias identidades portadoras de *areté*. De esta forma, la *decisión* de Aquiles de ir a batallar a Troya, y la de Héctor de salir a combatir a Aquiles, no son más que aparentes debido a que no tomarlas hubiese aniquilado sus propias identidades actualizadoras de *areté*. El deber ser de lo valioso y el ser de la identidad se funden en una ontología axiosignada que caracteriza gran parte de la era de la Grecia antigua: Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo: FHC-UdelaR, 1959, pp. 72-73.

reconocimiento bien entrado el siglo XX.⁵⁸⁷ Cada generación de los derechos fundamentales ha sido forjada durante el devenir histórico, esgrimiendo un mismo principio normativo que exige, en mayor o menor medida, asegurar que todos los integrantes de la sociedad alcancen el mismo volumen de cargas y beneficios.

En lo que refiere a las destrezas y capacidades que los individuos desarrollan durante sus interacciones dentro del ámbito jurídico, Honneth echa mano de las investigaciones sociopsicológicas de G. H. Mead. Desde la perspectiva de este último, es posible atribuirle a los integrantes de las sociedades posconvencionales la capacidad de representarse las expectativas de la comunidad mediante la elaboración de un “otro generalizado”, lo que supone poder sintetizar los derechos y obligaciones que los demás le confieren en tanto igual miembro de la comunidad. Los procesos filogenéticos de creciente abstracción que Mead describe desde el infantil estadio del *play*, hasta el adolescente estadio del *game*, ponen de relieve el florecimiento de capacidades cognitivas individuales que sólo se despliegan dentro de un contexto intersubjetivo. En este caso, el reconocimiento mutuo que permiten las capacidades abstractivas del otro generalizado, y que posibilitan las diferentes relaciones contractuales, involucran el ideal de la dignidad, en virtud de que el otro es representado como alguien capaz de invocar exigencias legítimas de *respeto*.⁵⁸⁸

De esta forma, la mutua atribución de dignidad permite que los integrantes desarrollen un sentido de *autorrespeto* que les hace capaces de exigir igual trato, al mismo tiempo que una igual participación en las diferentes esferas públicas del estado, derecho, consumo y producción.

IV.2.c.iv. Solidaridad, igual diferencia, y autoestima.

Pero no sólo la esfera del derecho, o de la igual dignidad, surge del colapso del ideal del honor, puesto que también nace una esfera de reconocimiento que retiene dentro una versión de la honra que está ligada a la diferencia y singularidad. Esta esfera

⁵⁸⁷ Thomas H. Marshall, “Citizenship and Social Class”, en su *Sociology Crossroads*, London: Heinemann, 1963, pp. 67 y ss.

⁵⁸⁸ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 132-148. Es necesario recordar que en la actualidad, Honneth ha reformulado su forma de reconstruir las esferas de la libertad social. Si bien ya había adelantado su interés de complejizar su enfoque social (Gustavo Pereira, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, vol. 7, n° 13, 2010, p. 327), en *El derecho de la libertad* propone distinguir dos esferas autónomas que refieren a la libertad legal y moral. Desde este enfoque, la libertad social se encontraría compuesta por la familia, sociedad civil y eticidad democrática, acompañadas por las esferas de la moralidad y legalidad, las cuales pueden interceder en cualquier esfera de muy diversas formas.

es más amplia que las anteriores, y responde a una necesidad subjetiva dentro de las interacciones de reconocimiento que desborda las experiencias de dedicación afectiva y reconocimiento jurídico, que es la de alcanzar una valoración social que le permita al individuo referir positivamente a sus habilidades y/o facultades. Honneth entiende que la esfera de la solidaridad está fuertemente atravesada por un trasfondo de valores que le permite al sujeto referirse a sus habilidades como valiosas en relación con los objetivos éticos de la comunidad. De ahí que el individuo tenga la oportunidad de desarrollar una autorreferencia práctica en términos de distinción y singularidad.

La concepción de distinción social que alimenta la esfera de la solidaridad es gran deudora de la noción de prestigio que teñía el principio del honor en las sociales convencionales. Si bien la noción de honor abriga la expectativa de una acción tipificada, también encontramos en ella un sujeto que se auto comprende en términos jerárquicos como útil para su comunidad, en virtud de la función que en ella cumple. Con la transición a la modernidad, el horizonte valorativo sufre una severa revisión que pierde de vista las escalas de valoración objetivas y jerárquicas de prestigio, y que en su lugar propone diferentes alternativas relacionadas a la meritocracia, y a una amplia gama de habilidades practicovitalmente desarrolladas. De esta manera, mientras la esfera del derecho recoge aquella valoración que vuelve iguales a sus integrantes, la solidaridad se compone por un horizonte valorativo relativo a aquello que les distingue, dando como consecuencia una mayor individuación:

Por “prestigio” o “consideración” sólo se nombra el grado de reconocimiento social que merece el singular por la forma de autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad. En el nuevo orden de reconocimiento individualizado, todo depende por eso de cómo se determina el horizonte general de valoración, que debe permanecer abierto a los diferentes tipos de autorrealización, pero que, por otro lado, debe poder servir como sistema englobante de valoración.⁵⁸⁹

La autorrelación práctica que el individuo tiene la oportunidad de desarrollar dentro de la solidaridad es la *autoestima*: un tipo de autorreferencia cognitiva y práctica axiosignada, y entendida bajo la sensación de aceptación de los propios talentos, y de lo que con ellos se logra en relación a los objetivos éticos de la comunidad. Dentro de esta sensación de autoaceptación también se involucran componentes de vida buena singular, o proyectos de vida personal, que estructuran la biografía y experiencia vital

⁵⁸⁹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 155.

de la persona,⁵⁹⁰ lo cual pone de relieve la tensa relación que Honneth intenta trazar entre los dos ámbitos que constituyen la esfera de la solidaridad: uno referido a la valoración de los talentos y habilidades personales, lo que pretende dar cuenta del mundo del reconocimiento laboral, y otro que refiere a las opciones y planes de vida. Como puede apreciarse, este último pretende dar cuenta de los movimientos sociales de la identidad, diferencia y diversidad.⁵⁹¹

IV.2.c.v. Eticidad formal, formas de menosprecio, y lucha por el reconocimiento.

A través de las esferas de reconocimiento, Honneth logra delinear la estructura de subjetivación que todo moderno atraviesa durante el desarrollo de su personalidad: esto es, la *eticidad formal*. Esta constituye una gramática descriptiva subyacente a las sociedades modernas, capaz de erguirse normativamente como una idea débil del bien para fundar la crítica social.⁵⁹² La peculiaridad de esta estructura invariante recae en su

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 148-159.

⁵⁹¹ En lo que refiere a las problemáticas distributivas propias de la esfera de la solidaridad, entendida también como del éxito o desempeño, Honneth ha argumentado que la maldistribución no sería otra cosa que una mala forma de reconocer los diferentes desempeños de los individuos insertos en la división social del trabajo. En su opinión, la distribución injusta sería un símil de patología social en virtud de que los erróneos y malos reconocimientos que allí entran en juego lesionan la idea de una comunidad cooperativa y democrática: Axel Honneth, “Democracy as Reflexive Cooperation”.

⁵⁹² Existe una intensa discusión acerca de cómo Honneth ha fundamentado su idea de eticidad formal. Mientras hay quienes leen el trabajo de Honneth con pretensiones universalistas, existen quienes reducen su programa exclusivamente a la modernidad noroccidental. Si bien no parece vital involucrarnos en estas discusiones, dado nuestro objetivo de reconstruir su ideal de autonomía desde el marco de la promesa de libertad, es imperioso tomar algunos recaudos para evitar disonancias entre las diferentes dimensiones de la autonomía que pretendemos conectar. En la actualidad, Honneth parece haberse decidido completamente por un tipo de fundamentación historicista que se compromete con cierta idea de progreso moral, y cierta invariancia prerreflexiva de los principios inherentes a las tres esferas de la libertad social. No obstante, el enfoque de *La lucha por el reconocimiento* tiene como foco de reconstrucción cierto ideal de autonomía, y no las diferentes determinaciones institucionales de la idea de libertad, de ahí la pregunta acerca de cuál era su vía de justificación durante la década de los 90. Y el asunto es que por aquel entonces Honneth era algo ambiguo: mientras hallamos un repetido énfasis en la idea de que las esferas del reconocimiento serían coagulaciones institucionales históricas que abrigan diferentes y específicos procesos de aprendizajes (Axel Honneth, “Patologías de lo social”, pp. 115-116; “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 109), en otros momentos describió las esferas como ahistóricas (Honneth, A. “Redistribución como reconocimiento”, p. 115). De acuerdo al léxico sociológico que hemos elaborado en el capítulo anterior, uno que no se compromete con evolucionismos ni progresos históricos, hemos de rescatar aquellas afirmaciones de Honneth en las cuales se distingue la naturaleza intersubjetiva del ser humano por un lado, y la historicidad y contingencia de las esferas por otro: “Aunque las expectativas de reconocimiento de los individuos están histórica y socialmente condicionadas, la necesidad de reconocimiento, como tal, ‘representa una constante antropológica’” (*Ibid.*, p. 137; similar idea puede hallarse en “Recognition and Justice: outline of a plural theory of justice”, *Acta Sociologica*, Sage Publications, vol. 47, n° 4, 2004, p. 361). Esto mantendrá la coherencia interna que también intentaremos trazar con la precariedad humana que describiremos hacia el final de esta sección. Asimismo, con esta lectura concuerda Jean-Philippe Deranty en *Beyond communication*, pp. 115-117. Lecturas más críticas y escépticas para con esta postura pueden hallarse en Nikolas Kompridis, “From reason to self-realisation?”

esfuerzo por sortear los extremos de la sustantividad y formalidad.⁵⁹³ En plena concordancia con la argumentación ofrecida por Ferrara, Honneth se muestra convencido de que es posible reconstruir un ideal de autorrealización a partir de la delimitación de sus requisitos más básicos. De ahí la focalización de Honneth en el ideal de la identidad no dañada, libre de obstáculos externos, pero en especial, internos. Pero mientras Ferrara se ocupa de las bases de la identidad auténtica que es capaz de elaborar juicios reflexionantes acerca de la vida buena, y de los esquemas teóricos disponibles, Honneth elabora una teoría de la agencia descentrada a partir de las tres modalidades de reconocimiento para así poder tematizar con mayor precisión qué es lo que se puede lograr o perder en cada una de ellas en términos de autonomía. Las tres esferas de reconocimiento dibujan una estructura irrenunciable para la intersubjetividad moderna, y en base a ella puede defenderse la tesis de que *si y sólo si* el individuo logra desarrollar los tres tipos de autorreferencia práctica (autoconfianza, autorrespeto y autoestima), podrá *entonces* relacionarse consigo mismo de forma saludable, y aspirar a la autorrealización. Asimismo, dentro de este mapa sociopsicológico Honneth introduce en su propuesta una innovación que busca explotar ya no la capacidad descriptiva de la eticidad formal, sino su potencial normativo: las *formas de menosprecio*.

Si bien es cierto que cada una de las esferas del reconocimiento mutuo le ofrece a cada uno de sus integrantes la oportunidad de desarrollar cierta dimensión de su autonomía en forma de autorrelacionamientos prácticos, también cabe la posibilidad de que tales oportunidades se frustren por muy diversos factores. Como contracara de los logros de la autonomía existirían entonces sus frustraciones, una vez que existe la posibilidad de que los individuos no hallen en sus compañeros de interacción una confirmación adecuada. La frustración de estas oportunidades debe ser conceptualizada en términos experienciales bajo los rótulos de vergüenza social, esto es, sentimientos que degradan el valor que el sujeto percibe en sí mismo en relación con valor que se le

Axel Honneth and the 'ethical turn' in the Critical Theory", *Critical Horizons*, vol. 5, n. 1, 2004, p. 328; y en Christopher Zurn, "Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n. 1, 2000, pp. 119-120.

⁵⁹³ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, pp. 206-215. Para su explícita intención de fundar una normatividad que sortee los extremos de la sustantividad y formalidad vacía, véase Axel Honneth, "Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento", *Logos*, vol. 2, n.º 1, publicado por la Universidad Complutense, Madrid, 1998, pp. 17-37; y también "Between Proceduralism and Teleology: an unresolved conflict in Dewey's moral theory", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 34, n. 3, 1998, pp. 689-711. Un ilustrativo caso en el cual Honneth propone su eticidad formal como una idea débil del bien no sustantiva (comunitarista) ni vacía (liberal), puede hallarse en "Comunitats posttradicionals. Una proposta conceptual", *Enrahonar*, n.º 27, 1997, pp. 35-43.

atribuye, o autoatribuyen, los demás compañeros de interacción. Si bien las fuentes del mal reconocimiento (*misrecognition*) son diversas, en esta oportunidad Honneth tan sólo se concentra en las repercusiones que los reconocimientos erróneos traen consigo para la conformación de la identidad personal. Las experiencias de menosprecio no sólo son interpretadas como experiencias nocivas, sino también como experiencias que los individuos perciben como injustas, pudiendo despertar en ellos cierto interés por luchar por su reconocimiento, o afianzar cierta actitud conformista.

Para la descripción de las tres formas de menosprecio Honneth se pregunta cuáles serían los sentimientos que desarrollaría un individuo que no obtiene de sus compañeros una forma saludable de reconocimiento en cada una de sus esferas.⁵⁹⁴ Advertir que las experiencias que devienen en infravaloración personal nacen, usualmente, de situaciones de vergüenza y humillación allana la tarea de determinar tales sentimientos, puesto que bastaría con imaginarnos situaciones en las que a los individuos se les niega el cuidado, desposee de derechos, y/o discrimina.

Comenzando por la esfera del amor, Honneth argumenta que la ausencia de cuidados y preocupaciones concretas deviene en serias y múltiples lesiones para el desarrollo de la autoconfianza personal. Cuando el individuo es consciente de que no existe un cuidado afectuoso incondicional a sus espaldas, es poco probable que aquel pueda desarrollar cierta seguridad en su capacidad de intervenir en el mundo, y lograr cosas en él. En particular, las experiencias de maltrato físico y arrebatos corporales suponen una vivencia de violación de la integridad: sentir que el propio cuerpo, medio inmediato de expresión personal, queda expuesto a la libre disposición del otro, no puede dejar de devenir en graves laceraciones para la identidad personal. Pero lo más importante recae en el hecho de que quedar sumido en el recuerdo de una integridad violada cede fácilmente el paso al florecimiento de un sentimiento autorreferencial dominado por la inseguridad, y una débil valoración de las propias capacidades.⁵⁹⁵

Según Honneth, en la esfera jurídica, la privación del reconocimiento de derechos y obligaciones despierta en el individuo un sentimiento de exclusión lo suficientemente doloroso como para lesionar su autocomprensión de igual a los demás.

⁵⁹⁴ Si bien este orden de exposición respeta la presentación argumental de Honneth en *La lucha por el reconocimiento*, con acierto Fascioli identifica el descubrimiento de las esferas como un proceso inverso, esto es, de negatividad, que va de las formas de menosprecio hacia las formas de reconocimiento debidas, siguiendo la metodología de Ernst Bloch: Ana Fascioli, *Reconocimiento y Humillación*, pp. 34-41. El proceso de descubrimiento de las esferas puede hallarse en “Integridad y desprecio”.

⁵⁹⁵ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 161-162.

Los derechos deben comprenderse como la institucionalización de aquellas pretensiones individuales que una persona puede exigir a sus demás compañeros de interacción, y si a estas pretensiones se les quita la legitimidad, es de esperarse que el individuo se sienta excluido, comprometiendo seriamente su creencia de que es portador de dignidad. El punto clave que se presenta en esta forma de menosprecio, y en la social, recae en sustraerle al individuo su status de “sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso”,⁵⁹⁶ puesto que favorece la pérdida del autorrespeto.

Finalmente, en lo que refiere al tipo de humillación que se puede experimentar dentro de la esfera de la solidaridad, Honneth lo sintetiza de la siguiente forma:

La degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización, para quien lo soporta, trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva; con ello, para el singular con la experiencia de tal desvalorización, se conjuga una pérdida en la auto-estima personal y, por consiguiente, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características.⁵⁹⁷

El reconocimiento erróneo dentro de la esfera de la solidaridad trae consigo una experiencia de arrebató: la sensación de que se infravaloran las capacidades personales, o de que se le desposee de la libertad para llevar adelante un plan de vida buena que es considerado valioso. Si bien es verdad que la esfera de la solidaridad abriga una importante variación histórica que determina la significación de lo que es un plan de vida buena valioso, es posible detectar la lesión del sentimiento de autoestima cuando se ausenta la aceptación del plan personal:

El fundamento de esto ha de verse en la dependencia del hombre respecto de la experiencia de reconocimiento: para llegar a una autorrelación práctica lograda, el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones.⁵⁹⁸

Asimismo, en virtud de que ni Hegel ni Mead advirtieron las formas de menosprecio, Honneth singulariza su planteo al proponer una explicación causal del origen de la lucha por el reconocimiento en base a la tesis de que las experiencias de menosprecio constituyen la mejor experiencia preteórica. Dentro de las discusiones acerca de cuál es el mejor enfoque de teoría crítica de la sociedad, Honneth advierte un problema profundo: no se precisa aquel “eslabón psíquico intermedio” que permite el pasaje del

⁵⁹⁶ Ibid., pp. 162-163.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 164.

⁵⁹⁸ Ibid., p. 165.

sufrimiento a la acción.⁵⁹⁹ Es necesario explicitar la realidad del interés personal y social por luchar y ejercer la autonomía, puesto que, de no hacerlo, la crítica social pierde su anclaje, y deviene en una mera metáfora de lo social. De ahí la inquietud de Honneth por rehabilitar su tradición de acuerdo a los vigentes estándares de discusión.

Para describir los sentimientos de menosprecio que podrían inspirar la lucha por el reconocimiento, Honneth se vale de analogías extraídas de los sentimientos de cólera, vergüenza, enfermedad y autodesprecio. Naturalmente, aquí los sentimientos deben ser situados dentro de la dimensión social que revela la mutua dependencia y *vulnerabilidad* humana. Sin embargo no es tarea fácil delimitar cuándo y por qué tales sentimientos delatan injusticias, esto es, la conciencia del individuo que padece, de que se le está privando de ciertas formas de reconocimiento. Por ello es que Honneth echa mano de algunas tesis que son originarias de la psicología de John Dewey.

Como es bien sabido, Dewey compartía con William James aquella tesis (originaria de Brentano) que asegura que todo acto psíquico es un proceso “interior” dirigido hacia algo “exterior”.⁶⁰⁰ Y la intencionalidad de los actos psíquicos es crucial para poder distinguir entre una acción exitosa y otra frustrada. De acuerdo a la teoría de la acción de Dewey, debemos partir de la premisa de que toda acción lograda es acompañada por una experiencia positiva, sea esta el sentimiento de orgullo, alegría, u otro, contrariamente a lo que sucede cuando una acción se malogra, puesto que en esta ocasión la acción es acompañada por un sentimiento frustrante. Dentro de estos últimos se ubican la cólera, indignación y tristeza, las cuales se caracterizan por ser sentimientos afectivos que nacen de los desplazamientos de atención de la consciencia que van de afuera hacia las propias expectativas del sujeto.

Dentro de los sentimientos frustrantes que acompañan a las acciones malogradas existe una distinción entre las expectativas instrumentales y las de comportamiento: mientras la frustración del primer tipo de expectativas es de carácter técnico, la de las segundas abriga un irreductible componente moral. Este componente moral refiere a expectativas personales e identitarias que el individuo guarda para con la consecución de la acción deseada. Pero también dentro de este segundo tipo de frustración existe otra

⁵⁹⁹ Interés emancipador que constituye uno de los problemas más importantes de la Teoría Crítica (I.4).

⁶⁰⁰ John Dewey, *Naturaleza humana y conducta*, México: FCE, 1964, p. 11. Para el caso de la psicología de William James, véanse sus referencias al modelo de Brentano, sus analogías entre el fluir de un río y los flujos de consciencia, y su tesis de la unidad empírica y ontológica de la persona, en *Principios de psicología*, Buenos Aires: Glem, 1945, pp. 215-272.

distinción, puesto que la acción puede malograrse por la propia ineficacia del sujeto, o por interferencia ajena. El sentimiento que acompaña al primer tipo de frustración es el de culpa, pero si el sujeto no logra el desenlace planeado con su acción por la intervención de otra persona, lo que se experimenta es indignación moral. En ambos casos el individuo desvía su atención hacia sí mismo, y en particular, hacia el estado de sus expectativas frustradas. Aquí Honneth observa que tan sólo en el segundo caso el sujeto puede volverse consciente de una experiencia de “vacío” y desrealización, cediendo el paso al florecimiento de sentimientos tales como los de la humillación, indignación, cólera, o tristeza. Este es el caso que aplica para las diversas formas de reconocimiento erróneo: una vez que se busca la autoafirmación en los demás compañeros de acción, el individuo vivencia su frustración en términos de injusticia, puesto que se hace consciente de que se le está negando una atención legítima. De ahí que los sentimientos que emergen tras una búsqueda fallida de reconocimiento constituyan los orígenes cognitivos y motivacionales de la lucha por el reconocimiento denegado.⁶⁰¹ En virtud de ello, Honneth asegura que todas las luchas por el

⁶⁰¹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 166-167. Esta argumentación ha sido severamente acusada de ingenua, en virtud de que parecería omitir un conjunto importante de variables que intervienen en la elaboración y articulación del sufrimiento (sean valores éticos y estéticos, recursos lingüísticos, etc.). Aun teniendo presente aquella distinción que Honneth traza entre el sufrimiento social y el moral (Axel Honneth, “Integridad y desprecio”, p. 80), Arthur Kleinman ha sabido observar que toda experiencia de sufrimiento, sea de injusticia o no, sólo puede ser inteligible dentro de una trama de significación cultural y semiótica que, en sí misma, no puede visibilizar todo (Arthur Kleinman (ed.), *Social Suffering*, Berkeley: University of California Press, 1997). De ahí que, por ejemplo, Amato insista en la mediación que la cultura hace entre el dolor y su publicidad social (Joseph A. Amato, *Victims and values. A history and a theory of suffering*, New York: Praeger, 1990, p. 3). Sobre este asunto, Nikolas Kompridis también ha observado que a lo largo de la historia, tanto el enojo, como la humillación y la vergüenza, han estado enlazados con muy distintos significados, entre los cuales algunos solían ser bien vistos, e incluso bien recibidos por las personas, como puede atestiguiarse durante la Edad Media (Nikolas Kompridis, “From reason to self-realisation?”, pp. 327-328). Si bien es cierto que Kompridis podría estar forzando el enfoque de Honneth para ir más allá de lo que el filósofo mismo desea (en términos geográficos e históricos), Lois McNay ha acertado en que Honneth parecería considerar los sentimientos de injuria moral como *espontáneos y autoevidentes*, lo cual le haría caer en una grave falacia mecanicista: siempre existe una brecha indeterminada, mediada por una ineludible red de sentidos y significaciones sociales, entre la experiencia del menosprecio, la conciencia de la injusticia, y la motivación de iniciar una lucha por el reconocimiento (Lois McNay, *Against recognition*, Cambridge: Polity Press, 2008, pp. 138 y ss.). No obstante, es razonable suponer que no existe una conexión directa y necesaria entre las formas de menosprecio y las luchas por el reconocimiento. De hecho, el mismo Honneth parece ser consciente de esta indeterminación causal, aunque no avance alguna argumentación que intente comprenderla o superarla: “(...) que el potencial cognitivo en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos; solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política” (Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 169). Sobre este punto también descansan fuertes tensiones en torno a los criterios que el enfoque de Honneth podría ofrecer para dirimir entre pretensiones de reconocimiento legítimas y no legítimas. Parece evidente que no toda forma de sufrimiento moral constituye una base legítima de demandas sociales, aunque todas ellas invoquen de

reconocimiento que se atestiguan desde la modernidad, han echado mano sistemáticamente de los principios invariantes subyacentes a las relaciones de reconocimiento mutuo, configuradas dentro de la eticidad formal.

IV.2.c.vi. Reconocimiento y precariedad ontológica.

Pero las relaciones reconocitivas no sólo sirven de base para el estudio de los procesos formativos de la identidad personal, puesto que también ponen de relieve la precariedad humana, ineludible contracara de la autonomía, en virtud de que no toda expectativa de reconocimiento es digna de ser asentida, o incluso percibida.

El 26 de Marzo de 2016, la sección internacional del New York Times divulgó un videoinforme realizado por Dan Ruetenik y Margaret Cheatham Williams acerca de los ataques cometidos por el autoproclamado “Estado islámico” en Ankara, Costa de Marfil, Irak, Siria, Nigeria, y otros países, simultáneos a los de Bruselas y París.⁶⁰² Sin preámbulo alguno, el videoinforme interpeló a un Occidente que no contento con teñir Google de rojo, azul y blanco, protagonizó un sinfín de solidarios activismos signados por una *selectiva* congoja y empatía. Artículos en prensa y variadas columnas de opinión que analizaban y reflexionaban acerca del golpe cultural, político, e ideático que significaban los atentados de París y Bruselas, no realizaban referencia alguna al sufrimiento de miles de personas de Eurasia y África.

Aquel videoinforme del New York Times tuvo la virtud de desnudar algunos *marcos de significación* constituidos por juegos de lenguaje, poder, y valores, que tanto visibilizan como invisibilizan las múltiples pretensiones sociales de reconocimiento. Los marcos de significación exponen la precariedad, interdependencia y heteronomía inherentes a toda pretensión de reconocimiento y búsqueda de autonomía personal, puesto que estas últimas suponen y exigen una adecuada recepción, intelección y

diferentes formas los principios disponibles en cada una de las esferas. Si bien Honneth parecía ser consciente de esta dificultad durante la cátedra inaugural que dictó en el Otto-Suhr-Institut de la Freie Universität Berlin, en 1993 (“La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de un Teoría Crítica de la sociedad”, en Axel Honneth, *Crítica del agravio moral*, en especial pp. 271-272), hasta el presente se rehúsa a recurrir a alguna forma de fundamentación independiente que facilite la elaboración de criterios de corrección. Por el contrario, ha intentado subsanar esta dificultad a través de los criterios de mayor inclusión e individuación, indicados durante su debate con Nancy Fraser (Axel Honneth, “La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 184). Pese a ello, su actual predilección por el método de la reconstrucción le ha vuelto blanco fácil de múltiples críticas.

⁶⁰² Dan Ruetenik & Margaret Cheatham Williams, “Forgotten Victims of Terror”, *The New York Times*, 26 March, 2016: <<https://www.nytimes.com/video/world/europe/100000004293011/forgotten-victims-of-terror.html?smid=go-share>>.

reacción por parte de los demás. Y es esto es lo que pone de relieve la intrínseca conexión que existe entre la autonomía, la precariedad, y el reconocimiento.

Rousseau había observado la existencia de una tensión irresoluble entre el ideal de autonomía y la situación de codependencia humana:⁶⁰³ mientras el primero busca superar de diferentes formas la heteronomía, la situación de codependencia humana desnuda la naturaleza ontológica autorreflexiva de este último, quien para constituirse debe salir hacia afuera para luego replegarse, y volver sobre sí mismo.⁶⁰⁴ Los peligros de la tensión estriban en que las idealizaciones de la autonomía pueden volverse insensibles a la precariedad humana una vez que se obnubilan con la persecución de la independencia, negación de la heteronomía, y transparencia.⁶⁰⁵ De ahí la necesidad de que en esta última dimensión de la autonomía debamos ir un poco más allá de las formas de menosprecio que tan sólo tematizan los daños que desencadenan las erróneas formas de percibir las demandas de reconocimiento, y delimitar con mayor precisión los *marcos* dentro de los cuales tales demandas cobran inteligibilidad y validez.

Los *marcos de reconocimiento* son los que permiten y ocultan la percepción de la nuda precariedad humana, al trazar una distribución diferencial de la vulnerabilidad existencial. Judith Butler distingue una ontología precaria del ser humano que ya Emanuel Levinas había descrito y tematizado en *Totalidad e infinito*, y otra política que

⁶⁰³ Véase Frederick Neuhauser, “Jean-Jacques Rousseau and the Origins of Autonomy”, *Inquiry*, vol. 54, n. 5, 2011, p. 486. Antonio Gómez Ramos ha observado la continuidad de esta tensión en el pensamiento de Hegel, cuando en la *Fenomenología del espíritu* se describe a la autoconciencia como escindida de sí misma, capaz de alcanzar su conciencia de sí a través de diversas negaciones que no implican, en modo alguno, la destrucción, sino más bien el reconocimiento de la vida, “de lo viviente como lo otro de sí”: Antonio Gómez Ramos, “¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel”, en VV.AA., *De la libertad del mundo: homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2014, pp. 407-423.

⁶⁰⁴ Acerca de este asunto, Gómez Ramos nos recuerda un singular aforismo que Hegel escribe en el *Wastebook*: “una media remendada es mejor que media rota. Con la autoconciencia no ocurre eso” (Antonio Gómez Ramos, “¿Qué puede significar no estar atado a la vida?”, p. 411, extraído de G.W.H. Hegel, *Werke im 20 Bänden*, Fráncfort: Suhrkamp, vol. II, 1969-1971, p. 558). De ahí la importancia de tener presente que para Hegel, “es posible no llegar a ser nunca una verdadera autoconciencia, y quedarse en ser nada más que «persona»” (Ibíd., p. 412). Por su lado, Robert Pippin es uno de los estudiosos de Hegel que más ha insistido en la idea de *logro* o *llegar a ser* que se deduce del movimiento de la autoconciencia hegeliana. A lo largo de su *Hegel on Self-Consciousness (Desire and Death in the Phenomenology of Spirit)*, New Jersey: Princeton University Press, 2011), Pippin enfatiza que llegar a decir “yo” implica un movimiento que se tiene que alcanzar, un sujeto que debe asumir la tarea de constituirse como tal. Por su lado, Judith Butler lee los escritos de Hegel desde la óptica de algunos intelectuales franceses de principios del siglo XX (Judith Butler, *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu, 2012), lo que hace que su reconstrucción de la naturaleza ontológica autorreflexiva de la autoconciencia se vea fuertemente signada por los prismas del sometimiento, poder, tiempo, y pliegue: Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra, 2011, cap. 1.

⁶⁰⁵ Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 179-180.

atiende a la distribución de las vulnerabilidades que se produce en base al control de los marcos de reconocimiento.⁶⁰⁶ El dominio de los marcos de reconocimiento debe interpretarse como un arco de tensiones constituido por los múltiples intentos de monopolizar los diferentes recursos semánticos que permiten la inteligibilidad de las diversas formas de precariedad, sufrimiento, y reconocimiento. De ahí el interés de Butler por desnudar el subterráneo arco de tensiones que yace en aquellos marcos de reconocimiento: fuerzas de control semiótico que no solo invisibilizan los múltiples “rostros” de la precariedad humana, sino que también les impide su articulación e inteligibilidad, y en consecuencia, su publicidad y oportunidad de ser escuchadas y *sentidas*.⁶⁰⁷ En base a los marcos de reconocimiento, algunos cuerpos son percibidos como dignos de ser llorados, mientras otros no; por algunos cuerpos se siente empatía y se movilizan las calles, se saturan las columnas de opinión en los periódicos, radios, televisión e internet, mientras que por otros ni siquiera se encogen los hombros. Si bien los entrevistados por Ruetenik y Cheatham Williams buscan explicaciones que giran en torno a la visibilidad mediática, y a la conexión que podría haber entre la empatía y la riqueza de los países, debemos acordar con Butler en que el problema de los marcos de reconocimiento es lo suficientemente profundo como para llevarnos a considerar la

⁶⁰⁶ Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México DF: Paidós, 2010, p. 15. Bernardo Moreno Carrillo observa que en su versión original, Butler utiliza dos términos para delimitar esta diferencia: mientras “*precarity*” se traduce como “precaridad”, “*precariousness*” se traduce por “precariedad”.

⁶⁰⁷ Parece inevitable asociar la idea de “marcos referenciales de reconocimiento” con las diferentes connotaciones que trae consigo el “capital simbólico”. El hecho de que Bourdieu haya incorporado este capital luego de una inicial propuesta que tan sólo comprendía los capitales económico, social y cultural, responde a las evidencias que paulatinamente fue hallando/elaborando acerca de los juegos que se entretajan dentro de los campos de la lingüística, el texto, y la semiótica. En su opinión, el capital simbólico opera subterráneamente en cada uno de los demás capitales, modificándolos, sirviéndolos, o saboteándolos; de ahí su tardío énfasis en que tal capital constituye un recurso fundamental que desata intensas luchas de poder y dominación. Aquel grupo que pueda hacerse del capital simbólico también estará en condiciones de legitimar sus diferentes juegos económicos, culturales o sociales, dentro de cualquier campo: Pierre Bourdieu, “Sobre el poder simbólico”, en su *Poder, derecho y clases sociales*, pp. 87-100. Asimismo, Honneth tampoco ha sido insensible a este asunto: como muy bien lo señala Deranty (Deranty, *Beyond communication*, p. 305), en un temprano trabajo Honneth había hurgado en la teoría de Bourdieu para objetar su injustificada focalización en las utilidades de los individuos, lo cual, en su opinión, vuelve a su teoría insensible a las múltiples luchas que los individuos desatan en torno a cómo interpretar los significados relacionados a sus propias identidades, y a sus pretensiones de reconocimiento (Axel Honneth, “The fragmented world of Symbolic Forms”, en *The fragmented world of the social*, Albany: University of New York Press, 1995, pp. 184-204). En aquella oportunidad, Honneth absorbió la idea de que la teoría social puede mantener la noción de lucha de clases desde una perspectiva “culturalista”, incorporando el poder moral y simbólico para poder abordar las múltiples fuerzas que pugnan por imponer sus diferentes interpretaciones de la sociedad.

necesidad de emprender una crítica social que persiga la concientización, y otra que embista el alarmante cinismo que se ha instalado en nuestras sociedades.⁶⁰⁸

Desde una perspectiva diferente, hemos visto que Honneth también ha señalado que por debajo de las esferas del reconocimiento mutuo es posible distinguir una especie de reconocimiento existencial que está estrictamente referido a la naturaleza reflexiva del ser humano.⁶⁰⁹ Olvidar esta exposición hacia la alteridad implicaría no sólo ser indiferente a la interacción social que nos hace humanos entre humanos, sino también caer en una reificación del otro, de la naturaleza, y de uno mismo.

Si bien volveremos sobre la reformulación de la reificación que ha emprendido Honneth, en este momento es útil conectar su versión elemental del reconocimiento con aquellos marcos del reconocimiento que describe Butler. Amén de las múltiples diferencias que distancian sus respectivos enfoques, ambos atienden un mismo fenómeno al enfatizar sus dos polos contrapuestos: mientras Honneth pretende reconstruir las dimensiones de la autonomía que pueden lograrse a partir de las relaciones de reconocimiento, Butler desea subrayar, e incluso elaborar, una ontología a partir del polo del reconocimiento que desnuda la precariedad humana, su calidad necesitada y nunca autosuficiente. Sin embargo, este énfasis de Butler debe ser contextualizado dentro el robustecimiento discursivo y académico que ha protagonizado el tópico de la precariedad en los últimos treinta años.

A pesar de que la idea de vulnerabilidad humana no parece ser un asunto novedoso dentro de la filosofía, pues ya Aristóteles había señalado la importancia que abriga la buena fortuna para la posibilidad de las acciones virtuosas, puede observarse un reciente y notable incremento de la reflexión filosófica al respecto. La feroz crítica deconstructiva que el postestructuralismo le ha dedicado al sujeto moderno no ha hecho más que ayudar a reformular sus bases más profundas, dentro de lo cual la precariedad y

⁶⁰⁸ Adriana Cavarero converge con el enfoque de Butler en dos aspectos: en primer lugar, asegura que el horror de las masacres que ocurren a lo largo y ancho del mundo desnudan sin más la irrenunciable condición precaria y vulnerable del ser humano, mientras, en segundo lugar, también carga contra las “éticas de la rectitud”, a las cuales responsabiliza de haber creado la ilusión de una libertad independiente, autista, exenta del contacto con los demás. En su opinión, las éticas de la rectitud abrigan una violencia intrínseca que ha podido permear las diferentes estructuras sociales de subjetivación, interacción y entendimiento, al punto de crear un sentido de humanidad restringido, esto es, una humanidad a la cual tan sólo un grupo muy reducido puede acceder, puesto que no es de pleno control individual elegir cuándo y cómo conmovemos, accionar y ayudar frente al *grito* “humano” del Otro. En base a estas coordenadas, Cavarero defiende una “ética geométrica de la inclinación” que aspira a rehumanizar al ser humano en su atención, cuidado y hospitalidad para con los otros: Adriana Cavarero, *Inclinazioni*, Milán: Raffaello Cortina Editore, 2013.

⁶⁰⁹ Asunto que hemos desarrollado en I.4.c.i, sobre el cual volveremos en VII.1.

vulnerabilidad humana recibieron una especial atención.⁶¹⁰ Este relanzamiento de la precariedad humana también se vio favorecido por las formidables objeciones que las filósofas del cuidado, usualmente enmarcadas dentro del feminismo y movimientos de género y diversidad, esgrimieron en contra de un importante conjunto de supuestos filosóficos que imperaban en la mayoría de las reglas discursivas académicas: las sobresalientes denuncias feministas acerca de que las diferentes concepciones de libertad e idealizaciones de la autonomía abrigaban tendenciosos supuestos atinentes a la autosuficiencia, señalaban sus cegueras e insensibilidades para con las éticas del “otro concreto” que se orientaban por el cuidado.⁶¹¹ Esto no sólo reposicionó a la mujer dentro de la sociedad y los debates en torno a la justicia, sino que también realzó el valor ético de la vulnerabilidad humana y de su irrenunciable condición precaria.

Pero el actual protagonismo de la precariedad también abriga orígenes fuera de las discusiones filosóficas y psicológicas. Poco después de la reconstrucción social que Europa occidental emprendió tras la Segunda Guerra Mundial, un sector de las ciencias sociales comienza a detener su atención en la indiscriminada pauperización de los puestos de trabajo, denunciando con ello las injustificadas diferencias de distribución del riesgo social.⁶¹² En este contexto, la precarización del trabajo ha cobrado un fuerte componente crítico desde finales del siglo XX a la fecha, al enfatizar las irrenunciables redes de cooperación que incluso las grandes multinacionales deben satisfacer para generar rentabilidades. De esta forma, la precariedad del trabajo parecería afiliarse electivamente con el regreso de un sujeto ya no más autosuficiente, sino vulnerable, en red, y necesitado de los demás.

En rasgos generales, las diferentes formulaciones de la precariedad humana concuerdan en reparar en la calidad necesitada del ser humano, en la situación de codependencia, y en el ineludible escenario planetario, esto es, el estar coexistiendo en un mismo y *único* mundo. Esta situación de convivencia forzada se hace visible, por

⁶¹⁰ Antonio Gómez Ramos, *Ser un sí-mismo como nadie*, Madrid: Herder, 2015, cap. 1; Fernando Broncano, *La melancolía del ciborg*, Barcelona: Herder, 2009, pp. 256 y ss.

⁶¹¹ Asunto mencionado hacia el final de IV.2.a. Para los rasgos básicos de las éticas del cuidado, o del “otro concreto”, véase “El daño moral y la ética del cuidado” y “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado” de Carol Gilligan, en su *La ética del cuidado*, Barcelona: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013, pp. 10-39, y pp. 40-67 respectivamente.

⁶¹² Richard Sennett & Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972; Robert Castel, *La metamorfosis social de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires: Paidós, 1997; Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo global*, Madrid: Siglo XXI, 2002, y también *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona: Paidós, 2003. Para un contexto más reciente véase Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires: Paidós, 2005.

ejemplo, en los criterios de evaluación que Arendt revela al compartir la sentencia de muerte que Adolph Eichmann recibió por parte del tribunal israelí de Jerusalén:

Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con otros pueblos de diversa nación –como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo–, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única, por la que has de ser ahorcado.⁶¹³

La ineludible situación de estar en un mismo mundo sigue, según Arendt, el principio ontológico de la igualdad, esto es, un principio que le prohíbe a todo ser humano atribuirse la autoridad de decidir quién puede y quién no puede vivir en la Tierra. A su vez, de esta igualdad ontológica parece razonable desprender un peculiar deber relacionado con el aprender a convivir, y a satisfacer nuestra peculiar naturaleza precaria y necesitada.⁶¹⁴

Pero desde cierto punto de vista, el imperativo de la codependencia entra en fricción con las aspiraciones individuales de autonomía. Tal tensión descansa en el corazón de las relaciones de reconocimiento mutuo, y puede resumirse del siguiente modo: ¿cómo aspirar a la autonomía cuando la naturaleza humana parecería ser inevitablemente precaria, y castrada de cualquier forma de autosuficiencia?⁶¹⁵ Una forma de sortear este escollo consistiría en asumir la contradicción como algo constitutivo de la subjetividad. En II.3-4 hemos mencionado que la contradicción podría sentar las bases para una teoría de la subjetividad, pero en esta oportunidad bastaría con señalar cierta ruptura ontológica constitutiva del yo. Mientras Hegel, e incluso Honneth,⁶¹⁶ parecen enfatizar la idea de autonomía en los términos de un prolongado

⁶¹³ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2003, p. 404.

⁶¹⁴ Este es el esbozo argumental que ensaya Judith Butler en “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”, en Begonya Saez Tajafuerce (ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona: Editorial Icaria, 2014, pp. 47-79.

⁶¹⁵ Una forma diferente, aunque convergente, de plantear este problema puede hallarse en la *The Swedish Theory of Love*, escrita y dirigida por Erik Gandini (2015). Allí aborda el incremento de las diversas formas de malestar social relacionadas con la soledad e independencia en Suecia, y propone reflexionar acerca de si la realización de cierto ideal de autosuficiencia basado en la protección de las precariedades humanas, en especial, de aquellas relacionadas al cuidado, no trae también consigo la eliminación de una parte importante de las relaciones reconocitivas, y con ello, de lo humano.

⁶¹⁶ Si bien parece claro el caso de Honneth a este respecto, el de Hegel es, cuando menos, controvertido. No obstante, existe cierto acuerdo en que la *Fenomenología del espíritu*, a pesar de ser muy dificultosa de insertar dentro del pensamiento general del Hegel maduro, podría ser leída como el detalle lógico del *bildung* de la autoconciencia. En base a este acuerdo, estamos en condiciones de señalar las tensiones que el mismo Hegel traza entre la situación de “estar atado a la vida” y el imperativo formativo de superarla, de desprenderse de ella. Según lo observa Gómez Ramos, en el concepto de *Begierde überhaupt* (“deseo sin

esfuerzo por superar o reducir la precariedad y vulnerabilidad humana, Butler propone interpretar esto último como algo a asumir, y a partir de lo cual constituirmos como agentes. En su opinión, partir de la premisa ontológica que concibe a los seres humanos como autorreflexivos equivale a afirmar que, en virtud de que uno se constituye en base a las múltiples determinaciones que las interacciones con los demás desprenden, “uno no puede discernirse como autor o agente de su propia construcción”.⁶¹⁷

La autorreflexividad del ser humano se patenta en movimientos y no tanto en fijeza, aunque estas últimas también sean movimientos, pero menos perceptibles. Así las cosas, afectar y ser afectado se vuelven indiscernibles desde la primera y tercera persona, a pesar de que logremos las más complejas y profundas formas de introspección. De ahí que Butler señale la existencia de una discontinuidad relacional *en el yo*, y no *del yo*: la precariedad y el nivel de necesidad del ser humano es cuasi total, lo que contrapesa los principios generales de toda idealización de la autonomía.⁶¹⁸ Para toda autonomía existe siempre una base no igualmente sólida, sino inestable, e incluso incompatible con sus pretensiones, lo que pone de relieve la ruptura inherente al yo: una ruptura que nace entre una naturaleza dependiente, y otra que tiende a superar la dependencia a través de diversas formas de autoconstitución personal.

Ciertamente, la precariedad opera dentro de un ámbito de reconocimiento que antecede al de las esferas delimitadas por Honneth. Por esta razón, la normatividad que puede ofrecer el léxico de la precariedad es más endeble que el de las esferas: mientras las esferas de reconocimiento disponen de principios invariables que, aún susceptibles de ser interpretados sistemáticamente, son capaces de orientar las luchas por el reconocimiento que se creen legítimas, la precariedad insta una normatividad a nivel ontológico, por ello más profunda y comprensiva, y menos operante normativamente

más”) se muestra cómo aquella tensión era algo muy evidente e inquietante para Hegel. Al describir la conciencia como un *Begierde überhaupt*, puede notarse cómo Hegel se arroja a la difícil tarea de reconstruir la naturaleza autorreflexiva del ser humano, para luego, a partir y por medio de ella, mostrar cómo el individuo puede aspirar a hacerse sujeto: “Pero este ponerse a prueba por la muerte cancela tanto la verdad que debiera brotar por la muerte como también, por tanto, la certeza de sí mismo en general; pues, así como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la autonomía sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación *natural* de la vida, la negación sin la autonomía, la cual, por tanto, se queda sin el significado de reconocimiento que estaba exigiendo” (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Gredos, 2010, p. 241).

⁶¹⁷ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 45. El caso que Butler toma en consideración es el de la imposibilidad del relato del propio nacimiento, como puede hallarse en *David Copperfield* de Charles Dickens.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

por no disponer de criterios. Pero, fundamentalmente, la delgada normatividad de la premisa autorreflexiva nace de la imposibilidad de atribuir agencia a los individuos:

Mi relato de mí misma es parcial y está acosado por aquello para lo cual no puedo tener una historia definitiva. No puedo explicar con exactitud por qué he surgido de esa manera, y mis esfuerzos de reconstrucción narrativa siempre están sometidos a una recesión. Hay en mí, y me pertenece, algo acerca de lo cual no puedo dar cuenta. Pero, ¿significa esto que no soy en el sentido moral, responsable de lo que soy y lo que hago?⁶¹⁹

Ante esta ciénaga normativa, Butler sostiene que la emancipación sólo puede encontrarse en la permanente *desujeción*: una continua transgresión de las formas en las cuales las estructuras determinaron y determinan nuestras formas de ser. Una *estética de la existencia* aseguraría, en su opinión, un siempre contingente camino hacia la libertad en la medida en que sólo se orienta por una ética del *cuidado de sí*, y del cuidado *hospitalario* de los otros.⁶²⁰

De manera que es imperioso realzar la precariedad y su delgada normatividad, en virtud de que constituye la contracara de toda idealización de autonomía. Para evitar caer en las ilusiones de una autonomía que ordena el perfeccionismo de su realización, es necesario ahondar en la precariedad que se le opone. Asimismo, tal precariedad establece un ámbito dentro del cual las patologías sociales encuentran su caldo de cultivo: como veremos más adelante, no sólo marcos de reconocimiento se ven afectados por las patologías sociales, sino también su experiencia completa.

IV.3. Conclusiones y comentarios del capítulo IV.

Tras describir las formas de menosprecio, Honneth finaliza la reconstrucción de lo que a su entender constituye la eticidad formal invariante de las sociedades modernas.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 60. Existe una formulación más radical de este problema: “¿Qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor, si no tenemos un marco moral en el cual decidir con conocimiento que ciertas posibilidades o modos nuevos de pensar de otra manera impulsarán ese mundo cuya mejor condición podemos juzgar con estándares seguros y previamente establecidos?” (Judith Butler, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p. 146).

⁶²⁰ En este punto puede ser de suma ayuda distinguir el ámbito de las esferas de reconocimiento (orientado por reglas y deberes que no son criterios ahistóricos pero rigen las interacciones) del reconocimiento elemental (aquel que se encuentra trazado por un conjunto indefinido de variables que permiten su intelección, y que parece regirse por una ética ontológica). En convergencia con esta distinción, Lévinas sostiene que “moral” refiere a una serie de reglas relativas a la conducta y al deber, mientras que la ética “no puede ella misma dar leyes a la sociedad o dictar reglas de conducta”, sino que, por el contrario, la ética “es una forma de vigilante pasividad respecto a la llamada del otro que precede a nuestro interés por el ser” (Emmanuel Lévinas, “Ética del infinito”, en Richard Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona: Tusquets, 1998, pp. 213-214).

Esta eticidad describe y explica las interacciones sociales en base a los principios básicos que descansan en cada una de las esferas de reconocimiento: cuidado, igualdad, y valoración social. Pero nuestro interés no es el de afiliarnos a sus comprometedores objetivos y supuestos en materia de filosofía social y política. Hemos explicitado que nuestra estrategia argumental es la de elaborar tres léxicos específicos, aunque conectados entre sí, que puedan dar cuenta de los diferentes ámbitos en los que operan las patologías sociales. En virtud de ello, nuestra intención es aislar la reconstrucción de las diferentes dimensiones de la identidad personal que se desarrollan a lo largo de las diferentes formas de reconocimiento recíproco. Como muy bien lo ha señalado Catriona Mackenzie,⁶²¹ las autorrelaciones prácticas pueden ser entendidas como las bases de cualquier tipo de identidad saludable, incluso previa a aquella auténtica y capaz de juzgar que Ferrara ha delimitado. De ahí el valor teórico que abrigan la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima para nuestra reconstrucción de las idealizaciones de la autonomía: las esferas del cuidado, el derecho y la solidaridad constituyen las áreas dentro de las cuales se forma aquella identidad más básica, que es capaz de soportar las múltiples formas de ejercer la autonomía, sea esta moral o auténtica.

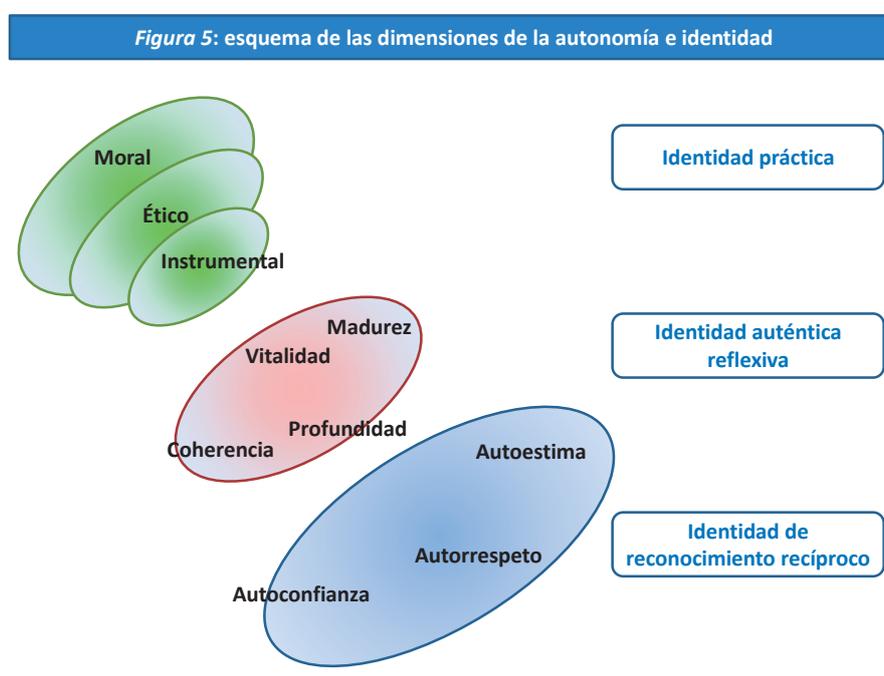
Las determinaciones de la libertad, entonces, deben comprenderse como el campo dentro de cual la autonomía cobra forma. Desde este punto de vista, las conexiones que mantienen las identidades del reconocimiento y de la moralidad parecen ser muy claras: la necesidad de forjar una identidad libre de obstáculos internos constituye la condición de posibilidad del ejercicio de la identidad práctica en la medida en que las fuentes de la normatividad moral requieren de un proceso de universalización de cursos de acción que en principio son particulares, y lingüística, axiológica y socialmente mediados. Los procesos de aprendizaje que requiere el ejercicio de la moralidad, (aquellos que refieren a los procesos abstractivos de universalización) no pueden sino *presuponer* una identidad previa que se conforma en términos de reconocimiento recíproco; de no existir una identidad constituida intersubjetivamente, aquella identidad práctica que surge cada vez que nos arrojamos a la tarea de elaborar leyes morales no dispondría siquiera de contenidos para reflexionar.⁶²²

⁶²¹ Catriona Mackenzie, "Relational autonomy, normative authority and perfectionism".

⁶²² En rasgos generales, esta es la crítica que Hegel le dirige al imperativo categórico (*Philosophie des Rechts*, § 135), y que algunos hegelianos mantienen hasta el día de hoy. Véase la reformulación de la crítica de Hegel a Kant que Honneth emprende para redirigirla a muchos de los enfoques constructivistas de la actualidad: Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, pp. 142-163.

Por otro lado, Ferrara tiene presente que la identidad auténtica se conforma dentro de las relaciones de reconocimiento recíproco, y que, de hecho, esta última es previa a aquella.⁶²³ Pero el filósofo italiano subraya que la identidad auténtica rebaza las relaciones reconocitivas en la medida en que comprende la capacidad de juzgar ejemplarmente acerca de lo que es favorable para el logro de una identidad auténtica, dirimiendo, para ello, entre diversos esquemas teóricos disponibles.

De manera que las identidades moral y auténtica no pueden operar sin los contenidos que ofrece la identidad reconocimiento mutuo. Pero esta conexión interidentitaria no debería llevarnos a asumir la tesis de que existe cierta continuidad entre ellas, sino tan sólo la de que existe cierta *comunicación* teórica y normativa.



Tras indicar las dimensiones de la autonomía nos encontramos en condiciones de cerrar e iniciar circuitos interlexicales. En primer lugar, completaremos el circuito que conecta el léxico sociológico con el de la autonomía (i); y en segundo lugar, iniciaremos aquel que conecta el léxico de la autonomía con el de la experiencia (ii).

i) El tópico que hemos dejado en suspenso desde IV.1.b-c refiere al asunto de *cómo* las diferentes dimensiones de la autonomía son capaces de proyectar los rasgos cardinales de la promesa de libertad. Para delimitar la fisonomía de esta última realizaremos los

⁶²³ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, pp. 125 y ss.

diferentes excesos de validez que cada dimensión de la autonomía ofrece, obteniendo así mayor precisión sociológica a la hora de sostener la tesis de que no es otra que la promesa de libertad la que ha desencadenado patologías sociales.

En primer lugar, no presenta mayor dificultad observar que los mandamientos morales, cuyas pretensiones universales rebasan el sentido moral occidental al punto de fundar la legitimidad de los DDHH, constituyen un componente protagonista dentro de la promesa de libertad. El imperativo de llegar a ser “dueño de sí mismo” ha ofrecido grandes caudales semánticos y axiológicos para un conjunto muy amplio de sistemas sociales reflexiva y autorreflexivamente organizados. La burocracia, las múltiples y diversas políticas de medicalización social, las reformas constitucionales de los Estados nacionales, el diseño y justificación de los diferentes sistemas electorales basados en la idea de soberanía popular y representación política, la vigorosa expansión de la educación formal luego de la Segunda Guerra Mundial, son algunas de las estructuras sociales que han sabido reproducir y modificar múltiples significados provenientes de aquel ideal moral.⁶²⁴ De hecho, la quinta formulación del imperativo categórico, aquella versa sobre el *reino de los fines*, es una de las formulaciones del ideal moral que mayor exceso de validez abriga, en la medida en que no sólo permite imaginar un mundo en el cual todos los participantes sean “jefes” morales legisladores, sino que también le ha permitido a los individuos dar forma a muchas propuestas de organización política: republicana representativa, democrática directa o representativa, etc. De modo que la pretensión universal de los mandatos morales trae consigo un conjunto importante de *sentidos* para la reproducción de las estructuras sociales, en virtud de lo cual los individuos pueden racionalizar sus motivos de acción y participar en la reproducción o modificación de aquellas estructuras. Tales racionalizaciones también estimulan los procesos de aprendizaje subjetivos e intersubjetivos que requiere su ejercicio reflexivo (el incremento de abstracción y descentramiento), de modo que el exceso de validez del respeto moral puede hallarse en toda reproducción y transformación estructural que aspire a la *universalidad* del valor de lo humano, y asuma el deber de realizar la moralidad en el mundo.⁶²⁵

⁶²⁴ Para las características de los sistemas reflexivamente organizados véase Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, pp. 78 y ss.

⁶²⁵ Ernst Bloch ha sido uno de los que más ha insistido en la tesis de que el imperativo categórico constituye un ideal portador de un exceso de validez abrumador. En el cap. XV del primer volumen de su *El principio esperanza*, Bloch se muestra convencido de que el imperativo categórico representa un indudable logro de la “conciencia anticipadora”, del mismo modo en el que lo fue la idea de ciudadano de

Por su lado, el ideal romántico reflexivo rehabilitado por Ferrara también abriga notas evidentes en cuanto a su exceso de validez. De hecho, el mismo Ferrara ha reflexionado acerca de la autenticidad de los colectivos sociales en base a su reconstrucción del ideal de la autocongruencia y ejemplaridad.⁶²⁶ En este sentido, la efervescencia de los movimientos que desde los 70 luchan por sus reivindicaciones étnicas, de género y en suma, identitarias, invocan múltiples rostros del ideal de la autenticidad en términos de ejemplaridad, comunicabilidad, y no de universalidad. Desde el punto de vista de nuestro léxico sociológico, tales movimientos constituyen *sistemas organizados autorreflexivamente*, de modo que queda evidenciado que los sentidos que emanan del ideal posmetafísico de la autenticidad permiten racionalizar motivaciones individuales vinculadas a las búsquedas personales de *autocongruencia* y *singularidad*.⁶²⁷ No obstante, este ideal en particular no necesariamente alienta la reproducción y transformación de estructuras sociales ética o políticamente deseables. Como muy bien lo pone de manifiesto Ferrara, el ideal de la autenticidad incorpora incluso aquellas partes de nuestra identidad que se resisten al cumplimiento del deber moral y de las diversas éticas existentes a lo largo y ancho de nuestra cotidianeidad. Un ejemplo de esto son las nuevas formas de producción de capital que se apoyan sobre las ideas de autenticidad, creatividad, reinención y singularidad.⁶²⁸ Si bien analizaremos este fenómeno en VII.2, vale la pena traerlo a colación por dos razones: en primer lugar, la constatación de que algunas estructuras se reproducen en base a ciertos significados provenientes del ideal de la autenticidad corrobora la peculiar pretensión de universalidad de este último, esto es, la de su *ejemplaridad sui generis*. El ideal del “trabajador empresario de su propia fuerza de trabajo” que debe orientarse por la creatividad y autoexploración sin fin promueve un *contagio social y cultural* a través de la pretensión de validez de la autenticidad que visibiliza su *ejemplaridad*. La segunda razón que justifica su mención recae en que, de acuerdo a la literatura sociológica y

la Revolución Francesa. Pero la peculiaridad del primero estriba en que su aplicación en el mundo exige producir un mundo nuevo que se le adecúe, esto es, en su opinión, una sociedad sin clases. En ausencia de esta sociedad, su cumplimiento no sólo se vería frustrado, sino que también coadyuvaría a la reproducción de los intereses de la clase privilegiada, significando todo esto una traición para con el interés de emancipación social total que presuntamente descansa en el proletariado. El ideal del ciudadano, por su parte, no deja de inspirar demandas a pesar de ser ideológicamente homologado a la figura del burgués, cargando incluso contra la apropiación privada de la riqueza socialmente producida.

⁶²⁶ Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, pp. 233-274.

⁶²⁷ Véase la descripción de los movimientos sociales en términos de sistemas autorreflexivamente organizados en Anthony Giddens, *Central Problemas in Social Theory*, pp. 79 y ss.

⁶²⁸ Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, tercera parte.

filosófica crítica disponible, puede asegurarse que el ideal empresarial no es otra cosa que una versión *ideológica de la autenticidad*. Pero la naturaleza ideológica no es del todo evidente, puesto que no es fácil demostrar de qué dimensión auténtica carece aquel ideal empresarial. De ahí que nuestra propuesta sea la de determinar su calidad ideológica a través de las consecuencias perversas que el ideal empresarial, en tanto expresión de la autenticidad, trae consigo para el mismo ideal de la autenticidad reflexiva. Tales efectos perversos no son semánticos, ni se relacionan con la validez de la normatividad que apropia el ideal empresarial, sino que son *experienciales*, puesto que *el carácter ideológico emergería cuando la persecución de tal o cual dimensión de la autonomía se impacienta y hace oídos sordos al tempo que le es propio*.

Finalmente, al exceso de validez de las tres esferas de reconocimiento mutuo parece ser igual de evidente que el de las anteriores dimensiones. El propio Honneth ha elaborado un programa crítico social en base a la tesis de que las formas de menosprecio constituyen la experiencia preteórica adecuada para el análisis de la gramática moral de los conflictos sociales modernos. Pero desde los prismas de nuestro léxico sociológico podemos agregar que mientras la familia puede ser descrita como una estructura social homeostática o reflexiva, el derecho ciertamente constituye una estructura reflexiva de reproducción y transformación social. La solidaridad, por su parte, se compone, entre otras cosas, por estructuras sociales autorreflexivas (o administradas) como las que presentan los grupos, instituciones, y movimientos sociales.⁶²⁹ Dentro de cada una de estas estructuras sociales, los individuos disponen de un conocimiento tácito de las reglas y principios que rigen su interacción, sean estos los del cuidado, respeto, o valoración. Pero las reglas del reconocimiento no solo descansan en la esfera del sentido y de los significados de la estructura, sino también en la corporeidad de los individuos, aun así irrenunciablemente atravesada semióticamente. Las reglas del cuidado, respeto y valoración se ofrecen a sí mismas como saberes prerreflexivos para que los individuos puedan racionalizar sus motivaciones, y resolver el *qué, cómo y por qué*, reproducen o transforman las estructuras en las que participan. En la medida en que la familia, el derecho y la solidaridad se reproduzcan en base a los principios del cuidado, respeto y

⁶²⁹ Para la calidad homeostática y reflexiva de la familia véase Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid: Cátedra, 1998, cap. VI; para las características reflexivas del sistema burocrático y jurídico del Estado moderno, véase Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, pp. 116 y ss.; finalmente, la descripción de la organización autorreflexiva de los movimientos sociales puede hallarse en Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, pp. 79 y ss.

valoración, los excesos de validez de sus principios normativos siempre estarán disponibles para fundar la crítica y movilización transformadora de los individuos.

La promesa de libertad queda entonces reconstruida en base a las dimensiones universal, particular y de las determinaciones de la autonomía. Si bien no pretendemos con esto agotar la normatividad que la libertad puede aún proporcionar en nuestros días, es razonable contentarse con las mismas en razón de que abarcan un amplio margen de las interacciones sociales modernas, y nos permiten describir y criticar patologías sociales. Pero nos queda aún por determinar *cómo pueden las dimensiones de la autonomía realizar satisfactoriamente esta última tarea*. El primer paso para resolver este delicado asunto consiste en precisar *qué* afectan las patologías sociales de la autonomía, y *cómo* lo hacen. De ahí la necesidad de que el apartado siguiente se proponga iniciar la construcción de los circuitos que comunican el léxico de la autonomía y con el experiencial.

ii) Volviendo nuestra a la Figura 5, podemos observar que la línea imaginaria que atraviesa inclinadamente los centros de las diferentes dimensiones de la autonomía representa la conexión existente entre cada una de ellas. Trazar tal línea podría comprometernos con las continuidades de un yo que no estamos en condiciones de asumir, en virtud de que tampoco es necesario hacerlo. Con las solas interconexiones que mantienen las dimensiones de la autonomía entre sí basta para elaborar, a partir de ellas, los criterios evaluativos deseados.

Sin embargo, debemos tener presente que la anterior figura refiere a las dimensiones de la autonomía, las cuales nada dicen de su contracara, esto es, la precariedad. En virtud de que la figura es ilustrativa, es preciso agregar que no podemos dejar de contemplar la dimensión profunda del reconocimiento: aquella que emana de la naturaleza precaria del ser humano, *en virtud de que es precisamente allí en donde las patologías sociales operan*. No es razonable abordar las patologías sociales como *quebrantos directos* de la autonomía, puesto que, además de acercarnos demasiado al lenguaje de la dominación y el poder, dejaríamos de lado aquellos fenómenos en los cuales el mecanismo reflexivo de la autonomía queda intacto mientras lo distorsionado son sus contenidos. Por ello conviene abordar la complejidad de las patologías sociales como *quebrantos indirectos de la autonomía*. Hemos referido a tales menoscabos cuando nos detuvimos en el proceder reflexivo de algunos personajes de *Sueño de*

invierno (II.4): personajes que a pesar de poseer capacidades reflexivas elevadas y profundas, carecían de una especulación que pudiese dar cuenta de la genética social, cultural e histórica de la base informacional con la cual sus reflexiones operaban. De ahí la cautela con la que debemos proceder a la hora de tomar las dimensiones de la autonomía como criterios para identificar patologías sociales.

Orientados por la versión no intelectualista de las patologías sociales que bocetan Benjamin y Adorno, *defenderemos la hipótesis de que las estructuras sociales que abrigan diversos significados de la promesa de libertad pueden desatar consecuencias perversas, y así lesionar prerreflexivamente la autonomía de los agentes, cada vez que distorsionan las bases experienciales de tal autonomía*. Pero no aludimos aquí a cualquier experiencia, sino a una que se presenta como la *conditio sine qua non* de la totalidad de la promesa de libertad: la del tiempo. De ahí que podamos argumentar en favor de la idea de que la persecución de la autorrealización personal (entendida como la realización de las dimensiones de la autonomía descritas) que incurre en la impertinencia de no respetar los *tempos* que cada una de las dimensiones de la autonomía supone, y exige, perturba las formas de *estar-siendo-en-el-mundo* que le son propias, y la hipotecan prerreflexivamente. He allí, en consecuencia, el principal circuito interlexical que debemos completar y justificar a lo largo del siguiente capítulo.

CAPÍTULO V

La experiencia temporal de la autonomía, y de la promesa de libertad.

¿Cómo podríamos ejercer alguna dimensión de la autonomía si la experiencia disponible se perturba? Y en caso de poder ejercerla a pesar de ello, ¿cuáles serían sus alcances y limitaciones? Esta es la pregunta que exploraron entusiastamente Benjamin y Adorno. Pero en ella se asume algo que no muchas veces se destaca con claridad, a saber, que la autonomía y la promesa de libertad presuponen mucho más que la sola reflexión y autorreflexión: presuponen una forma correcta de vivenciar y experimentar el mundo. Esta aserción es la que puede rescatarse entre todos los trapujos románticos, evolucionistas y funcionalistas de la tradición de las patologías sociales, sin caer en sus jergas. Es razonable defender la idea de que a la reflexión, e incluso, autorreflexión, le preceden un conjunto de experiencias y vivencias que la hacen posible, y que la proveen constantemente de información, lenguajes, signos y símbolos pertenecientes al mundo de la vida. De ahí nuestra inquietud por forjar un léxico que sea capaz de detectar las distorsiones de la experiencia que, inadvertidamente, socavan constantemente la realización de la promesa de libertad y el desarrollo y ejercicio de la autonomía.

Pero el tópico de la experiencia es abrumador. Los escritos de Benjamin y Adorno acerca de este asunto constituyen por sí solos un objeto de estudio que merece exhaustivas investigaciones. De ahí que debamos justificar la decisión de orientaremos por la sola variable temporal de la experiencia, puesto que, a fin de cuentas, *el ser humano es tiempo*.⁶³⁰

En 1924 Heidegger presenta, en la Sociedad Teológica de Marburgo, una conferencia titulada *El concepto de tiempo*: conjunto de reflexiones que adelanta

⁶³⁰ No pasaremos por alto el hecho de que, desde la década de los 70 a la fecha, el tópico de la experiencia ha cobrado gran vigor dentro de las discusiones filosóficas. En particular, enfoques postestructuralistas como los de Butler y Joan W. Scott realzan el lugar del cuerpo en lo que se refiere a la constitución de la subjetividad, ofreciendo así un gran conjunto de herramientas para las reivindicaciones de género. Por su lado, Martin Jay ha puesto de manifiesto el *topos* filosófico que representa la experiencia por medio de la reconstrucción de los más destacados lugares que ha ocupado, y papeles que ha desempeñado, dentro de diversos esquemas de pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía noroccidental (Martin Jay, *Songs of Experience*). Asimismo, Craig Ireland también observa que el historiador Edward P. Thompson fue uno de los primeros en defender la singularidad de la experiencia obrera frente a las amenazas nihilizantes que las abstracciones teóricas pueden facilitar (Edward P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, prefacio de Antoni Domènech, prólogo de Eric Hobsbawm, Madrid: Capitán Swing Libros S. L., 2012). Esto desencadenó desvirtuadas interpretaciones de sus ideas que han devenido en las actuales apelaciones a la experiencia personal que pretenden con ello legitimar públicamente demandas parciales (Craig Ireland, *The Subaltern Appeal to Experience, Self-identity, late Modernity and the Politics of Intimacy*, Toronto: McGill-Queen University Press, 2004, Chap. I). Pero estos elementos no hacen otra cosa que fortalecer las razones que nos llevan a atender este tópico, obligándonos incluso a comprenderlas en las discusiones que enfrentaremos en VI.11.

muchas de las argumentaciones que, en 1927, *Ser y tiempo* desarrollará en torno a la finitud humana.⁶³¹ Aquello que removi6 la mente de Kant en torno a la cuesti6n de c6mo era posible intuir aprioristicamente la forma del tiempo, no s6lo ser6 parcialmente recogida por la teor6a especial de la relatividad de 1905, y general de 1915, de Albert Einstein, sino que tambi6n se vuelve objeto de reformulaci6n ontol6gica por parte de Heidegger: ¿c6mo podemos dar cuenta del ser del tiempo sino es asumiendo que el ser est6-ya-siendo-en-el-tiempo? S6lo podemos cobrar consciencia del tiempo a trav6s de las transformaciones que las cosas nos muestran durante su permanencia. De manera que s6lo hay tiempo en virtud de que hay hombre: s6lo este es capaz de preguntarse por el ser de las cosas y de s6 mismo sin nunca dejar de estar-siendo-en-el-mundo (*in-der-welt-sein*). Una vez que descartamos la esencia del tiempo que creemos entrever en la naturaleza del d6a y de la noche, y en los artificios abstractos que nos sirven de gu6a y orientaci6n en la organizaci6n social y el conocimiento, no queda m6s que un tiempo reactivo al sometimiento, puesto que de someterlo el humano dejar6 inmediatamente de ser humano para pasar a ser un mero ente: una cosa entre cosas que ya no se pregunta por el ser de las mismas. Aquel tiempo imposible de someter, m6s muy f6cil de olvidar, es el que cobija el *estar-siendo-en-el-mundo* del ser humano: “El Dasein, concebido en su posibilidad m6s extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*”.⁶³²

Cualquier intento de comprender las cosas a expensas de borrar su temporalidad devendr6a en olvido, praxis fallida en el mundo, y por tanto, en una vida inaut6ntica; y si bien esta inautenticidad consiste en dejarse llevar por el absurdo deseo de vivir olvidando que no siempre se vivir6, cabe preguntarse por las causas que lo desencadenan. Incluso acerc6ndonos un poco m6s al contexto de nuestra investigaci6n, urge preguntarnos acerca de qu6 tipo de consecuencias podr6a desprender tal olvido para el ejercicio de la autonom6a, y para la realizaci6n de la promesa de libertad.

La experiencia temporal es una de las m6s importantes condiciones de posibilidad de la autonom6a. En convergencia con Heidegger, Arendt observ6 que la experiencia de la autonom6a que podemos alcanzar por medio del pensamiento no se identifica con su versi6n c6clica (aquella ligada a los ciclos de la naturaleza) ni con aquella lineal (que se construye en base al reloj y su homogeneizaci6n de los instantes), sino que se caracteriza por movilizar un *retiro del sujeto que busca habitar un tiempo*

⁶³¹ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 2001.

⁶³² *Ibid.*, p. 47.

*que le es propio.*⁶³³ Desde el punto de vista de la primera persona parece imposible sumergirnos en la actividad del pensamiento sin asumir una peculiar temporalidad que no se condice con las modalidades cíclica ni lineal, puesto que se distingue por constituir una fisura que sólo se puede habitar noológicamente.

Es precisamente el vínculo que existe entre el ejercicio de la autonomía y la experiencia temporal el que constituye la piedra natural del léxico de la experiencia que elaboraremos en el presente capítulo. Pero este vínculo tiene dos caras: una performativa, y otra histórica.

Desde el punto de vista performativo, aquella peculiar experiencia temporal que supone el pensamiento nos permite identificar diferentes *tempos* que distinguen el ejercicio y desarrollo de cada dimensión de la autonomía descrita en el capítulo anterior. Desde la perspectiva de la primera persona, las reflexiones morales, auténticas, y los diálogos internos entre el *I* y *me* suponen la misma experiencia temporal noológica, pero desde el punto de vista genético, todas ellas difieren de velocidad, puesto que exigen el respeto y cuidado de ciertos ritmos y cadencias para poder desarrollarse exitosamente. Es, precisamente, la conjunción entre los puntos de vista performativo y genético la que nos permite abordar los *tempos de la autonomía*.

Pero estos *tempos* no constituyen experiencias ahistóricas. Como se verá, tanto la escisión temporal que distingue a la experiencia del pensamiento, como la conformación de las diferentes exigencias temporales de la autonomía, representan complejos aprendizajes sociales que pueden localizarse históricamente a través de varios acontecimientos. Ya en el Renacimiento puede observarse que *la interioridad del agente surge como producto de la fisura temporal* que produce el desprendimiento de las temporalidades lineal (originalmente asentada con la institucionalización romana del cristianismo) y cíclica (profundamente arraigada en los diferentes horizontes de valor tradicionales). La experiencia temporal que enfrenta Hamlet en su sí-mismo, y que no sabe cómo apropiarse exitosamente, constituye el espacio dentro del cual podrá germinar y florecer luego el ideal de la autonomía personal.

Pero hacia el siglo XIX podemos constatar que la promesa de libertad, parcialmente incubada y florecida en el seno de aquella escisión temporal, comienza a mostrar signos de inestabilidad. Las innovaciones en transporte, comunicaciones, y

⁶³³ Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 233 y ss.

producción en masa, comienzan a imponer nuevas velocidades: se aceleran los procesos por medio de los cuales se realizan las actividades sociales, y los agentes se ven obligados a incrementar sus esfuerzos para sincronizar los diferentes ritmos de la producción, vida personal, reproducción institucional, etc. Se exagera la temporalidad lineal al punto de comprometer seriamente aquella escisión que había permitido cultivar la promesa de libertad, al mismo tiempo que arremete violentamente contra su contraparte cíclica y tradicional. Así es como la destrucción del tiempo que Macbeth instaure a través de la acción permanente, ya ciega y desosegada, se convierte en una profecía sobre los siglos que continúan al XIX.

De esta forma, la genética histórica de los diferentes *tempos* de la autonomía pone de relieve las ambivalencias que abrigan los procesos sociales de aprendizaje a ellos ligados. Este es el caso del *adiestramiento decimonónico de la atención*: la misma aceleración social que erosionaba el tiempo al aplanarlo en un puro presente aumentaba las exigencias de sincronización y coordinación que debían desempeñar diariamente los agentes, por lo que fue necesario crear instituciones que pudieran capacitar a la población en el uso de su concentración. La ambivalencia de este aprendizaje social ligado al tiempo estriba en que, por un lado, el dominio de la atención incrementó la posibilidad de ejercer las diferentes modalidades de la autonomía, pero por otro, dio cabida a una nueva forma heteronomía, en la medida en que la exacerbación de la atención lleva irremediablemente a estados hipnóticos de inconsciencia que exponen al agente a las más terribles formas de manipulación.

Las ambivalencias de los procesos sociales de aprendizaje ligados al tiempo constituirán un propicio caldo de cultivo para luego abordar el asunto de *cómo* la promesa de libertad puede desencadenar consecuencias perversas.

V.1. Reconstrucción de la experiencia temporal de la autonomía, y de la promesa de libertad.

Si bien no es fácil entrever cómo Benjamin y Adorno tenían en mente conectar las transformaciones modernas de la experiencia con la reificación y alienación, parece razonable dejarnos llevar por la idea de que a fin de cuentas denunciaban la destrucción de todo lo que alguna vez prometió realizar el ideal social de libertad: un sujeto soberano de y sobre sí mismo, que fuese capaz de conciliar su propia autonomía con el aseguramiento, protección y respeto de la autonomía de todos los demás. Benjamin y

Adorno descubrieron muy rápidamente que las bases experienciales que tal sujeto autónomo requería estaban siendo sistemáticamente minadas por el capitalismo; y en añadidura, también atestiguaban el proceso por medio del cual aquella hipoteca subterránea comenzaba a asentar bases experienciales favorables para la formación de un sujeto muy diferente, uno sujetado, al cual le estaba vedada la posibilidad de asumir y emprender una autorreflexión lo suficientemente profunda como para ilustrar a la extraviada razón. De este modo, puede comprenderse el grave problema que la Escuela de Frankfurt tenía entre manos: ya no era suficiente formular un discurso adecuado que fuese capaz de romper la consciencia cosificada de aquel sujeto que debía transformar lo social, pues ya estaban disponibles los discursos que habían ofrecido Marx y Lukács, sino que también era necesario quebrar la fosilización experiencial que día a día iba sitiando la vivencia de los individuos; una coraza experiencial que tan sólo permite vivenciar el mundo de manera fragmentada, crecientemente autonomizada y refractaria a los discursos emancipadores. Es precisamente allí el lugar dentro del cual las patologías sociales incuban la pobreza reflexiva y apatía de los individuos, esto es, en los espacios prerreflexivos de la autonomía. De ahí la necesidad de hurgar en los presupuestos experienciales de la *katholiki*, *tóde-ti* y *hóros* de la autonomía.

Nuestro enfoque evitará darse de lleno contra el gigante y de por sí agobiante tópico de la experiencia en base a las múltiples ventajas que la sola variable del tiempo nos ofrece. Pero tal elección dista mucho de ser arbitraria; de hecho, la misma se funda en una premisa que por sí misma desencadena gran parte de nuestra propuesta: la temporalidad constituye una dimensión experiencial irrenunciable de la existencia humana. Esa afirmación que desde los antiguos mitos al presente parece ser universalmente compartida, cobra importantes implicaciones una vez que la contextualizamos dentro de nuestro objeto de estudio. Hemos observado que las patologías sociales podrían no solamente agredir las capacidades racionales de los agentes sino también, y en especial, sus experiencias del mundo (II.4-5), de modo que cabría preguntarnos dos cosas al respecto: i) ¿cuál es la naturaleza del tiempo que se experimenta cuando el agente cree, a nivel performativo, estar ejerciendo y realizando su autonomía?, y ii) ¿qué sucedería si aquella experiencia temporal que supone el

ejercicio de la autonomía se viese perturbada por consecuencias perversas de la promesa de libertad?⁶³⁴

En rasgos generales, la experiencia de la libertad supone la posibilidad de que el agente pueda *retirarse* del “tiempo del mundo”⁶³⁵ para *habitar un tiempo propio, por medio del ejercicio de sus capacidades noológicas*. Arendt describió esta experiencia como una fisura que se produce cada vez que el tiempo futuro y el tiempo pasado colisionan sobre un mismo punto llamado yo. Y este habitar noológico supone la existencia de una interioridad que no existió naturalmente a lo largo de la historia de la humanidad, sino que, por el contrario, constituye un aprendizaje social históricamente situado que data, al menos, de la modernidad temprana. En virtud de ello, no nos propondremos reconstruir tan sólo el marco metafísico de la temporalidad que habitan los seres humanos cada vez que ejercen su actividad del pensamiento, sino también la genética histórica de aquella fisura temporal que describe Arendt: la escisión temporal que los órdenes lineal y cíclico protagonizan desde finales de la Edad Media.

Nuestra reconstrucción de la experiencia temporal de la autonomía y libertad se compone de tres momentos: en primer lugar explicitaremos la naturaleza del tiempo que se habita performativamente cada vez que el agente ejerce sus capacidades noológicas, reflexivas y deliberativas (V.1.a). Esto nos permitirá delinear los rasgos generales que constituyen los diferentes *tempo*s de la autonomía, en la medida en que cada modalidad de la misma supone y exige ritmos, velocidades, y cadencias específicas que involucran dimensiones genéticas y performativas (V.1.b). Para situar históricamente esta peculiar temporalidad de la autonomía señalaremos algunos de los rasgos que la han constituido como aprendizaje social, y que datan (no sin dificultad) de finales de la Edad Media, especialmente vinculadas al deterioro del poder que la Iglesia detentaba sobre el tiempo

⁶³⁴ Ciertamente, estas preguntas también podrían realizarse en torno a la experiencia espacial, pero la literatura sociológica crítica del último siglo asegura que las innovaciones técnicas dentro de las comunicaciones, transporte y producción industrial han acelerado la velocidad con la cual se pueden realizar diversas actividades, engullendo así el espacio, y creando no-lugares en su lugar (si se nos permite la ironía). No obstante, es por demás viable emprender una reconstrucción simultánea acerca de las transformaciones y producciones del espacio: Henri Lefebvre, *La construcción del espacio*, Madrid: Capitán Swing, 2013. De ahí que en esta sección del capítulo nos aboquemos a reconstruir las bases temporales sobre las cuales descansan la autonomía y promesa de libertad.

⁶³⁵ Recurrimos a esta expresión de Hans Blumenberg para aprovechar la oportunidad de señalar las múltiples convergencias que el lector podrá encontrar entre el presente capítulo y su diagnóstico de las “tijeras del tiempo” (*Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia: Pre-Textos, 2007, Parte II). Su tesis acerca de la separación moderna entre el “tiempo del mundo” y el “tiempo de la vida” resuena en nuestra reconstrucción de la escisión temporal tempranomoderna, al mismo tiempo que su diagnóstico acerca de cómo el tiempo del mundo comienza a invadir el tiempo de la vida podrá verse reflejado, ya no desde un enfoque fenomenológico, sino sociológico, a lo largo de la tercera parte del presente capítulo.

(V.1.c-g). El excursus final aspira a ilustrar el aprendizaje social mencionado a través de la noble y poco exitosa apropiación que Hamlet realiza de su interioridad al hacerse consciente del desgarramiento temporal que había desencadenado su tío, y que había que corregir (“set it right!”).

V.1.a. *La peculiar experiencia temporal de la autonomía.*

Las idealizaciones de la autonomía y la promesa de libertad no son lo mismo, aunque no puedan desprenderse una de la otra: mientras las primeras guardan relación con las formas en las que los agentes ejercen las diferentes dimensiones de su agencia, la segunda sólo puede surgir como resultado de la proyección que el conjunto de las idealizaciones de la autonomía produce a través de sus respectivos excesos de validez. De manera que las primeras constituyen idealizaciones que emanan del ejercicio efectivo que los seres humanos pueden hacer de su reflexividad, mientras la segunda se mantiene como un significado comprensivo, que puede ser invocado y revisado para transformar el mundo, justificar demandas, y perseguir la autorrealización.

Sin embargo, en muy pocas oportunidades se ha identificado con precisión la estrecha relación que tanto la promesa de libertad como la autonomía entablan con el tiempo, o al menos, con cierta experiencia temporal. Y la relevancia de este asunto recae en que la autonomía y promesa de libertad no sólo demandan del agente el ejercicio y desarrollo de capacidades, sino también la posibilidad de experimentar el mundo, los otros, y a sí mismos, de una forma en la cual puedan efectivamente desarrollarse capacidades vinculadas a la reflexión, además de poder ejercerlas, y de poder ejercerlas con sentido. De ahí que estemos enfrentando ahora una de las condiciones de posibilidad más importantes de la autonomía y promesa de libertad.

Un camino que nos permite poner al descubierto la experiencia temporal de la autonomía es el de recurrir a la perspectiva de la primera persona. Esta experiencia, de hecho, se caracteriza, entre otras cosas, por florecer dentro de un espacio que no obedece a ningún orden temporal objetivo en particular. Como muy bien lo había percibido Kant, cuando el agente se sumerge en una reflexión práctica acerca de qué se debe hacer y por qué, parece imposible no asumir un punto de vista práctico dentro del cual uno se experimenta a sí mismo como libre del mundo fenoménico (*GMS* iv, 457-

458, *KpV* 42, y 46).⁶³⁶ Pero, en este sentido, el *faktum* de la razón no constituye un *hecho* o *evidencia* que demuestre la realidad objetiva de la libertad; Kant es muy consciente de que ello violaría flagrantemente los límites del conocimiento humano. Por el contrario, el *faktum* es la experiencia de la innegable realidad de la idea de libertad que desde la perspectiva de la primera persona se alcanza cada vez que nos sumergimos en una reflexión práctica. Dicho en otras palabras: el *faktum* no parece ser más que la constatación performativa de que no nos está reflexivamente permitido resolver un asunto práctico, sin asumir al mismo tiempo la experiencia de estar realizando la idea de libertad. En el caso de que el agente emprenda una reflexión práctica con la intención de prescindir de la realidad de la idea de libertad, es de esperarse que abandone inmediatamente su tarea, en virtud de creerla predeterminada o pre conducida por factores externos y ajenos a él.

Pero las implicaciones de esta experiencia reflexiva son de largo alcance en lo que se refiere al asunto de la temporalidad, pues, una vez que se entra en una reflexión práctica es de suponer que la experiencia de la idea de libertad sea asumida dentro de un espacio que no pertenece a los órdenes temporales que rigen el mundo objetivo. De modo que tal experiencia parece cultivarse dentro de una temporalidad que le es propia, y que no se rige por las versiones cíclicas ni lineales del tiempo social y objetivo.

Esta observación, por cierto, no es novedosa. Kant tuvo que recurrir al mundo de las entelequias para argumentar que la mera posibilidad de la libertad era de por sí suficiente como para desprender obligaciones apodícticas y universales. El mundo nouménico es sólo utilizado por Kant para *fundamentar* la validez de los mandatos morales, desdeñando tal reino a la hora de contemplar las condiciones genéticas o de producción de tales mandatos. De ahí que el argumento de Kant pareciera suponer que la intuición pura de la forma del tiempo se suspende a la hora de la reflexión práctica, sin explicitar si sus implicaciones son sólo metafísicas, o también ontológicas.⁶³⁷

⁶³⁶ Asunto abordado en IV.2.a.i.

⁶³⁷ Guilles Deleuze ha señalado insistentemente cómo el “giro copernicano” que Kant impone en materia de teoría del conocimiento debe mucho a su *Estética trascendental*. Apropiarse del tiempo que hasta Newton parecía ser objetivo y externo al sujeto significó “arrancar al tiempo de sus goznes”, volar su pivote para que, en términos de “sentido interno del sujeto”, se ponga al servicio de los nuevos aprendizajes sociales relacionados con el conocimiento, pensamiento y reflexión; reunidas todas estas facultades en un sujeto trascendental perteneciente al mundo nouménico, el mundo real deja de ser plano para sucumbir ante un agujero irreparable, dentro del cual el sujeto se pliega sobre sí mismo y crea su propia subjetividad: Guilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires: Cactus, 2008, en especial “Clase I”.

Desde el punto de vista performativo puede decirse que cada vez que emprendemos la difícil tarea de evaluar si una máxima califica para ser considerada ley moral, parece difícil tener en cuenta el correr temporal objetivo, sea este cíclico o lineal. Nada de esto niega la realidad temporal que nos envuelve en tanto seres irrenunciablemente fenoménicos, sino que pone de relieve cierta escisión temporal que le es propia al ser humano, esto es, *un retirarse del mundo objetivo para habitar una temporalidad que le es propia al pensamiento y a la reflexión*. De hecho, cada vez que nos vemos urgidos a reflexionar acerca de qué es lo que debemos hacer, se nos hace imperiosa la tarea de crear las condiciones objetivas favorables: sentarse para ganar tranquilidad, no atender alguna llamada por teléfono, o incluso apagar o desconectar los diferentes dispositivos de comunicación, terminar todas las tareas cotidianas rápidamente, pedirle a los demás silencio, paciencia, y comprensión, para, a fin de cuentas, *producir condiciones objetivas que nos permitan obtener una experiencia reflexiva exitosa*. Esto se debe a que la reflexión práctica supone una peculiar experiencia temporal, que le exige al agente la tarea de generar las condiciones objetivas más favorables y acordes para su florecimiento. Sin importar si pesa sobre nosotros la necesidad tradicional y cíclica de revivir cierta experiencia del pasado, o la de planificar linealmente con cada vez mayor precisión el futuro, la autonomía que vivenciamos en toda reflexión práctica nos desprende y arranca del mundo objetivo para ofrecernos la posibilidad infinita de movernos y oscilar entre varios órdenes temporales.

Las coordenadas básicas de este argumento no sólo se encuentran en las ideas de Kant, sino también en aquellas que formuló Arendt hace no mucho, en base a sus profundas convicciones metafísicas.⁶³⁸ Desde su perspectiva, la reflexión en general hunde gran parte de su génesis en la facultad de pensar, a pesar de que nada obvia sea la continuidad que las conecte, pues no seríamos capaces de pretender juzgar si:

(...) el poder de representación y el esfuerzo que se requiere para dirigir la atención mental sobre aquello que escapa a la atención de la percepción sensorial, no se hubiera adelantado y hubiera dispuesto el espíritu a la reflexión, así como a la voluntad y al juicio. En otras palabras, lo que generalmente llamamos “pensar”, aunque no baste para poner la voluntad en movimiento o

⁶³⁸ En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler constata la misma idea tras recorrer y analizar, desde prismas psicoanalíticos y lacanianos, las teorías del sujeto que subyacen en Hegel, Nietzsche, Freud, Foucault y Althusser. En nuestra argumentación intentaremos asumir un enfoque mucho más delgado que el de Butler en la medida que nos dejamos llevar por la convicción de que la cantidad de supuestos determina el grado de persuasión y compromiso del argumento. La convergencia que constatamos aquí entre nuestro argumento y el de Butler es por demás bienvenida, aunque nos propongamos prescindir de tan rico, aunque comprometido, bagaje teórico.

para dotar al juicio de reglas universales, debe disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia; en suma, los debe desensorizar.⁶³⁹

Estas observaciones realzan la pregunta acerca del lugar en el que estamos cuando pensamos. Parece evidente la constatación de que el “lugar” del pensamiento no se corresponde con el orden lineal que se afianza en la modernidad, ni con aquel otro circular que las tradiciones perpetúan, sino con la capacidad de navegar un *tiempo que le es propio*. El pensamiento se retira de los fenómenos que bien pueden reproducirse cíclica o linealmente, para *habitar* un espacio propio que no es posible sin la *atención*, es decir, sin la capacidad de reunir la totalidad de las dimensiones que constituyen el yo, identidad y personalidad, dentro de un presente, para así convertirse en agente:

(...) el continuum del tiempo, el cambio sin fin, se descompone en los cambios gramaticales de pasado, presente y futuro, de tal manera que la oposición entre pasado y futuro, al igual que la del no-más y el no-todavía se debe a la presencia del hombre, que en sí mismo tiene un “origen”, su nacimiento, y un fin, su muerte, y se encuentra, por tanto, en todo momento entre ellos; este intervalo se llama presente.⁶⁴⁰

Reflexionando acerca de las flexiones gramaticales que presenta la célebre parábola de Franz Kafka titulada *Él*, Arendt argumenta que el presente constituye una fisura temporal que contiene dentro de sí el completo espectro noológico de la imaginación, pensamiento, reflexión y juicio. De ahí la infinidad de posibilidades de *ser-para-la-muerte* que le son inherentes al ser humano, pues, de no recurrir al pensamiento para hacer suyo aquella peculiar temporalidad no podríamos vislumbrar ni siquiera su humanidad, y mucho menos su agencia.

De modo que la actividad del pensamiento se aparta de la cotidianeidad e instaura una feroz “lucha contra el mismo tiempo”.⁶⁴¹ De aquí la necesidad, anteriormente sugerida, de producir en el mundo objetivo las condiciones (materiales, sociales, y simbólicas) adecuadas para poder obtener una experiencia exitosa de la autonomía. Es necesario detenerse y enajenarse de los órdenes cíclico y lineal para poder vivenciar la propia autonomía en el pensamiento y en la reflexión:

(...) situado en la brecha del tiempo, que es un presente inmóvil, *nunc stans*, sueña con el momento en el que el tiempo, toma do por sorpresa, haya per di do su fuerza; entonces, la calma se asentará sobre el mundo, no una calma eterna,

⁶³⁹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 95.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 236.

pero sí una lo suficientemente duradera para darle a “él” la oportunidad de evadirse de las primeras líneas y ser ascendido a la posición de árbitro, espectador y juez fuera del juego de la vida, a quien pueda someterse el significado del lapso de tiempo que se extiende entre la vida y la muerte, porque “él” ya no está implicado en el mismo.⁶⁴²

El individuo pensante se constituye así como un “paralelogramo de fuerzas” que se proyecta, geométrica y metafóricamente hablando, como una diagonal que tanto se apropia del futuro como del pasado. Por esta razón el individuo que piensa no tiene edad, no envejece, ni se siente afectado por los avatares del indetenible correr del tiempo. Sólo se proyecta hacia el infinito del pasado y del futuro como mera posibilidad, una vez que se siente atosigado por las fuerzas y colisiones que promueven incesantemente el pasado y el futuro sobre un mismo punto: el yo.⁶⁴³

Pero debemos movernos aquí con mucha cautela para evitar asumir la polémica y no resuelta continuidad que Arendt establece entre el pensamiento y la reflexión. Nuestra filósofa osciló en varias ocasiones acerca de la naturaleza de la conexión que el pensamiento podía mantener con la facultad judicativa y la reflexión en general.⁶⁴⁴ Y la principal razón de esta oscilación se debe al hecho de que su noción de pensamiento es profundamente acreedora de Heidegger, lo cual queda atestiguado ya en las frases que abren la introducción a *La vida del espíritu*: el pensamiento no sirve para dirimir entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; el pensamiento no produce más que pensamiento. Por tanto, no es obvia la conexión que existe entre el pensamiento, la reflexión, y el juicio, aunque al mismo tiempo parezca indudable el hecho de que la reflexión no puede hallar su génesis fuera del pensamiento.⁶⁴⁵

⁶⁴² *Ibid.*, p. 237.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁴⁴ Sobre este asunto volveremos en VII.3.a.

⁶⁴⁵ Como es bien sabido, este argumento recoge muchas de las reflexiones que Heidegger había desarrollado en su *El concepto de tiempo*. Allí Heidegger realizó la contraposición que existe entre el tiempo de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*), el tiempo de la naturaleza (signado por la noche y el día), y el tiempo del mundo, monopolizado este último por la ciencia y su intento de homogeneizar el instante para manejarle a gusto. En este contexto, Heidegger adelanta mucho de la tesis de la finitud humana que desarrollará poco después en *Ser y tiempo*, pues, allí argumenta que el *Dasein* es tiempo en virtud de que el tiempo como tal no existe sino es por la existencia del ser humano. El tiempo de la “presencia” del *Dasein* se caracteriza por dotar de sentido la propia existencia en base a la consciencia de que se-es-para-la-muerte; de manera que el *Dasein*, “concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*” (Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 47). La posibilidad de esta existencia auténtica, por tanto, se opone a una inauténtica caracterizada por la ausencia de tiempo, o de la consciencia de la propia temporalidad finita en cuanto presencia. Los componentes ontológicos de nuestra reconstrucción del argumento de Arendt son insorteables, aunque parece razonable no continuar su reconstrucción hasta sus últimas implicaciones. Enfatizar el tiempo peculiar que nos envuelve durante la actividad del pensamiento parece de por sí suficiente como para desde allí elevarnos hacia la estructura

De manera que parece razonable concluir que *la peculiar experiencia temporal del pensamiento constituye una de las más fundamentales precondiciones de la autonomía*. Pero a pesar de su peculiar naturaleza, esta experiencia no brota ahistóricamente, sino que parece ser producto de ciertos aprendizajes sociales que no son fáciles de precisar cronológicamente. Basta para ello echar un vistazo al rodeo que el mismo Agustín le da al problema. La diferencia entre el planteo moderno de la experiencia temporal y el de Agustín recae en que para este último no parece estar disponible el recurso del sujeto, o yo sustantivo, como sí hemos visto en Kant y Arendt. Según lo ha podido reconstruir y analizar Paul Ricoeur, la escisión que desde la Edad Media se erige entre los órdenes lineal y circular es desde sus inicios inaccesible para el ser humano. De manera que Agustín rodea el problema hasta verse obligado a disolverlo en la eternidad, esto es, en el tiempo sin tiempo de lo congelado y perenne.⁶⁴⁶ El largo volumen de *Tiempo y narración 3* no es más que la continuación del rastreo de esta escisión temporal, lo que sirve para constatar que nuestra época parece haber heredado su irresoluble escollo.⁶⁴⁷ No obstante, parece necesario mencionar algunas notas acerca de la naturaleza de esa escisión temporal que *habitamos* cuando pensamos.

En principio, podríamos caracterizar aquella escisión como un espacio vacío que ha ganado la libertad para sí misma, en virtud de que los antecedentes de tal espacio pueden encontrarse en las éticas metafísicas orientales y de la antigua Grecia. Como puede apreciarse dentro del pensamiento de Platón, y de las escuelas estoica y epicúrea, el retiro del mundo aparente implica no sólo una especie de introspección que tenga por objeto encontrar la verdad única que da razón de ser a la multiplicidad externa, sino que implica al mismo tiempo una conexión genuina con el cosmos, o la totalidad del ser. Tener esto presente implica desechar mucha de la literatura crítica que pretende encontrar en esta época modelos de la acción ética y racional en base a la sola deliberación individual, puesto que para los griegos antiguos el *areté* significaba, en gran medida, haber alcanzado la armonía con todo un orden objetivo que no podía evidenciarse inmediatamente en la realidad cotidiana. Sea el caso de la armonía del

interna de la normatividad que descansa en la autonomía. En caso contrario, descenderíamos al ámbito ontológico que, a pesar de su innegable riqueza, puede encerrarnos en una perspectiva carente, o extremadamente débil, de normatividad.

⁶⁴⁶ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, pp. 41-79. Puede rastrearse el problema incluso en la *Poética* de Aristóteles. El bien conocido análisis que Ricoeur le dedica a las aporías del tiempo allí presentes no son en absoluto ajenas al asunto que aquí intentamos abordar: *Ibid.*, pp. 80-112.

⁶⁴⁷ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México DF: Siglo XXI, 1996, pp. 655 y ss.

alma que Platón se esfuerza por dibujar a lo largo de *La República*, o la posterior idea de *ataraxia* de Epicúreo, la huida del “tiempo sensorial”⁶⁴⁸ que en aquel entonces implicaba el orden cíclico, no llevaba al individuo hacia una escisión temporal, sino más bien hacia una fisura en la cual el tiempo era eterno y sagrado. El *logos*, o razón de ser de las cosas, era entendido como inmutable y perenne en la eternidad; de ahí que el individuo interesado en captar su “frecuencia” debiera alcanzar un orden semejante dentro de sí, en su ψυχή (psūkhē).

Pero nada de esto fue inventado por los griegos; de hecho podría afirmarse que su pensamiento fue en gran medida un purificador de contenidos religiosos mucho más densos, como puede apreciarse en el caso del yoga. Mircea Eliade ha observado que la arcaica estrategia yogui de rehuir al presente para poder reconciliarse con el orden superior que rige inmanentemente todas las cosas era descrita como un movimiento sagrado emprendido por el individuo, que no era necesariamente libre. En razón de que la verdad interior no es más que el reflejo de una superior que descansa fuera del tiempo, el individuo parecería no ser más que un pliegue de la totalidad que se mueve sin descanso en un perpetuo generarse y regenerarse.⁶⁴⁹

La diferencia entre la escisión moderna de la temporalidad y aquellas tradicionales experiencias de huida parecen evidentes: mientras la antigüedad concibe la ida interna, anímica, como una vía de acceso al todo inmutable y verdadero, en la modernidad constituye un espacio separado de todo orden temporal, dentro del cual el individuo tiene la posibilidad y *deber* de constituirse como sujeto. No existe un *logos* (orden, verdad, sentido) predeterminado e inmutable dentro de la escisión temporal moderna, sino más bien una incertidumbre que le obliga, al que allí habita, a *crear* y *producir* alguna verdad o sentido en el mundo. A esto se agrega el hecho de que, como veremos más adelante, la fisura temporal moderna le permite al individuo ya no sólo intervenir dentro del orden tradicional o cíclico, sino también en aquel lineal que comenzó a instaurarse desde la institucionalización romana del cristianismo.

Sin bien es cierto que el orden lineal parece haberse impuesto como único y superior a su contraparte cíclica, esta última ha sabido sobrevivir de muy diferentes formas. En opinión de Eliade, en nuestros días aún buscamos revivir y recrear diferentes situaciones que consideramos valiosas por medio de ritos de iniciación. Evidencia de

⁶⁴⁸ Para las nociones de “tiempo sensorial” y “tiempo poético” véase Aristóteles, *Sobre poética*, introducción y notas de Juan David García Bacca, México DF: UNAM, 1946, 1449 b 11 y ss.

⁶⁴⁹ Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Bucarest: Humanitas, 1993, pp. 287 y ss.

esto es la gran cantidad de “pequeñas religiones” que pululan a lo largo y ancho del mundo, y las místicas políticas que llevan a los individuos de fundamentalismo en fundamentalismo. Incluso el “hombre arreligioso” echa mano una y otra vez de ritos iniciativos para envolverse del sentido que sólo una temporalidad tradicional y cíclica, conectada con lo cósmico, puede ofrecer: las innumerables cábalas que los soldados realizan antes de sumergirse en el calor de la batalla; la tradicional apelación psicoanalítica al recuerdo y a la necesidad de revivir lo pasado para reconciliarlo con el presente y posibilitar un futuro saludable; incluso la cotidiana forma de percibir la propia biografía como un conjunto de “dificultades” y “pruebas” que hacen de las acciones individuales una supuesta “lucha” en pos de la realización de cierto significado, sentido, o *thelos*, evidencian la inmortalidad del tiempo cíclico.⁶⁵⁰

No obstante, no es del todo claro si a partir de este conjunto de observaciones conductuales Eliade concluye que existe cierta continuidad temporal entre los órdenes cíclico y lineal (en sus términos: sagrado y profano); de ahí que creamos importante realizar nuestra idea de que el ser humano necesita *habitar* dentro de la escisión moderna del tiempo para interceder y saltar de temporalidad en temporalidad de forma exitosa. El agente debe *morar* algún tiempo (independientemente de si este tiempo es cíclico o lineal) para poder cultivar y vivenciar en sí mismo la idea de libertad; un *morar* que en cierto modo representa un aprendizaje disponible para las subjetividades que comienzan a fermentar hacia finales de la Edad Media.

Hamlet no había podido aprender a *habitar exitosamente* aquella incipiente escisión temporal, puesto que, en primer lugar, tal fisura le exigía rehuir al paisaje plano del Renacimiento. Este horizonte terso había obcecado los recursos teatrales de los cuales los individuos se valían para interpretar sus posiciones (status/rol) sociales. Cuando Hamlet asegura que “But I have that within which passeth show— / These but

⁶⁵⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Guadarrama/Punto Omega, 1981, pp. 123-130. Concentrar nuestra argumentación en este exclusivo punto nos inmuniza de las múltiples formas que ha adoptado la *escatología* en las diversas filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. Desde que Juan Escoto Eriúgena formulara un Dios en principio incompleto que se veía obligado a realizarse y conocerse por medio de cinco vías, Hegel y Marx intentaron darle sentido no sólo al presente a través de la construcción de una lógica histórica, sino también, y en especial, al sufrimiento humano. En muchos aspectos, la idea moderna de que un sujeto *elegido* podría consumir una reconciliación con el pasado no era en absoluto ajena a la necesidad de justificar el abrumador sufrimiento humano que se les presentaba como algo innegable. De este modo, el tiempo lineal no sería más que uno circular, o al menos oblicuo, que si bien nace y muere, no deja de resolverse en un autoencuentro absoluto. A este respecto, nuestra argumentación realza la autonomía que el individuo vivencia por fuera de cualquiera de estos órdenes, teniendo así la capacidad de intervenir en ambos a gusto.

the trappings and the suits of woe” (1.2.85-86),⁶⁵¹ su perspectiva ya no puede ser reducida a la del escenario, sino a la del espectador, lo que sugiere que ya estaba disponible aquel punto de vista que la escisión temporal permite para poner bajo sospecha a toda la vigencia histórica. Esta es la perspectiva del espectador que Arendt se esfuerza por conceptualizar y precisar: una perspectiva que tiene un tiempo propio, caracterizado negativamente por la ausencia de un acontecer que aqueje al pensamiento en su libre capacidad de imaginar posibilidades. Pero a fin de cuentas, todo parece sugerir que Hamlet no logró, o no quiso, explotar la promesa de libertad que en tal perspectiva se encontraba.

El príncipe danés, heredero de un antiquísimo linaje vikingo, no puede sacudirse así como así los deberes que el antiguo orden le legaba. De manera que a pesar de tener a mano aquella fisura temporal, espacio que promete la experiencia de la propia autonomía, Hamlet decide finalizar trágicamente el conflicto que ambos órdenes temporales habían iniciado tras su desprendimiento, para asegurar la emergencia exitosa de la libertad. La incertidumbre y angustia que descansan en el pecho del espectador tras vivenciar o leer aquel violento final podrían no ser más que síntomas de la incipiente libertad que comenzaba a emerger, esto es, la de la libertad y responsabilidad de tener que hacerse a sí mismo. Kant tematizó esta tarea en términos de una fundamentación moral que, aún orientada por la brújula deontológica del imperativo categórico, asumiera el *telos* de realizarse en la Tierra. Hegel, por su parte, y a pesar de abrigar en su madurez la convicción de que debajo de los procesos de formación del *Geist* existía una lógica, no dejó de insistir en la necesidad de que la consciencia asumiera su propia pulsión (*Trieb*) de “saberse a sí”, de volverse una consciencia para-sí ya no sólo imponiéndose ante el esclavo (lo que no es más que un reconocimiento no horizontal y defectuoso), sino como cierto desprendimiento de la vida que se va ganando poco a poco a través del trabajo, y de la formación del carácter, lo que suponía producir ese espacio subjetivo interno dentro del cual se puede pensar.

En consecuencia, la escisión temporal que comienza a emerger desde finales de la Edad Media parece haber construido una de condición de posibilidad cardinal de la experiencia temporal de la autonomía. Sin la posibilidad de asegurar una experiencia temporal armónica para con las actividades del pensamiento y la reflexión práctica,

⁶⁵¹ Las citas de *Hamlet* son extraídas de William Shakespeare, *Hamlet. Prince of Denmark*, Philip Edwards (ed.), California: Cambridge University Press, 2003.

parece muy difícil, sino imposible, poder ejercer cualquier modalidad de la autonomía. Y recurriendo al juego de lenguaje que hemos elaborado en el capítulo IV, podemos reformular la anterior aserción en los siguientes términos: *tanto a la reflexión práctica* (sea esta moral, ética o instrumental) *como a la reflexionante, y a aquella que posibilita el diálogo interno de la autonomía de reconocimiento mutuo, les subyace una irrenunciable experiencia temporal que se caracteriza por la atención que el sujeto destina hacia sí mismo para vivenciar su sí-mismo como libre.* Aquella escisión temporal que posibilita el nacimiento de la vida interna individual nos permite interpretar el lamento de Hamlet como uno que vislumbra la posibilidad y angustiosa obligación de tener que convertirse en sujeto. De manera que tal fisura temporal es la posibilidad subjetiva de la constitución del agente dentro de los órdenes lineal y cíclico, asentando así una de las piedras naturales de la promesa de libertad.

V.1.b. *Algunas notas acerca de los diferentes tempos de la autonomía.*

Si bien es cierto que la genuina experiencia temporal de la autonomía se caracteriza por movilizar una especie de retiro del mundo objetivo, la constitución de la agencia que ella posibilita supone la unificación de todas las dimensiones del yo, identidad y personalidad, para volver al mundo y actuar. De manera que la realización de la agencia, y, volviendo al caso de Hamlet, la tarea de constituirse como sujeto, exige volver sobre los órdenes temporales que se hallan presentes en el mundo para actuar exitosamente.

Así es que, en realidad, la autonomía supone utilizar aquella temporalidad que le es propia como plataforma para luego lanzar al individuo hacia los órdenes temporales disponibles en el mundo objetivo y realizarse como agente. Allí es cuando el agente suspende la perspectiva de la primera persona para tener que habitar las temporalidades objetivas, y descubrir en cada una de ellas diferentes exigencias, y oportunidades para la acción. Pero, en principio, el agente nunca abandona completamente la perspectiva de la primera persona, sino que habita una escisión temporal que le permite tener un pie dentro de aquella temporalidad que le es propia a la autonomía, y otro dentro de las temporalidades objetivas que bien pueden ser cíclicas o lineales; y esto se debe al hecho de que la realización de la agencia supone estar pendiente de las exigencias de la autonomía y de aquellas otras que la temporalidad objetiva impone, pues de no hacerlo el individuo nunca podría apreciar las oportunidades y privaciones que se le presentan.

La importancia que reviste esta peculiar experiencia humana signada por la escisión estriba en que cada modalidad de la autonomía abriga diferentes exigencias temporales para su realización en el mundo, por lo que perderlas de vista significaría frustrar sus ejercicios. Para ilustrar este asunto detengámonos un momento a analizar las exigencias temporales que emanan de dos modalidades de la autonomía diferentes: la moral, y la del reconocimiento mutuo signado por el cuidado. Desde el punto de vista genético, parece convenido afirmar que el desarrollo de la conciencia moral supone el previo desarrollo de la descentración y abstracción: es necesario poder desprenderse de las inclinaciones que constituyen nuestra individualidad empírica para poder asumir un punto de vista que aspire a legislar mandatos en nombre de la humanidad. Por otro lado, la perspectiva performativa de la moralidad es bien diferente: todo aquel que alguna vez se ha propuesto evaluar si tal o cual máxima es capaz de satisfacer las exigencias que imponen las diferentes formulaciones del imperativo categórico sabe muy bien que necesita disponer de cierta tranquilidad, atención, recogimiento del yo, e imaginación. De manera que la diferencia que mantienen las perspectivas ontogenética y performativa recae en que mientras la primera se rige por la temporalidad objetiva del mundo, la segunda supone la posibilidad de habitar aquel ámbito que le es propio al pensamiento. De ahí que la constitución de la agencia consista en habitar exitosamente aquella escisión temporal que le permite al individuo mantenerse pendiente de las exigencias de la autonomía, así como de las del mundo objetivo.

Pero si atendemos al desarrollo de la autoconfianza podemos advertir varias diferencias en lo que a las exigencias temporales se refiere. Desde el punto de vista ontogenético, el desarrollo de la autoconfianza nunca se encuentra definitivamente asegurado, aunque los diques anímicos más importantes puedan ser construidos durante la primera infancia. A diferencia de la irreversibilidad de las competencias morales, el logro de la autoconfianza puede minarse en cualquier momento de la vida, y lo cual no admite darla por sentado, dado que en todo momento pueden emerger eventuales modalidades subterráneas de opresión o mala fortuna. Sin embargo, desde el punto de vista performativo, el diálogo interno que supone la construcción de la autoconfianza exige, nuevamente, cierto detenimiento y alejamiento del mundo objetivo. Las deliberaciones que permanentemente realizamos a la hora de emprender algún acto que involucre nuestra intimidad sexual, fraternal, o familiar, ponen de relieve aquella escisión temporal que habitamos con el fin de resolver algún problema práctico que nos

acucie directa o indirectamente (este último surgiría indefectiblemente cuando el acuciado es aquel compañero concreto de interacción frente al cual asumimos deberes imposibles de universalizar).

De manera que, en la medida en que las diferentes modalidades de la autonomía parecen abrigar diferentes exigencias temporales ontogenéticas y performativas, cabe asegurar que cada una de ellas posee un *tempo* particular y específico. Y si bien es difícil indicar con precisión las notas que distinguen los *tempos* de cada una de las modalidades de la autonomía, cabe esquematizar sus rasgos básicos del siguiente modo:

Tabla 3. Los diferentes tempos de la autonomía			
Modalidades de la autonomía	Capacidades	Tempos	
		Ontogenético	Performativo
Moral	Racionalidad práctica	Irreversible una vez alcanzado	Imperativo categórico
Auténtica reflexiva	Frónesis Juicio	Singularización personal permanente	Juicios reflexionantes
Reconocimiento mutuo	Autorrelaciones prácticas	Provisionales	Diálogo interno

Los *tempos* de la autonomía se conforman, en consecuencia, por la temporalidad objetiva que supone el desarrollo ontogenético de aquellas capacidades que le permiten al individuo ejercitar su agencia, y por aquella otra temporalidad noológica que surge cada vez que el individuo se retira del mundo para deliberar moral o auténticamente, o entablar un diálogo interno acerca de las relaciones de reconocimiento y su autocomprensión. Asimismo, como puede apreciarse, si bien todas ellas comparten la peculiar experiencia temporal que caracteriza el ejercicio noológico de la reflexión, las diferencias sustantivas estriban en sus características ontogenéticas. De ahí que el *tempo* de cada una de ellas aglutine la conjunción de las demandas que el agente percibe de los órdenes temporales en los que participa: el de la autonomía, y el del mundo objetivo.

La divergencia de temporalidades ontogenéticas que supone el ejercicio de las diferentes modalidades de la autonomía pone de relieve las diferentes demandas que cada una de ellas evoca para su materialización: las autorrelaciones prácticas exigen permanentemente el aseguramiento de un contexto de reconocimiento recíproco saludable, libre de perturbaciones generadas por la dominación y la indiferencia; las competencias morales exigen la presencia de instituciones y ámbitos sociales proclives

a la interacción y descentración, así como la común asunción de posturas de respeto y tolerancia; y finalmente, el desarrollo del juicio reflexionante orientado prudentemente a alcanzar una identidad reflexiva y auténtica exige protecciones frente al terror, y en especial, frente a la represión que promueven los totalitarismos para con aquellas motivaciones particulares que, aún con peculiares pretensiones universales, se resisten a subsumir la existencia del individuo bajo normas dogmáticas y determinantes. De ahí que cada dimensión de la autonomía abrigue un *tempo* propio, puesto que este pauta el ritmo, la velocidad, e intensidad de su desarrollo y ejercicio. No ser sensibles a estos *tempos* podría malograr el florecimiento de la agencia, e incluso *fomentar un ejercicio patológico de la misma*.⁶⁵² si no practicamos la paciencia, el cuidado, e incluso la delicadeza a la hora de estimular la autoconfianza o autoestima de alguno de nuestros seres queridos por vernos urgidos a alcanzar algún otro fin ulterior, el daño que ocasionaremos será sumamente grave, puesto que nuestras palabras de aliento, caricias, o escucha, corren el peligro de caer en descrédito, y lesionando la mutua confianza, y la salubridad de la interacción;⁶⁵³ algo similar sucede cuando creemos que es posible alcanzar y gozar de una identidad auténtica y reflexiva luego de lograr unas pocas decisiones, acciones, o éxitos, puesto que esta impaciencia no hace más que congelar la tarea nunca concluida de explorar y estimular nuestra singularidad frente a nosotros mismos y los demás;⁶⁵⁴ finalmente, si no podemos producir las condiciones objetivas que son favorables para sumergirnos en una exigente reflexión moral, no podremos

⁶⁵² Asunto que abordaremos exhaustivamente en el capítulo VII.

⁶⁵³ El tacto temporal, o sincronización que exigen la confianza, respeto y estima interpersonal, queda notablemente ilustrado en *Ji-geum-eun-mat-go-geu-ddae-neun-teul-li-da* (*Ahora bien, antes mal*), escrita y dirigida por Hong Sang-soo (2015). Allí se narran dos versiones de un mismo encuentro íntimo y fraternal. Las pequeñas variables que modifican radicalmente los desenlaces de ambas versiones del encuentro guardan relación con la paciencia, el recato, la honestidad y comprensión, los cuales en su conjunto logran resistir las intempestivas problemáticas anímicas que ambos personajes acarrear consigo.

⁶⁵⁴ La nunca concluida tarea de construir y explorar reflexivamente la autenticidad personal queda expresada en muchas de las novelas del recientemente fallecido Juan Goytisolo. Tanto en *Señas de identidad* como en *Makbara* se hacen visibles las inquietudes que Goytisolo abrigaba para con la autenticidad personal, en la medida en que la segunda mitad del siglo XX asediaba al yo con un contexto multiculturalista nunca antes visto. Pero no es sino hasta el *alter ego* que encontró en el *amanuense* de *Paisajes después de la batalla* (1982) que la temporalidad de la identidad auténtica y reflexiva encuentra su mayor expresión. Las perversiones sexuales, comprometidas adhesiones políticas, militancias realizadas en nombre de pueblos extinguidos hace ya siglos, y la tenue barrera que se habita entre lo ficticio y lo real, y entre lo trágico y lo cómico, pululan fragmentariamente sin con ello conseguir nunca derribar el tesón que demuestra poseer el hombre con sombrero de fieltro a la hora de mantener su autocongruencia ejemplar. Plagado de contradicciones, escisiones, y absurdos, el *amanuense* se esfuerza constantemente por apropiarse todas aquellas dimensiones que lo constituyen, poniendo de relieve la inconclusión que caracteriza la tarea de alcanzar y ejercer reflexivamente la autenticidad personal.

autolegislarnos acerca de asuntos vinculados a la rectitud y justicia, minando el recorrido ontogenético que supone la tarea de constituirse como agente moral.⁶⁵⁵

Cada modalidad de la autonomía tiene su *tempo* propio, y por tanto, sus exigencias temporales específicas. De ahí que la experiencia temporal de la autonomía sea tan relevante para nuestra investigación: *no atender al cuidado de los diferentes tempos de la autonomía podría socavar involuntaria y prerreflexivamente el ejercicio de sus diferentes modalidades*. La razón de esto es que aquella escisión temporal que habita el ser humano cada vez que se propone realizar su agencia no es en modo alguno ahistórica, sino que, por el contrario, constituye un aprendizaje social difícil de precisar cronológicamente, aunque fácil de constatar a través de diversos acontecimientos. La promesa de libertad no pudo surgir en la modernidad sin antes haber cimentado la peculiar experiencia temporal que la hace posible, por lo que su rastreo y reconstrucción nos será de suma utilidad para luego poner de relieve cómo la distorsión de ciertas formas temporales de habitar el mundo pueden devenir ultraintencionalmente en consecuencias perversas para el ejercicio de la autonomía, y materialización de la promesa de libertad.

V.1.c. Primer indicio histórico: yuxtaposición de tiempos en la Edad Media.

Existe un gran acuerdo a la hora de observar que dentro de las principales categorías culturales de la Edad Media europea occidental se encuentra un concepto de tiempo equívoco, conformado por dos nociones diferentes: una cíclica heredada de la antigüedad, y otra lineal originaria del pensamiento de los Padres del cristianismo.

⁶⁵⁵ Un buen retrato del peculiar *tempo* de la moralidad puede encontrarse en *Stalker* (1979), dirigida por Andréi Tarkovski, y basada en el libro de Arkadi y Borís Strugatski titulado *Picnic extraterrestre (Picnic na obóchine)*. Aprovechando el hecho de que Tarkovski siempre intentó no exponer sus verdaderas intenciones en sus películas, cabe reconocer la riquísima conexión que mantienen la vulnerabilidad humana y la moralidad dentro de las intensas aflicciones que aquejan y orientan al Stalker: para él es un deber imposible de no llevar adelante el tener que guiar a *La zona* a todos aquellos que han sido presa del más despiadado nihilismo. La consciencia moral del Stalker destroza sus relaciones familiares, las posibilidades de desarrollar una vida plena que aspire a la autorrealización, aunque no pueda dejar de sostenerse sobre la base del cuidado incondicional que su esposa e hija le dedican. La unificación del yo moral no es continua, puesto que no puede ni debe serlo, sino eventual, intermitente, pero lo suficientemente nítida como para orientar al Stalker en su misión de ayudar al arte y a la ciencia que se han desorientado por exacerbar sus ensimismamientos autorreflexivos. Entre tantas otras dimensiones exquisitas del asunto, la moralidad se explicita luego de atravesar aquel túnel denominado “picadora de carne”, cuando llegan al cuarto en el cual se halla el teléfono, y el Stalker le objeta al Escritor: “no puede haber felicidad a costa de la felicidad de los demás”. Estas brevísimas notas se adecúan a los aspectos morales que el mismo Tarkovski se proponía retratar, aunque bien sabidos son sus esfuerzos por no encorsetar el significado humano que exploraban sus películas: Andréi Tarkovski, *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*, Madrid: Rialp S.A., 2002, pp. 218-223, y 233.

Nociones de tiempo que nunca se conciliaron completamente. De hecho, la yuxtaposición entre ellas sólo pudo sostenerse sobre la común base finalista y sagrada que tanto los antiguos griegos, como los medievales cristianos, le atribuían al tiempo.

Si bien el tiempo nunca perdió muchas de las cualidades éticas y sagradas que se le atribuían desde la antigua Grecia, con el surgimiento del pensamiento cristiano cambió su movimiento y finalidad: ya no se concebía como un mero círculo incansable sino como una linealidad que se iniciaba con la creación del mundo y se dirigía hacia un fin claro, denominando juicio final.⁶⁵⁶ No obstante, si bien esta linealidad del tiempo no trae consigo un inmediato interés por la precisión cronológica, y mucho menos por la medición del progreso,⁶⁵⁷ sembró muchas de sus bases.

La yuxtaposición entre ambas nociones temporales se mantuvo amalgamada bajo diversas formas de atribuir ciertas cualidades sagradas al tiempo, jugando así un papel preponderante dentro de las estructuras europeas de comprensión del mundo.⁶⁵⁸ De hecho, no es sino hasta el siglo XIII que la rotura de tal yuxtaposición se hace visible, e incluso insalvable, puesto que la versión lineal del tiempo comienza a desplegarse y a rebasar, en términos irreversibles, a aquella otra cíclica. Una de las causas que podría explicar este divorcio temporal puede encontrarse en los intensos pleitos que la Iglesia inició contra la usura. Jacques Le Goff ha notado que, durante los siglos XI y XIII, la Iglesia entendía que la usura, esto es, la exigencia de un agregado desmesurado a los préstamos de dinero, protagonizado por aquel entonces por los mal vistos judíos en vistas de sus pocas oportunidades para sobrevivir, abrigaba en su interior la creación de dinero a partir del dinero mismo, lo que debía ser maldecido inmediatamente por atentar contra de la propiedad de Dios.⁶⁵⁹

El dinero, entendido entonces como una mera abstracción que servía para el intercambio, era por tanto improductivo, por lo que forzar su “naturaleza” en orden a extraer productos de su interior implicaba un insulto a Dios en varios aspectos.⁶⁶⁰ En

⁶⁵⁶ Arón Iakovlevich Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid: Taurus, 1990, pp. 128-129; Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona: Juventud, 1969, p. 231.

⁶⁵⁷ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Historia Universal. Edad Media*, Barcelona: Vicens Vives, vol. II, 1987, p. 409.

⁶⁵⁸ Arón Iakovlevich Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, pp. 162-170.

⁶⁵⁹ Junto con el *capital comercial* (*El Capital III*, cap. XVIII), Marx también veía en la usura una de las condiciones precapitalistas que dieron paso al capitalismo. Fiel al enfoque materialista dialéctico, Marx observa, al igual que LeGoff, el papel conservador y ralentizante que jugó la Iglesia como componente superestructural fundamental del medioevo: *El Capital III*, pp. 555-572.

⁶⁶⁰ Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona: Gedisa, 1987, pp. 41 y ss.

primer lugar, la usura cuestiona el ideal ético, espiritual y material del trabajo, puesto que los cristianos comenzaron a practicarla al darse cuenta de que ello les liberaba de la fatiga diaria de su labor.⁶⁶¹ De ahí que la Iglesia haya iniciado una defensa del trabajo en base a los valores de la humildad, y alabanza a Dios.⁶⁶² En segundo lugar, y además de violar la naturaleza improductiva del dinero, los usureros utilizaban la propiedad de Dios para ello. Para las dos nociones temporales que coexistían en el medioevo estaba fuera de discusión la cuestión de que el tiempo, entendido como natural, pertenecía a Dios.⁶⁶³ De modo que la usura no sólo envolvía pecados capitales como los de la avaricia y la pereza,⁶⁶⁴ sino que además constituía un delito divino.⁶⁶⁵

El tiempo era entendido como natural en virtud de que poco interés por el control cronológico se mostraba entonces. Tanto las estaciones, la salida y el ocultamiento del sol, como las campanadas diarias de la Iglesia, atestiguaban que el tiempo era natural: prolongado, lento, sagrado, e incluso épico, el tiempo pertenecía a la gran creación divina. Es durante el advenimiento del sistema feudal y el surgimiento del calendario gregoriano entre los años 1000 y 1200 d.C. que podría haberse acentuado involuntariamente la linealidad del tiempo cristiano,⁶⁶⁶ al punto de llevar a los individuos a aterrizar ideales que en ese entonces sólo eran divinos. De hecho, Le Goff sostiene que el siglo XIII es un siglo caracterizado esencialmente por la apropiación humana de varios valores, entre los cuales se encuentra el tiempo, lo que podría deberse al escaso dominio que la Iglesia podía mantener sobre la población.⁶⁶⁷

⁶⁶¹ La imagen del judío usurero permanece a lo largo del medioevo, atraviesa el Renacimiento, y avanza hasta bien entrada la Modernidad. El judío de entonces, considerado un “leproso espiritual” desde el tiempo de las Cruzadas de los siglos XII y XIII, no sólo es acosado por la discriminación o destierro social, sino también por la sistemática confiscación de sus bienes por parte de la Iglesia (Andrei Oișteanu, *Inventing the Jew. Antisemitic stereotypes in Romanian and other central-east European cultures*, Lincoln & London: Nebraska University Press, 2009, pp. 101 y ss.). Dentro de este lugar social del judío europeo occidental cupieron heterogéneas representaciones, entre las que se destacan notas “canibalezcas”, como puede apreciarse en la caracterización de Shylock que Shakespeare realiza en *El mercader de Venecia*.

⁶⁶² Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida*, pp. 68 y ss.

⁶⁶³ *Ibid.*, pp. 47-66.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, 35 y ss.

⁶⁶⁵ Similar reacción tuvo al Iglesia en Francia, Inglaterra, e Italia, hacia el entonces difuso desempeño de los mercaderes, independientemente de si estos eran judíos. Para este asunto véase Jaques LeGoff, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires: Eudeba, 1982, cap. III.

⁶⁶⁶ Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida*, pp. 98 y ss.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, pp. 95-96. Cuando uno se pregunta sobre las evidencias de este exiguo dominio de la Iglesia se nos presentan varias, entre las cuales Le Goff subraya el nacimiento de la confesión individualizada. Recogiendo los *Manuales de Confesiones* aparecidos durante los siglos XI y XIII, y los *exemplum*, Le Goff nota que tanto los sacerdotes como los creyentes son llevados a una modalidad individualista de confesión muy bien conocida en nuestros días, que exigía grandes esfuerzos por parte de ambos interlocutores. La interiorización del pecado, y la interpelación del sacerdote nacen de la necesidad

Traer este momento a colación puede echar luz sobre uno de los grandes factores de la autonomización de la versión lineal del tiempo por sobre la cíclica. El usurero puede ser entendido como un caso extraordinario de expansión de la libertad al avanzar pasos significativos en la tarea de “apropiación del tiempo”. La lucha que la Iglesia inició en ese entonces podría haber querido encubrir el surgimiento de una vivencia subyacente y más profunda que la del robo del tiempo de Dios: la vivencia del poder del ser humano frente a la impotencia divina; a no ser por los dolorosos e infernales castigos que conllevaba la usura, incluso más funestos que aquellos inherentes a los pecados capitales,⁶⁶⁸ Dios no podía hacer nada ante la iniciativa del ser humano. La sensación de que es posible realizar algo sin que Dios pueda detenernos inmediatamente, incluso sobre algo tan propio de Él como el tiempo, podría haber sido la motivación fundamental para que la práctica de la usura se generalizara lentamente. Se quiebra la yuxtaposición que la Iglesia congelaba a través de un eterno presente,⁶⁶⁹ y a medida que sobrevienen la Reforma y Contrarreforma, el poder que el Cristianismo detentaba sobre el tiempo se pierde definitivamente.⁶⁷⁰

De esta forma, el tiempo de los mercaderes encarrila el tiempo del trabajo en un sentido contable, fortaleciendo su linealidad, la idea del provenir, y la de futuro.⁶⁷¹

V.1.d. Segundo indicio histórico: el nacimiento de la estadística.

Otra evidencia del desprendimiento que a finales del medioevo comienza a forjarse entre el tiempo lineal y el cíclico puede hallarse en el nacimiento de las *ciencias del riesgo*: la estadística y la probabilidad. Y para reconstruir esta evidencia vale la pena echar mano de *Against the Gods*, de Peter Bernstein, obra en la que se narra la historia de un concepto de riesgo que ya había nacido en tiempos muy lejanos e imprecisos, y que signa de sobremanera los días que corren.

religiosa de corroborar los pecados de los creyentes, y es en este sentido que la masiva implementación de la confesión individualizada puede ser entendida como un mecanismo que buscaba ampliar y reforzar los medios de influencia sobre la población, poniendo al descubierto la escasa cristiandad real de la época.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, pp. 128 y ss.

⁶⁶⁹ Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York: Columbia University Press, 2004, pp. 11-12.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷¹ Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 45-47. Véase la perduración del rol ralentizante que asumió hasta el siglo XVIII la Iglesia Católica frente a la usura en Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Volume II: The Wheels of Commerce*, London: William Collins Sons & Co. Ltd. Glasgow, 1983, pp. 559-566.

En principio, Bernstein entiende que el concepto de riesgo actual guarda profundas diferencias con aquel que puede encontrarse, por ejemplo, en las épocas de antiguas y de la alta Edad Media. En su opinión, es la época del Renacimiento la que presenta un irreversible punto de inflexión para la transformación de la idea del riesgo, pues, mientras en la antigüedad y alta Edad Media el riesgo estaba casi únicamente asociado al peligro, en el Renacimiento surge la necesidad de querer predecir el futuro, los posibles y probables escenarios venideros, y por tanto, de querer controlarlos.

Bernstein entiende que el detallado análisis que Luca Paccioli le dedica al sistema de contabilidad de doble entrada inicialmente ideado por Fibonacci, instaaura la contabilidad del tiempo y en particular, de su porvenir, como una necesidad espiritual de la época. La pregunta acerca de cuáles serían los principios estadísticos y probabilísticos del juego, del azar, y por tanto, del futuro, asalta la reflexión filosófica, y especialmente matemática, cuando en 1494 la *Summa de Arithmetica* de Paccioli se propone superar las deficiencias de Fibonacci.⁶⁷² El desafío será inmediatamente continuado por la primera obra sistemática acerca de los principios de la probabilidad: *Liber de Ludo Aleae* de Girolamo Cardano, y por Galileo Galilei, quién presenta sus escuetas reflexiones en *Sopra le Scoperte dei Dadi*.

Estas obras se proponen descubrir aquellos principios que pueden darnos la llave del cálculo y medibilidad del futuro, aunque este no sea exacto, sino tan sólo probable. En virtud de ello, el preciso estudio que Paccioli le dedica al *double-entry bookkeeping*, y la sistematización de los principios de las combinaciones del futuro, surgen a caballo de un naciente espíritu de autodeterminación y libertad.⁶⁷³ De hecho, Bernstein

⁶⁷² Peter L. Bernstein, *Against the Gods. A remarkable story of risk*, New York: John Wiley & Sons, 1996, pp. 42 y ss.

⁶⁷³ *Ibid.*, pp. 49 y ss. Para la reconstrucción del contexto renacentista italiano dentro del cual emergen estos atisbos de individuación, autonomía y libertad, véase Eugenio Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1984. En particular, Garin señala adecuadamente el peso que comienza a tener la concepción lineal del tiempo que Galileo Galilei instaaura dentro de los estándares filosóficos naturales (esfera a la que hoy se le denomina “ciencia”), así como también en lo que al movimiento cultural renacentista global se refiere: *Ibid.*, caps. VIII, XIX y X. En un contexto más general, Fernand Braudel ha reconstruido una imagen global del Renacimiento de la Europa continental que destaca su fuerte reticencia a la innovación, lo que realza la importancia de las polémicas de la usura, y de la implementación mercantil de las ciencias de la estadística: Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, pp. 555-581. Asimismo, cabe subrayar que no incorporamos aquí el nacimiento de la estadística en términos de racionalidad capitalista, como sí lo hace Werner Sombart, sino que tan sólo buscamos realzar la perspectiva temporal que el *double-entry bookkeeping* asume implícitamente. Braudel ha señalado insistentemente que no puede interpretarse el invento de Paccioli como el nacimiento del espíritu capitalista, puesto que, además de que el *Liber Abaci* de Pisan Leonardo Fibonacci no es otra cosa que un estudio acerca del método árabe de contabilidad que se realizaba en Bougie, norte de África, el libro de

reconstruye la historia del riesgo en base a la tesis de que las transformaciones de este concepto manifiestan, probablemente mejor que otros, los desafíos y demandas de autonomía que el ser humano ha reclamado históricamente frente a los dioses.

El interés histórico por la probabilidad nace como un interés por poder aprovecharse del azar, en particular, de los juegos de apuestas, algo que ciertamente podría no haber cambiado mucho en relación a nuestro sistema de financiero actual. No obstante, lo importante de los siglos XV y XVII es que este interés es inmediatamente continuado en Francia, en especial por filósofos y matemáticos como Blaise Pascal, Pierre de Fermat y Chevalier de Méré. El famoso “triángulo” de Pascal, así como sus argumentos probabilísticos en favor de la existencia de Dios, instauran el juego de lenguaje matemático que es propio del peculiar asunto de la estadística. Y es precisamente a través de estos matemáticos franceses que el interés por la estadística llega a Inglaterra, lugar donde la mera curiosidad por la probabilidad se convierte en preocupación dados los asuntos comerciales en los que el Imperio Británico se veía envuelto.⁶⁷⁴ La necesidad de poder “asegurar” que los barcos pudiesen viajar y volver de las colonias con las mercaderías, o incluso, con el barco sano y salvo, se volvió imperioso luego del encuentro entre Europa y América.⁶⁷⁵

Dentro de tal marco contextual, Nicolas Bernoulli publica su *Papers of the Imperial Academy of Sciences in St. Petersburg* en 1738, obra que proponía esencialmente establecer una distinción entre las valoraciones subjetivas del futuro y las objetivas, y entre los *valores* de las mercancías y sus *utilidades*. En base a ello, tanto el valor comercial del objeto como las consecuencias que este podía retribuirle al individuo debían ser sopesados durante la evaluación del riesgo.

contabilidad de doble entrada demoró al menos tres siglos para ser implementado con generalidad: Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, pp. 572-575.

⁶⁷⁴ Marx también había observado el hecho de que el mercado y cálculo de los seguros, en orden a prevenir riesgos, había surgido no del todo imparcialmente, puesto que detrás de los cálculos y las pseudociencias del riesgo siempre se esconde el “parecer” del burgués, quien no suele ser equitativo o “científico” a la hora de compartir cargas y pérdidas: Karl Marx, *El Capital III*, pp. 211-212.

⁶⁷⁵ Por poner un caso ilustrativo: la primera aseguradora de barcos inglesa, *Lloyd's*, nace por la necesidad de respaldar y financiar los viajes navieros con el objetivo de obtener ganancias a través de los altos intereses. No obstante, los constantes errores en los cálculos del valor de los objetos asegurados representaron toda una compleja empresa de aprendizaje al respecto. Durante el siglo siguiente al del surgimiento de *Lloyd's*, Benjamin Franklin también funda diferentes aseguradoras en Estados Unidos que comprenden principalmente las de los incendios y navíos. De este modo, el cálculo de la probabilidad se refuerza y se vuelve una preocupación que se afianza sobre las espaldas de la expansión de las relaciones económicas mundiales: Peter L. Bernstein, *Against the Gods*, pp. 91-92; en especial Adam Raphael, *Ultimate Risk*, London: Bantman Press, 1994.

También Jacob Bernoulli (tío de Daniel), Abraham de Moivre, y Thomas Bayes mostraron cómo se podía inferir probabilidades previamente desconocidas a partir de hechos empíricos de la realidad. Estos trabajos impresionaron en su época por la agilidad mental requerida, y la audacia de su ataque a lo desconocido. De hecho, es muy ilustrativo el caso de De Moivre, quien invoca la idea de *original design* con el objetivo de reformular y secularizar las concepciones metafísicas de la Edad Media en favor de la Edad Moderna entrante.⁶⁷⁶ Así es que la incipiente atención acerca de la *información disponible* lleva a los filósofos y matemáticos a preguntarse por la relación entre el pasado y el futuro: ¿qué tanto puede servirnos la evidencia pasada si el futuro, ahora signado por nuevos mundos culturales indígenas, y un nuevo sistema cósmico como el solar, pueden sorprender nuestras empresas con cualquier tipo de novedad?

El tiempo parecía haber finalizado su apertura hacia el futuro. Si bien la finalidad aún seguía en pie, es decir, el día del Juicio Final, el entrelazado de eventos que nos llevaría hasta allí se aparece como crecientemente indeterminado, probablemente angustiante, y por tanto, como ámbito de libertad. Si bien Bernstein repara escasamente en las causas que podrían haber llevado al interés renacentista por los principios de la probabilidad, es de mucho interés conectar sus reconstrucciones históricas con las descripciones realizadas por Le Goff acerca de la usura en el siglo XIII. Así podemos pensar razonablemente que aquel inicial despliegue del tiempo lineal dentro del cual el usurero decide arrebatarle cosas a Dios, sienta algunas de las bases históricas de la preocupación por la estadística surgida en los siglos XV y XVI. De ahí que este movimiento del tiempo, en particular, de su linealidad hacia el futuro, pueda ser entendido como uno (entre tantos otros) de los momentos de realización de la promesa de libertad. Pero en modo alguno estamos en condiciones de trazar aquí algún nexo causal directo, sino que, por el contrario, lo único que podemos hacer es reconstruir evidencias que al observarlas en conjunto nos puedan sugerir los avatares por los cuales ha atravesado la experiencia humana occidental del tiempo. En base a esta estrategia es razonable pensar que ambos fenómenos, el de la usura del siglo XIII y la preocupación por la estadística de los siglos XV y XVI, puedan formar parte de los inicios constitutivos de la promesa de libertad, en este caso, particularmente referidos a su oposición a todo lo que pueda resultarle heterónimo.

⁶⁷⁶ Peter L. Bernstein, *Against the Gods*, pp. 117 y ss.

V.1.e. Tercer indicio histórico: la secularización europea del tiempo en los siglos XVI y XVII.

Reinhart Koselleck concuerda con Le Goff y Brentsein en que el tiempo de la Edad Media era natural, y en tanto natural, pertenecía a Dios. Asimismo, también constata el paulatino fenómeno de apropiación que los seres humanos realizan del tiempo. No obstante, su enfoque adopta como objeto de estudio a la secularización. Koselleck entiende que durante los siglos XVI y XVII son los avances científicos los que aceleran el tiempo, aunque propiamente hablando, no sería una aceleración del tiempo unívocamente entendido. El tiempo que es acelerado es el del hombre, el que anteriormente habíamos entendido como “lineal”, puesto que aún durante tal período el tiempo humano coexistía con el tiempo natural. Y es precisamente por esta convivencia que las sociedades pudieron notar la aceleración del tiempo humano en comparación al tiempo divino, siempre regular, siempre constante e incambiado.

No obstante, Koselleck reconstruye una percepción *apocalíptica* de esta escisión de los tiempos humano y divino, y de la aceleración propia de la “mundanización” del tiempo. Esto es lo que abre paso a la secularización del tiempo:

El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de combinación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta.⁶⁷⁷

La vivencia apocalíptica de esta aceleración representa una clara manifestación de la confusión de la época, acerca de cómo comprender los nuevos eventos que surgen: “Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas”. Estas líneas fueron escritas en el siglo IV y pertenecen a las visiones de Sibila Tiburtina, las cuales no refieren ciertamente a los procesos de escisión de los tiempos humano y divino producidos en el Renacimiento, sino más bien a la visión escatológica de la caída del Imperio Romano; visión escatológica que comprende incluso a la misma naturaleza en lo que refiere al desastre que traerá consigo la venida del Anticristo. No obstante, es importante observar cómo esta visión divina del tiempo, en tanto parte de la

⁶⁷⁷ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos, 2003, p. 62.

eternidad, ya comprende dentro de sí la supuesta deformidad que le es inherente a la aceleración; una deformidad que se atribuye a la escisión que surge entre los tiempos humano y divino, y que fue vivida con algún temor, angustia y confusión.

Por su lado, Koselleck está convencido de que esta aceleración tiene su punto de partida en aquel período. Allí comenzó a gestarse lo que a su entender constituye una serie de curvaturas de aceleración que comprenden los ámbitos biológicos, sociales, culturales y, naturalmente, también históricos.⁶⁷⁸ Los intervalos se han reducido de forma escalofriante en poco más de 200 años, afectando estos ámbitos de maneras que aún estamos lejos de determinar. Si bien son las repercusiones de estos ámbitos las que nos interesan en particular, por el momento es útil identificar el prisma de la secularización del tiempo como complementario a las descripciones de Le Goff y Bernstein. Abordar el surgimiento de la preocupación del ser humano por su futuro, su impulso hacia el control del porvenir, probablemente constituye un elemento significativo no del todo destacado por los filósofos. De hecho, podría no ser descabellado sostener que este interés por la realización del sí mismo en el futuro, un futuro que sólo puede ser futuro abierto dentro de una concepción lineal del tiempo, constituya un movimiento de la libertad previo al que puede constatarse en las revoluciones de la modernidad.

V.1.f. Cuarto indicio histórico: secularización del tiempo y racionalización social.

Si bien no nos interesa discutir la vigencia del diagnóstico de Max Weber, recogeremos algunas de las descripciones que, realizadas desde un presente 1900, abrigan una innegable riqueza. Dentro de la temática que ahora nos convoca es de particular interés realzar la presencia de una tesis que atraviesa su diagnóstico, pero que nunca llega a ser totalmente explícita: la de que el tiempo parece haber experimentado una secularización a través de la racionalización promovida por la ética protestante.

En repetidas ocasiones, Weber se vale de frases, tesis y concepciones teológicas y no teológicas en donde la presencia del tiempo es más fundamental de lo que el mismo autor le concede. Evidentemente, esto no empaña en absoluto el valor de sus aportes, pero resulta provechoso iluminar, en la medida de lo posible, cómo Weber describe las racionalizaciones de la teología, del ascetismo, y el desencantamiento del

⁶⁷⁸ Ibid., pp. 69 y ss.

mundo, a través del hilo de la “racionalización del tiempo”, sin la necesidad de reparar con detalle en ello.

En principio, es importante tener en cuenta que, acertadamente, Weber entiende que la búsqueda avariciosa del lucro no es algo propio de la era capitalista, dado que esto puede ya encontrarse en tiempos remotos. De modo que el mero enriquecimiento descontrolado no podría ayudarnos a comprender la era actual, cosa que sí puede hacer la idea de racionalización conectada con la noción de tiempo. Gran parte de los efectos de la racionalización que Weber describe se refieren al tiempo. Y muy significativo es el hecho de que los principios morales que Weber recoge de Benjamin Franklin puedan resumirse en la idea de que el “tiempo es dinero”. Evidentemente, el tiempo *per se* no es dinero sino más bien la planificación de nuestras actividades cotidianas dentro del mismo, y una planificación sólo es posible sobre la base de un tiempo abstracto y cuantificable. El modelo de vida ascético originario del sacerdocio católico ya supone, como podemos rescatar de las secciones anteriores, una idea lineal del tiempo. Por ello la hipótesis de Weber acerca de que las versiones calvinistas del protestantismo habrían significado un paso hacia la secularización de la vida ascética resulta más que sostenible. La doctrina de la expiación, presente tanto en el calvinismo como en la mayoría de sus ramificaciones posteriores (metodismo, cuáqueros, pietismo, etc.), mundaniza la administración de la vida personal, conectando estrechamente la vida cotidiana con la espiritual.⁶⁷⁹

Para describir la significación personal y psicológica que trajo consigo la doctrina de la expiación, Weber hace grandes esfuerzos, casi empáticos, por poner de relieve cómo es que la vida individual cobra una fuerte impronta aislada e incierta, puesto que ninguno de los seres humanos podía saber el destino que Dios le había deparado desde los tiempos de la creación. La angustia personal de lo incierto de la propia salvación, y la imposibilidad de *hacer* algo al respecto, le colocaban en una situación de extrema fragilidad y desamparo. Así es como la adoración de Dios atravesó las paredes de la Iglesia para ingresar en la más profunda interioridad individual, y ganar terreno en el ámbito de la profesión, el trabajo, y de la utilización sin descanso de los dones con los que el Creador ha obsequiado a cada ser humano.⁶⁸⁰ En este contexto, cada oportunidad que surge debía de ser aprovechada en razón de que Dios lo desearía

⁶⁷⁹ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 79 y ss.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, pp. 88 y ss.

de ese modo, incluyendo particularmente las oportunidades de enriquecimiento. Según lo reconstruye Weber, al empresario burgués le estaba permitido, e incluso prescrito, orientarse por el afán de lucro, consintiendo y realizando el estado de gracia con el que Dios le había bendecido.⁶⁸¹

El empresario nace de la expansión de la vida ascética que además de un nuevo estrato de individuación trae consigo el desencanto del mundo. Esta irracionalidad se desarrolla históricamente a través de la secularización de aquellos principios ascéticos que, aun mundanizados, no habían perdido completamente sus marcos referenciales ni la fuerza de la tradición. Pero una vez que lo axiosignado es vuelto dato sensible, el individuo es incapaz de darse a sí mismo una orientación vital que no sea en términos de coherencia y eficacia.

La racionalización del tiempo es una categoría que parece estar por debajo de todas las observaciones de Weber. Y para no sólo contentarnos con los consejos de Franklin, recogeremos un pasaje en el cual Weber intenta describir lo que parecen ser condiciones cognitivas inherentes la eficiencia profesional, cuestión irremediamente atada a la forma en la que se concibe la temporalidad:

Un ejemplo habrá de ilustrar lo que intentamos decir: es la mujer, especialmente la soltera, que como obrera sigue apegada al tradicionalismo. No hay patrón que emplee a una muchacha, principalmente a la alemana, que no se lamente de la persistente terquedad de aquella en no abandonar sus normas tradicionales de trabajo, sin que intente, al menos, entrenarse en sistemas más prácticos; a ninguna le interesa adoptar nuevas formas de trabajo; no captan, no se concentran y no saben, siquiera, usar la inteligencia. Cualquier consideración acerca de la posibilidad de reducir la tarea y, especialmente, procurando que sea más productiva, enfada a la joven obrera, sin que ponga en juego un mínimo de comprensión; una promesa de elevar el pago de los destajos fracasa, topa irremediamente contra el muro de la rutina. Por el contrario, las jóvenes con sólida formación religiosa, en especial pertenecientes a la secta pietista, se manifestaban de muy distinto modo, que, por lo mismo, nos despierta un interés muy particular. Asegúrese, reiteradamente, y, por lo general, queda definido a posteriori, que de esta educación religiosa se deriva una ocasión propicia para la enseñanza de la economía. Siendo así, vemos unidas en estrecho lazo la potencialidad de concentración de la mente y el sincero propósito elemental de cumplir con la “obligación” del trabajo, sintiendo la más pura intención de lo económico, que computa la ganancia y su cuantía, y una absoluta firmeza en el propio dominio, así como una medida que favorece enormemente la capacidad del rendimiento en la tarea. Consecuentemente, se vislumbra ya la probabilidad de considerar el trabajo como meta, en sentido “profesional”, requerida así por el capitalismo. Y, ahora, sí nos encontramos con que hay probabilidades prácticas de mejorar la lentitud tradicionalista, que el nuevo tipo de formación religiosa lo posibilita.⁶⁸²

⁶⁸¹ *Ibid.*, pp. 106 y ss.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 33.

El despegue de la vivencia “tradicional” del tiempo trae consigo un conjunto de capacidades cognitivas tales como la concentración, que guardan relación con la planificación de las tareas dentro de un tiempo abstracto. Los ejemplos en los que Weber repara son precisamente los de “reducir” el trabajo, y ofrecer “elevar el pago de los destajos”, lo que refiere al manejo de la temporalidad y optimización de las tareas. De ahí que sea razonable comprender el diagnóstico de Weber como una descripción de, entre otras cosas, el proceso de secularización y racionalización del tiempo; diagnóstico que probablemente también haya podido dar cuenta de las primeras consecuencias no deseadas de la vivencia del tiempo abstracto y vacío de sentido: la secularización del ascetismo, ya entendida como forma de vida cotidiana y profesional, sale al mundo para prometer una ganancia innegable de libertad frente a la tradición, lo que seguramente viene acompañado de pesadas y angustiosas cargas frente al riesgo, y frente a lo que queda por hacer aún sin saber si es posible y valioso hacerlo.

V.1.g. *Quinto indicio histórico: el Nuevo Mundo y la conformación de la autocomprensión temporal de la Modernidad.*

El encuentro entre las culturas de América y Europa se compone de innumerables elementos dependiendo de la región colonizada y el país colonizador que se estén atendiendo. No obstante, en rasgos generales puede afirmarse que este encuentro, signado por la necesidad de expandir geográfica y económicamente los diferentes imperios occidentales, constituye un perturbador fenómeno temporal.

Si bien es cierto que el Nuevo Mundo es usualmente utilizado para aludir a las Américas, este concepto no deja de referirse a un conjunto hoy heterogéneamente dilucidado de “nuevos” y “extraños mundos” pertenecientes a algunas regiones de Asia y África. De ahí que el Nuevo Mundo sea el producto de una nerviosa reducción de la heterogeneidad y disonancias que provenían especialmente del continente americano.

Lo curioso al respecto es que, habida cuenta de que la idea de Nuevo Mundo parece haber servido de base para la construcción de la autocomprensión moderna de la Europa occidental,⁶⁸³ el asunto de las temporalidades no haya sido algo ajeno ni periférico, sino más bien lo contrario. Entre las paradójicas impresiones que las

⁶⁸³ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, Barcelona: Paidós, 1988, p. 333; William E. Brandon, *New worlds for Old. Reports from the New World and their effect on the development of social thought in Europe, 1500-1800*, Ohio: Ohio University Press, 1986.

sociedades europeas obtuvieron de los diferentes relatos, leyendas e informes de los colonos, se encontraba la inconmensurable vivencia del tiempo que los indígenas americanos mostraban. Pero para comprender el lugar del asunto de la temporalidad es preciso mencionar preliminarmente algunos rasgos generales del esquema paradójico con el que Europa occidental recibió/produjo las imágenes del Nuevo Mundo.

Según lo han observado varias reconstrucciones del encuentro entre el Viejo y Nuevo Mundo, la primera impresión europea no fue homogénea, ni mucho menos poco polémica. Sus esfuerzos por comprender el funcionamiento de las civilizaciones americanas se dividieron entre los que las idealizaban y defendían, y los que las malinterpretaban reduciéndolas a ideas preconcebidas, y buscaban poco más que su mera esclavización. Muy ilustrativas de este asunto son las primeras crónicas que Américo Vesputio envía a Europa. De acuerdo a lo que pudo percibir e interpretar, las sociedades americanas eran tanto caóticas como perfectamente pacíficas, casi armoniosas; sus habitantes vivían desnudos sin llegar a ser obscenos; las mujeres estaban a plena disposición de los hombres aunque ejercían los mismos derechos que ellos; comían muy poca carne, pero no dejaban de ser groseramente brutales a la hora de matar un animal; eran caníbales y violentos, y al mismo tiempo muy amigables y hospitalarios.⁶⁸⁴ Sin duda alguna, era un gran desafío encajar todos aquellos contrastes dentro de los esquemas medievales y renacentistas disponibles.⁶⁸⁵

La célebre polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda refuerza esta ambigua y tensa percepción de los “indios” americanos. La discusión acerca de si aquellos individuos eran seres humanos o no, de si pertenecían a la creación divina o no, constituyó, tal vez como ninguna otra, la tensión cultural fundamental de la época, portadora de una gran disonancia a superar y absorber. Ya Bartolomé de las Casas describía a aquellos seres como creaciones de Dios, simples, sin maldades, obedientes, fieles, humildes, pacíficas y desprendidas de las posesiones materiales, pecando tan sólo de adolecer del conocimiento del verdadero Dios.⁶⁸⁶ A un paso estaba Bartolomé de las Casas de concebir aquellas sociedades americanas como ideales

⁶⁸⁴ Amerigo Vesputi, *Lettera di Amerigo Vesputi delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi (1504)*, reproduced in facsimile from the McCormick-Hoe copy in the Princeton University Library, London: Princeton University Press, 1916.

⁶⁸⁵ Fernando Flores Morador, *Tierra firme anticipada: El descubrimiento de América y las raíces arcaicas de occidente*, Suecia: Lunds Universitet, 2005, pp. 177 y ss.

⁶⁸⁶ Bartolomé de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid: Cátedra, 1993, pp. 75-76.

armonías humanas, hasta que Montaigne lo resuelve en una utopía social presuntamente digna de emulación para toda la Europa del siglo XVI.⁶⁸⁷

En contraposición con esta visión idealista, es evidente constatar que la perspectiva despreciativa era la dominante. Si bien la posición de la Iglesia que representó Sepúlveda es bien conocida, así como sus intereses y estrechas vinculaciones con la esclavización, colonización militar, cultural, y extinción demográfica que padeció todo el continente americano,⁶⁸⁸ puede resultar muy ilustrativa la representación del caribeño pseudoafricano Calibán, que William Shakespeare retrata y destrata en *La tempestad*. La idea de un ser parecido al humano capaz de aprender con mucho esfuerzo la lengua de su amo Próspero, pero al fin y al cabo imposibilitado de usarla correctamente, no sólo es la otra cara de la paradójica experiencia europea frente al Nuevo Mundo, sino también la predominante.⁶⁸⁹

Es precisamente esta ambigüedad y contradicción la que forja gran parte de las bases de la autocomprensión europea occidental de los siglos XVI y XVII, particularmente presente en las ideas del contrato social. La idea del salvaje, u hombre natural, parece hundir sus raíces en la contrariada recepción que mereció el Nuevo Mundo. Son las crónicas de Vespucio las que ofrecen el material que el *Leviatán* luego daría forma de hombre natural: un ser viviente que aparece en la naturaleza como un “hongo”, individual, y sometido a la única ley del más fuerte. Según lo concibe

⁶⁸⁷ “Tan salvajes son como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza por sí misma, y en su normal evolución: cuando en verdad, mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes, desviándonos del orden común”: Michel Montaigne, *Ensayos*, Libro I, cap. 31; véase también Libro III, cap. 6.

⁶⁸⁸ Para el asunto de la esclavización véase Josep Fontana, *Europa ante el espejo*, Barcelona: Crítica, 2000, pp. 110 y ss., y también José Andrés-Gallego, *La esclavitud en la América española*, Madrid: Encuentro, 2010; para la cuestión cultural véase Ruggiero Romano, *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004; para el aspecto de la extinción demográfica a causa de enfermedades véase Noble David Cook, *La conquista biológica: las enfermedades en el Nuevo Mundo, 1492-1650*, Madrid: Siglo XXI, 2005.

⁶⁸⁹ Las contemporáneas lecturas poscolonialistas de Shakespeare se han esforzado, a riesgo de caer en un grave anacronismo, en explicitar el polémico contenido racial que subyace a toda su obra. Para la reconstrucción de los rasgos básicos de estos enfoques véase Catherine M. S. Alexander & Stanley Wells (eds.), *Shakespeare and Race*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Asimismo, es preciso observar que la plasticidad simbólica que abriga Calibán ha permitido que muchas otras comunidades, en particular, pertenecientes a África y Asia, también se hayan sentido aludidas, y por tanto, menospreciadas. Ania Loomba (*Shakespeare, Race, and Colonialism*, p. 2, y en especial pp. 165 y ss.) ha señalado que la esclavitud de individuos provenientes de África ya se había puesto en funcionamiento, como puede apreciarse en la novela corta de Aphra Behn, *Oroonoko, or The Royal Slave*, de 1688. Esto se refuerza con la constatación histórica de que incluso Irlanda podía sentirse representada en Calibán, en la medida en que durante la publicación de *La tempestad* se encontraba bajo el dominio del imperio británico. Loomba recuerda que el irlandés nativo era percibido desde Inglaterra y Wales como bruto, analfabeto, y portador de una lengua ininteligible (Ibid., 167).

Hobbes, el hombre del estado de naturaleza posee una libertad primitiva que se caracteriza por carecer de garantías externas que aseguren, como en el caso de la libertad civil, el respeto, ejercicio, y cumplimiento de la misma. En este ámbito sólo rigen las reglas naturales de la autoconservación y los talentos de los más aptos para conseguirla, de modo que el único límite de la libertad natural es la eventual interferencia del otro. En virtud de ello, la versión cívica de la libertad se formula sobre la base de la necesidad de asegurar la “ausencia de impedimentos externos” por medio del recorte de aquella libertad natural, dando lugar a un *win-win* en el que todos sacrifican cierta dimensión de sí mismos para asegurar, e incluso poder exigir, el resguardo de la propia vida. Pero nuestro interés en este asunto no es otro que el de realzar la imagen humana de la cual Hobbes echa mano para describir al hombre natural, y el rol que esta tiene en la formulación de la idea de libertad; en particular, es por demás importante no perder de vista el hecho de que el hombre natural caracterizado como un caribeño pseudoafricano, es utilizado para formular nada más y nada menos que la intuición más básica de la libertad plena: una libertad total y sin restricciones artificiales que tanto permite la justificar utopías, como la necesidad de su control, recorte y menosprecio, una vez que se emprende la tarea de legitimar el orden judicial y social vigente en Europa occidental.

Locke, por su lado, incorpora algunas modificaciones a esta imagería del hombre natural. La principal de ellas es la idea de que este ser no es temeroso e indisciplinado sino, que es capaz de trabajar y de reclamar lo que de sí ha dejado en su transformación de la naturaleza. La influencia del Nuevo Mundo en Locke es más evidente que en Hobbes, puesto que aquel no ocultaba intereses económicos personales y nacionales, particularmente relacionados con el tráfico de esclavos.⁶⁹⁰ Pero evitando la necesidad de caer en juicios morales anacrónicos, vale la pena observar que el mismo Locke tenía sencillas razones para justificar ante sí mismo y los demás sus acciones. Atendiendo a la concepción del mundo natural que Locke propone imaginariamente en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, no es difícil notar cómo aquel mundo parece

⁶⁹⁰ James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 140-141. El caso de Locke no era en absoluto una excepcionalidad: Josep Fontana señala que la imagen del caníbal asociada a la del salvaje sirvió de sobremanera para la justificación del mercado de esclavos que crecía rápidamente entre los continentes de América, África y Asia. La expansión del imperio británico abriga, hasta el día de hoy, una incalculable deuda con las numerosas regiones del mundo que fueron “descubiertas” y utilizadas casi exclusivamente para la extracción de esclavos: Josep Fontana, *Europa ante el espejo*, pp. 110 y ss.

estar destinado, *per se*, a ser destruido y superado por la incipiente modernidad. Según él lo describe, el hombre natural no parece estar interesado en continuar su existencia en un mundo sin árbitros, ni jueces, ni organizaciones policiales; la ausencia de tales instituciones le angustia y genera inseguridad en lo que a la conservación de su propia vida y trabajo se refieren. De ahí que Locke parezca querer argumentar que, “artificialmente”, la vida política y social de aquellos “hombres naturales” *no tiene cabida espacial ni temporal en el mundo*.⁶⁹¹ De ahí que la ambigüedad de las fuentes arcaicas de la libertad operen como un fundamento negado que tanto explica como legitima el naciente sistema político y jurídico de la Europa tempranomoderna.⁶⁹²

Si bien no es nuestra intención reconstruir la totalidad del impacto que el Nuevo Mundo parece haber tenido sobre el viejo, queda suficientemente sugerida la intuición de que *en las bases de la promesa de libertad subyace una paradójica recepción de los habitantes del Nuevo Mundo*. A pesar de encontrar en el hombre natural, bruto y miedoso (Hobbes), disciplinado y trabajador (Locke), o bueno y compasivo (Rousseau), las fuentes de la libertad plena, esta fue concebida de tal forma que parecía *per se* estar castrada de su realización y concreción terrenal. Existe un acuerdo que se mantiene a lo largo de las diferentes formulaciones contractualistas de la libertad, y consiste en asumir la convicción de que esta sólo puede alcanzarse socialmente a pesar de ya dormitar naturalmente en cada uno de los hombres individualmente considerados. De ahí que el hombre natural se vea imposibilitado de realizar la libertad plena que abriga, y de que, consecuentemente, se sienta movido a sacrificar cierta parte de sí mismo para realizar en sociedad (o meramente acordar en base a un cálculo de mutuo beneficio) la mayor

⁶⁹¹ “Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él [hombre natural], cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad»”: John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 123-124.

⁶⁹² Según Josep Fontana, luego de su encuentro con el continente americano Europa se ve obligada a fundar su autocomprensión ya no en términos medievales, esto es, en base a algún abrumador sentimiento religioso, sino en términos de superioridad, centralidad y dominio. De ahí el florecimiento de nuevas formas de medición o comparación (cultural, intelectual, moral, antropológica, religiosa) que sirvieran para distinguir al viejo mundo del extraño Nuevo Mundo que tanto hallaban en Medio Oriente, Asia, África, como en América: Josep Fontana, *Europa ante el espejo*, pp. 109. En convergencia con estos señalamientos, continúa siendo una importante referencia la reconstrucción de la “postura” con la cual Europa recibió y resolvió su contacto con el Nuevo Mundo, que realiza Tzvetan Todorov en su bien conocida *La conquista de América. El problema del otro*, México DF: Siglo XXI, 1998.

cantidad de libertad individual posible: no hay *tiempo* ni *espacio* dentro del cual el hombre natural pueda materializar su innata libertad.

De hecho, es la escisión interna del tiempo la que permite formular la promesa de libertad que el contractualismo imagina, inicialmente, en base a la oposición que la temporalidad lineal moderna mantiene con la cíclica del Nuevo Mundo. Esto es algo que Arturo Andrés Roig había observado durante algunas de sus críticas a la “historia universal” (que hasta no hace mucho era sinónimo de “Historia”): además de que esta “Historia” no se vale de un método objetivo,⁶⁹³ supone una polémica apología del tiempo lineal que converge con las nacientes ciencias históricas del siglo XVIII, lo que no podía devenir en otra cosa que no fuese negación, exclusión, e incluso “nihilización” de aquella otra temporalidad tradicional que se reproduce a través del repetir y revivir eventos cosmogónicos y teogónicos originarios.⁶⁹⁴

El contractualismo entendía que el hombre natural no tenía historia, y esto se debía a que no podía historizarse un ser que no participaba del orden temporal lineal. El caribeño pseudoafricano no tiene un pasado que haya cimentado cambios radicales, por lo que tampoco tiene una historia acumulativa de aprendizajes y autosuperaciones; de ahí que Hegel haya asegurado que América no tenía “verdad”.⁶⁹⁵

De esta forma, la “historia universal” imperial (por continuar con la terminología de Roig) no sólo parece finalizar el contorno de la autocomprensión de la modernidad clásica a través de la asunción explícita de la temporalidad lineal, sino que también lo hace a costa de olvidar aquella temporalidad circular que en un principio había

⁶⁹³ La crítica al método dialéctico embiste concatenadamente dos asuntos: el primero se pregunta por los criterios de selección de los datos que serían *dignos* de entrar en la lógica y movimiento dialécticos. Independientemente de la respuesta que pueda ofrecerse en favor del método dialéctico acerca de este escollo, Roig también denuncia que, en caso de existir un criterio predialéctico de selección de datos, este sería, justamente, no dialectizable, perdiendo así la presunta objetividad que aseguraría el método.

⁶⁹⁴ Roig contrapone la “historia imperial” a aquella de carácter cosmopolita que puede hallarse en Kant o Nicolás de Condorcet, puesto que, a pesar de que ambos filósofos no tenían en mente contemplar la integración de los pueblos pertenecientes al Nuevo Mundo, su idea de historia universal abriga el suficiente *exceso de validez* como para hacerlo: Arturo Andrés Roig *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, cap. IX.

⁶⁹⁵ “Por lo dicho, América es el país del futuro en el que, en los tiempos que van a venir –acaso en la contienda entre América del Norte y la del Sur–, debe revelarse la trascendencia de la historia universal; es un país de ilusiones para todos aquellos a quienes hastía el arsenal histórico encerrado en la vieja Europa (...) América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ellas no es más que un eco del Viejo Mundo y la expansión de una vitalidad ajena. En cuanto país del futuro, aquí no nos interesa; pues, en el aspecto histórico, el objeto de nuestra atención nos viene dado por lo que ha sido y por lo que es. En filosofía, en cambio, no nos ocupamos ni de lo que ha sido ni tampoco de lo que será, sino de lo que es y es eternamente; nos ocupamos de la razón, y con esto tenemos ya bastante que hacer”: G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, Madrid: Gredos, 2010, pp. 401 y ss.; lo mismo ocurre con África y Siberia: *Ibid.*, pp. 406 y 415 respectivamente.

postulado para autocomprenderse.⁶⁹⁶ La historicidad de la idea de libertad, en todas sus manifestaciones, camina sobre los andamios de una linealidad temporal ya completamente nítida hacia finales del XVIII, que poco o nada dice de aquella tradicional, presuntamente superada. De manera que la historia entra en el pensamiento europeo como un aditivo que completa la autocomprensión de la modernidad, y en particular, del proyecto de la Ilustración: un hombre liberado de la naturaleza, de la tradición, y de Dios, igual portador de derechos que los demás, y con una historia a sus espaldas que explica y justifica los niveles de progreso conseguidos, y las relaciones de dominación vigentes.⁶⁹⁷ De ahí que la promesa de libertad no pueda en modo alguno ser cabalmente comprendida si no se incorpora aquella escisión temporal que le es propia, y que cual condición de posibilidad le permite navegar entre las temporalidades cíclica y lineal, absorbiendo y renovando el sentido de la existencia humana en el mundo a través de la primera, y constituyéndose como tarea a realizar a través de la segunda.

Excursus I: *Hamlet y el nacimiento de la individualidad como fisura temporal.*

Hemos recurrido a Hamlet para ilustrar el proceso social de aprendizaje renacentista que refiere a la escisión temporal que protagonizan los órdenes lineal y

⁶⁹⁶ Conviene insistir en que la idea circular del tiempo que se le atribuye a las culturas del Nuevo Mundo son aquí reconstruidas desde la ya mencionada “percepción europea contrariada” de aquel. Si bien suele relacionarse bajo un mismo concepto a las temporalidades que pueden hallarse en la Grecia Arcaica, Egipto Antiguo, en las diferentes tribus de la Polinesia, y aquellas otras que habitaron el largo continente americano, así como también en aquellas que hasta el día de hoy podemos encontrar en Asia e India, lo cierto es que innumerables diferencias pueden trazarse entre ellas. Parece obvia la actual afirmación de que cada comunidad vive muy singularmente el orden temporal de acuerdo a las inclemencias agrícolas que su ambiente circundante les impone. Y si bien no es necesario entrar en tales discusiones antropológicas, es importante observar que dentro de las culturas americanas el tiempo ha sido concebido/vivido de formas diversas: la temporalidad que hizo posible la esclavitud implementada por los Aztecas como modalidad productiva y religiosa suponía cierta planificación de la temporalidad (Carlos Bosch García, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, México DF: Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1944, en especial caps. II y III), lo que ha llevado a José Luis Villacañas a reflexionar acerca de las conexiones homogéneas que las temporalidades de los imperios español y mexicano compartían al momento de la colonización: José Luis Villacañas Berlanga, “Tiempo e imperio: el Caso Moctezuma”, *iMex. México Interdisciplinario*, vol. 2, n° 4, 2013, pp. 30-51. En oposición a los Aztecas, los Incas entendían que el pasado, presente y futuro eran simultáneos, lo cual jugaba un papel determinante dentro de los patrones sociales de conducta: saberse observado en el presente por las generaciones pasadas y venideras obligaba a los actores a mantenerse leales a las demandas de la reproducción cultural. En el caso Mapuche, el pasado y el futuro no condicen con el “atrás” y “adelante”, puesto que el tiempo es vivenciado de forma plana, sin movimientos que tengan *thelos* definidos más que para expresar una totalidad que se reencuentra a sí misma sistemáticamente (María Ester Grebe, “La concepción del tiempo en la cultura mapuche”, *Revista Chilena de Antropología*, n° 6, 1987, pp. 59-74), y algo análogo sucede con la comunidad Aymara, para quienes el mañana (*qhipüru* – *qhipa*: atrás, *uru*: día) no es más que una día que los ojos sienten moverse a sus espaldas: Juan de Dios Yapita Moya & A. W. Jr. Miracle, “Time and Space in Aymara”, en M. J. Hardman (ed.), *The Aymara Language in the Social and Cultural Context*, Florida: University of Florida Press, 1981, pp. 33-56.

⁶⁹⁷ Eric Hobsbawm, *La era de la revolución 1789-1848*, Buenos Aires: Crítica, 2009, caps. 6-9.

cíclico, y que da paso al surgimiento de la autonomía y promesa de libertad. Pero no hemos justificado por qué representa un caso ilustrativo, por lo que urge exponer nuestras razones bajo el formato de un excursus.

Ríos de tinta han fluido a la hora de precisar en qué consiste aquel lamento de Hamlet por el tiempo que se resiste a ser corregido: “The time is out of joint: O curs’d spite / That ever I was born to set it right!” (1.5.189-190). Algunos han especulado acerca de qué es lo que debe corregir Hamlet, y otros acerca de quién o qué le ha maldecido con la tarea de tener que hacerlo: podría estar vivenciando confusamente un vacío que se desgaja de un incipiente tiempo abstracto, calculable, con miras de autonomizarse ya en la Alta Edad Media, o podría sentirse dolorosamente afectado por el desgarramiento temporal en sí mismo, y la cuestión de cuál es su sentido, cuáles sus posibilidades, peligros y promesas. También cabe pensar que Hamlet no se refirió a ninguno de estos asuntos, sino al tiempo en términos de orden, norma o tradición, aspectos que en su caso se ven brutalmente perturbados por Claudius.⁶⁹⁸

Sin embargo no son pocas las interpretaciones que además de considerar la crisis de la tradición que subyace a aquel tiempo perturbado, perciben profundas interrogantes metafísicas y morales referidas a la constitución de la subjetividad moderna. Esta es la razón por la que no es necesario elaborar un enfoque innovador al respecto; es suficiente con realzar el papel que desempeña aquel cisma temporal renacentista dentro de las intrincadas reflexiones y conductas que Hamlet lleva adelante en su tragedia.

En principio, nuestra vía de acercamiento es Zaratustra, y en cierto modo, también algunas tesis que Nietzsche ha desarrollado acerca de la memoria, la construcción del sujeto, y la genealogía de la noción de “deber”. La razón que justifica esta elección no es otra que la intuición que Hamlet y Nietzsche comparten acerca de que la deuda constituye el origen de la venganza y del aprisionamiento de la voluntad. El aborrecimiento que Zaratustra expresa para con todos aquellos hombres que no logran identificar su voluntad presente con su voluntad pasada, sintetiza esta intuición:

⁶⁹⁸ E. H. Seymour observa que “Hamlet does not lament that the disjointed time is to be *set right* by him, but that he, (...) and whose duty it of necessity becomes, to set the time right, should *have been born*”: E.H. Seymour & Isaac Reed (eds.), *Remarks critical, conjectural, and explanatory, upon the plays of Shakespeare*, vol. II, London: J. Wright for Lackington, Allen & co., 1805, p. 164. Asimismo, no es menos importante observar que el término “time” es intensa y recurrentemente usado en todas las obras de Shakespeare, abrigando, en numerosas ocasiones, significados muy diversos. Para apreciar con precisión la equívocidad shakespeariana de “time” consúltese Alexander Schmidt, *Shakespeare’s Lexicon and Quotation Dictionary*, 2 vols., New York: Dover Publications, Inc., 1971.

Redimir a los que han pasado, transformar todo “fue” en un “¡así lo quise!” – ¡sólo a eso llamaría yo redención!

Voluntad –así se llama el liberador y el donante de alegría: ¡así os lo he enseñado yo, amigos! Y ahora os enseñó también esto: la voluntad misma es aún un prisionero.

El querer, libera, más ¿cómo se llama aquello que también pone cadenas al liberador?

“Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria aflicción de la voluntad. Impotente contra lo que se ha hecho –la voluntad es un malvado espectador para todo lo pasado.⁶⁹⁹

El tiempo lineal constituye para Nietzsche la *conditio sine qua non* de la construcción del sujeto moderno: una sustancia que se mantiene continua a lo largo del tiempo para poder *responsabilizarse* de sus acciones pasadas. Desde su perspectiva, el sujeto de “voluntad larga” no es más que la construcción social de un mecanismo de supervivencia que estuvo a cargo de los débiles, y que se materializa por medio de los castigos corporales y transacciones económicas: el sujeto moderno no es más que un “animal *al que le [es] lícito prometer*”.⁷⁰⁰ La memoria aprisiona al hombre fuerte cuya conciencia (algo inconsciente) se regocija en el tiempo natural, y no en el lineal que le obliga a recordar, a retener, y a apropiarse de las cosas sin poder evitar que luego las cosas se enseñoreen con él. De ahí que podamos afirmar que el *deber* de venganza le pesa a Hamlet como a un fuerte primitivo nietzscheano le pesa tener que mantenerse uniforme en un sí-mismo a lo largo del tiempo: la liberación es el olvido permanente, la retención del pasado alimenta la violencia en la medida en que es caldo de cultivo para el resentimiento y el deseo de querer “corregir el tiempo” (“set it right!”), enderezarlo, darle cierre, sentido, orden, y cumplimiento.⁷⁰¹

El fantasma exhorta, y de hecho, *interpela* por medio del deber de que se le recuerde: “Remember!”, “Remember me”, dice el fantasma, a lo que inmediatamente Hamlet repite tres veces la palabra. Según lo observa Philip Edwards, el recuerdo que le exige el fantasma no sólo consiste en un “tenerle en mente”, sino en construir una subjetividad que sea capaz de permanecer en el tiempo y cumplir con el arreglo de una

⁶⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 174.

⁷⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 621 y ss.

⁷⁰¹ “Realmente, el hombre agresivo, el más fuerte, animoso y noble, ha tenido siempre por ello el ojo *más libre*, la mejor conciencia: y, a la inversa, es fácil adivinar quién tiene sobre la conciencia la invención de la «mala conciencia»: ¡el hombre del resentimiento!”: *Ibíd.*, p. 237. Parece irresistible realzar aquí la resonancia que se encuentra en “Thus conscience does make cowards of us all, / And thus the native hue of resolution / Is sicklied o’er with the pale cast of thought, / And enterprises of great pitch and moment / With this regard their currents turn awry / And lose the name of action.” (3.1.83-87).

deuda.⁷⁰² El encuentro con el fantasma implica para Hamlet un proceso de reconversión que en modo alguno conlleva una venganza personal, sino un intento de corregir una falta que responde a un orden superior al terrenal. De ahí que, a pesar de que el fantasma exonere de castigo a Gertrude (“Leave her to heaven”),⁷⁰³ persuada a Hamlet de llevar adelante un castigo terrenal sobre Claudius que de algún modo emule la justicia divina.⁷⁰⁴ El fantasma parece tener la suficiente autoridad como para exigirle tal empresa. Pero Hamlet cavila pronto, a pesar de sentirse un hombre nuevo, puesto que no deja de entrever el absurdo y el vacío del acto de corregir la falta.⁷⁰⁵

El fantasma incluso confiesa haberse ido a muerte sin tener tiempo de poner sus cosas en orden, especialmente sus “cuentas” (1.2.78-79), de modo que Hamlet debía “no envejecer” y “mantenerse firme” (“And you my sineews grow not instant old / But bear me stiffly up”, 1.5.94-95) a lo largo del tiempo para poder emprender el restablecimiento del orden roto. Para ello *debía no olvidar* a su padre, recordarle, construir una memoria dentro de aquel joven príncipe que Laertes menosprecia por creerle inmaduro, huidizo y precoz (1.3.5). Mucho de la reconversión que describe Edwards podría guardar relación con la construcción de la memoria que Hamlet se esfuerza por emprender dentro de un mundo entonces desconcertado (“distracted globe”). Asimismo, también es cierto que mucho del absurdo que Hamlet percibe en la

⁷⁰² Philip Edwards, “Introduction”, en William Shakespeare, *Hamlet*, p. 45.

⁷⁰³ Mucho de esta exoneración guarda relación con la “patológica” obsesión que Hamlet parece guardar para con la “corrupción de la carne”. Para el tratamiento de algunos de los asuntos sexuales, metafísicos y de tradición que descansan en esta obsesión de Hamlet véase Courtney Lehmann, “Making Mother Matter: Repression, Revision, and the Stakes of ‘Reading Psychoanalysis Into’ Kenneth Branagh’s *Hamlet*”, *Early Modern Literary Studies*, vol. 6, n. 1, 2000, pp. 2-24.

⁷⁰⁴ “Why, this is hire and salary, not revenge” (3.3.79) se dice así mismo Hamlet cuando, tras escuchar la confesión completa de su desprevenido tío, encuentra su primera oportunidad para matarle.

⁷⁰⁵ Siguiendo aquí a Francis Barker, el lugar común del *teatrum mundi* que puede observarse en la Inglaterra tempranomoderna debe ser considerado literalmente, esto es, no haciendo caso omiso al hecho de que en aquel contexto el significado de *Hamlet* es objetivo, externo: “Seems madam? Nay it is, I know not seems.” (1.2.76) le contesta Hamlet a su madre cuando esta le cuestiona la perturbadora forma en la que sobrelleva el fallecimiento de su padre. A pesar de que allí los significados se promulgan en el papel, estos siempre están de cara a una figuración teatral que se entiende objetiva, presente en la naciente cultura moderna de entonces (Francis Barker, *The Tremulous Private Body: Essay on Subjection*, London & New York: Methuen, 1984, p. 26). En virtud de ello, *Hamlet* escenifica superficies dobladas en lugar de hendiduras profundas capaces de soportar la distinción entre apariencia y realidad: “In *Hamlet*, social life is a succession of brightly lit tableaux set against black backgrounds whose darkness is not the symbol of a mysterious alterity, but simply the meaninglessness of the void beyond the surface of signification itself” (Ibíd., p. 26). Este mundo plano, de superficies, consiente el conjunto de signos, dispositivos y visualidades que configuran los cotejos de las subjetividades de *Hamlet*, fingiendo disfrazar un misterio insoportable como puede evidenciarse en aquella fervorosa línea del príncipe que dice “I have that within that passeth show” (1.2.85). Barker utiliza el “recorder speech” de Hamlet para demostrar que este núcleo misterioso no es más que un hueco vacío, ya que el recuerdo no es más que un tubo hueco: “At the centre of Hamlet, in the interior of his mystery, there is, in short, nothing” (Ibíd., p. 37).

tarea de construir una subjetividad temporal guarda relación con la necesidad de buscar una *certeza cognitiva* que le soporte, esto es, la necesidad de fundar, a través de alguna evidencia, aquel deber de venganza que el fantasma empuña; lo cual vuelve a realzar un trasfondo temporal escindido, signado por el protagonismo de una linealidad que se proyecta hacia el futuro sin orientación específica.

Se ha observado que el hecho del cual parte el argumento de *Hamlet* es singular y peculiar dentro del marco de las tragedias isabelinas y clásicas de la venganza.⁷⁰⁶ Y el asunto es que, a excepción de Claudius, nadie sabe con certeza si el Rey de Dinamarca fue asesinado. A todo esto se agrega la incierta personalidad del fantasma, lo que en su conjunto ha comprometido más de un vez el status de la cordura de Hamlet dentro y fuera de la obra. Mientras en el resto de las tragedias el desarrollo y la consumación de la venganza confluyen junto con las múltiples fuerzas que componen la trama y los desenlaces del drama, partiendo todo ello de un evento infame indudable, en *Hamlet* es lo contrario: el conocimiento del espectador y del personaje acerca de lo sucedido va conformándose a lo largo del argumento entre la búsqueda de su evidencia y la realización de la venganza.⁷⁰⁷

Independientemente de si ha sido el enigma del crimen la clave del éxito de *Hamlet*,⁷⁰⁸ debemos prestar atención al hecho de que la conexión entre el deber de venganza y el conocimiento del crimen debe esperar al menos hasta 3.1.49–52, momento en el cual Claudius confiesa el dolor que le genera “el latigazo” de la verdad.⁷⁰⁹ De allí en más se incrementa la nitidez de los móviles de Hamlet, y podemos

⁷⁰⁶ Para lo que sigue véase Steve Roth, “Who Knows Who Knows Who’s There? An Epistemology of *Hamlet* (Or, What Happens in the Mousetrap)”, *Early Modern Literary Studies*, vol. 10, n. 2, 2004, pp. 1-27; y también Eric P. Levy, “‘Things standing thus unknown’: The Epistemology of Ignorance in *Hamlet*”, *Studies and Philology*, vol. 97, n. 2, 2000, pp. 192-209.

⁷⁰⁷ Martin Ebon, *They Knew the Unknown*, New York: Signet, 1972, pp. 30 y ss.

⁷⁰⁸ El sistema de entregas por medio del cual Shakespeare escribió *Hamlet* (sistema que se cobijaba en intereses económicos del escritor) podría también haber influido en esta peculiaridad de la obra. La intriga que generó la incertidumbre inicial del argumento podría haber capturado la atención de los lectores e imprentas, lo que realza el lugar de la temporalidad lineal ya no dentro de la trama de *Hamlet*, sino también en lo que refiere a su composición argumental y material.

⁷⁰⁹ Existe una intensa discusión acerca de si la *mousetrap* que diseña Hamlet le ofrece o no las evidencias suficientes como para probar la verdad de la versión del fantasma. En su mayoría, los críticos acuerdan que la *mousetrap* convence no sólo al espectador, sino también al propio Hamlet (por mencionar el crítico más representativo de esta versión, John D. Wilson, *What Happens in Hamlet*, Cambridge: University of Cambridge Press, 1960). Pero una voz disonante puede encontrarse en Steve Roth, quien insiste en que la evidencia no es conseguida sino hasta el Acto 3. Sin la necesidad de entrometernos en tal discusión nos es lícito destacar el componente temporal de “tener que” obtener el conocimiento para poder luego justificar el deber. El contexto de este asunto lo constituye el relativismo y escepticismo que Hamlet asume en varios momentos (recuérdese aquella respuesta que Hamlet le ofrece a Rosencrantz: «there is nothing either good or bad, but thinking makes it so” –2.2.247-248), postura que, en opinión de Thomas

incluso apreciar con mayor claridad cierta escisión que en lugar de ser contradictoria se vuelve constitutiva del emergente sujeto moderno, a saber, la escisión entre una temporalidad lineal que pretende corregir a su contraparte ultrajada: la circular.

Puede que la complejidad de la obra, y en particular, de la psicología de Hamlet, hunda sus causas en el desafío de afrontar la escisión de órdenes temporales que desencadena el crimen de su tío: ¿cómo restablecer el orden temporal tradicional cuando este ha sucumbido ante un orden nuevo que en cierto modo le aventaja? La respuesta de Hamlet involucra la construcción de una memoria que retenga cierta deuda con el pasado, y la tarea de justificar cognitivamente la legitimidad de la demanda inherente a aquella deuda. Así descrito puede ya apreciarse la escisión: la deuda o falta sólo puede tener sentido desde un punto de vista lineal y no desde uno circular, puesto que desde el punto de vista circular no existen deudas sino ritualizaciones y reactualizaciones del pasado en el presente.⁷¹⁰ Pero el fantasma no exhorta a que se le ritualice o reactualice en el presente (lo que tan sólo implicaría que la corona fuese heredada por su hijo), sino que exige una corrección del orden, para lo cual es necesario acabar con aquel que acabó con el orden. De ahí que sea Claudius el principal responsable del nuevo orden: un orden temporal racionalizado que por medio del cálculo es capaz de aventajar, cual Odiseo, al mito. La escisión nace en el *interior* de Hamlet cuando este asume la tarea de volverse una sustancia permanente de acuerdo a las imposiciones de aquel que destruyó el orden añorado. En razón de que el orden añorado ha sido aventajado o no está disponible, es preciso echar mano del nuevo para recuperar el anterior.⁷¹¹

W. MacCray, responde a la desconfianza que entonces comenzaba a levantarse contra el humanismo renacentista (*Hamlet: A Guide to the Play (Greenwood Guides to Shakespeare)*, Westport, CT: Greenwood Press, 1998, pp. 28-49). De ahí que los elementos de *Hamlet* relacionados con el procedimiento de alcanzar el conocimiento se afilien electivamente con la contemporánea inquietud que Galileo, Bacon, Descartes y Comenio mostraban por la búsqueda de “el” método.

⁷¹⁰ A este respecto Mircea Eliade ha teorizado y constatado que el tiempo cíclico, por él descrito como sagrado, se caracteriza por revivir momentos cósmicos de la creación del orden o mundo. En virtud de que el mero hecho de existir deteriora el orden, este se ve obligado a regenerarse sistemática y periódicamente; de ahí la necesidad de que la muerte del “año viejo”, o incluso del mundo, sea necesaria para la recreación del mundo (Mircea Eliade, *La búsqueda*, Barcelona: Kairós, 1998, p. 145; véase también *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid: Cristiandad, 2000, p. 548). Dentro de este contexto, si bien es cierto que preexiste cierta intuición de falta símil a la idea mercantil de deuda, aquella no refiere más que a las cargas de status y rol que los individuos heredan de su linaje para luego desempeñarlas dentro de la comunidad.

⁷¹¹ La peripecia que Hamlet atraviesa durante su viaje marítimo hacia Inglaterra tras asesinar a Polonio sigue una nueva capacidad para prever el futuro e intentar anticiparle (4.3-4.6). La detallada descripción de lo sucedido que Hamlet le ofrece a Horatio en 5.2 se compone tanto por factores azarosos como por acciones planeadas e intencionadas. Pero la desconfianza que Hamlet abraza para con su tío no llega a ser total, de ahí que no haya podido prever la situación con mayor claridad.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de considerar dos lecturas disponibles del lamento de Hamlet: la primera consistiría en orientarnos por la conjetura de que la temporalidad lineal habría desplazado a su contraparte cíclica, sentando así las bases para el surgimiento del sujeto moderno que Nietzsche describe como sustancia permanente capaz de prometer, portar deudas, e incubar remordimientos.⁷¹² Mientras la segunda lectura interpretaría esta escisión como constitutiva de la época y del sujeto emergente, puesto que la circularidad se mantiene al menos en el trasfondo de la melancolía, nostalgia y/o añoranza.

Motivados en parte por las lecturas que realizan algunos críticos literarios, nos inclinaremos a interpretar el lamento de Hamlet como uno que expresa el malestar que trae consigo el desprendimiento de las temporalidades lineal y cíclica; un desprendimiento que no sólo se afilia electivamente con el ideal de la individualidad e interioridad de la temprana modernidad, sino también con la característica contradictoria y escindida del sujeto que comienza a edificarse paulatinamente.⁷¹³

Catherine Belsey, por ejemplo, insiste en que a pesar de que la memoria y la idea de deuda pueden representar algunas de las inquietudes de Hamlet, en modo alguno puede asegurarse que este se mantenga como un sujeto unificado a lo largo de la obra. En virtud de que las obras de la temprana modernidad se elaboran por medio de rígidas constelaciones de emblemas e ilusiones, el mundo no abandona nunca la metáfora de la teatralidad.⁷¹⁴ Estudiando detenidamente el “sterile promontory speech” que Hamlet

⁷¹² Esta lectura es por demás sostenible una vez que reparamos en la gran influencia que ha tenido la tesis de la racionalización social de Max Weber. Para todos aquellos que comparten la idea de que la secularización del ascetismo calvinista habría devenido en la secularización del tiempo lineal cristiano (Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) podría resultarles razonable incorporar la idea de que el tiempo lineal, en tanto instrumentalizado racionalmente, experimenta un desprendimiento irreversible y de por sí patológico en lo que a la realización de la libertad se refiere. Igual intuición podría ser compartida por el diagnóstico de las “tijeras del tiempo” de Hans Blumenberg (*Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Parte II), así como también por aquellos historiadores que ven en los procesos de secularización un acortamiento del tiempo que termina por destruir la tradición (Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 62 y ss.).

⁷¹³ Steve Sohmer, “Certain Speculations on *Hamlet*, the Calendar, and Martin Luther”, *Early Modern Literary Studies*, vol. 2, n. 1, 1996, pp. 1-51. Convergentes con este punto son los diversos trabajos que se encuentran en *Medieval Shakespeare: Pasts and Presents* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), editado por Ruth Morse, Helen Cooper y Peter Holland. En conjunto, el libro reconstruye continuidades ideológicas que conectan la Edad Media y el Renacimiento, oponiéndose así a la exagerada división que entre ambos períodos se ha intentado trazar desde la Modernidad.

⁷¹⁴ El concepto de *theatrum mundi* es una metáfora que pone de manifiesto la insignificancia del mundo presente en relación a otro superior y eterno. Para los rasgos básicos de este concepto véase Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, New Jersey: Princeton University Press, 1990, pp. 14 y ss. Al mismo tiempo, es preciso no perder de vista el hecho de que el motivo del *theatrum mundi* no agota la heterogeneidad de significados asociados al teatro durante la época renacentista. Este último punto es observado por Ann Blair en su “Theatrical Metaphors”, en Ann Blair (ed.), *Theater of Nature*:

realiza en el Acto 2, Belsey observa que no es fácil aunar las contrariedades, e incluso, verosimilitud de las cavilaciones emocionales y existenciales del protagonista con el papel que sabe que desempeña dentro de su contexto social:

Is the audience invited to see Hamlet expressing his deepest feelings, displaying the subjectivity, complex and contradictory, of the sensitive prince? Or, since he is talking to Rosencrantz and Guildenstern here, is this a pose, an antic disposition designed to delude them, an assumed melancholy? Or, if the world is a stage, what is Hamlet but an actor, expressing and concealing nothing, but offering a performance, a form which does not imply an anterior substance? Or, since conversely the stage must be a world, does this fiction, this conceit, lay claim to a kind of truth? But which of the possible truths?⁷¹⁵

Pero de estas evidencias Adam Piette no concluye, como Barker y Belsey, que *Hamlet* contribuye a cimentar las bases del sujeto moderno,⁷¹⁶ puesto que tal afirmación caería en un grave anacronismo.⁷¹⁷ De tales reflexiones tan sólo puede deducirse que la complejidad interna de Hamlet responde a un intenso y pseudocaótico intento de dominar una naciente naturaleza interna por medio de la parodia, imitación y sátira de los diversos rostros y papeles planos, desdoblados, e ilusorios que su brete existencial le revela. De esta forma, Hamlet habría sido forzado a abandonar una identidad estable que estaba fundada en el orden objetivo (y circular) emanado de su linaje sanguíneo, para emprender la construcción de otra que sea capaz de contrarrestar las nacientes falsedades de la teatralidad real del mundo a través del develamiento de sus horrores,

Jean Bodin and Renaissance Science, New Jersey: Princeton University Press, 1997, pp. 153-179. Tener presente esta idea obliga a matizar las sugerencias contextuales que, en nuestro caso, seamos capaces de extraer de las obras de Shakespeare.

⁷¹⁵ Catherine Belsey, *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*, London & New York: Methuen, 1985, pp. 27-28. Las contrariedades de Hamlet que no son secretas ni para él ni para los demás, se constata, por ejemplo, en las percepciones que Rosenkrantz y Guildenstern le relatan a Claudius y Gertrude al inicio de 3.1. Se dice allí que Hamlet está totalmente empeñado en fingir su demencia, rehuyendo a que le sondeen y conversando forzosamente, aunque a fin de cuentas no pierda su trato caballeroso y responda todas las preguntas sin reservas

⁷¹⁶ Ambos entienden que tal “sujeto moderno” es el sujeto burgués, concepción que en este trabajo no asumiremos. Por el contrario, enfatizaremos las bases temporales experienciales del sujeto moderno, independientemente de si algunos desean ver en él al burgués o no. Gran parte de nuestro recaudo guarda relación con la intensa discusión críticoliteraria que interpreta las obras de Shakespeare desde la perspectiva histórica, realzando el peso que las discusiones exegéticas y teológicas propias del movimiento de la reforma habrían tenido sobre los textos del autor en cuestión. Para mencionar un abordaje de este tipo acerca del regicidio que tanto encontramos en *Hamlet* como en *Macbeth*, véase Kevin Kileen, “Hanging up Kings: The Political Bible in Early Modern England”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 72, n. 4, 2011, pp. 549-570.

⁷¹⁷ Véase una detalla deconstrucción de los anacronismos en los cuales los recientes enfoques cultural/materialistas e historicistas suelen incurrir a la hora de abordar el tópico de la interioridad en las obras de la temprana modernidad, en Katherine Eisaman Maus, *Inwardness and Theater in the English Renaissance*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1995.

perversiones, y decadencias.⁷¹⁸ Es el análisis del siguiente pasaje el que le convence a Piette de que Hamlet es un personaje portador de varios registros internos y externos, además de muy complejas interacciones entre el adentro y el afuera:

GERTRUDE- If it be
Why seems it so particular with thee?

HAMLET- Seems, madam? Nay, it is, I know not 'seems'.
'Tis not alone my inky cloak, good mother,
Nor customary suits of solemn black,
Nor windy suspiration of forced breath,
No, nor the fruitful river in the eye,
Nor the dejected havior of the visage,
Together with all forms, moods, shapes of grief,
That can denote me truly. These indeed seem,
For they are actions that a man might play;
But I have that within which passeth show—
These but the trappings and the suits of woe.
(1.2.74-86)

Piette observa que si bien es correcto afirmar que estas líneas realzan la necesidad de proclamar la interioridad como un espacio de autoafirmación, cabe agregar que Hamlet tampoco libera a tal interioridad de la sospecha; de hecho, el príncipe sugiere que concebir tal interioridad como objeto de posesión (“I *have* that”) amenaza su autenticidad, en razón de que su vida anímica podría no ser más que la introyección del mismo teatro del mundo que se intenta desacreditar.⁷¹⁹ En refuerzo de esta actitud Hamlet vienen a cuento los pasajes que evidencian sus considerables capacidades performativas: por mencionar uno de ellos, recuérdese aquel en el cual repentina y eficazmente Hamlet cambia de compostura luego de hablar con el fantasma y ser sorprendido por Horatio y Marcellus (1.5.114).⁷²⁰ Pero la interioridad de Hamlet no surge de la nada ni tampoco de la sola interpelación que le realiza el fantasma, sino de una compleja trama que va y viene entre la posesión individual de un papel social y las determinaciones externas que ofrecen los demás y el entorno.⁷²¹

⁷¹⁸ Adam Piette, “Performance, Subjectivity and Slander in *Hamlet* and *Much Ado About Nothing*”, *Early Modern Literary Studies*, vol. 7, n. 2, 2001, pp. 1-29.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁷²⁰ Recuérdese también cuando Hamlet interpreta su demencia sin con ello pretender engañar a Polonio, así como tampoco a su tío y a su madre (2.2.166-212).

⁷²¹ “That this is true may be proven by the tight fit between Hamlet as a set of motivations that an audience might intuit and the kinds of decisions any actor must take in order to play Hamlet. Both audience and actor must speculate that Hamlet’s performed interiority (defined both as a set of team-agreed motivations and as a role) is vulnerable to charges of improvisation, since it cannot be seen to know whether the ghost has reported the past truthfully. This uncertainty pushes Hamlet (again defined as a publically perceived actor onstage and as an actor offstage speculating about the role of Hamlet)

La única sustancia que da origen a la interioridad de Hamlet es un secreto, incierto, que ni siquiera es de sí mismo sino de Claudius. De ahí que haya sido Claudius el protagonista del orden que Hamlet debe seguir para la corroboración del crimen, y satisfacción de la deuda. De hecho, muchas coordenadas del lamento de Hamlet acerca del tiempo descoyuntado guardan relación con la tristeza y depresión que le genera ser consciente de que los cimientos de su interioridad ni siquiera pueden sostener su pretensión de autoafirmación y singularidad, en virtud de que los mismos son profundamente sospechosos, contiguos al mundo externo, y por tanto, seguramente ajenos a su mirada.⁷²²

La pregunta por el prerrequisito de la libertad moderna queda así asentada en el tópico renacentista de la interioridad: ¿cómo saber si nuestra identidad ha sido moldeada por los ámbitos y entornos que nos envuelven? ¿Cómo saber que el yo no es una mera introyección del teatro del mundo? En nuestro caso, la escisión temporal que corre por debajo de estas inquietudes debe ser realzada con mayor claridad: ¿Cómo saber si el nuevo orden escindido (temporal por un lado, circular por otro) y ya no caracterizado por la yuxtaposición, es capaz de dejarse articular o “encajar”? Muchos enfoques y varios pasajes de *Hamlet* sugieren la presencia de un tiempo lineal que impone nuevas reglas para todo aquel que desee permanecer exitosamente dentro de él. No obstante, la circularidad tampoco desaparece: la autorreflexividad del mismo Hamlet es prueba de que el volverse sobre sí mismo, y de hecho, de *ponerse* a sí mismo como objeto carente de evidencia y necesitado de certeza, renueva aquella circularidad temporal aunque de

paradoxically into excessive improvisation, as with the ungrounded accusations against Ophelia. It is by improvising madly that he theatricalizes his own mystery, displaying his own character self as an open secret, and thereby acting out the power of very simply having a secret interiority, a secret knowledge, secrecy as a mysteriously displayed performer identity. This at once condemns the corruption of the court by being a fool's mimickry of its theatre of historical lies and propaganda, and also outwits its network of power, by positing a performed selfhood seemingly entirely unconstructed by the opposite team's regime. Only with a secret, shared with his own team, can Hamlet fabricate an interiority that can hope to rival the secret political identities thought to be generated by the enemy team offstage prior to Claudius's public display. That the secret is ghostly and potentially insubstantial matters less than that the performed interiority of Hamlet is perceived to have relations to a theatre of suggestion, a performance that suggests that the performer knows something secret. By performing well and thereby hinting at what Goffman calls 'secret mysteries and powers behind the performance,' Hamlet seems to be at all times on the verge of revealing state secrets at a very vulnerable moment for the new regime": Adam Piette, "Performance, Subjectivity and Slander in *Hamlet* and *Much Ado About Nothing*", p. 25.

⁷²² En este punto, Piette hace referencia a William Empson, quien, en su opinión, habría acertado a la hora de interpretar *Hamlet* desde el punto de vista del secreto, esto es, la habilidad de Hamlet para revolve en su interioridad en base a un secreto que en parte muestra y en parte oculta a través de su exhibición. Mucho de este asunto guarda relación con el regocijo, el poder, y el placer inherentes a la sujeción cognitiva del otro: William Empson, "*Hamlet*", en David B. Pirie (ed.), *Essays on Shakespeare*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 79-136.

diferente forma. Ahora la temporalidad cíclica ya no se esconde tras una pared de objetividad sino más bien tras el rostro del sujeto: pervive como el recuerdo de un orden al cual nostálgicamente se desea volver, aunque, al mismo tiempo, no se pierda de vista la colisión que este deseo mantiene con la realidad de su imposibilidad.

V.2. La furia lineal: reconstrucción básica de las paradojas temporales inherentes a la promesa de libertad.

Hemos visto que la promesa de libertad y la autonomía requieren del espacio que las temporalidades lineal y circular crean tras romper su yuxtaposición medieval. De modo que la estabilización de aquella escisión constituye una de sus más importantes condiciones de posibilidad. Sin embargo, nada más que desestabilización fue lo que la promesa de libertad promovió desde finales del siglo XVIII.

Son cada vez más los que interpretan el movimiento de la historia y de las dinámicas sociales de la modernidad en términos de aceleración, vértigo, y, en nuestros términos, de exacerbación de la experiencia lineal del tiempo.⁷²³ Muchos de los factores que hacen a este desasosiego nacen de la homogeneización del tiempo, lo que le convierte en un objeto de manipulación, y en particular, en una invaluable fuente de plusvalor. Marx y Bourdieu concuerdan en que el secreto de la producción de plusvalor, y así, del dominio económico de los mejor situados, descansa en las múltiples formas de apropiación del tiempo ajeno, sea a cambio de salario, honores, capital social, reconocimiento, etc. Esto supuso sin más el crecimiento de una competencia económica, política, armamentística y científica que no hizo más que mantener constante las tasas de aceleración social, y terminó por demandar de los agentes cada vez más esfuerzos para lograr sincronizar y coordinar los diferentes tiempos de la innovación, cambios sociales, mantenimiento institucional, reproducción familiar, exploración personal, etc.

Pero las innovaciones técnicas que le quitaron el lazo a Kronos también supieron abrigar algunos componentes de la promesa de libertad. Las exigencias de sincronización y coordinación social que la exacerbación lineal comenzaba a imponer a los agentes de inicios del siglo XIX permitió también la materialización de instituciones

⁷²³ Reinhart Koselleck, "Is There an Acceleration of History?", en H. Rosa y W. E. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society. Social acceleration, power, and modernity*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2009, pp. 113-134; Paul Virilio, *La inercia polar*, Madrid: Trama, 1999; Vincent Kaufmann, *Rethinking Mobility*, London: Ashgate, 2002; Josetxo Beriain, *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona: Anthropos, 2008.

que tuviesen por objetivo *adiestrar la atención*, lo que condensó la ambivalencia de aquellos procesos de aprendizaje social: por un lado, la atención era necesaria para que los agentes pudiesen sobrellevar las crecientes exigencias de sincronización social, pero por otro, constituía una de las precondiciones más importantes para el ejercicio de la autonomía y realización de la libertad. Considerar este último extremo del problema dentro del marco de los fenómenos de la aceleración social es crucial para desarrollar nuestro enfoque de las patologías sociales: en primer lugar, la aceleración desmedida y descontrolada con la que se desarrollan las dinámicas sociales no sólo dejan cada vez más agentes por el camino, sino que también destruyen la experiencia que les permite a estos retirarse temporalmente y deliberar acerca de cómo sobrellevar sus planes de vida buena; y en segundo lugar, la atención que consumen las inhumanas exigencias de sincronización también es requerida para la sincronización de los diferentes *tempo*s de la autonomía, pues *sólo una sociedad conformada por individuos que son capaces de dirigir soberanamente su atención puede acelerar cuando es debido, y ser paciente cuando es debido, en lo que a la realización de la promesa de libertad se refiere*. Hemos visto que no todas las dimensiones de esta última requieren de la misma velocidad y ritmo para florecer, sino que algunas de ellas exigen paciencia, espera, e incluso demora. De modo que la atención debe reconstruirse en términos de aprendizaje social, esto es, como el desarrollo social de ciertas capacidades cognitivas y experienciales que, aun posibilitadas por las velocidades que desencadenan las innovaciones técnicas, contienen la clave de la realización de la promesa de libertad.

La reconstrucción que aquí emprenderemos en torno a la promesa y traición que trae consigo la exacerbación de la temporalidad lineal se conforma por tres momentos: en primer lugar, reconstruiremos sociológicamente los procesos por medio de los cuales las sociedades noroccidentales desencadenan un perverso “círculo de la aceleración” que parece estar hoy bastante globalizado. Este recorrido nos ofrecerá evidencias suficientes como para mencionar algunos rasgos generales de las consecuencias perversas que la promesa de libertad comienza a desencadenar a través de la temporalidad lineal (V.2.a-b). En segundo lugar, reconstruiremos el aprendizaje social decimonónico que, bajo el manto de la naciente aceleración social, abrigó la oportunidad de asegurar una de las condiciones de posibilidad más importantes para la realización de la promesa de libertad: el adiestramiento de la atención (V.2.c).

Finalmente, el *Excurso II* justificará por qué aquel “asalto a lo transitorio” que protagoniza Macbeth representa una perturbadora profecía de las sociedades modernas.

V.2.a. Reconstrucción de los procesos de modernización desde la perspectiva de la aceleración social: la promesa de libertad y su traición.

Macbeth destruye las posiciones de sus enemigos cuando logra disolver, a través de una acción permanente, los lapsos que existen entre la acción y la reacción. Su estrategia es, precisamente, acelerar los eventos y entumecer la capacidad de respuesta de sus contrincantes: “Strange things I have in head that will to hand, / Which must be acted ere they may be scanned” (3.4.139-140).⁷²⁴ Y lo curioso es que esto se condice con las transformaciones que han sufrido las dinámicas sociales desde la “modernidad clásica” a la fecha. Tal aceleración parece haber acalambrado nuestra capacidad de percibir el paso del tiempo, transformándolo en una temporalidad plana, extendida, dentro de la cual, al decir de Gómez Ramos, “hay mucha innovación, y poco cambio”.⁷²⁵

No es difícil compartir la constatación de que el conjunto de las tareas que llevamos al cabo del día se realizan más rápidamente que en el tiempo de nuestros abuelos. Pero no es del todo claro cómo esta aceleración afecta nuestras vidas cotidianas, nuestra reproducción y modificación de estructuras sociales: hay quienes ven en ella los rieles sobre los cuales podría realizarse la promesa de libertad, aunque abundan aquellos otros que creen atestiguar una traición, e incluso una patología social.

El problema es que la velocidad con la cual realizamos muchas de las tareas diarias excede nuestra capacidad para controlar y apropiarse las actividades mismas. Por mencionar un caso mundialmente vinculante: Jonathan Trejo-Mathys señala que las recientes crisis económicas, de las cuales se destaca la del 2008, no sólo hundieron sus raíces en la ausencia de transparencia, corrupción y manipulación de los mercados, sino también en los efectos perversos que se desencadenan en el corazón de las redes poco reguladas y poco registradas de transacciones que, si bien son parcialmente visibles para los actores, no responden a las intenciones de un individuo o grupo de individuos

⁷²⁴ Las referencias de *Macbeth* son extraídas de William Shakespeare, *Macbeth*, A. R. Braunmuller (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁷²⁵ Antonio Gómez-Ramos, “La inmediatez de la crisis y la experiencia del tiempo”, en M. L. Cadahia, G. Velazco Arias (coords.), *Normalidad de la crisis, crisis de la normalidad*, Buenos Aires: Katz, 2012, p. 118.

aislados, sino a las aleaciones consecuenciales que sus acciones en conjunto desencadenan ultraintencionalmente.⁷²⁶ Los analistas de mercados no cesan de preguntarse cómo es que las pequeñas transacciones privadas pueden verse tan seriamente interferidas por el funcionamiento de mercados más amplios que los actores ya no saben predecir. Y parte de las respuestas giran en torno a la velocidad con la que se valorizan tanto los bienes como el impacto de las transacciones, posible hoy por los avances tecnológicos alcanzados dentro de las redes de comunicación.⁷²⁷

Pero la velocidad con la que viaja la información (ya no el conocimiento, y mucho menos el saber) no sólo rebaza la capacidad humana de controlar las actividades mercantiles y financieras, sino que también ha impuesto nuevos imperativos para el resto de las interacciones globales. Paul Virilio recuerda que el primer pacto realizado internacionalmente en materia armamentística fue aquel que se materializó en la construcción de una línea telefónica directa entre Richard Nixon y Leonid Brezhnev, protagonistas de la entonces Guerra Fría: aquella conexión directa tuvo el principal objetivo de posibilitar un pacto de mínimos que pudiese asegurar la creación de un ínfimo espacio de maniobra ante el caso de sobrevenir una guerra nuclear.⁷²⁸

La velocidad que nos aqueja, y que parece fácil constatar en nuestro vivir diario, se ha convertido en la columna vertebral del “mundo debocado” que describe Giddens hacia finales del siglo XX e inicios del XXI.⁷²⁹ Pero ¿cómo hemos llegado a este indeseable tiempo presente que se engulle el pasado y el futuro, y que nos sumerge en una especie de posthistoria? La reconstrucción del camino por el cual las sociedades occidentales modernas parecen haber esculpido una nueva imagen del antiguo dios titán Kronos nos ofrecerá las evidencias necesarias y suficientes para defender la tesis de que

⁷²⁶ Jonathan Trejo-Mathys, “Introduction: Modernity and Time”, en Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, New York: Columbia University Press, 2013, p. xii.

⁷²⁷ Para el particular caso del 6 de Mayo del 2010, día en el cual Dow Jones Industrial Average cayó 700 puntos en 7 minutos (asentando así una pérdida financiera que no tiene antecedentes sino hasta el célebre accidente de 1987), véase Paul A. David, “May 6th —Signals from a Very Brief But Real Catastrophe on Wall Street”, *Real World Economics Review*, n. 50, June 26, 2010, pp. 2–27. Para un estudio pormenorizado del papel que juega actualmente la aceleración dentro de los mercados financieros véase Klaus Dörre, “The New *Landnahme*: Dynamics and Limits of Financial Market Capitalism”, en H. Rosa, S. Lessenich & K. Dörre, *Sociology, Capitalism, Critique*, London/New York: Verso, 2015, pp. 16-54.

⁷²⁸ “(...) the preservation of a properly ‘human’ political power, since the constant progress of rapidity threatens to reduce the warning time for nuclear war to *less than one fatal minute* —thus finally abolishing the head of state’s power of reflection and decision in favor of a pure and simple *automation* of defense systems”: Paul Virilio, “The state of emergency”, en H. Rosa y W. E. Scheuerman, *High-speed society*, p. 205.

⁷²⁹ Anthony Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid: Taurus, 2000.

el desbordamiento grotesco de la temporalidad lineal constituye una de las fuentes más evidentes de las patologías sociales que hoy día podemos constatar: la de la alienación del tiempo. Si bien no es novedoso reparar en el incremento de la velocidad con la que los procesos sociales nacen, se desarrollan, y mueren actualmente, nuestro juego de lenguaje experiencial no verá aquí más que el derrumbe de aquella escisión temporal que se había creado hacia el Renacimiento, y que había posibilitado el nacimiento del espacio del pensamiento y de la reflexión individual. Como podremos apreciar a continuación, el crecimiento desmedido de la experiencia lineal del tiempo no hace más que agredir aquella otra tradicional y cíclica, mientras impone severas restricciones al *retiro* fenoménico del ser humano, lo que termina por privarle de la posibilidad de *producir y habitar el tiempo que le es propio al pensamiento, reflexión, y juicio*. Pero debemos proceder con cuidado, y no adelantar las argumentaciones y conclusiones que pueden elaborarse en torno a las consecuencias patológicas del vértigo contemporáneo, para así poder desarrollarlas adecuadamente en los capítulos VI y VII.

V.2.b. *Modernización, aceleración, y el germen de las perversiones de la libertad.*

Parece sumamente difícil no compartir la intuición de que el tiempo siempre ha sido una experiencia/concepto que no sólo refiere a las formas humanas de habitar el mundo, sino también a las formas que estos tienen de ejercer sus capacidades, esto es, sus poderes frente a la naturaleza, los otros, y uno mismo. En los sistemas sociales homeostáticos que suelen (y solían) producir y reproducir las comunidades tribales, la temporalidad traía hacia sí coordenadas existenciales, astrológicas y astronómicas, cosmológicas, religiosas, y políticas.⁷³⁰ En la antigua Grecia, por su lado, Platón formulaba el orden social ideal en base a una compleja y muy elaborada teoría de las ideas que pretendía tanto individualizar como conectar las diferentes coordenadas antes mencionadas: el conocimiento, la ética, política, etc. En este contexto, la *diakosine* no hacía más que poner en orden el alma humana para poder estar en armonía con un orden ontológico que estaba allí afuera esperando por nosotros. De ahí que el tiempo fuese levemente mencionado en sus discursos, aunque fuese omnipresente: las diferenciaciones sociales de *La república* son también diferenciaciones políticas que determinan en qué destinará el tiempo cada individuo o grupo de individuos por

⁷³⁰ Carol J. Greenhouse, *A Moment's Notice. Time Politics across Cultures*, Ithaca: Cornell University Press, 1996, part 2; Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, Madrid: FCE, 1989, pp. 36 y ss.

separado, para lograr conformar una comunidad orgánica que pudiera controlar las diferentes modalidades que el tiempo divino y el movimiento les ofrecía.⁷³¹ El movimiento no sólo era un problema científico y filosófico que le quitaba el sueño a casi todos los pensadores antiguos, puesto que no sólo deseaban comprenderlo, sino también controlarlo y/o adaptarse a él. De ahí que *La república* constituya el boceto de un macroagente del tiempo que es capaz de controlar, absorber, y repeler, con su fijeza cuasiegipcia, los diversos movimientos que eventualmente vayan en contra del ritmo de la normalidad.

Hemos visto que la institucionalización romana del cristianismo impuso un nuevo orden lineal del tiempo que no podía conciliarse inmanentemente con aquel circular; de modo que sólo pudieron convivir yuxtapuestamente hasta el inicio de su mutuo alejamiento, constatable al menos desde el siglo XIII en Francia e Italia. Las tensiones sociales que comienzan a surgir entre la Iglesia y los mercaderes medievales coagulan en la usura: una ardua lucha por el poder sobre el tiempo que no se resuelve sino hasta 1658, cuando del Estado holandés declara de exclusiva importancia civil a todas las “prácticas financieras”.⁷³² Aquel que pueda legítimamente apropiarse del tiempo que, entonces era de Dios y de los clérigos intérpretes de Su voluntad, podrá ganar una nueva esfera de libertad. A esto se agrega la secularización del ascetismo: cuando aquel conjunto de reglas que regían el cuidado del cuerpo en base a una planificación temporal trasciende las paredes de los monasterios, Weber cree ver el germen del capitalismo, pues, ya no parece haber nada que pueda interponerse entre el ser humano y el cumplimiento de los consejos de Franklin.

Pero la modernidad no sólo instaaura aquella fisura que cobija el nacimiento del sujeto y su capacidad de agencia, sino que continúa con cierta inercia y se patenta en las célebres revoluciones francesa e industrial. El mismo concepto de “revolución” asume una idea de un quiebre o transformación que sólo puede realizarse a través de un

⁷³¹ Como es bien sabido, mientras el *Político* presenta una idea del tiempo en base al mito de la creación divina para argumentar que la destrucción periódica del Universo hunde sus causas en su propia naturaleza, dado que Dios habría abandonado su supervisión temporalmente (*El político*, 268 d -273 c), en el *Timeo* se argumenta que el tiempo y el Cielo constituyen creaciones perfectas, acordes a la perfección de Dios; de manera que no son tan obvias las cíclicas destrucciones periódicas del Universo (*Timeo* 41 a-b). De acuerdo a esta última posición, el ser humano se ve impelido a afrontar el caos sensible de manera acorde a aquel orden temporal cósmico perfecto. La diferencia política entre las concepciones del tiempo que Platón presenta en *El político* y *Timeo* recaen en que el segundo ofrece un parámetro normativo acerca de cómo comportarse correctamente frente al tiempo y el primero no. Para la discusión de estas modificaciones en la posición de Platón véase Jesús Avelino de la Pienda, “Del tiempo en Platón”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 38, 2007, pp. 11-26.

⁷³² Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, p. 559.

movimiento brusco, vertiginoso, de shock.⁷³³ La Revolución Francesa que fue llevada adelante por los campesinos que morían de hambre en la campiña y alrededor de París, y tan sólo intelectualmente ideada y seguida de cerca por los burgueses y pensadores de la época representó, ciertamente, un movimiento de la libertad que, sin embargo, no puede desprenderse fácilmente de las profundas tensiones políticas y de luchas por el poder. Pero en lo que al tiempo se refiere, esta revolución significó el inicio de la destrucción institucional de aquel macroagente del tiempo que podíamos apreciar en *La república* de Platón, o *polis* política de Aristóteles: la promesa de libertad que en aquel entonces se materializaba con medidas institucionales que se proponían asegurar el libre ejercicio del pensamiento, expresión y propiedad, muy pronto cobró conciencia histórica de sí, y se autocomprendió como el proyecto de producir una comunidad símil a las antiguas, pero que a diferencia de ellas pudiese absorber las contrariedades inherentes a las ya legítimas pretensiones de individuación. Pero esta promesa de libertad, levemente consciente de los cuidados institucionales que presuponía, no demoró mucho en verse abrumada por las incesantes pujas por dominar el tiempo abstracto. El incremento monopólico y grosero del capital, la destrucción de la población campesina y rural, los vertiginosos procesos de urbanización, y la rápida necesidad de industrializar las economías imperiales de entonces, comprometieron seriamente aquello que alguna vez se prometió en la incipiente modernidad. Esto es lo que ha movido a un sinfín de críticos sociales y de la cultura a intentar poner en conceptos la diversidad de transformaciones que estaban acarreado consigo los cada vez más feroces conflictos en torno al tiempo y su control.

A lo largo de los dos últimos siglos se ha observado el debilitamiento de las tradiciones que aseguraban la cohesión social en base a un horizonte de conductas, lenguaje, y significados compartido. La liberación de la naturaleza, de la tradición, de la comunidad y de Dios, devino en la exaltación de un ser humano que se considera aislado, ya autista, que consume dentro de sí las energías de todas y cada una de las utopías que van apareciendo a lo largo del siglo XIX. Pero esto no pasó inadvertido para la época; al menos cuatro enfoques se propusieron abordar este inquietante asunto. En primer lugar, hemos visto que Weber concentra su enfoque en las transformaciones

⁷³³ Koselleck entiende que el concepto de revolución es amplio y flexible, cuyo sentido varía de país en país, de ámbito en ámbito, y de campo en campo. Pero a pesar de ello, admite que el concepto constituye un término propio de la modernidad que, fiel a sus ideales intempestivos, descansa en una nueva forma temporal de asumir la existencia humana: Reinhart Koselleck, *Futures Past*, pp. 43-57.

culturales que ha traído consigo la modernización en términos de racionalización. Un segundo enfoque es el de Simmel, quien entiende que la promesa de la modernidad se encuentra en el ideal de autenticidad e individualidad, paradójicamente amenazado por las generalizadas formas de producción en masa. Durkheim, por su lado, percibe la diferenciación funcional de ámbitos que trae consigo la división social del trabajo como una ganancia, aunque el costo sea el de la desintegración y emergencia de la anomia. Finalmente, Marx aborda los fenómenos de alienación industrial desde los prismas del intercambio del ser humano con la naturaleza: en su opinión, la domesticación de la naturaleza que supone el reino de la libertad no deja de dibujar un mañana nublado por la explotación y la catástrofe ecológica medioambiental.

Pero no es posible realizar ninguna apreciación en torno a la cultura, individualidad, diferenciación funcional, o de los intercambios que realizan los humanos con la naturaleza sin asumir alguna somera posición dentro de cada una de las demás dimensiones. De manera que los cuatro enfoques, sea por separado o en conjunto, permiten reconstruir la autocomprensión social de la modernidad clásica que coagula en un objeto de estudio específico: los procesos de formación de la agencia individual.⁷³⁴ Y esto nos permite reconstruir los procesos de formación de agencia desde la perspectiva del tiempo y su aceleración. Nuestra inquietud por las transformaciones de la experiencia lineal del tiempo moderno nos lo impone, además de tener la ventaja de poder echar mano del léxico sociológico que hemos elaborado y justificado (cap. III).

En principio, cabe recordar que, de acuerdo al léxico de la teoría de la estructuración, los agentes sólo pueden racionalizar sus acciones en base al conocimiento tácito que poseen de las reglas y los significados que abrigan las estructuras que desean reproducir o transformar. Son los horizontes simbólicos los que empoderan a los agentes para formar expectativas acerca de cómo repercuten sus acciones dentro de la reproducción estructural: de ahí la centralidad de la categoría del tiempo.⁷³⁵ Sin la experiencia temporal, los individuos serían incapaces de proyectar escenarios posibles y aguardar por los resultados que desatan sus acciones dentro de los diferentes ámbitos sociales. De ahí que el incremento de la velocidad con la que trascurren las dinámicas sociales exija un abordaje multidimensional.

⁷³⁴ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, pp. 46-63.

⁷³⁵ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 163-170; Hartmut Rosa también observa este punto en su "Introducción" a *Social Acceleration*.

Entre los muchos sociólogos que han reparado en la creciente aceleración social, Hartmut Rosa se destaca por haber elaborado un enfoque multidimensional y exhaustivo del fenómeno. Desde su perspectiva, la modernidad clásica no habría podido desarrollarse sino es por medio de los avances tecnológicos e institucionales que permitieron manipular el tiempo, y así realizar parcialmente el ideal de la autodeterminación para las comunidades e individuos; aunque luego todo esto no tardará mucho en mostrar signos patológicos.

La exacerbación del orden temporal lineal tiene sus causas en tres factores: la *aceleración técnica* (categoría dentro de la cual se incluyen tanto la aceleración que se alcanza a través de las mejoras técnicas que los agentes utilizan para llevar adelante una actividad, como la resultante de la incorporación de nuevas tecnologías), la del *cambio social*, y la del *ritmo diario de la vida*.⁷³⁶ Estos factores se conectan y retroalimentan, conformando un perverso “círculo de la aceleración” que puede sintetizarse como sigue: la aceleración técnica tiende a aumentar la velocidad en la que trascurren los cambios sociales, los cuales, a su vez, aumentan inevitablemente el ritmo de vida experimentado; esto último, lejos de ser el desenlace final, mantiene constante o incrementa la demanda social de innovación y aceleración técnica con la esperanza de poder ahorrar tiempo, lo que conforma el movimiento perverso del círculo.⁷³⁷ Ninguno de estos factores constituye el “primer motor” de la cadena, sino que en su totalidad, el círculo se ve constantemente alimentado por la desmedida competencia que los agentes protagonizan en diferentes esferas sociales, conformando una dinámica externa que además de incrementar la aceleración resiste las eventuales desaceleraciones.⁷³⁸

Cuando los efectos que desencadenan cada uno de los factores (técnico, cambio social, y vida diaria) se enlazan, los múltiples y constantes esfuerzos que los agentes realizan para sincronizarlos terminan por producir un “espiral” que genera la ilusión autopoiética del círculo, esto es, la imagen de un mundo que se desboca y que todo lo engulle.⁷³⁹ Esta sociedad desbocada exhibe tanto la aceleración técnica como la del

⁷³⁶ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, Chaps. 2-5. Para el asunto de cómo reconstruir el cambio técnico y la innovación tecnológica sin acudir al evolucionismo y culturalismo véase Fernando Broncano, *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, México DF: Paidós, 2000, pp. 173-224.

⁷³⁷ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, cap. 6.

⁷³⁸ *Ibid.*, cap. 7.

⁷³⁹ Conviene observar que a veces Rosa se expresa funcionalistamente al asegurar que “realmente” existe una autopoiésis o inercia de la “espiral” de la aceleración. En pos de cuidarnos de las implicaciones reificantes que contraen tales expresiones, enfatizaremos el rol que los agentes desempeñan en la sincronización y coordinación de los tiempos que la técnica, el cambio social y la vida diaria imponen.

ritmo de vida, y se patenta en la creciente escasez del tiempo personal para sí, e incluso para realizar eficazmente las actividades que requiere la reproducción de cualquier estructura social: las tasas de crecimiento, la cantidad de bienes y servicios producidos, los mensajes emitidos, y el conjunto de las acciones que requieren la reproducción de las estructuras homeostáticas, reflexivas y autorreflexivas sobrepasan con cada vez más claridad la capacidad humana para llevarlas a cabo exitosamente.⁷⁴⁰

La competencia en los mercados, orientada por el célebre axioma de Benjamin Franklin que asegura que el “tiempo es dinero”, inyecta un constante dinamismo en aquellos factores aceleradores, siendo el técnico uno de los más privilegiados. Los imperativos categóricos del capital se resuelven así en la necesidad de maximizar la cantidad de bienes vendibles o servicios producidos por medio de los progresos tecnológicos que permiten incrementar la velocidad productiva y de transacción dentro de un mismo lapso de tiempo. Desde el punto de vista macroeconómico, al trabajar con grandes escalas y medidas de producción, inversiones y transacciones, las pequeñas ventajas temporales sobre los competidores se transforman en inmensos beneficios para aquellos que lideran y producen la ruina de los que quedan por el camino. Y por añadidura, la complejización que adviene con la división social del trabajo y su especialización profesional no hace más que mantener constante el incremento de la aceleración técnica.⁷⁴¹

Con ello, el léxico de la teoría de la estructuración nos ofrece la ventaja de poder recurrir al argumento de las consecuencias perversas para dar cuenta de los fenómenos patológicos de la desincronización, y evitar así las metáforas organicistas y funcionalistas de la tradición frankfurtense.

⁷⁴⁰ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, p. 000.

⁷⁴¹ En cierto modo, Marx había notado este aspecto, no pudiendo finalmente resolver la paradoja existente entre la promesa de libertad que yacía en los avances tecnológicos y los fenómenos destructivos y alienantes que causaban concomitantemente. Según lo describe en el cap. V del Libro I de *El Capital*, el secreto de la plusvalía yace en el control del tiempo socialmente productivo (para la discusión de este aspecto véase Stavros Tomazos, *Time in Marx. The Categories of Time in Marx's Capital*, Boston: Brill, 2014, pp. 83-91). De ahí que Marx insistiera una y otra vez en el valor que ha tenido la innovación tecnológica dentro de la producción de mercancías y en la creación de plusvalía. De esta forma, su crítica de la alienación asume una postura bien clara acerca del rol que asume en la producción el control del tiempo. Ya en sus *Escritos filosóficos y económicos* de 1844 aparece la convicción de que la alienación encuentra una de sus principales causas en la monotonía y enajenante temporalidad que las máquinas industriales le imponían a los obreros. No obstante, en *El Capital* Marx se muestra ambivalente: por un lado, no puede dejar de observar el sufrimiento del proletario causado por la explotación del quehacer productivo humano dentro de un tiempo planificado, aunque por otro, tampoco puede dejar de observar que los progresos tecnológicos anuncian un futuro social dentro del cual los seres humanos se podrían liberar del trabajo alienante. Amy Wedding aborda esta tensión interna en el pensamiento maduro de Marx por medio del rastreo de sus cambiantes posturas acerca del valor de la tecnología. Si bien no se tematizan explícitamente los componentes temporales del asunto, su estudio no puede dejar de hacer referencia a él: Amy E. Wedding, *Karl Marx on Technology and Alienation*, New York: Macmillan Palgrave, 2009, en especial Chap. 5.

De manera que una vez fuera de sus goznes, el tiempo tan sólo parece quedar disponible para aquellos que, posicionados ventajosamente en comparación con el resto de la sociedad, son capaces de incrementar el número de sus actividades productivas por medio de avances tecnológicos.⁷⁴² Es imposible que la aceleración de las actividades productivas no repercuta dentro de las esferas de los cambios sociales y de la vida diaria. De ahí que la coordinación y sincronización que realizan los agentes sin descanso, y aun así quedando muchos de ellos por el camino, sea el pegamento social que mantiene unido el círculo perverso de la aceleración. Y en este aspecto, Rosa asegura que la motivación que mantiene a los individuos coordinando y sincronizando el círculo de la aceleración descansa en una promesa secularizada de la vida eterna. En las sociedades premodernas el mundo social y natural era vivenciado como inmutable, objetivo, capaz de moverse en ciclos que eran bien conocidos por todos los agentes. A pesar de vivir unas pocas décadas era muy difícil que un individuo pudiese perderse de la mayoría de los acontecimientos nucleares que la existencia social de entonces podía ofrecer. Pero a medida que la temporalidad lineal se desprende de la circular, la promesa religiosa de la vida después de la muerte comienza a sustituirse por la necesidad de vivir varias vidas posibles dentro de una sola. La escisión que entre los órdenes lineal y circular comienza a emerger durante el Renacimiento, encuentra parte de sus causas en el decaimiento del poder que la religión detentaba sobre el tiempo; una vez que la usura carcome este monopolio y accede al bien divino, la individualidad brota conjuntamente con la infinidad de posibilidades éticovitales que exigen i) el prolongamiento del tiempo, y ii) la realización de la mayor cantidad de actividades posibles. Se conforma así el soporte más profundo de la doble cara de la modernidad: la angustiante tarea de tener que autoconstituirse como sujeto, y el deseo de asumir esta tarea como práctica de libertad.

El deseo de buscar experiencias que puedan darle sentido a nuestra vida personal y conformar nuestra identidad, encuentra en la manipulación de la temporalidad lineal una seductora herramienta. Apropiarse del tiempo significa, por tanto, la capacidad de poder orientarse hacia un futuro ideal de persona en base a un número cada vez más creciente de experiencias. Cuanto más podamos acelerar nuestra capacidad de ir a diferentes lugares, de ver cosas nuevas, de involucrarnos en diversas formas de

⁷⁴² Pierre Bourdieu, "Las formas del capital", pp. 160-161. La idea de poder como apropiación del tiempo ajeno orienta la argumentación que sigue a continuación.

espiritualidad, de aprender a realizar nuevas actividades, de compartir el ejercicio de nuestra sexualidad con diferentes personas, de conocer y vivenciar distintas formas de arte, más se tiene la sensación de estar llevando la autorrealización personal por un buen carril. Pero indicadores contemporáneos sugieren lo contrario: cuantas más posibilidades de experiencia se ofrecen y ponen al alcance de los individuos más se incrementa la sensación de no haber realizado la propia vida.⁷⁴³ La homogeneización de la temporalidad lineal ha alienado, en cierta medida, la experiencia del tiempo en relación con los quehaceres diarios de los seres humanos; una vez que el tiempo es susceptible de abstracción y predicción, se nos permite planificar nuestras actividades, y por tanto, asumir el ideal de la continua reinención que tanto caracteriza nuestra época. Pero el movimiento paradójico surge cuando la aceleración técnica que busca ampliar y asegurar la infinidad de posibilidades éticovitales disponibles desencadena consecuencias no deseadas dentro de los factores del cambio social y la vida diaria, que terminan por reducir seriamente las experiencias éticovitales que estaban disponibles al inicio: la impaciencia de la promesa de libertad se transforma en una irreconocible empresa patológica.⁷⁴⁴

Las claves causales que nos ayudan a comprender paso a paso este fenómeno giran en torno a las complejas relaciones que, dentro de las sociedades occidentales de los siglos XIX y XX, ha mantenido la cultura con las estructuras sociales y las de la personalidad. Son los gérmenes del ideal de autonomía que comienzan a estar disponibles para los agentes de la Baja Edad Media dentro de las estructuras sociales transaccionales los que hacen posible la generalización de la usura, y con ello, el deterioro de aquellas estructuras sociales que entonces se reproducían en beneficio de la Iglesia. Asimismo, la inmediata inquietud por el futuro que se constata en el nacimiento de las ciencias de la probabilidad, al mismo tiempo que la laicización del ascetismo,

⁷⁴³ En continuidad con la tradición de la teoría crítica de la sociedad, Rosa ha intentado anclar su enfoque de la aceleración en algunas formas específicas de malestar social (Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, cap. 13). Véase un tratamiento particularizado del asunto en Hartmut Rosa, “Capitalism as a Spiral of Dynamisation: Sociology as Social Critique”, en H. Rosa, S. Lessenich y K. Dörre, *Sociology, Capitalism, Critique*, pp. 55-76.

⁷⁴⁴ Como se verá en los capítulos VI y VII, la “contracción del presente” repercute en todos los aspectos reflexivos involucrados en la toma de decisión. En contra de los diagnósticos que asumen la tesis de que las patologías sociales hunden sus raíces en una presunta exacerbación de la racionalidad instrumental, la aceleración social muestra cómo ni siquiera la racionalidad instrumental logra desatarse y ejercerse eficazmente en nuestros días: son múltiples los enfoques de las ciencias sociales que leen en el actual vértigo e incertidumbre las fuentes de la “miopía” racional que hace imposible proyectar y planificar el futuro a gusto.

fortalecen la reproducción de las estructuras sociales que disponen de los ideales de la individualidad, vida interna, y autonomía, en relación con el tiempo.

Las transformaciones sociales que el ser humano comienza a imponer a través de su manipulación de la temporalidad lineal allanan el camino para la instauración del naciente mercado de los seguros, de la usura, de la ética del ahorro, de la profesionalización de las vocaciones, del espacio interno del individuo y su capacidad de sustraerse a las temporalidades cíclica y lineal, y finalmente, de la promesa de libertad. Pero las relaciones que han mantenido los ideales y las estructuras sociales y de la personalidad a lo largo del siglo XX son bastante diferentes de las que pudimos observar en el Renacimiento. La diferencia estriba, fundamentalmente, en los ritmos aparejados que el desarrollo de las estructuras de la personalidad mantienen con las del cambio social: la conformación de una identidad sólida se conecta con la estabilidad que presentan las estructuras del cambio social que se habitan, de modo que las transformaciones estructurales del cambio social requieren usualmente más de tres o cuatro generaciones para ser percibidas; de lo contrario, la constatación de los cambios no puede escapar de un cada vez más amplio presente.⁷⁴⁵

Si bien en la memoria viva de las comunidades de los siglos XX y XXI se asienta la idea de que la estructura social está en continua modificación, los agentes son cada vez menos capaces de fundar expectativas en base al conocimiento del pasado que se ha podido acumular intergeneracionalmente en la familia, los hábitos y la tradición, lo que también repercute en la eficacia con la que tal saber intenta resolver los desafíos del capitalismo. El incremento de la velocidad con la que los agentes sincronizan y coordinan los ámbitos técnico y del cambio social dentro de su vida diaria, no llega a percibirse adecuadamente, y el saber culturalmente acumulado no logra ser apropiado, revisado, y aplicado con éxito. La tradición pierde así su confiabilidad dentro de una perversa “contracción del presente”⁷⁴⁶ que recuerda tenebrosamente al caso de Macbeth.

Según Rosa, el incremento del ritmo del cambio cultural y social se desarrolla dentro de las estructuras de la personalidad como un pasaje de las “identidades sustanciales a priori” que se determinan por las posiciones sociales que ocupaba el individuo, a las “estables a posteriori”, determinadas en base a la elección personal de

⁷⁴⁵ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, Chap. 10.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, pp. 74-78; Hermann Lübbe, “The Contraction of the Present”, en H. Rosa & E. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society, Social Acceleration, Power, and Modernity*, pp. 159-179.

opciones que están disponibles social y culturalmente.⁷⁴⁷ El desafío que traen consigo las identidades estables a posteriori es el de tener que mantener ciertas elecciones y predilecciones a lo largo de cierto tiempo, puesto que de lo contrario resultaría sumamente difícil alcanzar la madurez del carácter. Probablemente el lapso de toda una vida, o al menos el de la mayoría de la vida adulta, constituyan los mínimos temporales que requiere la constitución saludable de la personalidad. En cierto modo, un conjunto considerable de instituciones emergidas a lo largo del siglo XIX aseguraron y protegieron el espacio interno de autoexploración individual: la cada vez más marcada separación entre el matrimonio burgués y la familia nuclear del mundo del trabajo industrial, la instauración de sus respectivos marcos jurídicos y políticos, el advenimiento del Estado de bienestar o seguridad social, sus políticas de medicalización, y el nacimiento de los hobbies, representan algunas de las garantías que había obtenido la moderna inquietud por la autoconstitución personal. Pero pronto la aceleración social comenzó a erosionar las estructuras de la personalidad que había prometido salvaguardar.

Las planificaciones vitales de largo, mediano y corto plazo que se llevan adelante en el día a día comienzan a ser insuficientes, y las esferas de la familia y relaciones íntimas ya no resisten los embates de los imperativos temporales que imponen las innovaciones técnicas y los cambios de ritmo de los avatares sociales. La personalidad ve así comprometida su estabilidad, y en consecuencia los agentes reaccionan ensayando actitudes “situacionales”, fingiéndolas en muchos casos, lo que no pudo sino devenir en una espontaneidad social que aumenta la demanda de autoexploración y automanipulación. Para cuando las consecuencias del cambio social alcanzan a modificar la continuidad intergeneracional, las relaciones de los agentes para con los demás, con uno mismo, y para con las cosas y demás estructuras materiales del mundo, comienzan a *desincronizarse*; dejan de encajar entre sí las esferas de la técnica, del cambio social y de la vida cotidiana, generando con ello un sinnúmero de problemas político y sociales que se traducen en insatisfacción generalizada. Se destruye la coordinación que los agentes intentan mantener, y deviene una yuxtaposición de

⁷⁴⁷ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, pp. 226-250.

estructuras sociales que promueve cierta irracionalidad en sus formas de reproducción y modificación, y compromete seriamente la agencia social de los individuos.⁷⁴⁸

Al mismo tiempo, las fuerzas de la aceleración amenazan sistemáticamente aquella escisión temporal que emergió en la temprana modernidad; la misma que cobijó el retiro individual que involucra la acción de pensar. Esto trae consigo profundas incógnitas en lo atinente a las posibilidades de ejercer conscientemente la deliberación instrumental, ético y/o moral, además de atosigarnos con la pregunta de si aun siendo capaces de deliberar en estos términos, los individuos logran llenar el vacío de autorrealización que les acucia.

El optimismo que trajeron el ferrocarril, el telar mecánico de Joseph Marie Jacquard, las máquinas de carbón y a vapor, las innovaciones en materia de comunicaciones,⁷⁴⁹ y el nacimiento de la industria del entretenimiento, se vieron muy pronto contrarrestadas por la vivencia cuasi ahistórica que los agentes tenían de los cambios de las estructuras sociales y de la personalidad. Las reflexiones que el *shock* le mereció a Benjamin fueron mencionadas en I.3.b, pero conviene agregar que desde fines del siglo XIX a la fecha hubo muchas formas de interpretar el incremento de la velocidad social. En particular, desde la década de los 60, el capital financiero, aventurero y emprendedor del norte de Occidente logra apropiarse de la crítica artística que denunciaba el embrutecimiento y la deshumanización de la producción industrial, para impulsar un nuevo ideal económico: el de la flexibilidad.⁷⁵⁰ Las improvisaciones de personalidad comienzan a ser bien vistas desde las esferas de la innovación técnica: ser flexible, creativo, aventurero, estar abierto a todas las posibilidades, acercarse a aquellos que abrigan suficiente capital económico, social y/o cultural como para interceder en las tomas de decisión políticas y económicas, constituyen las coordenadas centrales del nuevo ideal del “empresario de su propia fuerza de trabajo”, no haciendo otra cosa que inyectar de energía al motor técnico de la aceleración.

Pero el optimismo que inspira este ideal de “autenticidad productiva” (por llamarla de algún modo) no se generaliza fácilmente. Rosa observa que los individuos

⁷⁴⁸ Acerca de las transformaciones que las estructuras sociales trajeron consigo para las estructuras de la personalidad véanse las reflexiones que Anthony Giddens desarrolla a lo largo de su *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1997, en especial pp. 187-191.

⁷⁴⁹ Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, pp. 581-599.

⁷⁵⁰ Luc Boltanzki y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, tercera parte. Abordaremos el detalle de los problemas que ha traído consigo este ideal ideológico de la autenticidad en VII.2.

incapaces de sostener la sincronización del círculo de la aceleración buscan disminuir la frustración a través de extremistas conversiones a religiones, partidos políticos, movimientos sociales, tribus urbanas, etc. Esta reacción puede constatarse también en otros lugares del globo: a medida que África, Asia y América ingresan con sus “mercados emergentes” a las redes vertiginosas de intercambio, las estructuras de la personalidad que presentan sus poblaciones comienzan a dar signos de flexibilidad, espontaneidad, individualismo, y sentimientos de falta de autorrealización personal.⁷⁵¹ Los esfuerzos por sincronizar la esfera del cambio social (a su vez movido por las innovaciones técnicas) y la de la vida diaria aumentan en la medida en que los agentes demandan y consumen innovaciones técnicas con el fin de poder someter finalmente el calendario a sus planes de vida buena: los tiempos del cuidado que requieren los hijos, pareja, familiares y amigos, los del trabajo y la realización profesional, el de las tradiciones espirituales, el de los sistemas de crédito y de pago de gastos, y el de los hobbies, ya no pueden coordinarse por agentes que demandan más tiempo para vivenciar nuevas experiencias y desarrollar sus personalidades a gusto.⁷⁵²

La vida cotidiana se ve crecientemente aquejada por un flujo constante de fechas límites (*deadlines*) que deben ser satisfechas si es que se desea seguir participando de las formas saludables de reconocimiento. Los agentes se reincorporan una y otra vez como Sísifo para volver a buscar el reconocimiento social de los demás dentro de lapsos de tiempo cada vez menos amigables; se surfea sobre una ola que, a pesar de ser creada por el mismo surfista, este le otorga vida propia para no verse abrumado por la angustiada tarea de tener que contrarrestarla. Las relaciones de reconocimiento recíproco sobre las cuales se conforma cualquier otra identidad hunden sus anclas cada más lejos de la vida interna del sujeto, transformándose frenéticamente en el exterior o superficie de su rostro, más creando tan sólo vacío hacia su interior. No hay forma de desarrollar una identidad estable si no es por medio de una experiencia temporal acorde a sus necesidades, del mismo modo en que la experiencia temporal del pensamiento necesita producir en el mundo las condiciones materiales que le son favorables.

La impaciencia por realizar la libertad ha soltado la furia de una de sus precondiciones más básicas: la de la temporalidad lineal. De modo que parecen atinentes aquellos enfoques sociológicos que atienden los fenómenos de la aceleración

⁷⁵¹ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, Chaps. 9 y 11.

⁷⁵² *Ibid.*, pp. 185-194.

social para elaborar una relectura de los diversos diagnósticos de la modernidad, aunque no sea del todo obvio el hecho de que la totalidad de las dinámicas sociales puedan reducirse a él.⁷⁵³ En nuestro caso, el léxico de la teoría de la estructuración nos permite reconstruir los fenómenos de la aceleración social como consecuencias perversas de la promesa de libertad. Y para ello no basta con incorporar el aporte de Rosa, sino que también nos vemos envueltos en la necesidad de delinear con precisión en qué momento la promesa se volvió tradición.

Para este objetivo debemos reparar con cuidado en un conjunto de supuestos que Rosa no explicita a la hora de abordar los fenómenos de desincronización. En cierto modo parece obvio el hecho de que la promesa de libertad guarda relación con la ampliación de la experiencia que abriga la aceleración social; de ahí el decimonónico optimismo que despertaron las innovaciones técnicas dentro del transporte y la comunicación. *Pero no se identifica, de acuerdo al análisis de Rosa, el tipo de aprendizaje social que trajo consigo la aceleración para que los agentes pudieran ser capaces de soportar y sobrellevar la tarea, cada vez más exigente, de sincronizar y coordinar las diferentes esferas (técnica, cambio social, y vida diaria) del círculo de la aceleración.* Para ello es pertinente incorporar el elemento de la *atención*.

La razón de esta incorporación estriba en que, según Arendt, la experiencia temporal del pensamiento nos exige poder disponer de una experiencia temporal mundana amigable, para, a partir de ella, desplegar soberanamente nuestra atención: nuestra concentración enfocada sobre alguna idea, imagen o contenido mental que desecha y rechaza la influencia del resto de los estímulos.⁷⁵⁴ Sin la atención sobre uno mismo no es posible ningún tipo de pensamiento o reflexión práctica, de manera que, para el ejercicio de las diferentes dimensiones de la autonomía, la promesa de libertad debía movilizar las estructuras sociales y crear instituciones que adiestraran a los seres humanos en el ejercicio de su atención. La importancia de la variable de la atención es aquí crucial: *sólo agentes adiestrados en el ejercicio de su atención pueden tolerar, sobrellevar, y sincronizar las exigencias temporales que impone la creciente aceleración de las dinámicas sociales;* este incremento de las exigencias de coordinación no hunde sus causas en la sola red de competencia económica, como lo asegura Rosa, sino que también *involucra la diversidad de tempos que supone el*

⁷⁵³ Ibid, Chap. 11.

⁷⁵⁴ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 95.

desarrollo y ejercicio de las diferentes dimensiones de la autonomía. Es verdad que la promesa de la vida eterna después de la muerte se seculariza, y despierta la necesidad personal de vivir muchas vidas a lo largo de una sola, pero no es menos cierto que nada de esto sería una necesidad sino encontrase recursos motivacionales dentro de la promesa de libertad. La aceleración social, en tanto expande el conjunto de posibles experiencias, necesita del aprendizaje social de la atención para poder mantener la sincronización de los diferentes ámbitos sociales, de lo contrario, el conjunto ampliado y posibilitado de experiencias desaparecería inmediatamente ante los ojos del agente. Al mismo tiempo, la necesidad de sincronizar los ritmos que imponen las innovaciones técnicas y la aceleración de los cambios sociales no sólo encuentran sus fuentes motivacionales en las búsqueda de reconocimiento social, sino también en la exigencia, inherente a la promesa de libertad, de no perder de vista que las diferentes dimensiones de la autonomía abrigan diferentes *tempos*. Parece obvia la observación de que las formas de reconocimiento social ligadas a la igualdad de género no se instauran con la misma facilidad que las demandas de igualdad formal y universal presente en los derechos jurídicos. Algunos de los componentes de la libertad necesitan de mayor paciencia y demora que otras sumamente prioritarias; téngase por caso la urgente necesidad de institucionalizar un orden social que sea capaz de asegurar el cumplimiento y respeto de los DDHH, de los que se destaca el derecho a no morir de inanición.⁷⁵⁵

Como se verá, el adiestramiento decimonónico de la atención no sólo constituye uno de los más fundamentales logros de la autonomía, sino también la clave de la sincronización social que requiere la realización de la promesa de libertad.

V.2.c. *Entre la autonomía y la sujeción: el adiestramiento de la atención y el afianzamiento de las paradojas de la libertad.*

Marx y Benjamin compartían la convicción de que las innovaciones técnicas que se daban dentro de la esfera de la producción transformaban también las formas humanas de experimentar el mundo, al ampliar constantemente el espectro de aprendizajes y desarrollos cognitivos posibles. Así es que la reproducción técnica de las obras de arte que la fotografía podía ofrecer no debía interpretarse pesimistamente, puesto que, a pesar de dejar tras de sí la experiencia del aura de los objetos, no dejaba de

⁷⁵⁵ Thomas Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, David Álvaro García (ed.), México DF: FCE-UNAM-Comisión Nacional de DDHH, 2009, caps. 1 y 2.

prometer ciertas vivencias novedosas para con el mundo. De ahí que la postura de Benjamin a mediados de los 30 sea ambigua, pero no inconsistente.

Las innovaciones técnicas que agilizaron y dinamizaron el transporte y comunicación también trajeron consigo la posibilidad de experimentar el mundo de una forma diferente. En especial, tales innovaciones no dejaban de imponer severos imperativos para todos los agentes que desearan y se viesen en la necesidad de mantenerse incluidos en los procesos de modernización. Muy ilustrativos al respecto son aquellos pasajes de *El capital* en donde Marx recopila informes sanitarios que denuncian la cruel precariedad con la que desarrollaban sus actividades los obreros ingleses en las minas de carbón, talleres textiles, y empresas ferroviarias.⁷⁵⁶ En el siglo XIX era moneda corriente el hecho de que los obreros llegaran un día por la mañana a sus puestos de trabajo y se encontrasen con un nuevo modelo de telar, o máquina a carbón o vapor, sin tener la menor idea de cómo dominarle, lo que les llevaba a perder, sin remedio, algún miembro de su cuerpo en sus nobles y forzados intentos de no perder sus puestos de trabajo. Era preciso entrenar, alfabetizar, producir al agente que podía sobrellevar las nuevas exigencias de coordinación y sincronización social.

El surgimiento de la escuela, clínica, cárcel, Estado burocratizado, alfabetización industrial, mundo del entretenimiento y espectáculo, y del mercado de consumo de masas convergieron en un punto muy peculiar: el del disciplinamiento de la atención; un aprendizaje social que no sólo respondía a los imperativos del poder y de la dominación, sino también a la promesa de libertad que se entretejía entre la aceleración y la naciente producción en masa.⁷⁵⁷ De ahí el irrenunciable carácter histórico que abriga la atención como capacidad cognitiva y perceptual.

Jonathan Crary ha observado que gran parte de la genealogía del sujeto tardomoderno hunde sus raíces en las formas de disciplinamiento que, a lo largo del XIX, le constituyeron como agente capaz de *participar eficazmente* en las cada vez más transformadas dinámicas sociales modernas. La capacidad de concentrar la experiencia subjetiva en un número reducido de estímulos va de la mano con el adiestramiento que nos vuelve capaces de desdeñar tantas otras excitaciones. Esta es la razón por la que la tensión entre atención y distracción es irrenunciable, pues, no puede atenderse algo sin estar al mismo tiempo distraído en relación con otras cosas.

⁷⁵⁶ Karl Marx, *El Capital III*, pp. 100-108.

⁷⁵⁷ Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, p. 1-2.

Pero la atención, en tanto aprendizaje social, no había sido desatendida por los pocos intelectuales que hasta entonces la ejercían tan exitosamente. En el siglo XVIII, Jean Simeón Chardin pinta *El niño de la peonza*, *Mujer limpiando remolachas* y *Joven haciendo pompas de jabón*, con el fin de retratar ese peculiar estado de ensimismamiento, concentración o contracción del yo que no busca otra cosa que sumergirse en la más profunda interioridad del sí-mismo. Hamlet había podido observar claramente aquel mundo interno que comenzaba a gestarse en su vida anímica, más no pudo sumergirse y cobijarse a su amparo en virtud de que aún no había aprendido a hacerlo exitosamente. Pero este repliegue del sujeto sobre sí mismo no tardaría mucho en transformarse y expandir su espectro de aplicación.

En el siglo XIX, Édouard Manet pinta sus célebres *El balcón* y *El invernadero*, retratando voluntaria o involuntariamente el proceso por medio del cual, una vez posibilitada aquella interioridad que habita en la escisión entre las temporalidades lineal y cíclica, *el sujeto es raptado hacia afuera*. La reunificación del yo no se dirige ahora hacia el sí-mismo, sino hacia un afuera que ha logrado captar su atención: en *El balcón* las personas no convergen sus miradas además de estar todos ellos distraídos, pero atentos, a algo que parece estar sucediendo fuera del lienzo. De alguna manera, el espectador de la pintura desea mirar hacia el mismo lugar que aquellas personas, más viéndose violentamente imposibilitado por la composición intencional que plasma Manet. Por su lado, en *El invernadero* puede observarse cómo es que la mujer, aparentemente cortejada, no solamente se comporta de forma indiferente para con el hombre, sino que también parece sucumbir su atención ante algo que no aparece en el cuadro. De modo que las diferencias que podemos hallar entre los siglos XVIII y XIX, y en particular, entre Chardin y Manet, parecen ser muy sugerentes en lo que al tópico de la atención se refiere: mientras el primero retrata el logro de la promesa de libertad que se abriga en el corazón del nacimiento de la vida interna del sujeto, el segundo capta el comienzo del adiestramiento institucional de la atención subjetiva que advino con las nuevas exigencias experienciales que imponían las innovaciones técnicas de la época.⁷⁵⁸

⁷⁵⁸ La contraposición entre Chardin y Manet es realizada por Álvaro Marcos en su tesis de fin de Máster *Esto es agua: Contra la inercia. La expropiación de la atención como forma contemporánea de alienación. Reivindicación del ejercicio atento de sí mismo*, orientada por el Prof. Fernando Broncano, Universidad Carlos III de Madrid, Octubre del 2011. Muchas de las sugerencias e intuiciones que Marcos explora en su tesis son aquí reformuladas y discutidas.

Hemos visto que las innovaciones técnicas que se realizaron dentro de las comunicaciones, del transporte, y de la producción industrial permitieron agilizar y acelerar la realización de algunas actividades sociales, repercutiendo dentro de la esfera de los cambios sociales y de la vida diaria. En este contexto conviene subrayar que una de las cadenas causales que mueve el “círculo de la aceleración” es la de la transformación de la experiencia, en particular visual, aunque también física y corporal. La transformación temporal que trajo consigo la aceleración productiva industrial por medio de la cinta transportadora es mucho más profunda de lo que podría parecer a simple vista:

The production of the observer in the nineteenth century coincided with new procedures of discipline and regulation (...) it is a question of a body aligned with and operating an assemblage of turning and regularly moving wheeled parts. The imperatives that generated a rational organization of time and movement in production simultaneously pervaded diverse spheres of social activity. A need for knowledge of the capacities of the eye and its regimentation dominated many of them.⁷⁵⁹

Crary asegura que los cambios en la percepción que se constatan a inicios del XIX transforman los modos de vivenciar, controlar y sobrellevar el tiempo que la innovación técnica imponía con cada vez mayor constancia. Se produce, por tanto, una experiencia ligada a tales innovaciones técnicas, lo que habría dejado caer tras de sí otra experiencia que no estaba tan atada a la “presencia” sino más bien a la ausencia, a lo intemporal de la vida interna, del pensamiento, e incluso de la vida religiosa. De ahí que la promesa de libertad patente en la atención no deje de abrigar contrariedades que van de la autonomía a la sujeción:

Attention (...) was an inevitable ingredient of a subjective conception of vision: attention is the means by which an individual observer can transcend those subjective limitations and make perception *its own*, and attention is at the same time a means by which a perceiver becomes open to control and annexation by external agencies.⁷⁶⁰

Crary reconstruye el inmenso e intenso tratamiento filosófico, médico, fisiológico, psicológico e institucional que recibe el concepto y adiestramiento de la atención hacia finales del siglo XIX, por medio de la creciente desespacialización que puede constatarse en las obras de Manet, Seurat y Cezanne. Si bien el espacio allí comienza a

⁷⁵⁹ Jonathan Crary, *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the 19th Century*, Massachusetts: Cambridge MIT Press, 1990, p. 112.

⁷⁶⁰ Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, pp. 4-5.

ser destruido por el arrebató de la temporalidad lineal, la aceleración que impone la innovación técnica no hace otra cosa que exacerbar la “presencia” del mundo. Y no existe aquí paradoja alguna, pues la atención constituye un punto de inflexión a través del cual el agente puede alcanzar una óptima capacidad consciente y reflexiva de la experiencia, así como caer en las más alarmantes formas de indefensión. La atención no debe ser entendida como una capacidad experiencial que tan sólo promete la autonomía del agente, puesto también la compromete. Este es el caso del impacto cultural que tuvo la hipnosis en el siglo XIX, y que no deja de tener hasta nuestros días.

Si bien la atención refiere a las nociones de tensión, fijación, firmeza y afianzamiento de la experiencia, existe en su interior cierto componente contemplativo y de absorción que niega tal experiencia. La hipnosis fue en una de las primeras técnicas que supo explotar este continuo paradójico: mientras más concentrada esté la atención del individuo más proclive se hace este último a alcanzar un estado inconsciente. Si comprendemos la atención como el esfuerzo del sujeto por contraer y concentrar un cúmulo limitado y homogéneo de estímulos para diferenciarlo de otros que merecen indiferencia, y para con los cuales se estará distraído, es posible exacerbar el foco de atención al punto de excluir la totalidad de la experiencia.⁷⁶¹ De hecho, el florecimiento y auge que tuvo la hipnosis encuentra una de sus causas en la pérdida del apriorismo del siglo XVIII, y por tanto, en la pérdida de soluciones teóricas, conceptuales y prácticas para este curioso fenómeno. El nacimiento de las instituciones que tienen por objeto el adiestramiento de tan difusa capacidad cognitiva y experiencial responde, en definitiva, a las múltiples y muchas veces contradictorias formas de dar solución al problema, una vez que las necesidades de sincronización social aumentan.⁷⁶²

En este contexto, el disciplinamiento de los cuerpos fue crucial. El control de las posiciones y posturas que debía ocupar el agente para poder participar del movimiento de la producción, se constituyó como una tarea institucional fundamental. Asimismo, la complejización de los estudios médicos, psicológicos y fisiológicos que terminaban en la creación de cuadros diagnósticos, supieron acompañar este proceso con la normalización de la idea de atención a través de sus manifestaciones esquizofrénicas no

⁷⁶¹ *Ibid.*, pp. 65-73, 230-247, y 358.

⁷⁶² *Ibid.*, pp. 29 y ss.

deseadas. Pero en ningún momento pudo la atención alcanzar una nitidez adecuada como para poder manipularle, intervenirle o favorecerle a gusto.⁷⁶³

La borrosa idea de atención era causada por la borrosa empresa que las sociedades noroccidentales creían estar llevando adelante. Como si fuese una extensión de la promesa de libertad, la atención no sólo representó la unificación del sujeto, condición de posibilidad de cualquier otra tarea, sino que también inauguró el más insalvable extravío del individuo en tanto la atención exacerbada le llevaba a la inconsciencia. Todo acto de atención abriga el germen de la disociación, fragmentación y destrucción del sujeto; algo que había sabido observar Benjamin: “Disipación y recogimiento se contraponen”.⁷⁶⁴

La acción productiva entendida como fabricación de cosas comenzó a desplazar (e incluso desconfiar de) la posibilidad de contemplar la verdad detrás de las apariencias: “Separados el ser y la aparición y dado por supuesto que la verdad ya no se presentaba, no se revelaba al ojo mental del observador, surgió una verdadera necesidad de buscar la verdad tras las apariencias engañosas”.⁷⁶⁵ De ahí que la atención pueda ser entendida como una nueva forma de *mirar* que acompaña “el principio de intercambiabilidad, luego el de relativización y, finalmente, la devaluación de todos los valores”.⁷⁶⁶ De un tradicional modelo apriorístico que entendía la atención como la

⁷⁶³ “To specify further, there were three particularly important models through which attention as movement was understood. Occasionally elements of these models overlapped, but for the most part they stood for relatively incompatible positions. (1) Attention as a *reflex* process, part of a mechanical adaptation of an organism to stimuli in an environment. Important here is the evolutionary legacy of attention, and its origins in *involuntary* and instinctive perceptual responses. (2) Attention as determined by the operations of various *automatic* or unconscious processes or forces, a position articulated in many ways, beginning with Schopenhauer, Janet, Freud, and numerous others. (3) Finally, attention as a decisive, *voluntary* activity of the subject, an expression of its autonomous power to actively organize and impose itself on a perceived world. But even those who defended the latter position, like James or Bergson, readily acknowledged the proximity of and blurred limits between voluntary attentiveness and automatic or involuntary states”: *Ibid.*, p. 42.

⁷⁶⁴ “Quien se recoge ante una obra de arte, se sumerge en ella; se adentra en esa obra, tal y como narra la leyenda que le ocurrió a un pintor chino al contemplar acabado su cuadro. Por el contrario, la masa dispersa sumerge en sí misma a la obra artística” (Walter Benjamin, *La obra de arte...*, p. 53). Muchos han apuntado que Benjamin supo advertir este complejo fenómeno dentro de lo que a su entender constituía una nueva forma de “recepción en la distracción”. Para una reconstrucción y delimitación exhaustiva del significado que este fenómeno abrigaba para Benjamin véase Tania Castellano San Jacinto, *Distracción, shock, interrupción: la recepción de Walter Benjamin en las prácticas artísticas contemporáneas, Tesis de Doctorado* orientada por Prof. Aurora Fernández Polanco, Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid, 2016.

⁷⁶⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 315.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 332; a lo que agrega: “Dicho en otras palabras, el *homo faber*, tal como surgió de la gran revolución de la modernidad, aunque iba a adquirir una habilidad inimaginada en idear instrumentos para medir lo infinitamente grande y pequeño, quedó desprovisto de esas medidas permanentes que preceden y sobreviven al proceso de fabricación y forman un auténtico y confiable absoluto con respecto a la

capacidad de estabilizar el yo a través de la unificación de diversos contenidos mentales y estímulos internos y externos, hacia finales del XIX la atención comienza a ser entendida como una capacidad subjetiva de modulación temporal, esto es, la capacidad de acompañar ritmos continuos compuestos por movimientos y dinámicas a pesar de la fluidez del agente y de los objetos en cuestión.⁷⁶⁷ De modo que aquella intimidad romántica que alguna vez pudo prometer la articulación autónoma y reflexiva del sí mismo comienza a ser desplazada por la externalización subjetiva que permite la atención. El rotundo éxito que desde su nacimiento le es inherente a la industria del cine y del entretenimiento, constituye el corolario de la tesis de que la distracción y la atención componen el completo espectro experiencial de los seres humanos modernos, quienes, a fin de cuentas, no parecen estar adecuadamente adiestrados para el dominio autónomo de tal capacidad, sino más bien para todo lo opuesto.

Crary y Jonathan Beller concuerdan con Guy Debord en que la industria del espectáculo acertó en la verdadera naturaleza de la atención al intervenir el borroso e indescifrable canal que conecta la concentración con la distracción. Y en este punto convergieron un sinnúmero de factores: el espectáculo invadió el tiempo del cual los obreros disponían fuera del trabajo, el cual que estaba usualmente destinado al naciente espacio de los hobbies, ocio, y familia. Pero la innovación tecnológica que se realizó dentro de la fotografía puso en marcha la ya generalizada técnica de crear la atrapante ilusión del movimiento a través de una sucesión constante de imágenes: de Etienne-Jules Marey a los hermanos Lumière, pasando por el Kaiserpanorama de Eadweard Muybridge, el kinetoscopio de Edison, y las célebres escenificaciones de Wagner en el Festpiel de Bayreuth, la ilusión óptica del movimiento representa un capital acierto en lo referente a la naturaleza de la atención/distracción. Y lo curioso es que a través de tales innovaciones técnicas los individuos comienzan a ser disciplinados en base a cierto ideal de sujeto atento inestable (*unstable attentive subject*)⁷⁶⁸ que se exterioriza:

actividad de la fabricación. Sin duda, ninguna de las actividades de la *vita activa* tuvo tantas probabilidades de perder, mediante la eliminación de la contemplación del campo de las capacidades humanas significantes, como la fabricación. Porque a diferencia de la acción, que en parte consiste en el desencadenamiento de procesos, y a diferencia del laborar, que sigue muy de cerca el procesos metabólico de la vida biológica, la fabricación experimenta los procesos como simples medios hacia un fin, es decir, como algo secundario y derivado. Más aún, ninguna otra capacidad perdió tanto debido a la moderna alienación del mundo y al ascenso de la introspección a un omnipotente recurso para conquistar a la naturaleza como esas facultades primordialmente dirigidas a la construcción del mundo y a la producción de cosas mundanas” (Ibíd., pp. 332-333).

⁷⁶⁷ Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, pp. 64-65.

⁷⁶⁸ Ibíd., p. 148.

It announces a vision compatible with the smooth surface of a global marketplace and its new pathways of exchange. Muybridge seems to present the semblance of a classical tabular organization, but what is arrayed in his rows and columns has none of the immutable identities on which the intelligibility of a table depends.⁷⁶⁹

Tal ilusión óptica debe por tanto ser interpretada como el afianzamiento de la dislocación entre espacio y tiempo. Se agreden las coordenadas fijas que hasta entonces estaban disponibles para los individuos, y nace la sensación de que todo lo que alguna vez fue sólido comenzaba a disolverse en el aire.⁷⁷⁰ Esto instaura la pregunta acerca de cómo una realidad discontinua, compuesta por imágenes entre sí desconectadas, pueden ser reunidas por un agente que a pesar de estar distraído a tal discontinuidad, se mantiene uno y continuo conjuntamente con el ritmo de la sucesión de imágenes. Según Crary, es el esfuerzo por sintetizar el exterior lo que vuelve al sujeto hacia fuera, externalizando todas sus facultades para poder mantenerse al corriente de lo que sucede. Esto supondría el *des-pliergue* de todo aquel mundo interno que había sido posible por el *re-pliergue* del individuo de la temprana modernidad.

Este fenómeno no dependía tanto de los motivos que estuviesen en juego en aquellas ilusiones perceptivas, sino de la permanente excitación experiencial que generaba el mero movimiento, incluyendo sus pulsaciones, expansiones y contracciones, a ritmos variables.⁷⁷¹ De esta forma, la externalización del sujeto se desenvuelve a través de una naciente industria del entretenimiento que se propone raptar la atención de los agentes de modos muy diversos: Wagner se propuso secuestrar la atención de los espectadores por medio de un particular diseño teatral que no permitía la visualización de la orquesta, mientras se esforzaba por producir un sonido que conmoviese hasta la más ínfima fibra corporal en términos de composición y volumen.⁷⁷² Pero a diferencia de Wagner, la industria del entretenimiento no tenía objetivos pedagógicos, ni nacionalistas, ni emancipadores, ni políticos, sino puramente económicos. Beller asegura que en el mismo momento en el que los obreros entran a la sala de cine y se recuestan en sus asientos para ver *El hombre de la cámara* de Dziga Vértov, la experiencia que ya había comenzado a ser trastocada con las innovaciones

⁷⁶⁹ *Ibid.*, 142.

⁷⁷⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Caracas: MAELCA, 2007, p. 11.

⁷⁷¹ Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, p. 271. Véase también Stanley Cavell, *The World Viewed. Reflections on the ontology of film*, Cambridge: Harvard University Press, 1979, pp. 122-126.

⁷⁷² Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, pp. 247 y ss.

técnicas en el transporte, comunicación y producción, se consume irreversiblemente: la apropiación de la atención se convierte en la nueva fuente de plusvalor.⁷⁷³

En convergencia con nuestra tesis de que la experiencia lineal del tiempo permitió cierta emancipación del hombre para con Dios y la naturaleza, así como el surgimiento de nuevas formas de manipulación, apropiación y explotación del tiempo, Beller asegura que a fines del XIX y comienzos del XX la atención se convierte en un campo de caza para las industrias que saben convertir el “mirar en trabajar”:

(...) to look is to labour. This is not to say that all looking is necessarily productive for capital, but looking first was posited as productive by capital early in the twentieth century, and currently is being presupposed as such. The cinematicization of the visual, the fusion of the visual with a set of socio-technical institutions and apparatuses, gives rise to the advanced forms of networked expropriation characteristic of the present period. Capitalized machinic interfaces prey on visuality.⁷⁷⁴

Esta forma de depredación constituye la base de la “teoría atencional del valor” que hoy tanto se ha generalizado y explotado.⁷⁷⁵ Pero nada de esta nueva forma de mercantilización de la experiencia hubiese sido posible si las innovaciones técnicas que desataron la aceleración social no hubiesen impuesto la exigencia de crear el nuevo agente capaz de sincronizar. En cierto modo, es la continuidad experiencial que existe entre las modernas formas fabriles de ensamblaje y las incipientes técnicas del montaje cinematográfico las que además de promover el adiestramiento de la atención en términos de aprendizaje social, traiciona la promesa de libertad al reducirla a una mera mercancía.⁷⁷⁶ Pero a diferencia de Debord, Crary y Beller,⁷⁷⁷ debemos realzar con mayor ímpetu el

⁷⁷³ “Cinematic and its succeeding (if still simultaneous) formations, particularly television, video, computers and internet, are deterritorialized factories in which spectators work, that is, in which they perform value-productive labor. In the cinematic image and its legacy, that gossamer imaginary arising out of a matrix of socio-psychomaterial relations, we make our lives. This claim suggests that not only do we confront the image at the scene of the screen, but we confront the logistics of the image. Wherever we turn imaginal functions are today imbricated in perception itself. Not only do the denizens of capital labor to maintain themselves as image, we labor in the image. The image, which pervades all appearing, is the mise-en-scene of the new work”: Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production*, p. 1.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁷⁵ Sobre este asunto véase también Jonathan Beller, “Paying Attention”, *Cabinet*, n° 24, 2006/2007, disponible en: <<http://www.cabinetmagazine.org/issues/24/beller.php>>.

⁷⁷⁶ Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production*, p. 9.

⁷⁷⁷ Son múltiples las referencias de Crary y Beller a *Society of Spectacle (La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-Textos, 2008), de Guy Debord. Si bien ahondaremos más adelante en el asunto de la mercantilización de la experiencia (VI.8), vale la pena observar que la tesis de Debord acerca de la dominación de masas por medio del espectáculo y el entretenimiento sesga alarmantemente los enfoques de Crary y Beller. Sus reconstrucciones del disciplinamiento decimonónico de la atención se sostienen sobre la base de polémicas asunciones en torno al control y dominación que los mejor situados presuntamente ejercen sobre los individuos, con el difuso interés de producir y controlar masas. Como se verá más adelante (VI.6), a pesar de que las relaciones de dominación siempre deben ser consideradas,

componente de libertad que se abriga en el adiestramiento social de la atención, puesto que sin un dominio adecuado de la atención nos está vedado el ejercicio de cualquier forma de autocuidado, autopreocupación, y autorreflexión.⁷⁷⁸

Si bien es innegable el hecho de que las relaciones de poder, disciplinamiento y dominación atravesaron completamente los hilos que sirvieron al adiestramiento social de la atención, no es menos cierto el hecho de que, en sí misma, esta capacidad representa la vía principal por medio de la cual la promesa de libertad prevé realizarse. En tanto la vida interna del agente le provee a este último del espacio temporal que le permite pensar y ejercer las diferentes dimensiones de la autonomía, la atención se constituye como una de las condiciones cognitivas y experienciales más profundas para el adecuado dominio del tiempo. *Sólo un agente que domina autónomamente la dirección de su atención es capaz de hacer del tiempo su propio tiempo, y habitarlo por medio del pensamiento y la reflexión*, además de volverse apto para sincronizar adecuadamente las diferentes esferas sociales. A todo esto se agrega el hecho de que las dimensiones de la autonomía que componen el rostro de la promesa de libertad abrigan muy diversos *tempos*: parece obvia la constatación de que facilitar el desarrollo saludable de las autorrelaciones prácticas de nuestros hijos nos obliga a disponer de un tiempo mucho mayor que aquel que involucra una toma de decisión moral por medio del test kantiano de la universalidad. De manera que sólo siendo soberanos de nuestra atención puede resistirse la mercantilización de la experiencia, y arrojarse a resolver la sincronización saludable de los diferentes ámbitos sociales que involucran los diferentes

centrar las reconstrucciones en ellas deja por fuera el azar y las consecuencias no deseadas de las acciones de los agentes. A la luz de esta observación, nuestro enfoque echará mano del léxico de la estructuración social para evitar reducir el fenómeno del adiestramiento de la atención a las variables de la dominación, e incluir el rol que han desempeñado las consecuencias perversas en todo este asunto.

⁷⁷⁸ Como puede observarse en la exhaustiva reconstrucción que Cray realiza en torno a la multidimensionalidad del tópico de la atención, existe un sinnúmero de abordajes y yuxtaposiciones teóricas que en conjunto intentan, hasta nuestros días, dar con la verdadera naturaleza de esta capacidad cognitivoperceptual. Para nuestros intereses son por demás relevantes las observaciones que se han realizado desde la psicología y ciencias neurológicas en torno al rol que cumple la atención en lo atinente a la estabilización del agente. Antonio Damasio, por ejemplo, ha observado que “without basic attention and working memory there is no prospect of coherent mental activity” (Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York: Putnam, 1994, p. 197). En convergencia con este asunto, las cautelosas observaciones de Posner y Dehaene ponen de relieve la complejidad de la polémica, y algunas de las intuiciones compartidas que por el momento pueden extraerse: “The study of attention has been an important area of research since the inception of psychology in the late 1800s. However, it has remained controversial whether there are any separate brain mechanisms that subserve attention. Attention does not give rise to a unique qualitative experience like vision or touch, nor does it automatically produce motor responses. While we appear to be able to select sensory stimuli, information in memory, or motor responses, this might not indicate a separate attention system, since all brain systems play a role in selection” (Michael I. Posner & Stanislas Dehaene, “Attentional Networks”, *Trends in Neurosciences*, vol. 17, n 2, 1994, p. 75).

ideales de la autonomía. Sería la atención, por tanto, el lugar propicio del agente para realizar la promesa de libertad a través de la aceleración y de la paciencia.

Excurso II: *Macbeth y la aceleración: el retrato de una modernidad grotesca.*

Macbeth retrata con perturbadora fidelidad el perverso círculo de la aceleración que la modernidad clásica ha desatado. Pero es preciso justificar este recurso ilustrativo.

Parece un lugar común afirmar que *Macbeth* gira en torno al malestar que genera el tiempo descoyuntado, aunque este último sea bastante diferente al que refiere Hamlet: mientras este padece dolorosamente la tarea de tener que constituirse como sujeto a través del infructuoso intento de querer conciliar las temporalidades lineal y circular, *Macbeth* da cuerpo a la destrucción del sujeto que desencadena el deseo de rehuir al aparentemente infranqueable desafío de conciliar tales temporalidades. Esta diferencia es muy útil para ilustrar las dos caras de nuestra actual reconstrucción experiencial del tiempo: i) en primer lugar, *Hamlet* ilustra los rasgos básicos del sujeto moderno que se irgue sobre la base de una escisión temporal “estable” e insalvable, que comienza a emerger hacia finales de la Edad Media entre las experiencias lineal y circular, posibilitando así las coordenadas reflexivas (de volver sobre sí-mismo) y proyectivas (de realización histórica) de la promesa de libertad; ii) por su lado, *Macbeth* narra las múltiples distorsiones que sobrevienen al infructuoso intento de huir de la tarea de constituirse a sí mismo dentro de aquella escisión temporal. La estrategia de destruir el tiempo a través de la exacerbación de una de sus modalidades parece condecirse en muchos aspectos con las estrategias que las sociedades noroccidentales emplean desde fines del siglo XVIII a la fecha, por medio de una constante innovación técnica. Pero el tratamiento del tiempo en *Macbeth* no es menos abstruso que en *Hamlet*; incluso parecería ser mucho más desafiante y esquivo a pesar de su inmediatez textual.

Si bien la obra parece estar total y explícitamente empeñada en narrar peripecias que se dan en medio de las transformaciones que el tiempo desencadena en el mundo humano, y de las crisis que estos últimos producen en aquel a través de un accionar permanente, el tiempo de *Macbeth* se vuelve un problema en sí mismo desde el mismo momento en que notamos la equivocidad, sinuosidad, y omnipresencia del término. Y la principal causa de esta huidiza problemática estriba en que a lo largo de la obra el tiempo no deja de emigrar de un significado a otro. Pero la dificultad del asunto no ha desalentado los múltiples comentarios y análisis textuales que dentro de las discusiones

crítico literarias han florecido. En rasgos generales, parece no presentar mayores inconvenientes partir de la premisa de que el núcleo del conflicto temporal que envuelve a *Macbeth* se conforma alrededor de la ya entonces notoria decadencia que padece una era llena de significados profundamente caros y valiosos para las sociedades británicas.⁷⁷⁹ Dentro de este escenario se entiende que la reacción humana no podría haber sido otra que la de querer apropiarse de la temporalidad, esto es, intentar sobreponerse a la confusa transición histórica vivenciada a través de su congelamiento: “*Away and mock the time with fairest show*” (1.7.83-84).

Para apropiarse de la transición, *Macbeth* no duda en personalizar e individualizar vehementemente el tiempo, desafiándole, e intentando aventajarle para finalmente hallarle vacío y sin sentido. Pero el esfuerzo de individualizar el tiempo se resquebraja a lo largo de la obra; la temporalidad se le escurre una y otra vez entre sus dedos a través de lo incierto. A la inicial pregunta “*When shall we three meet again?*” (1.1.1) le suceden una serie de respuestas confusas y cada vez más distantes de lo humano, dando a luz un tiempo fantasmagórico que en modo alguno puede ser capturado, sino tan sólo presentado a través de las sombras voraces que su manto deja entrever al cobijar todo lo que aparece, desaparece y fluye en el mundo; un tiempo que sólo puede sentirse “*When the battle’s lost and won.*” (1.1.4). De ahí que no sea sencillo determinar con precisión cuál es auténtico contenido de aquella temporalidad.

A esto se incorporan los diferentes elementos de la obra que con mayor claridad realzan el protagonismo del tópico tiempo/orden: i) la observación de que *Macbeth* es por mucho la tragedia más breve de Shakespeare; ii) la constatación de que la obra comienza abruptamente con la predicción de las “hermanas extrañas”, incluyendo un feroz asesinato hacia el final de 2.1; iii) la intensidad del lamento que *Macbeth* dispara en aquel célebre soliloquio pronunciado tras el fallecimiento de su esposa (5.5.17-27). Pero estas evidencias no son aisladas, sino que se realzan dentro de una totalidad

⁷⁷⁹ Muchos rasgos de esta “era” se encuentran atravesados, sino determinados, por el contexto histórico, social y cultural en el que se escribe y publica *Macbeth*. Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, había emergido en Inglaterra un debate algo público, algo social, acerca de la legitimidad de la tradicional norma de sucesión, incluidas sus tiranías y usurpaciones. Philip J. Ayers, por ejemplo, ha argumentado que las ficciones isabelinas que retratan “buenos vengadores” podrían haber sido muy bien recibidas por una audiencia que trataba de reaccionar desafiadamente a los sermones, enseñanzas y parábolas religiosas que no consentían la rebelión: Philip J. Ayers, “Degrees of Hersey: Justified Revenge and Elizabethan Narratives”, *Studies in Philology*, vol. 69, n. 4, 1972, pp. 461-474. Para el contexto histórico de este asunto véase el estudio introductorio de A. R. Braunmuller a William Shakespeare, *Macbeth*, pp. 15 y ss.

argumental profundamente perturbadora, compuesta por la narración de vertiginosas escenas dentro de las cuales ocurren demasiadas cosas en breves lapsos de tiempo.⁷⁸⁰

Una primera aproximación al asunto podría realizarse por medio de aquella línea que propone restablecer el orden a través de su humanización, esto es, situándolo dentro de parámetros humanos: “this (...) We will perform in measure, time and place” (5.9.39). De este modo, la temporalidad que aqueja a Macbeth podría conceptualizarse negativamente, en contraposición a una cotidianeidad que se encuentra libre de viles y crueles crímenes, regenerada, henchida de los sencillos valores que se entretajan en el día a día humano, como queda sugerido en las siguientes líneas de un Lord:

we may again
Give to our tables meat, sleep to our nights,
Free from our feasts and banquets bloody knives,
Do faithful homage, and receive free honours,
All which we pine for now.

(3.6.29-37)

Pero la contraposición a esta versión más amigable del orden no basta. A medida que el argumento avanza, al menos dos versiones más del tiempo emergen paulatina e intermitentemente: una que guarda relación con la versión lineal, susceptible de cálculo y manipulación, y otra que se caracteriza por la aceleración de esta última, y que hacia el final no puede devenir sino en una destrucción total del tiempo.

En lo que refiere a la temporalidad (u orden) lineal, no pocos han observado que la crisis de Macbeth representa una continuación de la crisis que se había iniciado en *Hamlet*. Sobre este asunto, Terry Eagleton señaló que los poderes de las brujas, sus danzas de “carnaval”, cuerpos grotescos y desafiantes a la vista, y escondrijos fronterizos y sombríos, retan la infertilidad de aquel orden riguroso que había transformado en deporte las luchas por el status. Tal deporte cruento y rastrero sólo puede incubar esterilidad y muerte dentro del apetito individualista y obsesivo

⁷⁸⁰ Tales coordinadas pueden hallarse en William Hazlit, *Characters of Shakespeare's Plays*, London: Oxford University Press, 1917, p. 12; Andrew C. Bradley, *Shakespearean Tragedy: Lectures on "Hamlet," "Othello," "King Lear," "Macbeth"*, London: Macmillan & Co., 1904, pp. 332-333; Harry Levin, “Two Scenes from *Macbeth*,” en *Shakespeare's Craft: Eight Lectures*, Philip H. Highfill Jr., Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982, pp. 48-68. También se ha observado que la composición de la obra presenta varias irregularidades, llevando así a la pregunta de si el texto que conocemos en nuestros días constituye su versión completa. Para los rasgos generales de esta discusión, y una propuesta interesante que repara en las “antinomias temporales” de *Macbeth*, véase Brian Richardson, “‘Horse Dreadful and Things Strange’: Inversions of Chronology and Causality in *Macbeth*”, *Philological Quarterly*, vol. 68, 1989, pp. 283-293.

Macbeth.⁷⁸¹ De manera que la sátira al orden cortesano emergente se mantiene. Pero a diferencia de Hamlet, Macbeth no lucha por apropiarse genuinamente de su interioridad, sino que se deja devorar por la sed de poder para cargar contra el orden temporal completo. Esto es lo que Donald W. Foster denomina “*Macbeth’s war on time*”: una guerra desatada por la búsqueda desenfrenada de la posesión total, incluyendo la vida y la muerte.⁷⁸² De esta forma, el malestar brota cuando el deseo infinito que radica en la voluntad de destrucción de Macbeth no puede trascender su mera finitud; y he allí el colapso y la perturbación. Su deseo de lo infinito busca eliminar lo finito a través de un “asalto a lo transitorio” que puede describirse como *el menoscabo sistemático de los intervalos que hay entre los actos y las reacciones*. Por medio de una acción permanente que en muchas ocasiones es ciega, se eliminan las brechas temporales que permiten las reacciones y anticipaciones, y se ingresa en una temporalidad dentro de la cual nada transcurre; todo es absorbido por un tiempo plano para ser congelado y eternizado: este sería, entonces, el rostro de una temporalidad lineal que se radicaliza grotescamente hasta desecarse.⁷⁸³

Howard Marchiatello, quien entiende que además del problema de la exacerbación del tiempo lineal, *Macbeth* también retrata la incipiente experiencia de la aceleración, se detiene con particular detalle en 1.5, escena en la cual Lady Macbeth se compromete inmediatamente con el destino profético de su esposo a pesar de abrigar intensas reservas hacia él: “Yet I do fear thy nature. / It is too full o’th’ milk of human kindness / To catch the nearest way” (2.5.14–16). Allí Lady Macbeth no tarda mucho en fundar su apoyo sobre la base del peculiar efecto experiencial/perturbador que trae consigo la velocidad de las acciones:

Great Glamis, worthy Cawdor,
Greater than both by the all-hail hereafter,
Thy letters have transported me beyond
This ignorant present, and I feel now
The future in the instant.

(1.5.52–56)

⁷⁸¹ Terry Eagleton, *William Shakespeare*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, pp. 2-3. Desde la perspectiva de Eagleton, las brujas ofrecen una alternativa al orden cruel y violento de entonces, razón por la cual se habrían visto forzadas a intervenir en el mundo mortal y manipular a Macbeth con el fin de asegurar el surgimiento de una era libre de vilezas, y de la bestial naturaleza humana. Del mismo modo en el que *La lucha entre el carnaval y la quaresma* (1559) de Pieter Brueghel (el viejo) elimina las distinciones sociales de la tradición, el espacio formal que las obras suelen establecer entre el actor y el espectador se extingue en la extravagante pócima y danza que las hermanas extrañas realizan en 4.1.39-46.

⁷⁸² Donald W. Foster, “*Macbeth’s War on Time*”, *English Literary Renaissance*, vol. 16, 1986, p. 324.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 333.

Disolver el pasado y el futuro en el instante no hace más que agredir el devenir y lo transitorio, incluyendo así al pensamiento: facultad que a ojos del mismo Macbeth parece quedar muy por detrás de la velocidad con la que actúa su volición. Ilustrativo de esto es el momento en el cual Macbeth asesina a los guardias borrachos que fueron culpados del asesinato de Duncan: ante el reproche de haber perdido una valiosa oportunidad política para interrogarlos, Macbeth siguiere que la velocidad de los acontecimientos que sucedieron en su ánimo excedió la posibilidad de su intelección.⁷⁸⁴ De ahí que Marchiatello argumente que *Macbeth* aborda el problema de la desaparición de los cuerpos que genera el incremento de la velocidad de las acciones dentro del tiempo. La completa disolución de los cuerpos de las hermanas extrañas apunta en esta dirección, y además sugiere la idea de que la temporalidad que arrastra al pensamiento es de carácter sobrenatural, inhumana, y en consecuencia, incierta y fuera de control.⁷⁸⁵ El encuentro que Macbeth y Banquo tienen con las brujas hermanas (1.3) está repleto de incertidumbres, rebasando ampliamente aquellas que se han señalado en *Hamlet*: los cuerpos de las brujas respetan las taxonomías humanas, aunque se muestran perturbadoramente grotescas; parecen ser mujeres, pero sus barbas insinúan lo contrario; Macbeth las invita a hablar no sin adelantarse a interrogarlas acerca de su capacidad para hacerlo, al mismo tiempo que Banquo las cree imaginarias sin mostrar mucho interés en corroborarlo. Las brujas se mueven en los límites de la apariencia y la realidad, de lo natural y sobrenatural, de lo terrenal y no terrenal, poniendo en tela de juicio el orden que se funda en distinciones, espacios, instantes, y clasificaciones.⁷⁸⁶ Llegados a este punto, la pregunta que ha librado ríos de tinta refiere justamente al tipo de temporalidad u orden que representan tales hermanas: ¿uno arcaico, tradicional y circular que reacciona ferozmente al nuevo orden lineal del cálculo y viles luchas en busca de poder, o representan la destrucción o suspensión del tiempo que Macbeth trae consigo al acelerar descontroladamente la temporalidad lineal?

⁷⁸⁴ “Who can be wise, amazed, temp’rate and furious, / Loyal and neutral in a moment? No man. / Th’expedition of my violent love / Outran the pauser, reason.” (2.3.105–8)

⁷⁸⁵ Howard Marchiatello, “Speed and the Problem of Real Time in *Macbeth*”, *Shakespeare Quarterly*, vol. 64, n. 4, 2013, p. 435.

⁷⁸⁶ Stephen Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 193.

Si bien es ampliamente compartida la lectura que reconoce en Duncan al representante del tradicional y circular orden,⁷⁸⁷ y en Macbeth a la incipiente linealidad del mundo, no son muchos los que incorporan a la aceleración como una tercera temporalidad que deviene en la destrucción de los órdenes anteriores. Es verdad que la aceleración no constituye una temporalidad independiente de la lineal, pero es razonable considerarla con cierta autonomía en la medida en que constituye una exacerbación lineal que deviene en autodestrucción.⁷⁸⁸

Tabla 4. Evocaciones del tiempo presentes en personajes de Macbeth		
<i>Personajes</i>	<i>Temporalidad</i>	<i>Orden</i>
Rey Duncan	Cíclica	Tradición pasado-presente
Lady Macbeth	Lineal	Lineal Presente-futuro
Macbeth	(Cíclica/Lineal) Lineal-Acelerada	Eterno Presente

Pocas dudas existen acerca de que el homicidio de Duncan representa el asesinato metafórico del orden tradicional, caracterizado por las formas cíclicas y repetitivas de organización social basadas en el linaje sanguíneo. No obstante, no es tan fácil determinar los órdenes que Lady Macbeth y Macbeth representan, puesto que, según lo hemos observado, el tópico de la temporalidad muta de significado e implicaciones a lo largo de la obra; siendo una de las principales razones de esta peculiaridad la de las transformaciones que el matrimonio Macbeth sufre y experimenta. De ahí la necesidad de darnos a la tarea de rastrear sus transformaciones simultáneamente, y precisar los diferentes órdenes temporales que se superponen, oponen, y repelen.

⁷⁸⁷ Según lo observa la edición Arden (William Shakespeare, *Macbeth*, Sandra Clark and Pamela Mason [eds.], London: Bloomsbury Arden Shakespeare, 2015, p. 151, nota 35), no es usual que Duncan utilice nombres particulares o individuales sino más bien términos genéricos dentro de los cuáles caben varios individuos, sin que ello genere confusión. Esto evidencia una estructura social estática que no admite demasiadas moviidades de status, a excepción de aquellas que confiere el mismo rey, como puede apreciarse en 1.4.35-36, y al final de la obra con la distribución de *earldoms* a cargo de Malcolm.

⁷⁸⁸ Además de los análisis de Foster y Marchiatello, para lo que sigue también nos orientaremos por el agudo trabajo que Michaela Campagnoli ha presentado en *Shakespeare and his Contemporaries-Prophecy and Cinspiracy in Early Modern England 2016* (The IASEMS Graduate Conferencie At The British Institute of Florence) titulado “Temporal Knots in the Weird Sister’s Prophesis: The Conspiracy against Time in Shakespeare’s *Macbeth*”. En aquella oportunidad, Campagnoli enfocó su análisis en las implicaciones temporales de las primeras profecías de las hermanas extrañas para distinguir con claridad los nudos y trampas que se esconden en las conjugaciones de los verbos y órdenes de enunciación. De acuerdo a su enfoque, el temor a la muerte de Macbeth le habría llevado a exterminar los dobleces del tiempo pasado (cíclico) y futuro (lineal) en uno presente omniabarcador, vacío, y carente de todo aquello que nos permite desenvolver nuestra humanidad.

Como puede apreciarse con facilidad, Macbeth no es nada singular en lo que refiere a su comportamiento tradicional. Pelea ferozmente en base a la lealtad que le merece su primo coronado, además de abrigar acostumbradas pretensiones de dignidad y reconocimiento social.⁷⁸⁹ Esto queda atestiguado cuando, aún tras escuchar las profecías de las extrañas hermanas y ser alentado por Banquo a recibirlas de buen gusto, Macbeth no puede asegurar la verdad de aquellas (“This supernatural soliciting / Cannot be ill, cannot be good”, 1.3.129-30) y resuelve sus cavilaciones en la decisión de dejarse llevar sin participar en el proceso.⁷⁹⁰

Luego de esta momentánea resolución de Macbeth es que entra en juego su esposa. Los agudos análisis que ha despertado aquel célebre pasaje en el cual, tras recibir el encargo por parte de su esposo de preparar un buen recibimiento para el rey, Lady Macbeth le solicita a los espíritus deshacerse de su femineidad para llevar adelante las profecías de las extrañas hermanas, ponen de relieve su experiencia lineal del tiempo.⁷⁹¹ La audacia que requiere intervenir en las profecías de las extrañas hermanas es cultivada exclusivamente por Lady Macbeth dentro del pecho de su esposo. Esto es lo que desencadena una vertiginosa transformación caracterológica en él, inicialmente signada por la dolorosa y feroz embestida que le propinan las reservas y preocupaciones ligadas al carácter tradicional que se proponía abandonar (1.7.1-12):

Pero finalmente Macbeth resuelve “I have no spur / To prick the sides of my intent, but only / Vaulting ambition which o’erleaps itself / And falls on th’other” (1.7.25-28). El pensamiento lineal se esparce por su mente luego del temprano encuentro con su esposa. Pero no sólo la linealidad aparece aquí, sino también la necesidad de realizar aquello que Lady Macbeth tan sólo pudo visualizar como objetivo a realizar: el futuro en el instante. Terminar con la cadena causal en un mismo acto. De manera que aquella temporalidad que todo lo absorbe no aparece en la obra de forma

⁷⁸⁹ Si bien no es fácil encontrar pasajes en las obras de Shakespeare que refieran al orden imperante, Eustace Tillyard observa que para los isabelinos era lo suficientemente obvio como para ni siquiera mencionarle, puesto que lo anteponían a cierto caos que por cierto no creían imperante a sus ojos: “the conception of order is so taken for granted, so much a part of the collective mind of the people, that it is hardly mentioned except in explicitly didactic passages” (Eustace M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, London: Penguin, 1990, p. 8). En convergencia con este punto, Inhae Langis no tiene mayores dificultades para reconstruir el carácter inicial de Macbeth en términos prudenciales, esto es, de acuerdo a la tradicional definición que de *areté* ofrece Aristóteles: Unhae Langis, “Shakespeare and Prudential Psychology: Ambition and Akrasia in *Macbeth*”, *Shakespeare Studies*, vol. 40, 2012, pp. 44-52.

⁷⁹⁰ “If chance will have me King, why chance may Crown me / Without my stir” (1.3.43-44)

⁷⁹¹ “Come, you spirits / That tend on mortal thoughts, unsex me here / And fill me from the crown to the toe topfull / Of direst cruelty; make thick my blood (...) Come to my woman’s breasts / And take my milk for gall, you murd’ring ministers, / Wherever in your sightless substances” (1.5.38-47).

graduada tras el surgimiento del orden lineal, sino que aparece de improviso, abrupta y conjuntamente con la vorágine de eventos que trascurren en los Actos 1 y 2.

Es tan estremecedora la imagen de esta temporalidad que en principio el Barón de Cawdor no se cree capaz de éxito. Es preciso que Lady Macbeth insista en su exhortación e interpelación de volverse *un sujeto coincidente con el nuevo orden*: “¿Art thou afeard / To be the same in thine own act and valour, / As thou art in desire?” (1.7.39-41), a lo que agrega:

When you durst do it, then you were a man.
And to be more than what you were, you would
Be so much more the man. Nor time, nor place
Did then adhere, and yet you would make both,
They have made themselves and that their fitness now
Does unmake you (...)

(1.7.49-54)

Esta exhortación no solo echa mano del estereotipo viril disponible en la época, sino que también le exige constituirse como sujeto capaz de “reunir tiempo y espacio” para realizar su voluntad, esto es, hacerse uno y el mismo a lo largo del tiempo para poder llevar adelante con éxito las profecías de las brujas hermanas. Reaparecen aquí nuestras anteriores consideraciones en torno a Hamlet y su empresa de constituirse como sujeto a lo largo del tiempo, aunque la diferencia radica en que Lady Macbeth parece tener muy claro que destruir el tiempo a través de la exacerbación de su versión lineal requiere, antes que nada, de la instauración del orden lineal; las posteriores palabras que agrega para reforzar su persuasión no cambian de dirección, y con ello robustecen la relevancia del rol femenino dentro del Acto segundo.⁷⁹² Se necesita mantener la unidad de la identidad para llevar adelante un juramento, y satisfacer una deuda. Son los rasgos tradicionalmente masculinos que algunos observan en el comportamiento de Lady Macbeth los que guardan relación con la satisfacción de la antesala de la destrucción de lo transitorio: la construcción del sujeto.⁷⁹³ Esto es lo que resuena desde el mismo

⁷⁹² “I have given suck and know / How tender ’tis to love the babe that milks me: / I would, while it was smiling in my face, / Have plucked my nipple from his boneless gums / And dashed the brains out, had I so sworn / As you have done to this.” (1.7.54-59).

⁷⁹³ Existe una extensa e intensa discusión en torno a la misoginia que puede hallarse en la obra de Shakespeare. La discusión es amplia y heterogénea en posicionamientos, en virtud de lo cual sólo mencionaremos algunos de los enfoques que detectan y analizan la misoginia implicada al papel de las brujas y Lady Macbeth: Elizabeth Montagu, “The Genius of Shakespeare”, en Robert S. Miola (ed.), *Macbeth: Authoritative Text, Sources and Contexts, Criticism*, New York: Norton Critical Editions, 2004, pp. 211-215; Eugene M. Waith, “Manhood and Valor in Two Shakespearean Tragedies”, *ELH: A Journal of English Literary History*, vol. 17, n. 4, 1950, pp. 265-268; Carolyn Asp, “Be bloody, bold, and

germinar del plan: “To beguile the time, / Look like the time, bear welcome in your eye,
/ Your hand, your tongue; look like th’innocent flower, / But be the serpent under’t.”
(1.5.61-64).

En este contexto, la resolución de Macbeth no podría ser más consecuente: “I am
settled and bend up / Each corporal agent to this terrible feat. / Away, and mock the
time with fairest show, / False face must hide what the false heart doth know.” (2.1.79-
82); lo cual supone un desdoble interno que parecería ser de su misma autoría. El primer
indicio de este desdoblamiento interno se aprecia antes del asesinato de Duncan, cuando
al entonces Barón de Cawdor se le enfrenta una peculiar “aparición” que le sugiere y
persuade de llevar adelante la infamia: “Is this a dagger (...) that marshall’st me, and the
instrument I was to use” (2.1.33–43). Si bien esta aparición podría no ser más que un
producto de su imaginación, es importante realzar su valor protagónico: la daga
imaginaria asume una explícita posición actoral, desplazando así al personaje principal
para convertirle en objeto o instrumento del orden que las extrañas hermanas parecen
querer representar e imponer.⁷⁹⁴ Tanto las brujas como la daga ilusoria representan la
capacidad que en *Macbeth* poseen los órdenes y las fuerzas inmateriales para
desencadenar consecuencias tangibles y materiales. No obstante, la fuente incierta de
estas dos apariciones (incluyendo la posterior aparición del cadáver de Banquo) sólo nos
permite sugerir la idea de que *no es más que el mismo Macbeth quien se desdobra a lo
largo de la obra, vivenciando un desprendimiento entre los órdenes temporal lineal y
tradicional dentro de sí.*⁷⁹⁵ Este desprendimiento tanto se da fuera como dentro de
Macbeth, aunque a fin de cuentas, lo más razonable sea identificar su génesis en el
“teatro mental” del escocés.⁷⁹⁶ De ahí que luego de la muerte de Duncan Macbeth

resolute’: Tragic Action and Sexual Stereotyping in *Macbeth*”, *Studies in Philology*, vol. 78, n. 2, 1981, pp. 153-169.

⁷⁹⁴ Patricia Canning sostiene que la fetichización de las imágenes o símbolos es algo recurrente dentro de las producciones dramáticas inglesas renacentistas. Desde su punto de vista, las discusiones en torno a la subjetividad de los objetos fetichizados tienen sus orígenes en las controversias bíblicas de índole exegéticas y teológicas que emergieron a lo largo de la era posereformista: Patricia Canning, “‘Fatal Visions’: The Image as Actor in Early Modern Tragedy”, en Adrian Streete (ed.), *Early Modern Drama and the Bible: Contexts and Readings, 1570-1625*, Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2012, pp. 68-86.

⁷⁹⁵ En convergencia con esta lectura, Marina Favila sostiene que el rol del pensamiento mágico dentro de *Macbeth* constituye un elemento clave para la comprensión de la escisión de dos mundos que se influyen recíprocamente, sin lograr sobreponerse definitivamente al espacio que les separa: Marina Favila, “‘Mortal Thoughts’ and Magical Thinking in *Macbeth*”, *Modern Philology*, vol. 99, n. 1, 2001, pp. 1-25.

⁷⁹⁶ Según Richard S. Ide, uno de los asuntos más difíciles de abordar a la hora de analizar *Macbeth* es el de cómo se concilian hacia el final de la obra dos perspectivas que hacia el principio se presentan desconectadas: el escenario de la mente que se rige por lo ambiguo, extraño e incómodo, y el escenario del mundo. De acuerdo a su análisis, ambas perspectivas se reconcilian paulatinamente hacia el final de la

afirme enigmáticamente que “To know my deed, ’twere best not know my self. / Wake Duncan with thy knocking: I would thou couldst.” (2.2. 76-77).

Es la indeterminada contextualidad de la elocución de estas líneas el origen de gran parte de su enigma, pues, no se sabe si es una afirmación retórica, o si por el contrario abriga alguna respuesta significativa para su esposa. No obstante, mucho del sentido de estas líneas descansa en el desdoblamiento que Macbeth se esfuerza por lograr, y no tanto por padecer. El recurso imaginario del que se vale la aparición de la daga es solicitado aquí por el mismo Macbeth para ocultarse a sí mismo algo que de saberlo, o bien lo detestaría, o bien lo destruiría anímicamente. El Macbeth conocido y querido en su época se refleja explícitamente en la segunda línea: un hombre noble que desea ver a Duncan levantarse tras el golpe de nudillos en la puerta; más su nueva impronta lineal, aquella que su esposa le ha exhortado a asumir, le vuelve un completo desconocido. De ahí la necesidad de borrar todo lo que hasta entonces sabe de sí para comprender su vil acto como uno aterrador que no tiene precedentes.⁷⁹⁷

De aquí en más, quien fue maldecido por las brujas asume una nueva postura frente al orden que planea destruir. Se autoimpone como un sujeto capaz de calcular y aventajar al resto de sus semejantes por medio de la exacerbación del cálculo y la manipulación, no sin sentir los múltiples y agónicos lamentos que la era desgarrada le hace llegar: en el mismo instante en que Macbeth le arrebató la vida a su primo los demás individuos durmientes sueñan, ríen, lloran, maldicen y gritan desesperados, mientras los búhos chillan inquietantemente toda la noche (2.2). Los signos del dolor del tiempo tradicional, cíclico y natural que desaparece vuelven a ser brutalmente ilustrados en 2.4, durante el diálogo que Ross mantiene con el anciano: un halcón es cazado por una lechuza; el sol, la luz y el día ceden “vergonzosamente” ante el imperio

batalla del Acto 5, luego de crear las coordenadas básicas suficientes como para que el espectador pueda asumir el punto de vista de Macbeth, algo que hasta entonces parece imposible: Richard S. Ide, “The Theatre of the Mind: An Essay on Macbeth”, *ELH: A Journal of English Literary History*, vol. 42, n. 3, 1975, pp. 338-361. Por su lado, Andrew Bradley ya había insistido en la idea (hoy ampliamente compartida) de que es el mismo Macbeth quien crea y da vida, fetichizadamente, a las imágenes y apariciones que se le enfrentan, puesto que una lectura opuesta iría en contra de la totalidad de la práctica teatral de Shakespeare: Andrew C. Bradley, “Shakespeare”, en J. Wain (ed.), *Shakespeare. Macbeth*, Londres: Macmillan, 1968, pp. 97-130.

⁷⁹⁷ Nótese que hacia el final de la primera línea en cuestión se escribe “my self”, lo que podría responder a la costumbre de la época de separar palabras, en este caso “myself” (como ocurre con “to day” –5.5.19), o bien podría significar literalmente “mi yo”, o identidad. Si es este último el caso, estaríamos nuevamente frente al tópico de la interioridad que es percibida desde el punto de vista de la propiedad (*Hamlet*, 1.2.85-86), lo que reforzaría la hipótesis del autoengaño que Macbeth podría estar elaborando para llevar adelante la empresa originalmente ideada por su esposa.

de la noche; y finalmente, dos caballos de Duncan escapan, desafían a los hombres, y se devoran entre sí. El anciano no puede menos que ver burlado todo su saber tradicional (“former knowledge”, 2.4.1-3) y concluir que todo aquello “‘Tis unnatural” (2.4.10).

La personificación del tiempo tradicional en Duncan, lo onírico, y natural, se contrapone a la artificialidad del nuevo orden que Macbeth planea implantar; un orden que si bien es lineal, abandona pronto su promesa de libertad para ceder ante la sed de poder, y el miedo a la muerte. De manera que los componentes positivos que trae consigo el orden lineal no logran imponerse en *Macbeth*, como sí parecen hacerlo en *Hamlet*: mientras Hamlet sucumbe al orden temporal impuesto por Claudius para convertirse en sujeto y poder saldar su deuda con el orden descoyuntado, Macbeth impone el nuevo orden lineal sin querer con ello perpetuarlo, puesto que tal cosa le impediría mantener la corona. El nuevo rey de Escocia se hace del tiempo lineal para imponerlo e inmediatamente destruirlo, asegurando así la destrucción de las sucesiones temporales, y la eternización de su nueva posición social. Esta es la razón por la cual los escollos y desenlaces que le siguen al Acto segundo describen poco a poco cómo el nuevo rey intenta destruir toda temporalidad, sea esta tradicional o lineal, a través del vértigo, la aceleración, y el “asalto a lo transitorio”.⁷⁹⁸

Pero el orden lineal también se resiste a ser destruido. Indicio propio de ello es el sentido de culpa que aqueja a Macbeth tras ser informado del asesinato de Banquo (3.4.75-82). Dentro del tiempo tradicional no existe tal culpa o remordimiento, puesto que el orden se retroalimenta y elimina a todo aquel que desee modificar su curso inmanente. A cada individuo que ose aventajar el orden preestablecido por el ciclo le aguarda un castigo que no siempre se traduce en la desposesión de su vida, sino también en la desposesión de su identidad, arrojándole a vagar sin fin y consuelo por el

⁷⁹⁸ Evocar las hipótesis de la demencia, ambición, y obsesión podrían no hacer justicia al *thelos* del apetito devorador de Macbeth. Atendiendo, por ejemplo, al hecho de que su matrimonio no había podido obtener descendencia, es razonable concebir la posibilidad de que subterráneamente exista un deseo de permanecer, transmitir y reproducir el legado familiar heredado desde tiempos remotos. Hallamos así una posible justificación del plan de Macbeth, esto es, eternizar el presente para que su legado no desaparezca del mundo. Importante de observar es el hecho de que tal hipótesis armoniza con nuestra reconstrucción del desdoblamiento interno y autoengaño que el protagonista parece llevar adelante a partir del Acto segundo: ¿podría acaso Macbeth ser capaz de llevar adelante tan infame empresa manteniendo, al mismo tiempo, el conjunto de las representaciones que le constituyen como Barón leal, honorable, digno de respeto, confianza y emulación? Esta hipótesis hunde sus raíces en los múltiples estudios que se han realizado en torno a la frustración corporal, sexual y reproductiva del matrimonio Macbeth, elemento de mucho peso dentro del contexto isabelino. Para una reconstrucción de este último asunto véase Julie Barmazel, “‘The servant defect’. Macbeth, impotence, and the body politic”, en Nick Moschovakis (ed.), *Macbeth. New Critical Essays*, London and New York: Routledge, 2008, pp. 118-131.

purgatorio social.⁷⁹⁹ De ahí que Macbeth también se proponga destruir el nuevo orden que le sirvió para alcanzar su posición real. La linealidad le asalta en la medida en que le obliga a crear una memoria que le permita ser uno y el mismo a lo largo del tiempo, como ya hemos visto en *Hamlet*. De este modo, el pasado y el futuro le asfixian simultánea y furiosamente: el primero le golpea con resentimientos, culpas y deudas, mientras el segundo cultiva en su estómago la angustia de la incertidumbre de su nueva posición, deviniendo en miedo y obsesión. Pero la solución del escocés ya había sido pensada por su esposa: lograr que el futuro se disuelva en el instante. Acelerar el tiempo hasta que este brinque de sus goznes y paralice todo aquello que dentro de él se mueve.

Macbeth expresa en repetidas ocasiones el objeto de su sed: “Strange things I have in head that will to hand, / Which must be acted ere they may be scanned” (3.4.139-140). De hecho, este pasaje es crucial para observar cómo Macbeth emprende su segunda transformación, alejándose así de su esposa, quien de aquí en adelante adopta una postura de cuidado y consternación.⁸⁰⁰ El simple hecho de que Macbeth no pueda dormir pone de relieve la naturaleza del nuevo orden temporal que comienza a imponerse: uno que no tiene naturaleza, ni “temporadas” (3.4.141), ni transcurre, y que,

⁷⁹⁹ Para esta observación recurriremos, nuevamente, a la descripción que ofrece Mario Sambarino de la modalidad hermenéutico-experiencial de la excelencia, virtud, o *areté*, usualmente presente en las sociedades antiguas de Occidente. Según su enfoque, aquellas sociedades que se estructuran axiológicamente por medio del valor inmanente de la excelencia, conforman individuos que son capaces de sintetizar dentro de sí al ser y al deber. Siguiendo la definición de *areté* que Platón presenta en el *Menón* (“desear las cosas bellas y tener el poder de conseguirlas”, *Menón* 77b) Sambarino entiende que el virtuoso actualiza lo que debe ser; de no ser así, su identidad, en tanto conjunción continuamente actualizada de lo que es y lo que debe ser, se destruiría completamente: “La excelencia es ajena a toda forma de heteronomía, y por lo mismo no habrá de preocuparle las cualidades que se suponen específicamente *morales* según el juicio de la opinión común. Sus valores no son algo a cumplir, ni a la manera de un deber que preordena su comportamiento, ni a la manera de un idea cuya lejanía e irrealidad despierta la aspiración y el entusiasmo de quien él se exalta y pretende convertirlo en hechos. En este tipo modal el agente actúa exhibiendo el orgullo que acompaña a su saber de su valía, por cuanto ésta existe ya y sólo busca la lucha y la victoria que han de mostrar la legitimidad de su arrogancia. Su excelencia no le es dada como una posibilidad a alcanzar: es una realidad, no una aspiración” (Mario Sambarino, *Investigaciones ...*, pp. 62-63).

⁸⁰⁰ Stephanie Chamberlain es una de las pocas críticas literarias que se resiste a interpretar el rol de Lady Macbeth en términos masculinos. Desde su perspectiva, la provisoria reina de Escocia desempeña una “maternidad condicionada” en virtud de que, a pesar de haber planeado vehementemente el asesinato de Duncan, no demora mucho en recuperar su actitud de cuidado y atención. Este cambio de perspectiva de Lady Macbeth sugiere, en consecuencia, que el papel desempeñado a lo largo del Acto 2 no debe ser considerado como un rasgo duradero y característico de su personalidad, sino como una transformación provisoria y no constitutiva: Stephanie Chamberlain, “Fantasizing Infanticide: Lady Macbeth and the Murdering Mother in Early Modern England”, *College Literature*, vol. 32, n. 3, 2005, pp. 72-91. Un tratamiento diferente, aunque convergente, de esta ambigüedad de Lady Macbeth puede hallarse en William C. Carroll (ed.), *Macbeth: Texts and Contexts*, Boston: Bedford/St. Martin’s, 1999, pp. 344-368.

en consecuencia, deja las cosas como están. La decisión de asaltar vilmente el castillo de Macduff y asesinar a todos los que allí vivían reafirma este punto.⁸⁰¹

Este tercer orden que disuelve las diferencias no parece ser muy distinto de aquel que representan las extrañas hermanas. Desde el inicio aquellas proponen eliminar las distinciones en una univocidad que todo lo engulla, que licúa las diferencias entre las batallas perdidas y ganadas (1.1.4), y dentro de lo cual “Fair is foul, and foul is fair” (1.1.12). La enfermedad de la nación a la cual se refieren Malcom y Macduff podría apuntar en la dirección del nuevo orden que no reconoce diferencias ni distinciones, que todo instante niega, y que todo cambio prohíbe.⁸⁰² Un orden que ofrece ilusorias recompensas al más veloz de los actores, puesto que a pesar de su talento, tampoco podrá escapar de las cadenas que sus propias consecuencias echarán sobre su cuello.

Se sabe que el más veloz de *Macbeth* no es Macbeth sino Macduff, alguien que a pesar de participar del orden tradicional nació antes de tiempo. Pero este asunto no deja de ser polémico. Ante la exclamación “The time is free” (5.9.22) de Macduff, uno no puede dejar de preguntarse acerca de qué tiempo, era u orden es el que ha sido liberado. En primera instancia parecería que el orden tradicional se ha restablecido a través de la continuación sanguínea que representa el futuro reinado de Malcom, más, la sangre no real de Banquo continua perdida en algún lugar de Escocia. Lo importante de este asunto consiste en que, en caso de que las profecías de las extrañas hermanas fueran verdad, no parece existir medio por el cual los herederos de Banquo puedan alcanzar la corona según las reglas estructurales del orden tradicional. Este cabo sin atar podría sugerir la idea de que el germen del nuevo orden temporal que representa Macbeth es capaz de brotar eventualmente en la sangre de los herederos de Banquo, envolviendo así a toda la obra bajo el manto de la profecía.

Macbeth podría estar avizorando premonitoriamente lo que habría de suceder en un futuro no muy lejano al siglo XVII. Así parece sugerirlo el célebre soliloquio que pronuncia Macbeth tras ser informado de la muerte de su esposa:

⁸⁰¹ “Time, thou anticipat’st my dread exploits; / The flighty purpose never is o’ertook / Unless the deed go with it. From this moment, / The very firstlings of my heart shall be / The firstlings of my hand. And even now / To crown my thoughts with acts, be it thought and done” (4.1.143-148).

⁸⁰² A partir de la idea de una temporalidad que congela el ser en estados se han podido trazar, recientemente, algunas coordenadas que orientan el estudio teórico y terapéutico de la depresión y melancolía. Christian J. Churchill, por ejemplo, ha echado mano de la peculiar temporalidad de *Macbeth* para señalar que la experiencia personal del tiempo de los depresivos y melancólicos constituye un elemento fundamental, sino prioritario, a ser tomado en cuenta para la elaboración de una terapia exitosa: Christian J. Churchill, “‘Is That All There Is?’: Time, Guilt, and Melancholia in *Sleep No More* and *Macbeth*”, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, vol. 12, n. 2, 2015, pp. 161-174.

She should have died hereafter;
 There would have been a time for such a word.
 To-morrow, and to-morrow, and to-morrow,
 Creeps in his petty pace from day to day
 To the last syllable of recorded time,
 And all our yesterdays have lighted fools
 The way to dusty death. Out, out, brief candle!
 Life's but a walking shadow, a poor player
 That struts and frets his hour upon the stage
 And then is heard no more. It is a tale
 Told by an idiot, full of sound and fury,
 Signifying nothing.

(5.5.17-27)

Los quiebres léxicos que podemos detectar en “To-morrow, and to-morrow, and to-morrow” y “day to day” construyen una rítmica que gira en torno a un vacío, probablemente creado por una escisión; lo que podría obedecer al estilo de escritura de entonces, o a una rebuscada forma de referirse al tiempo descoyuntado. No obstante, el bucle temporal que tal ritmo sugiere parece ser algo imposible de no observar: al leer estas líneas es irresistible sentir la necesidad de utilizar alguna de nuestras manos para seguir el ritmo poético y dibujar un bucle imaginario que, a pesar de volver sobre sí, no deja de avanzar “hasta la última sílaba del tiempo recordado”. Este bucle temporal que crea la escisión estable entre la temporalidad cíclica y lineal constituye uno de los fundamentos experienciales más profundos de la promesa de libertad, esto es, la posibilidad de practicar la autorreflexión sin por ello dejar de autorrealizarse.

Pero el soliloquio no atiende las promesas del bucle temporal sino a su destrucción: el absurdo que se desencadena cuando una de las temporalidades que componen el bucle se asume y radicaliza grotescamente. En cierto modo, la propuesta de destruir toda temporalidad constituye un intento fallido de eludir el dilema que plantean las promesas proféticas: “This supernatural soliciting / Cannot be ill, cannot be good” (1.3.129-130). Este dilema no es resuelto a lo largo de la obra, así como tampoco afrontado decididamente. ¿Acaso Shakespeare habrá querido mofarse de la laxitud con la que echamos mano de los juicios morales, o habrá tenido la intención de mostrarnos la imposibilidad de no afrontar y asumir alguna postura con respecto a ello? Probablemente, *Macbeth* se esfuerza por expresar el profundo problema que descansa en la tarea de tomar decisiones correctas, ilustrando, a su paso, la futilidad de intentar

sortear o destruir el asunto.⁸⁰³ Parece obvia la idea de que los intelectuales deben mirar y enfrentar directamente la complejidad de los problemas, pero nadie deja de tomar decisiones aún a sabiendas de que los contextos que nos envuelven se estructuran en base a la explotación, injusticia y crueldad. De ahí que a pesar de ser consciente de la treta profética de las brujas Macbeth no deje de intentarlo hasta el final (“Yet I will try the last”, 1.5.32), y nos interpele a preguntarnos acerca de cómo decidir, afrontar y/o resolver la escisión temporal que comienza a erigirse hacia finales de la Edad Media. Hamlet se mueve en el espacio que las temporalidades cíclica y lineal abren tras quebrar su anterior yuxtaposición, asumiendo la escisión, más fallando en su intento de resolución. Macbeth, por su lado, rehúye al desafío de decidir si conciliar las temporalidades o mantenerse en alguna de ellas. Su plan ha sido el de pretender volar desde los cimientos a ambas temporalidades con escisión y todo.

En nuestro caso, y aprovechando algunas de las múltiples perplejidades que presenta *Macbeth*,⁸⁰⁴ utilizaremos algunas de sus sugerentes imágenes y narraciones para reconstruir lo que podríamos denominar *exacerbación patológica de la temporalidad lineal*, convergente con lo que muchos sociólogos e historiadores denominan *aceleración*. Como se verá, las patologías sociales deben ser entendidas como consecuencias perversas de la promesa de libertad, más no de su propio contenido normativo, sino, y en especial, de una de sus presuposiciones experienciales: la del tiempo lineal. En este contexto, la promesa de libertad y las sociedades occidentales parecen haberse comportado de forma muy parecida a como lo hicieron las profecías de las brujas y el propio Macbeth, esto es, como un augurio deseable que sin abrigar dentro de sí la certeza de su realización histórica, fue inmediatamente interpretada como un *thelos* que había que concretar lo más rápido posible. De esta forma, la realización de la libertad (o profecía de las hermanas extrañas) es asumida por cierta parte de la humanidad y puesta en marcha de forma impaciente y acelerada sin con ello lograr concretar más que una leve parte de su promesa.

⁸⁰³ A lo largo de los últimos tres siglos y medio no ha mermado ni un ápice la discusión acerca de si *Macbeth* presenta y/o aborda asuntos morales. Hasta el día de hoy, existen múltiples intentos de psicologizar la obra, de reducir a Macbeth y su esposa a la demencia, de subyugar su mensaje al contexto histórico del siglo XVI, etc., utilizando como principal campo de discusión el de la interpretación, traducción, y adaptación teatral de la obra. Véase un recorrido histórico muy ilustrativo de esta polémica en Nick Moschovakis, “Dualistic Macbeth? Problematic Macbeth?”, en Nick Moschovakis (ed.), *Macbeth. New Critical Essays*, pp. 1-72.

⁸⁰⁴ Para la enumeración de las perplejidades aludidas véase Harry Berger Jr, *Making Trifles of Terrors: Redistributing Complicities in Shakespeare*, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 98-125.

V.3. Conclusiones del capítulo V.

Ante el inabordable tópico de la experiencia hemos optado por reconstruir su sola dimensión temporal. Pero en modo alguno hemos abordado esta variable en su totalidad, sino que tan sólo pudimos reparar en los presupuestos temporales que subyacen al ejercicio de la autonomía. De manera que nuestro modesto léxico de la experiencia converge con tantos otros posibles que, de forma directa o indirecta, son pasibles de realización.

En lo que al problema de las patologías sociales se refiere, nuestro léxico de la experiencia nos provee de las herramientas suficientes como para rastrear y delimitar con precisión *cómo* y en qué momento la promesa de libertad desencadena consecuencias perversas. Con el fin de ganar claridad expositiva presentaremos los aportes que el presente capítulo nos ofrece a través de la enumeración de los pasos generales del argumento que hemos elaborado, asumiendo, al mismo tiempo, que el conjunto de las justificaciones que soportan cada uno de los pasos ya ha sido expuesto.

i. En primer lugar, y en base a la perspectiva de la primera persona, hemos explicitado la peculiar experiencia temporal de la autonomía: una que se caracteriza por habitar una escisión retirada de las temporalidades cíclica y lineal que constituyen la experiencia del mundo objetivo.

ii. No contentos con la dilucidación performativa de la experiencia temporal de la autonomía, hemos incorporado la dimensión ontogenética y temporalmente objetiva de la misma para describir los peculiares *tempos* que cada una de sus modalidades presenta: un *tempo* que le es propio al desarrollo y ejercicio de la moralidad, otro al de la autenticidad reflexiva, y otro al de las autorrelaciones prácticas que se forjan en los contextos de reconocimiento mutuo.

iii. Pero aquella escisión temporal que distingue la experiencia de la autonomía no es ahistórica, sino que constituye un aprendizaje histórico que hemos podido reconstruir parcialmente a través de cinco indicios localizados en Occidente, y que se caracterizan por separar los órdenes temporales lineal y cíclico: durante el período que va de fines de la Edad Media a principios de la modernidad nace y

se generaliza la usura, surge la preocupación por predecir los probables escenarios futuros, se seculariza la noción de tiempo, se racionaliza el ascetismo, y chocan en todos los sentidos el Viejo y Nuevo Mundo, lo que contribuye a destruir la yuxtaposición temporal medieval, y producir aquella escisión interna al individuo que le permite habitar y cultivar su autonomía; algo que puede encontrarse en Hamlet, y en su poco eficiente forma de habitar su interioridad.

iv. Pero hacia el siglo XIX la innovación técnica permite la realización de actividades en menos tiempo. La aceleración social impone nuevas exigencias de sincronización para los agentes, en la medida en que los diferentes ámbitos sociales (familia, instituciones, trabajo, etc.) comienzan a desenvolverse con ritmos diferentes.

v. El círculo de aceleración que se asienta sobre la sola temporalidad lineal comienza a amenazar la posibilidad de habitar aquella escisión temporal renacentista dentro de la cual se puede cultivar la autonomía. Y en consecuencia, la impaciencia de la promesa de libertad comienza a minar el buen desarrollo de las dimensiones de la autonomía al no ser sensible a sus diversos *tempos*. Esto es algo que puede apreciarse con claridad en la tragedia de Macbeth.

vi. Pero la misma aceleración que amenaza la experiencia temporal de la libertad también instaaura un importante componente de la autonomía y de la promesa de libertad: el adiestramiento institucional de la atención. El disciplinamiento de la atención permite tanto la realización social de la *katholikí*, *tóde-ti* y *hóros* de la autonomía, como la proliferación de múltiples formas de mercantilización y arrebató de la experiencia personal, particularmente protagonizadas por la industria del espectáculo que nace a finales del siglo XIX.

A la presente argumentación cabe incorporar algunos comentarios que tienen por fin precisar el lugar que ocupa la misma dentro del problema de las patologías sociales, puesto que nos encontramos próximos a la necesidad de utilizar los diferentes léxicos elaborados.

En primer lugar, el lector podría preguntarse si la argumentación presentada en el presente capítulo no es suficiente para abordar el peculiar fenómeno que nos convoca. Las reflexiones de Benjamin, Adorno, e incluso Hartmut Rosa constituyen, ciertamente, intentos de abordar los problemas de la alienación y reificación desde el sólo léxico de la experiencia. Pero al respecto debemos preguntarnos por los criterios de corrección disponibles: ¿basados en qué criterios podemos evaluar los grados de realización o parcialización de la promesa de libertad? La perspectiva que Benjamin adopta en *La obra de arte...* y en *El narrador* presiona precisamente en este asunto, pues, ¿por qué deberíamos negar la posibilidad de que las transformaciones de la experiencia puedan ampliar el espectro de aprendizajes sociales relacionados con la formación de agencia?

En las formas de “recepción en la distracción” Benjamin creyó atestiguar la promesa de nuevos aprendizajes, entre los cuales cabe incluir el adiestramiento de la atención. En convergencia con esta postura, Stanley Cavell también observó que si bien es innegable el hecho de que el cine y la industria del entretenimiento han intervenido en nuestra “forma de mirar el mundo”, tampoco es menos cierto que fue cierta forma de mirar el mundo la que permitió el nacimiento de aquella industria.⁸⁰⁵ Sólo cuando los agentes se apropian de los diferentes roles que desempeñan dentro de una sociedad es que pueden valerse de recursos teatrales, actorales, e interpretativos para asumirlos con mayor eficacia, e identificarlos dentro de las narrativas cinematográficas. De modo que los aprendizajes sociales que a través del adiestramiento de la atención se pudieron realizar en torno a la percepción y experiencia deben ser abordados de forma moderada, sin privilegiar ninguno de los extremos.⁸⁰⁶

En segundo lugar, y en lo que se refiere a la evidencia de tales aprendizajes, pues, basta con sentarse a mirar una de las más recientes películas de *thriller* o acción con nuestros abuelos para darnos cuenta de que las generaciones más jóvenes disponen de un complejo esquema perceptivo que les permite lidiar con las más exigentes secuencias temporales. De maneara que, en sí mismas, las transformaciones

⁸⁰⁵ Stanley Cavell, *The World Viewed*, pp. 89-94, y también 225 y ss.; véase también *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, en especial pp. 24 y ss. Nuestra referencia a las bien conocidas tesis de Cavell en torno a cierto género de películas no buscan comprometerse con su completa perspectiva en torno a la perfección moral y el cine, sino tan sólo con su distintivo enfoque de la experiencia subjetiva del cine, y sus argumentos acerca de la promoción de capacidades cognitivas y autorreflexivas que todo ello implica.

⁸⁰⁶ Nuestra postura difiere, en consecuencia, de aquella que asume Noël Carroll al interpretar la ambigüedad de la noción de “recepción en la distracción” como una “celebración filosófica del arte de masas”: Noël Carroll, *Una filosofía del arte de masas*, Madrid: Antonio Machado, 2002, p. 127.

experienciales que ha significado la modernización no nos permiten concluir adecuadamente cómo debemos evaluarlas, y mucho menos, en base a qué debemos hacerlo. Lamentar o festejar tales transformaciones nos lleva de un extremo inaceptable a otro: en un caso podríamos caer en un peligroso y nostálgico lamento, propio de las perspectivas conservadoras que creen ser capaces de distinguir ahistóricamente cuándo los procesos sociales representan progresos y cuándo no;⁸⁰⁷ y en el otro podríamos sucumbir a la ingenua idea progresista de que todos los procesos sociales abrigan la realización de un aspecto de la libertad, conectando lo novedoso con lo más deseable.⁸⁰⁸

Para resolver este delicado asunto es que hemos reconstruido el léxico de la autonomía (cap. IV). Concentrarse en la experiencia temporal que supone la promesa de libertad permite echar mano del léxico de la autonomía para justificar nuestras evaluaciones y juicios en torno a ciertas transformaciones de la experiencia. De manera que puede identificarse el circuito interlexical que conecta a la experiencia con la autonomía: por un lado, sin el léxico de la experiencia sería imposible advertir los socavamientos prerreflexivos de la autonomía, y por otro, sin el léxico de la autonomía sería muy difícil justificar nuestras evaluaciones axiológicas en torno a las transformaciones de la experiencia.

En tercer lugar, y teniendo en mente el circuito que conecta el léxico de la autonomía con el sociológico (IV.1 y IV.3), podemos ahora ligar todos los léxicos con

⁸⁰⁷ Stephen Bertman fue uno de los primeros en observar que los procesos de aceleración social constituyen una variable fundamental para explicar las dinámicas sociales modernas del norte de Occidente. Pero su diagnóstico sobre el asunto es bastante tendencioso. Lo que él denomina *Hypercultura* habría traído consigo un gran costo humano y social que se traduce, principalmente, en la erosión de aquellos valores tradicionales que cohesionan las comunidades (Stephen Bertman, *Hyperculture: The Cost of Human Speed*, Westport, CT: Praeger, 1998, pp. 73 y ss.), y en amenazas para el desarrollo de la personalidad. En su opinión, las presiones por madurar se han incrementado al punto de hacerse insostenibles para los agentes (Ibid., 9.); la necesidad social de realizar más tareas en menos tiempo se ha vuelto insoportable, y el consumismo ha adoptado el rol de amalgamar virtualmente a los individuos entre sí mediante la satisfacción de sus preferencias. El linaje conservador de su diagnóstico de la hypercultura de los Estados Unidos descansa en su afiliación a un republicanismo ortodoxo que ve, en la pérdida de la tradición, la pérdida de algo en sí mismo valioso. También puede apreciarse esto en Benjamin R. Barber, *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, New York: W. W. Norton, 2007. Según lo entiende Barber, la publicidad y la mercantilización del paladar y del mirar de los agentes crea un “ethos infantilista” que veda la posibilidad de “madurar” la identidad personal. Lo curioso es que en la parte segunda Barber echa mano de Sigmund Freud para reconstruir lo que a su entender constituye una personalidad madura, sin considerar el hecho de que la idea de madurez a la que recurre fue esbozada a principios del siglo XX. Parece poco razonable, cuando no reaccionario, reconstruir la madurez anímica de un individuo que se crió hace más de cien años para luego lamentar su desaparición.

⁸⁰⁸ Este es el discurso que de hecho orienta el consumo de masas, y la globalización del mismo. La asociación que existe entre la novedad y el valor no sólo hace referencia a un ideal de autenticidad y singularidad que se ha vuelto ideológico, sino también servicial a las nuevas formas de producción de mercancías. En VII.2 abordaremos en detalle este asunto.

la final identificación del circuito que conecta el sociológico con el de la experiencia, cuya esencia ya pudo entreverse a lo largo de V.2. La tesis de que el desprendimiento entre las temporalidades lineal y circular muy pronto se desestabilizó en favor de la primera, se funda en las variables del poder y libertad que constituyen aquel fenómeno: la usura era tanto una lucha por el poder sobre el tiempo como un síntoma de secularización y emancipación humana. Expropiarle el tiempo a Dios, o a la naturaleza, devino en la instauración del capitalismo, esto es, una forma de organización social que era capaz de crear plusvalor en base al control y expropiación del tiempo ajeno. Sea el tiempo de trabajo, producción cultural, o atención, su expropiación constituye la principal fuente de plusvalor hasta nuestros días. En pos de aumentar esta libertad y poder es que las innovaciones técnicas desataron la frenética aceleración social. Pero es en este mismo punto en el cual la libertad desencadena su realización y traición: el adiestramiento de la atención constituye la contradicción propia de la libertad. Si bien es cierto que el disciplinamiento de la atención constituye una forma de producción de subjetividad que a veces beneficia a los mejor situados, también es verdad que abriga el germen de cualquier expresión de autonomía: el disciplinamiento heterónomo de la atención está irrenunciablemente preñado de autonomía.

Lo curioso es que mientras la mercantilización de la experiencia multiplica sus esfuerzos para vedar esta expresión de la promesa de libertad, y asegurar la producción de plusvalor a través de múltiples formas de entretenimiento, no deja de contribuir a complejizar y afianzar las capacidades por medio de las cuales los agentes pueden ejercer su autonomía. Esto parece ser una consecuencia no deseada de las políticas comerciales pergeñadas e implementadas por los mejor situados. Pero el asunto relevante es que aquel aprendizaje social continúa sin estar al servicio de la autonomía del agente, lo cual también puede describirse en términos de consecuencias perversas.

El círculo de la aceleración que describe Rosa calza a la perfección en la lógica de las consecuencias perversas: las innovaciones técnicas buscan ampliar el dominio humano sobre el tiempo, agilizando las actividades sociales, aunque exigiendo de los agentes mayores competencias de sincronización y coordinación. A pesar de ser adiestrados en su atención para poder sobrellevar tales exigencias, los agentes son crecientemente abrumados por la desincronización que surge entre la aceleración técnica, los cambios sociales, la ralentización de la familia, la vida personal y la burocracia. Ya no son capaces de sobrellevar la sincronización, en virtud de lo cual

demandan y consumen más innovaciones técnicas con la esperanza de poder reemprender la coordinación social, transformándose así todo el conjunto en un perverso espiral. La impaciencia de la libertad termina frustrando su materialización al destruir la experiencia temporal que necesita, puesto que no todas las dimensiones de la autonomía poseen el mismo *tempo*. He allí, por tanto, la fundamental consecuencia perversa de la promesa de libertad: los agentes ya no disponen de la experiencia que requiere el ejercicio de su autonomía, pierden la oportunidad de dominar su propia atención, y allanan el camino para el asentamiento de un ilusorio mundo autopoietico, dentro del cual las sociedades, en particular las mejor situadas, pasan a ser silenciosamente devoradas por las indómitas mandíbulas de Kronos. Esta es, precisamente, la tesis central de la nuestra investigación que pasaremos a construir y defender en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO VI

Las consecuencias perversas de la promesa de libertad. Bases para una reconstrucción de la genética de la condición tardomoderna.

Tras elaborar y justificar los léxicos sociológico, normativo y experiencial, estamos en condiciones de reconstruir la genética social de los procesos que han dado lugar a las consecuencias perversas de la promesa de libertad. Con el fin de traducir aquello que metafóricamente se ha entendido como “patología social”, hacia un enfoque que pueda satisfacer los actuales estándares de discusión filosófica y sociológica, en el presente capítulo nos detallaremos el complejo causal que la promesa de libertad ha desatado ultraintencionalmente desde el siglo XVII hasta nuestros días.

La consecución de esta tarea nos permitirá satisfacer varios de los objetivos que orientan nuestra investigación: en primer lugar, podremos precisar el medio por el cual los ideales de la libertad que los agentes reproducen y modifican diariamente pueden desencadenar consecuencias desastrosas para la satisfacción de sus normatividades. La clave de este asunto es la aceleración social, que en muchas ocasiones comprenderemos bajo el término de “impaciencia de la libertad”. En segundo lugar, veremos que la aceleración social puede ser integralmente concebida como una consecuencia en parte voluntaria, y en parte perversa, de la promesa de libertad, puesto que son los propios agentes sociales los que amplían los ámbitos dentro de los cuales reproducen significados ligados a la libertad, incrementando así las exigencias de sincronización que requieren sus autorrealizaciones personales. Esto último tiene la virtud de dejar fuera los enfoques mecanicistas y funcionalistas que buscan explicar las dinámicas estructurales sin otorgarle un peso adecuado a los agentes, ni a los efectos deseados y no deseados que liberan sus acciones. En tercer lugar, las idealizaciones de la autonomía podrán revelar permanentemente sus excesos de validez al poner de manifiesto las múltiples paradojas que la persecución de la autorrealización individual e intersubjetiva genera. En ausencia de tales ideales sería muy difícil evaluar críticamente las paradojas en cuestión, en virtud de que, desde una perspectiva científica que pretende objetividad, las paradojas tan sólo son contradicciones entre intenciones y resultados. En cuarto lugar, nuestra reconstrucción podrá poner de relieve la genética social de nuestra actual *condición tardomoderna*: una condición que ha sido recurrentemente caracterizada como insuperable, ausente de alternativas viables, y por tanto, enternizante. Como podrá apreciarse hacia el final del presente capítulo, aquel amplio presente que el vértigo

social reproduce no puede ser explicado sino es recurriendo al incremento de la impaciencia que los agentes revelan a la hora de sincronizar sus autorrealizaciones. Son ellos quienes llevan adelante revueltas, demandas, y diversas estructuras autorreflexivas con el fin de ampliar la complejidad social, al mismo tiempo que demandan y consumen innovación tecnológica para soportar las nuevas exigencias de sincronización y coordinación que han creado involuntariamente. El aprendizaje social que todo esto supone será denominado “exteriorización del sujeto”, y servirá para describir y criticar el proceso por medio del cual las diferentes temporalidades se vuelven inocuas dentro del vértigo que, emulando a Macbeth, destruye los instantes que existen entre la acción y reacción.

Nuestra reconstrucción se vale permanentemente de los léxicos sociológico, experiencial y normativo, y en especial de los circuitos interlexicales, con el objeto de visibilizar cómo las estructuras sociales reproducidas por los gentes desprenden consecuencias dependiendo de los ideales que estén en juego, y de las temporalidades que les cobijan. De esta forma intentaremos satisfacer las exigencias metodológicas que hemos delimitado en II.5, atinentes a las multirreferencias causales que los léxicos sociológico, experiencial y normativo deben proveer para abordar adecuadamente las tradicionalmente denominadas patologías sociales.

VI.1. La temporalidad lineal y su aprendizaje social: la prognosis racional del futuro en base al aseguramiento político del presente.

En V.1 hemos visto que la modernidad se caracteriza por escindir definitivamente las temporalidades lineal y cíclica que hasta el Renacimiento se habían mantenido yuxtapuestas. De acuerdo a nuestra reconstrucción, fue aquella escisión temporal la que dio a luz la vida interna del sujeto que Hamlet contempló algo desconfiado: espacio que en sí mismo constituye una profunda transformación de los procesos de subjetivación de la época, y que se caracteriza por dar cabida a los procesos sociales de aprendizaje vinculados al pensamiento, reflexión, y autonomía. De este modo, la escisión del tiempo moderno no sólo subyace al sujeto que ahora vuelve sobre sí como un repliegue, sino que por extensión también subyace en el corazón de la promesa de libertad. En la medida en que el pensamiento habita un tiempo que le es propio, y de que se distingue por huir de las temporalidades lineal y cíclica, parece justificado concluir que las capacidades noológicas que el ejercicio de la autonomía

presupone y exige deben aflorar en el vientre del pliegue temporal que dio lugar a aquel espacio interno que dio vida al sujeto moderno.

Tal reconstrucción histórica de las temporalidades nos permitió adelantar parte de las causas que habrían desencadenado las consecuencias perversas de la promesa de libertad: el robustecimiento irracional de la temporalidad lineal que da origen al círculo perverso de la aceleración (V.2). De ahí la necesidad de detallar los rasgos más importantes de los procesos que han contribuido a robustecer tal temporalidad.

Para el cumplimiento de este objetivo conviene volver sobre las coordenadas del aprendizaje social que la temporalidad lineal prometía desde el siglo XVII. Aquello que Kosselleck denominó “prognosis racional” estaba preñado de procesos de aprendizaje relacionados al futuro y presente, que tanto eran útiles para la materialización de la promesa de libertad como para el afianzamiento de las formas capitalistas de producción de plusvalor. De hecho, la promesa de libertad que descansaba en el arte de la *prognosis racional* ya puede apreciarse en uno de los argumentos que Hobbes ofreció para demostrar que la libertad primitiva no podía realizarse asocialmente. Atento a los desarrollos tecnológicos que comenzaban a generar incertidumbre en la vida cotidiana de la época, y que podían desencadenar una guerra por los bienes, Hobbes observó que:

(...) es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.⁸⁰⁹

De manera que una de las principales prioridades del contrato social era asegurar políticamente el presente de los individuos para que estos pudiesen realizar sus libertades en un futuro siempre abierto:

La ansiedad del conocer, como origen de la religión (...) En efecto, cuando se está seguro de que existen causas para todas las cosas que han sucedido o van a suceder, es imposible para un hombre, que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetuo anhelo del tiempo por venir.⁸¹⁰

⁸⁰⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán*, cap. XIII, p. 108.

⁸¹⁰ *Ibid.*, cap. XII, p. 92.

Hobbes no sólo entendía la libertad en términos espaciales, sino que también observaba la proyección histórica que ella incubaba. Esta necesita historizarse dentro de una temporalidad lineal para poder realizarse, lo que termina por imponer subrepticamente dos condiciones sociales: a) asegurar políticamente el presente, para luego b) poder proyectarse hacia un futuro cada vez más incierto y abierto, y no estático como en la temporalidad cíclica.⁸¹¹ En este contexto, el contrato social servía entonces como un soporte firme a partir del cual poder saltar, lanzar o proyectar la libertad. El estado previo al de “yectitud”, el de “pro/yecto” consiste, precisamente, en flexionar las piernas para luego estirarlas con fuerzas y desprenderse del estado presente al lanzarse hacia un punto imaginado e incierto, pero deseado. De ahí que Hobbes haya reparado en la necesidad de asegurar políticamente el suelo a partir del cual se flexionan las piernas de la libertad para cobrar impulso y realizarse.

En la medida en que las condiciones “a” y “b” de la libertad sólo tienen sentido dentro de la temporalidad lineal, es razonable interpretarlas como aprendizajes sociales dentro de los cuales los agentes pudieron paulatinamente cobrar consciencia de la historicidad de su autonomía y agencia. Norbert Elias ha notado esto con distinguida singularidad:⁸¹² él había mostrado cómo el retardo de la impulsividad personal, usualmente entendido como prudencia o autocoacción, sólo pudo ser desarrollado luego de que ciertos sectores de las sociedades noroccidentales, ubicadas entre los siglos XIV y XVII, pudieron asegurar una mínima previsibilidad frente a las diversas formas de violencia. Lejos de tan sólo historizar algunas categorías freudianas, Elias ofreció una lectura de aquel período muy otra, a saber, la de que tan sólo por medio de la reducción de la necesidad de reaccionar instantáneamente a la permanente imprevisibilidad es que

⁸¹¹ Algunas de las implicaciones temporales inherentes a la libertad social que Hobbes esboza en el *Leviatán* han sido indicadas por John G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, Chap. 5; y también por Lorela Michaelis, “Hobbes’s Moderna Prometheus: A Political Philosophy for an Uncertain Future”, *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, vol. 40, n. 1, 2007, pp. 101-127.

⁸¹² La singularidad a la cual nos referimos aquí no sólo se relaciona con el enfoque psicosocial de Elias, sino que también se conecta con sus contrariadas posturas en torno a la evolución social: mientras en *¿Qué es la sociología? (What is Sociology?)*, Arthur Bogner, Katie Liston and Stephen Mennell [eds.], en *The Collected Works of Norbert Elias*, vol. 5, Dublin: University College Dublin Press, 2006, en especial chap. 6, y véase también *The Symbol Theory*, Richard Kilminster [ed.], en *Ibíd.*, vol. 13) Elias se refiere explícitamente a “fases de evolución”, y “niveles de desarrollo”, en *La civilización de la moral (La civilisation des moeurs)*, Paris: Calman-Lévy, 1973, p. 90) asegura que no existe un “nivel cero” del proceso civilizatorio ni en la Edad Media ni en la época primitiva, puesto que no existe tampoco un desarrollo lineal y planificado de la historia.

el sentido extendido de la previsión pudo forjarse, y obtener apoyo para expandir el horizonte temporal humano:

Estas coacciones, incorporadas al conjunto de las posibilidades que se abren a los individuos en la sociedad, obligan a una actitud previsor y reflexiva del pasado, más allá del momento presente y en correspondencia con las secuencias más largas y diferenciadas en que se imbrica ahora de modo automático toda acción.⁸¹³

La civilización del hombre que comienza a institucionalizarse a través de un rudo control de los hábitos sociales hacia finales de la Edad Media instaure una de las más profundas transformaciones dentro de las relaciones que las estructuras sociales mantienen con las de la personalidad.⁸¹⁴ El retardo de la impulsividad significó, en opinión de Elias, un gran paso en lo que a la instauración de la incipiente modernidad se refiere. Pero el nacimiento del Estado moderno supuso el incremento de la centralización del poder, reorganizando la división de las tareas que cada estamento tradicional debía desenvolver, aumentando la productividad del trabajo, y finalmente, generalizando las pautas de control comportamental que eran propias de la corte:

(...) con la especialización crece también la dependencia funcional de las respectivas clases altas; y únicamente con un grado muy elevado de división funcional es posible constituir monopolios fiscales y políticos estables dotados de administraciones monopolistas muy especializadas, esto es, constituir estados en el sentido occidental de la palabra, con lo que la vida del individuo adquiere poco a poco mayor «seguridad». Pero la creciente división de funciones también hace incurrir en dependencia a una cantidad cada vez mayor de personas dentro de ámbitos humanos más extensos; requiere y fomenta una reserva más intensa por parte del individuo, una regulación más estricta de su comportamiento y de sus emociones; exige una contención mayor de los impulsos y, a partir de cierto momento, una autoacción permanente. Se trata aquí, por así decirlo, del precio que hemos de pagar por el aumento de la seguridad y por todo lo que ésta nos aporta.⁸¹⁵

La centralización del poder que las teorías del contrato social intentaban justificar se fundaba, principalmente, en monopolizar la fuerza para disminuir las fuentes de

⁸¹³ Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México DF: FCE, 1989, p. 458

⁸¹⁴ Cabe recordar que ambas estructuras sirven a Elias para reconstruir los procesos por medio de los cuales se avanza o retrocede en la realización de la civilización. Su ideal civilizatorio es, precisamente, uno en el cual todos los espacios sociales se hallen pacificados y libres de amenazas. En este contexto, tanto las transformaciones que se dan dentro de las estructuras sociales como las que surgen dentro de las estructuras de la personalidad reñen múltiples consecuencias en su contraparte estructural; de ahí que “El tipo de «comprensión» o de «pensamiento» al que se acostumbra el individuo es tan parecido o distinto en relación con los seres humanos de su propia sociedad, como la situación social y la posición en el entramado humano en el que ha crecido; tan parecido o distinto de los demás como sus funciones y las de sus padres o las de las personas que han contribuido a moldear su carácter” (Ibíd., p. 489).

⁸¹⁵ Ibíd., p. 514.

violencia que aquejaban a los individuos. Por esta razón es que Elias entiende la centralización fiscal como la clave de la creación de los “espacios pacificados”, dentro de los cuales las interacciones sociales pueden desarrollarse con una importante reducción de la inseguridad.⁸¹⁶ Sin un aseguramiento de este tipo sería imposible que el agente pudiera progresar en su entendimiento del futuro. De manera que el contrato social que describió Hobbes tenía como principal objetivo legitimar y exhortar a la materialización de la condición “a” que imponía la libertad. Sólo así quedó asentada institucionalmente la posibilidad de que la modernidad comenzara a orientarse hacia el futuro, desarrollando múltiples aprendizajes ligados a la “prognosis racional”: el arte de prever el futuro a través de los cálculos políticos que pueden idearse en base a un tiempo escatológico.⁸¹⁷

La promesa de libertad había encontrado su caldo de cultivo dentro de aquella escisión temporal renacentista, y también comenzaba a asentar su propia realización a través del aseguramiento del presente. He allí una de las principales razones que daba sentido a la estrategia de desechar el estado natural: sin importar cuanta libertad plena e innata descansa en nuestros pechos, se requería institucionalizar políticamente el presente para que luego nos fuera posible y lícito lanzarnos hacia el futuro. Estas son las condiciones de la “sostenibilidad del futuro” que exigía la libertad.⁸¹⁸

VI.2. De la prognosis racional del futuro político a la del futuro económico: el caso del capital fijo.

La instauración de los primeros derechos del hombre y del ciudadano iba en la dirección de asegurar el presente para poder luego lanzar al ser humano hacia un futuro incierto y abierto. Pero a medida que avanzan los siglos XVII y XVIII, aquel tiempo políticamente asegurado comienza a ser económicamente explotado.

Las expansiones geográficas de los imperios europeos continentales dificultó el control que tanto legisladores como mercaderes ostentaban hasta el momento. Por

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 454.

⁸¹⁷ Reinhart Koselleck, *Futures Past*, pp. 18 y ss.

⁸¹⁸ Si bien volveremos sobre este punto, vale la pena adelantar que David Carvounas y Craig Ireland han reflexionado en estos mismos términos a la hora de diagnosticar la temporalidad de nuestros días. En su opinión, el menoscabo de las condiciones “a” y “b” representa la hipoteca de la sostenibilidad del futuro, de ahí que en su ausencia nos veamos actualmente imposibilitados de proyectarnos hacia un futuro cualquiera que se halle abierto: David Carvounas & Craig Ireland, “Precariousness, the Secured Present and the Sustainability of the Future: Learning from Koselleck and extrapolating from Elias”, *Time & Society*, vol. 17, n. 2/3, 2008, pp. 155-178.

mencionar un caso que ha sido detalladamente descrito: el lapso de tiempo que va de la creación de la primera imprenta en 1473, en Lyon, a finales del siglo XVIII, se signa por el incremento constante de la ambición productiva de los dueños y mercaderes de bienes impresos, y el proporcional incremento del malestar social. El deseo de aumentar la productividad requería de la compra de maquinaria muy costosa, lo que no podía realizarse sin disminuir seriamente los gastos inherentes a las condiciones laborales de los trabajadores. Esta situación que en muchas ocasiones se cultivaba bajo el manto de la ilegalidad, desencadenó intermitentes y cada vez más violentas revueltas sociales.⁸¹⁹ Ya no se alimentaba a los trabajadores durante el horario laboral, se duplicaban y triplicaban las horas jornales de trabajo, comenzaban a clasificarse los pagos en base a si las tareas requerían alguna habilidad o no; y ante el caso de que el trabajador no cumpliera con sus quehaceres, los mercaderes dueños de algunos talleres textiles de Leyden ya habían resuelto encarcelarlos, e incluso, en algunos pocos casos, a decapitarlos. De ahí que el malestar de los trabajadores (concepto que en esta época abarca tanto a antiguos siervos como artesanos, aprendices de artesanos, campesinos y excofradías) no deje de aumentar hasta finales del siglo XVIII, aún, y a pesar, de haber logrado su clímax en la toma de *la bastille* de 1789.

La necesidad de asegurar políticamente el presente se convertía en una prioridad social que favorecía la legitimación de la monopolización del uso de la fuerza y de la violencia que detentaban las monarquías y las formas germinales del Estado moderno.⁸²⁰ Pero una variedad importante de factores hizo que los burgueses supiesen aprovechar mejor que nadie las seguridades políticas del presente que las estructuras de poder imperantes se esforzaban por instaurar.⁸²¹ De hecho, gran parte de este aprovechamiento burgués guarda relación con el nacimiento del capital fijo.

⁸¹⁹ Para lo que sigue véase Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, pp. 497-507.

⁸²⁰ Roberto Espósito interpreta la monopolización del uso de la fuerza como uno de los más profundos diques de la “vida estatal”, esto es, de la construcción orgánica del Estado: Roberto Espósito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, p. 57. Si bien esta observación converge con la evidencia histórica de la monopolización estatal de la violencia y de la fuerza, nuestro léxico sociológico nos distancia de su enfoque en la medida en que ya hemos mencionado las múltiples dificultades que traen consigo los intentos de reconstruir las dinámicas sociales a partir de metáforas biológicas y orgánicas.

⁸²¹ “If the privilege conferred by capital, well-established in practice (as anyone knows who has read the documents of the past through the eyes of the present) took so long to become visible –and on the whole this happened only with the industrial revolution– it was not merely because the ‘revolutionaries’ of the eighteenth century were themselves ‘bourgeois’. It was also because capitalist privilege had benefited, during the eighteenth century, from other forms of consciousness, from revolutionary denunciation of other privileges”: Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, p. 504.

A diferencia del capital de trabajo y del capital comercial,⁸²² el capital fijo exige una inversión a largo plazo que sólo puede planearse por medio de una proyección temporal y lineal hacia el futuro. Pero no sólo la extensión mental que esta inversión implica es digna de realzar, sino también el hecho de que para poder sostener en el tiempo aquella inversión es preciso manejar las ganancias futuras aun no disponibles.

Resulta evidente la observación de que todas las formas del capital están orientadas hacia el futuro: el periódico almacenamiento de grano no tiene otro objetivo que el de asegurar la siembra en las futuras estaciones.⁸²³ Pero el enriquecimiento que permite tan corta proyección temporal sólo pudo ser posible cuando los mercaderes comenzaron a cotejar los diferentes precios que encontraban a lo largo y ancho de la geografía mundial.⁸²⁴ Por su lado, la acumulación de bienes que el burgo solía realizar (insólitas en muchas ocasiones) constituía más una usual reacción frente a la incertidumbre de los tiempos presentes y futuros que un planeamiento a largo plazo: “(...) a form of delayed consumption often operating as a function of inelastic demand in the face both of precarious distribution networks stemming from unreliable transportation and of uncertain supply due to unpredictable harvests”.⁸²⁵ Sólo el capital fijo pudo cargar con el asentamiento del capitalismo, en virtud de que, de alguna manera, aquel supo hacer visible y tangible el capital general al quedar irremediabilmente materializado en las bases estructurales del transporte, de la comunicación, de las maquinarias y las fábricas. No había otro modo de soportar las profundas transformaciones que trajo consigo la industrialización.⁸²⁶ En la medida en que el capital fijo prevé crear ganancias a largo plazo, nunca conclusas sino graduales, la necesidad de orientarse hacia el futuro debía satisfacer primero el requisito de la seguridad política del presente, la cual, en este caso particular, debía estar referida a la protección de las estructuras físicas del capital.

⁸²² Mientras el primero se constituye por el conjunto de las mercancías que son reservadas para el consumo futuro, sea el caso de la acumulación de cereales para poder sembrar en el futuro, el segundo se enfoca en las diferencias geográficas de los precios, como en el caso de los reembolsos a plazo medio o generacionalmente delimitados que poseen intereses provechosos. A diferencia del capital de trabajo, que ya existía en la práctica, más no conceptualmente desde la antigüedad, el segundo capital se consolidó a lo largo del Renacimiento, a través de préstamos que los burgos le realizaban a monarcas particulares.

⁸²³ Hegel advertía que esta seguridad humana sobre los *tempus* de la naturaleza constituye una “disposición de ánimo” que no está dirigida hacia la riqueza, puesto que la laboriosidad se somete a la naturaleza sin ansias de dominación: G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, § 203, adición.

⁸²⁴ Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, pp. 184-231.

⁸²⁵ Craig Ireland, *The Subaltern Appeal to Experience*, p. 84.

⁸²⁶ Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, pp. 242-243.

A mediados del siglo XVIII, el capital fijo pone en movimiento una profunda ruptura para con las relaciones sociales tradicionales en nombre de un futuro abierto que debía ser conquistado. Este cambio puede evidenciarse en la aceleración exponencial de los “*enclosures*” de mediados del siglo XVIII, junto con el desmantelamiento de los monopolios de los gremios, y de los “estatutos de los artesanos”.⁸²⁷ Estos sucesos participaron junto con otros en la creación de la fuerza de trabajo sin tierra y, por tanto, flexible, que la naciente industrialización planificada comenzaba a exigir. En nombre de un futuro abierto, los rendimientos a largo plazo de las inversiones en capital fijo no debían ser impedidos por nostalgias o melancolías. De ahí que David Carvounas e Craig Ireland entiendan que el capital fijo significó, hacia mediados del siglo XVIII, un quiebre entre el tradicional futuro *estático*, y el moderno futuro *abierto*.⁸²⁸

Si bien el período que va de mitad del siglo XVIII hasta su finalización se caracteriza por el incremento de la producción de mercancías en base al capital fijo, el móvil de los agentes nunca dejó de ser el deseo de obtener ganancias en el futuro. La explotación no fue necesariamente una creación del capital fijo, puesto que ya existía en las previas formas de producción de bienes que se valían de tecnologías menos complejas; pero no es menos cierto que existe aquí una cadena causal de dos polos que facilitó el advenimiento de la industrialización: las innovaciones tecnológicas y la creciente mano de obra que ya no estaba vinculada a la tierra supieron afiliarse causal y electivamente al punto de contribuir en la construcción de la infraestructura que la Revolución Industrial necesitaba.

Pero la orientación de la modernidad hacia el futuro abierto no constituyó una actitud que por sí sola haya podido desencadenar las transformaciones que hoy conocemos, sino que, por el contrario, parece ser el producto de un gran conjunto de variables que oscilan entre la tecnología, los movimientos sociales, y las estructuras culturales que sufrían una continua secularización.⁸²⁹ De ahí que el papel de los burgueses deba ser aquí matizado: parte de su éxito descansa en sus continuos esfuerzos por mantener a salvo el frágil equilibrio que conectaba, por un lado, la inversión arriesgada en medios de producción eventualmente obsoletos, y por otro, la confianza en que las eventuales pérdidas podrían compensarse con las ganancias futuras que, razonablemente aseguradas, lograrían derivarse de la demanda que se crearía a partir de

⁸²⁷ *Ibid.*, pp. 433-458.

⁸²⁸ David Carvounas & Craig Ireland, “Precariousness ...”, pp. 167 y ss.

⁸²⁹ Reinhart Koselleck, *Futures Past*, pp. 26-42.

futuros cambios en las relaciones sociales. Asimismo, las utilidades futuras derivadas de la inversión actual pueden capitalizarse más tarde mediante la reinversión de una parte de éstas en futuras necesidades de reequipamiento, sacrificando de vez cuando los gastos de mantenimiento. Pero nada de esto pudo asegurarse por sí solo.

Cada vez que las inversiones se encontraban con contingencias no deseadas, sea el caso de la desorganización de la fuerza de trabajo restante, o el de las revueltas obreras, los mercaderes siempre podían confiar en que el Estado aplicaría su monopolio de la fuerza para regular las cosas; la larga historia de los movimientos obreros y su represión lo corrobora. La materialización del capital en general que posibilitó el capital fijo y el naciente Estado moderno ofrecieron la “seguridad ontológica” (al decir de Giddens) suficiente como para que los mercaderes pudieran flexionar sus piernas y arrojararse hacia un futuro de producción permanente que no se viera afectado por el hambre, ni el paro, la muerte, ni tampoco por una ciencia defectuosa u horizontes culturales reacios a la innovación.⁸³⁰ De manera que esta seguridad ontológica que ofrecen el capital fijo y las protecciones institucionales parece ser una extensión de aquella seguridad política del presente que Elias había entrevisto nacer en el corazón de las sociedades cortesanas.

La matización que hemos incorporado en lo que al rol de los burgueses se refiere nace de la observación de que la gratificación diferida a largo plazo que permite el capital fijo no deja de ser, después de todo, una expectativa o confianza que los agentes son capaces de forjar gracias al aprendizaje de la prognosis racional.⁸³¹ De manera que la expansión de la mentalidad temporal humana nunca logró desprenderse de un presente que debía de estar asegurado, de lo contrario, los proyectos siempre se verían carentes de realidad, y se transformarían en meras utopías imposibles de rentabilizar.

⁸³⁰ Eric Hobsbawm, *La era de la revolución 1789-1848*, pp. 34 y ss.

⁸³¹ Barbara Adam, *Time and Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 124. Koselleck, por su parte, historiza la temporalidad a través de dos categorías: *Erfahrungsraum* (la persistencia del pasado en el presente) y *Erwartungshorizont* (el futuro hecho presente, orientado hacia lo que todavía no es). Estos no son conceptos que refieran a la realidad, sino que, por el contrario, sirven de categorías formales para referirse a dos “dissimilar modes of existence, from whose tension something like historical time can be inferred” (Reinhart Koselleck, *Futures Past*, p. 261). Aunque estos “modos de existencia” son antropológicamente dados y metahistóricos, su interrelación es asimétrica y varía históricamente. Es el rastreo de las modificaciones de la interrelación entre los modos de existencia lo que le permite a Koselleck observar que hasta la premodernidad mantenían cierta continuidad entre sí; luego de aquel período, ambos modos de existencia experimentan una escisión que no será definitiva ni irreversible sino hasta finales del siglo XVIII, momento en el que la “prognosis racional” parece haberse asentado definitivamente como un aprendizaje social de Occidente.

Así las cosas, la seguridad política del presente que requiere la orientación moderna hacia el futuro abierto comienza a ampliar su radio. Si bien era suficiente con proteger a los individuos de la violencia física y amenazas de daño inmediato hasta finales del siglo XVIII, la inseguridad económica que ya podía evidenciarse a lo largo del siglo XIX obligó a ampliar las dimensiones del presente que debían ser salvaguardadas. Aquellos que se enfrentaban a las transacciones mercantiles sin restricciones, o emprendían inversiones a largo plazo sin protecciones sociales y económicas eran inmediatamente devorados por las fluctuaciones, riesgos y crisis de los mercados. En virtud de ello, aquella inseguridad del presente que amenazó el proyecto total de la burguesía fue rápidamente asistida por las bien conocidas legislaciones sociales inspiradas en Otto von Bismarck, que comenzaron a institucionalizarse en Alemania hacia 1880, y que luego serían implementadas en el Reino Unido. En un principio era suficiente con determinar la previsibilidad de los ingresos de los trabajadores, pero muy pronto la tarea de asegurar políticamente el presente tuvo que abarcar la indemnización por accidentes de trabajo (1884), y las prestaciones por enfermedad (1883), vejez e invalidez (1889). Estas medidas no pueden sino interpretarse como una generalización de las seguridades que un siglo antes había obtenido la burguesía para invertir en sus cada vez más ambiciosas cantidades de capital fijo, de modo que el papel asegurador del presente que jugaron tales medidas deben ser consideradas en términos de pacificación del presente, frente a las cada vez más inhumanas formas de explotación industrial.⁸³²

El capital fijo es uno de los protagonistas materiales que pusieron a andar los aprendizajes sociales que las comunidades noroccidentales tuvieron que desarrollar en torno a la temporalidad lineal. De ahí que nuestra reconstrucción pretenda tan sólo aislar una de las más importantes variables que en su conjunto dibujaron la postura moderna que comenzaba a orientarse hacia el futuro abierto. En este sentido, el rostro completo

⁸³² Hegel había notado que el Estado de derecho fue estableciéndose progresivamente creando condiciones institucionales con el fin de conformar una esfera de relaciones de intercambio entre privados que no estuviera ausente de relaciones de reconocimiento: G.W.F Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, § 187, agregado. La única forma de que los mercados de intercambio pudieran “liberarse” del Estado consistía en que, paradójicamente, el Estado tuviese que intervenir creando las infraestructuras necesarias: rutas de comercio, medidas proteccionistas, e incluso delimitando las condiciones jurídicas de la libertad de contrato: Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid: Endymion, 1989, cap. 10. La necesidad de tales intervenciones estatales dentro del mercado de bienes y financiero se hizo innegable cuando la crisis británica de 1847-1848 emergió, y puso en tela de juicio los presupuestos temporales, en especial los relativos al progreso y a la historia que asumía la ya afianzada industrialización: David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del campo cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998, pp. 288 y ss.

dentro del cual nuestra reconstrucción tiene sentido era mucho más amplio, aunque quede adecuadamente resumido en las siguientes líneas:

La respuesta fue una nueva estructura del tiempo, definida precisamente como experiencia. Puesto que el pasado ya no ilumina el presente, como ocurría en los tiempos en los que del futuro solo se esperaba que repitiese el pasado (tal era el *historia magistra vitae*), la relación con él hubo de transformarse. De ser una relación de sometimiento, se desplazó para ser una relación reflexiva. En la incertidumbre del presente, el futuro aparecía indeterminado, y la solución fue revisar cada vez el pasado a la luz de la experiencia del presente, para a partir de ahí proyectar un futuro posible. La experiencia del presente era extrañamiento, de dislocación –la experiencia de lo negativo–. La forma de elaborar y refamiliarizarse con el extrañamiento fue volverse reflexivamente sobre sí mismo recolocando el pasado de manera que explicase la situación presente y abriera un camino futuro más o menos calculable. El concepto con el que se hacía todo eso se llamaba progreso. Por eso, importa menos si el progreso existe, si se era o no progresista, cuanto que, a partir de cierto momento histórico, el progreso fue la herramienta conceptual de un movimiento reflexivo. Un concepto de historia formulado reflexivamente de ese modo permitía hacer con la marcha del sujeto colectivo lo mismo que el individuo de la *Bildung* hacía con su vida.⁸³³

VI.3. Capital fijo e innovación técnica: el padre de la aceleración social.

Si bien la indetenible innovación tecnológica que comienza a finales del siglo XVIII fue casi completamente soportada por los hombros del capital fijo, debemos cuidarnos de caer en cierto determinismo tecnológico a la hora de reconstruir la génesis de los procesos de aceleración social que actualmente podemos atestiguar. El mismo Rosa asegura que la aceleración no puede sino hundir sus raíces en tres ámbitos analítica y metodológicamente distinguidos, más no de lo todo claros a nivel ontológico: el ámbito de la innovación técnica, de la variación del *tempo* de los cambios sociales, y de la vivencia de la vida diaria.⁸³⁴ Pero este enfoque nos viene como anillo al dedo siempre y cuando nos cuidemos de no caer en la reificación de los ámbitos.⁸³⁵ Para ello es que podemos echar mano de nuestro léxico sociológico y reinterpretar el enfoque de Rosa en términos de reproducción y transformación de estructuras sociales: la reproducción y transformación de estructuras tales como las del mercado de bienes y mercancías, de consumo, y de relaciones laborales, que comienza a emerger a lo largo

⁸³³ Antonio Gómez-Ramos, “La inmediatez de la crisis y la experiencia del tiempo”, p. 113.

⁸³⁴ Hartmut Rosa, *Social acceleration*, p. 97.

⁸³⁵ Esta observación no pretende ser una objeción al análisis social de Rosa, sino una reserva. Si bien él asegura que su distinción de ámbitos es analítica y lógica, sus hipótesis explicativas acerca de los procesos de aceleración social no pueden dejar de pretender referirse a un mundo social real, esto es, a una ontología social, en virtud de lo cual cabe preguntarse si Rosa no cae, en cierto modo, en cierta reificación de los ámbitos de la técnica, cambio social, y vida diaria, del mismo modo en el que Habermas a veces lo hace respecto de los ámbitos del mundo de la vida y el sistema.

del siglo XVIII, abriga no sólo transformaciones técnicas, sino también simbólicas, normativas y de poder.⁸³⁶ De ahí que en términos ontológicos no sea problemático afirmar que aquellos ámbitos, analíticamente distinguidos, no presentan mayores inconvenientes a la hora de permitirnos reconstruir los *circuitos* que las acciones de los agentes construyen en su reproducción estructural diaria.

En principio, la innovación técnica que podemos constatar alrededor del capital fijo sustituye la reproducción de estructuras más tradicionales que, en base a una tecnología menos sofisticada, les permitía a las regiones organizarse dentro del tiempo y del espacio sin por ello dejar de reproducir reglas, significados y relaciones de poder. La creciente generalización del uso de mapas facilitó descentrar el espacio de las aldeas o villas, volviéndolo más abstracto, menos “natural”, y más manipulable, mientras que la expansión del uso del reloj mecánico terminó por desenredar el espacio y el tiempo al facilitar la homologación horaria entre las regiones. Sin duda alguna, la reproducción de las estructuras sociales que se valían de ambas tecnologías resultó crucial para la transformación de ciertas formas de poder ligadas aún al sistema feudal, local y espacial, al mismo tiempo que transformó el significado que los agentes podían proyectar y percibir a partir del nuevo espaciotiempo emergente. Un largo camino de transformaciones estructurales sucedieron desde que la homologación horaria permitiera la construcción de las vías del ferrocarril y la común utilización de su transporte, hasta que finalmente se universalizara el “tiempo del mundo” en la Conferencia Internacional Sobre el Tiempo de 1912, realizada en París.⁸³⁷

En cierto modo, la creación del reloj mecánico ya había representado un paso hacia el desprendimiento del espacio y el tiempo. Mientras en las sociedades previas a los siglos XVIII y XIX la temporalidad estaba fuertemente ligada a la naturaleza, o quehaceres diarios que tenían un lugar específico para su realización, el reloj mecánico permitió concebir el tiempo como algo en sí mismo calculable, representable y homogéneo, sin importar qué tarea o en qué lugar se esté a tal o cual hora. Aun así, la imprecisión de los calendarios tradicionales y de la diversidad de las organizaciones sociales que podía constatarse entre las regiones de un mismo país debía ser superada si se deseaba producir ganancias a largo plazo con el capital fijo. Así es que el ferrocarril trajo consigo profundas transformaciones espaciotemporales; de hecho, además de

⁸³⁶ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, pp. 164-165.

⁸³⁷ Para lo que sigue véase Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, chap. 3; y también Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 17-21.

separar completamente al tiempo del espacio, también alimentó una profunda preeminencia de aquel sobre este.

Según lo observan Paul Virilio y Rebecca Solnit, la consciencia del espacio parece estar estrechamente conectada con el movimiento. Sólo caminando a pie, sin mencionar las acciones del pasear y del recorrer, es posible oler, oír y ver todas las cualidades que componen los espacios en cuestión. De ahí que el ferrocarril y la construcción de carreteras impliquen una desintegración del espacio en dos sentidos: en primer lugar, la nivelación de los terrenos y destrucción de los obstáculos espaciales suponen la ruina del “paisaje” que alguna vez los románticos supieron apreciar como “lugar”; y en segundo lugar, el movimiento que implica viajar en ferrocarril, o más tarde, en automóvil y avión, transforma la percepción humana tan estructuralmente que al mismo tiempo que permite el desarrollo de nuevas capacidades para manejar las velocidades altas y simultáneas, hipoteca las oportunidades, y con ello las capacidades, de detenerse a apreciar el crisol de colores que se aloja en el interior de una gota de rocío que se resiste a abandonar los pétalos de una fugaz *lăcrămioară*.⁸³⁸ De ahí que la desaparición del espacio cree lugares que perturban la construcción de identidades sociales e individuales históricas y no faltas de memoria.⁸³⁹

Pero la aceleración dentro de la producción también transformó la forma en la que los agentes se relacionan con las cosas. Hemos recogido las reflexiones que Benjamin le había dedicado tanto a la desespacialización de la experiencia que desorientaba a los individuos, así como a la pérdida del aura de los objetos. La durabilidad de los objetos, bienes y mercancías comienza a reducirse temporalmente por medio del indetenible progreso de la producción en masa, fenómeno que atenta hasta el día de hoy contra las cualidades que tienen los objetos para retener diversas memorias o aprendizajes transgeneracionales.⁸⁴⁰ La conocida obsolescencia programada y percibida

⁸³⁸ Paul Virilio, *Speed and Politics*, Los Ángeles: Semiotext(e), 2007, pp. 61-73; Rebecca Solnit, *Wanderlust. A History of Walking*, New York: Penguin, 2001. Desde que George M. Stratton hiciera sus experimentos con goggles en 1897, parece innegable la conexión que existe entre el desarrollo de la visión y la experiencia del caminar o recorrer espacios. Si bien aún se debate la naturaleza de tal conexión, cabe reforzar las reflexiones y conclusiones de Virilio y Solnit con el conjunto de las discusiones que las neurociencias han protagonizado a lo largo del último siglo. Para una reconstrucción ilustrativa de tales discusiones véase Charles Wallis & Wayne Wright, “Enactivism’s visión: neurocognitive basis or neurocognitively baseless?”, en John Bickle (ed.), *Philosophy and Neuroscience*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 351-308.

⁸³⁹ Hartmut Rosa, *Social acceleration*, p. 106; Marc Augé, *Los no lugares*, pp. 81-118.

⁸⁴⁰ En este asunto converge la reciente reconstrucción que Axel Honneth ha ofrecido del argumento de Hegel en favor de la libertad del derecho natural. Desde su interpretación, a partir de los § 44 y 46 de la *Philosophie des Rechts* hegeliana, es posible concebir el derecho a la propiedad privada como la

que desde la década de los 60 rige la producción de bienes, mercancías y tecnologías no es más que la consumación del proceso de aceleración y vértigo productivo que la cinta transportadora ya había puesto en funcionamiento desde finales del siglo XVIII.

Por su lado, la degradación del espacio que impulsó el ferrocarril y la construcción de carreteras redujeron el *tempo* de las comunicaciones. Tanto la comunicación a larga distancia como la que se desenvuelve *cara-a-cara* sufren importantes modificaciones en la medida en que paulatinamente se vuelven más “episódicas”. Manuel Castells ha podido reconstruir el incremento de la velocidad con la cual la información viaja de agente a agente a través de los medios de comunicación, e incluso a través de los encuentros que aquellos mantienen cara-a-cara.⁸⁴¹ La calidad “episódica” obliga tanto a comprimir la intensidad de la experiencia como a realizar una mayor cantidad de acciones dentro de una determinada unidad de tiempo. Por esta razón, la multitarea (*multitasking*) tan demandada en las sociedades tardomodernas se presenta como la consumación de los complejos aprendizajes sociales que los agentes se

descripción de un ámbito de autorrealización individual que debe ser institucionalmente protegido: “para impedir que el sujeto, en el medio de los imperativos de abstracción del derecho formal, no sea ya capaz de reconocerse como personalidad individual, tiene que corresponderle como derecho fundamental el poder de disposición exclusivo sobre una cantidad de cosas externas, inanimadas con las cuales puede asegurarse la individualidad de su voluntad. Sin embargo, no queda claro qué es lo que hace que estos objetos que constituyen la propiedad privada permitan que el individuo reconozca la individualidad de su libre voluntad; la respuesta hegeliana, por la cual la persona jurídica convierte ‘su voluntad’ en la propiedad o que en ella la hace ‘objetiva’, seguramente no alcanza para explicar satisfactoriamente la cuestión. Sólo cuando, con Jeremy Waldron, se destaca en el concepto hegeliano de la ‘propiedad’ la dimensión de la duración temporal, el argumento adquiere mayor inteligibilidad: un objeto de posesión privada puede encarar una voluntad ‘individual’ porque en él se puede reconocer con el paso del tiempo si las intenciones propias o los planes de acción se han transformado o si siguen siendo iguales. Con una formulación que se aparta aún más de Hegel, se podría tal vez decir que en el espejo de un objeto confiado de manera permanente a la disposición privada se pueden registrar las transformaciones de la propia personalidad a través del tiempo” (Axel Honneth, *El derecho a la libertad*, p. 104). Nótese que la argumentación hegeliana abriga mayores pretensiones normativas en torno a la espacialidad y temporalidad de la libertad que gran parte de los análisis contemporáneos: la Idea de libertad le permite a Hegel fundar la apodicticidad del derecho natural en base a la tesis de que la concreción individual de la libertad abstracta del agente constituye una de las condiciones de posibilidad más importantes de la autonomía personal. En el caso de los enfoques de Virilio, Rosa y Solnit, los ideales de autonomía y libertad no son explícitamente delimitados en virtud de que se proponen bosquejar fundamentos normativos más delgados, aunque poco resistentes a los embates del optimismo que publicita e impulsa la permanente innovación, cambio y transformación. En este punto, la postura que Benjamin adopta en *La obra de arte...*, y *El narrador* vuelve a cobrar una validez trascendente: ¿por qué deberíamos asumir que los cambios que transforman nuestra percepción y forma de habitar el mundo son éticamente nocivos? Las respuestas que recurren al lamento de la pérdida de algo siempre corren el peligro de caer en un conservadurismo infundado, reaccionario, y éticamente infructuoso. En nuestro caso, la promesa de libertad que se disgrega en las dimensiones de la autonomía nos permite ofrecer una respuesta razonable que evita inclinarse hacia el optimismo, así como también hacia el conservadurismo: por el momento no contamos más que con la promesa irrealizada de la libertad para poder explicar y criticar la vigencia social de la modernidad tardía.

⁸⁴¹ Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. I: La sociedad red*, Madrid: Alianza, 2000, caps. 5, 6 y 7.

vieron obligados a (y tuvieron la oportunidad de)⁸⁴² desarrollar para poder sobrellevar las nuevas exigencias de sincronización social. La simultaneidad con la cual los agentes del siglo XXI realizan múltiples actividades que no necesariamente refieren a la reproducción o transformación de una misma estructura social responde, en última instancia, al influjo que la innovación técnica ha tenido sobre la interacción social.

Sin apresurarnos a extraer conclusiones, cabe afirmar que el siglo XIX constituye la estructura fundamental de la modernidad “clásica” al poder acelerar la velocidad de la reproducción y transformación de muchas estructuras sociales:

However, the transformation of our relationship to time and space, or the *social space-time regime*, is not the only way in which the mode of subjects’ “placement-in-the-world” is revolutionized by technical acceleration. Rather, one can assert in a simplified and schematizing formula that just as our *relationship to space* was above all transformed by the acceleration of transportation, our *relationship to human beings* was revolutionized by the acceleration of communication and our *relationship to things* by the acceleration of (re)production. All three types of acceleration have therefore contributed to the transformation of our *relationship to time* itself.⁸⁴³

VI.4. La era de la revolución: la madre de la aceleración social.

Pero las innovaciones técnicas no pueden desencajarse de un efervescente contexto social signado por la agitación, luchas sociales y revueltas, que en suma representan los más genuinos brotes de la promesa de libertad.

Desde fines del siglo XVIII hasta la mitad del XIX se consagra lo que Eric Hobsbawm denomina “era de la revolución”: una era que marca el pasaje decisivo hacia la modernidad. El “mundo” de 1780-1790 que pronto se verá desestabilizado, era tanto pequeño como inabarcable: por un lado, el mundo se reducía a la Europa continental que se componía por los imperios colonizadores de España, Holanda y Países Bajos, Gran Bretaña, Francia, y un Portugal que ya mostraba signos de decadencia. Aquel vago Nuevo Mundo que se componía por lo poco que los europeos podían entender de las culturas de América, África, y algunas zonas de Asia, no era más que la periferia

⁸⁴² Desde el punto de vista de la teoría de la estructuración, las estructuras sociales tanto coaccionan a los agentes como posibilitan acciones. Constituye un grave error sesgar el análisis social en base a la selección de una sola de estas propiedades estructurales, puesto que siempre que las estructuras están coaccionando a los agentes a través de relaciones de poder, o incluso, a través de la autoridad de las normas que se reproducen, los agentes se ven posibilitados de realizar acciones alternativas. Ante el caso de que la estructura fuerce a los agentes a realizar una acción que no está disponible, los agentes no se paralizan, actúan inmediatamente transformando (intencional o no intencionalmente) aquella estructura no necesariamente por el valor que abrigue la propia estructura, sino porque los agentes son por definición seres reflexivos que abrigan motivaciones para actuar independientemente de si la estructura les ofrece recursos suficientes o no: Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 204-210.

⁸⁴³ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, p. 104.

atrasada, carente de historia, cultura y civilización. Pero al mismo tiempo, las aún no completamente desarrolladas vías de transporte terrestre y marítimo transformaban a aquel “mundo” en uno imposible de abarcar y recorrer con pretensiones de dominación absoluta.⁸⁴⁴ De ahí que la innovación técnica haya colaborado profundamente a expandir y empequeñecer el mundo hasta globalizarlo por completo.

Pero la innovación técnica no debe considerarse más que como una variable entre otras que descansan en el corazón de la reproducción y transformación de estructuras que los agentes protagonizaban en aquel período. Son las revueltas sociales las que abrigan la esencia vertiginosa de la aceleración que trae consigo la modernidad, esto es, la necesidad de imponer, crear y producir un nuevo orden a través de un movimiento brusco, violento, y repentino. Las revoluciones de los Estados Unidos y Francia ejemplifican este asunto de sobremanera, aunque no sea del todo fácil delimitar cuándo comenzaron y cuándo finalizaron social e históricamente.

Si bien fue la Revolución Industrial la responsable de desatar la aceleración técnica que Rosa describe, fue la Revolución Francesa la que ofreció el marco ideológico y normativo de aquella, esto es, el juego de lenguaje que permitió la legitimización de la industrialización.⁸⁴⁵ Pero las motivaciones de tan incendiaria revuelta no pueden sino hallarse en el incremento del malestar de los agentes sociales:

Las cuatrocientas mil personas que, sobre poco más o menos, formaban entre los veintitrés millones de franceses la nobleza (...) estaban bastante seguras. Gozaban de considerables privilegios, incluida la exención de varios impuestos (...) y el derecho a cobrar tributos feudales. Políticamente, su situación aristocrática era menos brillante. La monarquía absoluta, aunque completamente aristocrática e incluso feudal en sus *ethos*, había privado a los nobles de toda independencia y responsabilidad política, cercenando todo lo posible sus viejas instituciones representativas: estados y *parlements*. El hecho continuó al instaurar entre la alta aristocracia y entre la más reciente *noblesse de robe* creada por los reyes con distintos designios, generalmente financieros y administrativos, a una ennoblecida clase media gubernamental que manifestaba en lo posible el doble descontento de aristócratas y burgueses a través de los tribunales y estados que aún sustituían. Económicamente, las inquietudes de los nobles no eran injustificadas. Guerreros más que trabajadores por nacimiento y tradición (...), dependían de las rentas de sus propiedades o, si pertenecían a la minoría cortesana, de matrimonios de conveniencia, pensiones regias, donaciones y sinecuras. Pero como los gastos inherentes a la condición nobiliaria –siempre cuantiosos– iban en aumento, los ingresos, mal administrados por lo general, resultaban insuficientes. La inflación tendía a reducir el valor de los ingresos fijos, tales como las rentas.⁸⁴⁶

⁸⁴⁴ Eric Hobsbawm, *La era de la revolución 1789-1848*, pp. 15-33.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 61 y ss.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 64-65. Para este período véase también Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, Chap. 5.

La evidencia con la cual la aristocracia y la nobleza se hacían de cargos administrativos sin mostrar, al mismo tiempo, la menor capacidad para desempeñar sus tareas, desencadenó una ola de irritación dentro de las clases medias y del campesinado. Todo ello no pudo sino explotar definitivamente cuando Francia apoya la independencia de los Estados Unidos a costa de sacrificar completamente sus arcas, creando así un amplio campo de indeterminación política y económica que fue inmediatamente invadido por una peculiar afiliación electiva de ideas provenientes de la burguesía, libre pensadores, filósofos e intelectuales dedicados a la incipiente ciencia económica.

En rasgos generales, las peticiones del burgués estaban contenidas en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, las cuales por un lado cargaban contra las sociedades jerárquicas y de privilegios, y por otro restringían la legitimidad de los derechos naturales bajo algunas condiciones que respondían a una supuesta “utilidad común”. Pero a pesar de esta contradicción, los ideales de la igualdad y libertad comenzaron a estar disponibles con mayor claridad para los agentes que de allí en adelante tenían que evaluar bajo qué significados podían y debían reproducir y transformar las estructuras sociales. En este sentido, hemos visto cómo Thomas H. Marshall reconstruye las diversas generaciones de los DDHH como un continuo histórico orientado hacia la expansión y materialización de la igualdad: una permanente y continua revisión y ensanchamiento de los contenidos normativos disponibles en los ideales de igualdad y libertad que los agentes no han dejado de llevar adelante.⁸⁴⁷

La sistemática revisión de los ideales disponibles dentro de la promesa de libertad puso a andar la totalidad de la era de la revolución que describe Hobsbawm. El incremento de la demanda social en términos de derechos facilitó, según lo hemos descrito, el desprendimiento de las esferas del reconocimiento recíproco que se rigen por la igualdad formal y por la honra, entendida esta última por Honneth en términos de *solidaridad*. El romanticismo se encargará luego de forjar las bases de la institución familiar burguesa, para que Hegel pudiera finalmente reconstruir las determinaciones de las figuras de la Idea de libertad en base al amor, sociedad civil, y eticidad. De ahí que necesariamente debamos incorporar las transformaciones que los agentes llevaron adelante dentro de la reproducción de las estructuras sociales que abrigan diversos significados pertenecientes a la promesa de libertad.

⁸⁴⁷ Thomas H. Marshall, “Citizenship and Social Class”, pp. 67 y ss.

La innovación técnica por sí sola no da cuenta de la génesis social del círculo de la aceleración; es necesario incorporar el gran vértigo que trajeron consigo las luchas sociales, hayan sido estas exitosas o no. La principal razón de esta necesidad recae en que Rosa no ofrece una descripción del motor normativo que incluso la aceleración más perversa puede contener. Desde su punto de vista, la principal motivación de los agentes para incorporar y demandar mayor tecnología recae en la secularización de la promesa de la vida eterna.⁸⁴⁸ Una vez que la creencia de que la vida puede prolongarse indefinidamente después de la muerte cae en las garras de la secularización, los agentes demandan mayor tiempo de vida, al mismo tiempo que mayor tecnología para poder realizar más actividades a lo largo de sus biografías personales. Ciertamente, esta hipótesis abriga mucho valor explicativo y descriptivo, aunque no tanto normativo. El deseo de prolongar la vida personal y de multiplicar las experiencias que podemos alcanzar a lo largo de la misma bien podría obedecer a un mero patrón instrumental y calculador no muy diferente de aquel que orienta las transformaciones de la industrialización, esto es, el deseo de acumular bienes, dinero y poder. En caso de ser así, la hipótesis motivacional de Rosa no ofrece un marco normativo sustantivo, esto es, un criterio que no sea ni demasiado fuerte ni demasiado delgado, para evaluar el movimiento total de las dinámicas de la aceleración social.⁸⁴⁹

Pero nuestro interés aquí no es otro que el de incorporar el rol de los agentes y el de sus luchas por el reconocimiento para dar cabal cuenta de la génesis del círculo de la aceleración. La hipótesis de Rosa es útil en lo que se refiere a la descripción y explicación de eventos y dinámicas sociales, más no muy ventajosa a la hora de asumir alguna posición crítica frente a los fenómenos en cuestión. Para desempeñar adecuadamente esta última tarea es que hemos reconstruido el rostro de la promesa de libertad a partir de *tres idealizaciones de la autonomía, las cuales*, al mismo tiempo, *no*

⁸⁴⁸ Rosa postula tres factores que, a modo de motores independientes, alimentan permanentemente el círculo de la aceleración: en primer lugar, aduce que la competencia desmedida que comienza a ejecutarse como un deporte desde finales del siglo XVIII, constituye un tipo de motor económico; en segundo lugar, asegura que la promesa de realización individual a través de la posibilidad de acceder a mayores cantidades de experiencias constituye un motor de tipo cultural; y finalmente, el aumento de la complejidad social que ha traído consigo el incremento de la diferenciación de ámbitos sociales constituiría el motor socioestructural: Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, Chap. 7. De todos estos motores, el único motor motivacional parecería ser el segundo, en virtud de que los agentes recurrirían a la promesa de autorrealización personal que trae consigo la aceleración social para poder racionalizar sus motivaciones, y luego lanzarse a participar/soportar el incremento de la coordinación y sincronización que acarrea el aumento de la complejidad social.

⁸⁴⁹ Algo que hemos observado en I.4.e.ii.

pueden separarse del vértigo temporal que impusieron cada vez que los agentes recurrieron a ellas para transformar las estructuras sociales en las que participaban.

Las estructuras sociales que abrigan significados pertenecientes a la esfera jurídica del reconocimiento nunca dejaron de ser, desde fines del siglo XVIII a la fecha, ámbitos que cobijan auténticas batallas sociales. La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* no fue más que el puntapié de una lucha social que muy pronto irá expandiendo los ámbitos de aplicación e intervención jurídica: los derechos negativos usualmente relacionados con los límites del Estado, seguidos por las luchas en materia de representación política, y continuadas luego por las feroces luchas que desde el siglo XIX los ya autocomprendidos proletarios mantuvieron en contra de las más crueles formas de explotación industrial, no parecen ser más que transformaciones que los agentes, a través de la conformación intermitente de “estructuras autorreflexivas”, supieron imponer en la reproducción de “estructuras reflexivas” tales como las del gobierno, mercados de trabajo y de consumo, y en “estructuras homeostáticas” tales como la de la familia.⁸⁵⁰ En otras palabras: una vez disponibles socialmente los ideales de igualdad y libertad, los agentes tuvieron la oportunidad de recurrir a ellos para revisarles e interpretarles, y así racionalizar sus motivaciones personales para llevar adelante acciones que desprendiesen consecuencias deseadas, no deseadas y perversas, las cuales, a pesar de su indefinida cadena causal, no dejaron de transformar los modos en los que se reproducían aquellas estructuras sociales que abrigaban en su interior diversos significados de la igualdad y libertad.⁸⁵¹ Esto no sólo revela el exceso de

⁸⁵⁰ Para las transformaciones que las revueltas sociales introdujeron en las formas monárquicas y estatales de gobierno, y en los mercados de trabajo y de consumo de los XVIII y XIX, véase Karl Polanyi, *La gran transformación*, parte II; y también Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, pp. 232-339. En lo que respecta a las múltiples y nunca nítidas consecuencias que la primera ola feminista del siglo XIX trajo consigo, es preciso observar que si bien aquellas movilizaciones se orientaron por la demanda de derechos negativos y positivos (de protección y de participación), no dejaron de desencadenar varias transformaciones dentro de la reproducción de las estructuras sociales de la familia, del estado de derecho y del mercado de transacciones laborales. Para la reconstrucción de este asunto dentro de los contextos noroccidental véase Estelle B. Freedman, *No turning back. The history of feminism and the future of women*, New York: Ballantine, 2003, en especial Parts II and III; para la versión del feminismo americano del siglo XIX que además de luchar por derechos comenzaba a articular demandas de liberación laboral, familiar y sexual, véase, no sin cuidarse de su polémico enfoque marxista y dialéctico, Luis Vitale, *Historia y sociología de la mujer latinoamericana*, Barcelona: Fontamara, 1981.

⁸⁵¹ “Confíaís en el orden actual de la sociedad sin pensar que ese orden está sujeto a revoluciones inevitables, y que os es imposible prever ni prevenir la que puede afectar a vuestros hijos. El grande se vuelve pequeño, el rico pobre, el monarca súbdito: los golpes del destino ¿son tan raros que podéis contar con quedar exentos de ellos? Nos acercamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. ¿Quién puede respondernos de lo que será entonces de vosotros? Todo cuanto han hecho los hombres, los hombres pueden destruirlo: no hay más caracteres indelebles que los que imprime la naturaleza, y la

validez de los ideales en cuestión, sino que también pone de manifiesto dos aspectos importantes: en primer lugar, las transformaciones sociales que desencadenaron los agentes pueden interpretarse como sucesivas críticas immanentes, en razón de que acuden a ideales que están presentes en las estructuras sociales para modificar sus modos de reproducción;⁸⁵² y en segundo lugar, tales movimientos refuerzan la necesidad de cotejar la innovación técnica con el vértigo de las revueltas sociales de los siglos XVIII y XIX, en virtud de que en modo alguno puede interpretarse la aceleración técnica como exenta de contenidos normativos. En un sentido muy especial, la innovación técnica y las luchas sociales por el reconocimiento de dignidades personales y grupales coinciden con el espíritu del progreso, esto es, en la confianza de que la realización de la libertad guarda una estrecha relación con la intervención del tiempo. De este modo, el conjunto de nuestras reconstrucciones en torno a la instauración de la temporalidad lineal confluyen en la tesis de que las luchas sociales, tanto a nivel del reconocimiento como al nivel de las relaciones de poder político y económico, pueden unificarse bajo un común denominador temporal, esto es, bajo la intención de intervenir el tiempo para realizar diversas y no fácilmente generalizables pretensiones de reconocimiento. La peculiar afinidad electiva que mantienen la innovación técnica y las luchas sociales de los siglos mencionados no es otra que la de confluir en el mecanismo por el cual se pretendían realizar sus diferentes objetivos: intervenir el tiempo para acelerar los sucesos.⁸⁵³

Mientras el capital fijo les permitió a los mercaderes crear plusvalor a través de la manipulación, apropiación y explotación del tiempo, las revueltas que buscaban diferentes reconocimientos sociales no dejaron de recurrir al mecanismo de lo súbito, repentino, imprevisto y violento para alcanzar perseguir sus fines.⁸⁵⁴ De una forma u

naturaleza no hace ni príncipes, ni ricos, ni grandes señores?": Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, pp. 257-258.

⁸⁵² Concepto detallado en IV.1.a.

⁸⁵³ Véanse las propiedades aceleradoras de las revoluciones en Reinhart Koselleck, *Futures Past*, p. 50.

⁸⁵⁴ Particular interés reviste el caso de aquel grupo de obreros veinteañeros que hacia 1830 se propusieron cultivar diversos aspectos de su autorrealización personal y de la libertad social a través de la apropiación del tiempo libre, en especial nocturno. Aquellos y aquellas que retrasaban la hora de dormir para ensayar diversos caminos de encuentro, cooperación, y discusión política y cultural, encuentran en *La noche de los proletarios* (*Archivos del sueño obrero*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010) de Jacques Rancière una cautelosa reconstrucción de sus proyectos e inquietudes. Difícilmente podremos aquí determinar cómo y en qué sentido aquel peculiar fenómeno pudo influir dentro de las transformaciones de las estructuras sociales decimonónicas, aunque parezca evidente la constatación de que Marx había obtenido de aquellos obreros y obreras franceses una idea muy nítida de lo que era el proletariado. De modo que a pesar de que su mención sea irresistible, nos cuidaremos de extraer conclusiones infundadas en cuanto a sus consecuencias.

otra, la aceleración social halla su raíz en la promesa de libertad que tanto se esparce por las estructuras reflexivas del mercado, de los contratos, del consumo y del trabajo, como por estructuras homeostáticas tales como las de la familia, y finalmente, por intermitentes estructuras autorreflexivas como las de los gremios obreros del siglo XIX, demandas feministas, y explosión de las luchas americanas, asiáticas y africanas por la independencia que dañaron profundamente el predominio global de los imperios de los Países Bajos, España, Portugal y Francia.⁸⁵⁵

VI.5. El aumento de las exigencias de coordinación social y *sincronización de la autorrealización personal*.

Una vez que se considera la afiliación electiva que mantuvieron las transformaciones sociales llevadas adelante por los agentes y la innovación técnica, no podemos menos que observar que el incremento de la aceleración corre paralelamente a la *diversificación de estructuras sociales* que abrigan significados de la promesa de libertad; de ahí la necesidad de delimitar con precisión el papel que desempeñó el incremento de las exigencias de *sincronización y coordinación social*.

Luhmann, Habermas, Honneth y Rosa coinciden en observar que hacia el siglo XIX, la promesa de libertad (o proyecto de la Ilustración) se disgrega a través de la creación de ámbitos diferenciados de interacción social, simbólica y material.⁸⁵⁶ La familia burguesa, las relaciones contractuales que abarcan tanto las esferas institucionalizadas del intercambio de mercancías, de bienes, consumo y trabajo, así como la construcción del ámbito público para la participación en la toma de decisiones

⁸⁵⁵ Eric Hobsbawm, *La era de la revolución 1789-1848*, cap. 6.

⁸⁵⁶ Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Jostein Berian y José María García Blanco (ed., trad.), Madrid: Trotta, 1998, parte II; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, cap. II; Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, cap. V; véase también *El derecho de la libertad*, parte III; Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, pp. 195-194. Es relevante insistir en que nuestra reconstrucción se vale del acuerdo que existen entre estos autores en lo que a la diferenciación de ámbitos o esferas se refiere, sin pasar por alto el hecho de los términos “ámbito” y “esfera” contienen significados diferentes para todos ellos. Dejando de lado el asunto de si entre todos ellos podría haber algún común punto de acuerdo, nuestra estrategia terminológica busca refugio en el léxico de la teoría de la estructuración. La idea de estructura de Giddens nos ofrece la ventaja de poder conectar aquellos diversos sentidos de “ámbito” y “esfera” bajo las nociones de reproducción, modificación, tiempo, espacio, relaciones de poder, normas, y significados. Enfatizando la dualidad de la estructura podemos evitar el funcionalismo autopoietico radical de Luhmann, el moderado de Habermas, así como el excesivo intersubjetivismo de Honneth, y las ambigüedades que al respecto muestra Rosa. De este modo, tanto ámbitos como esferas constituyen estructuras sociales generales o específicas que logran reproducirse a través de la vida cotidiana de los agentes, y sus consecuencias deseadas y no deseadas. Lo que en común mantienen los ámbitos con las esferas desde el punto de vista de la dualidad estructural es la posibilidad de reproducir dinámicas sociales en base a ciertas normas, exigencias, demandas, expectativas, y significados subyacentes aunque accesibles, a las interacciones.

políticas, y el ámbito de la reproducción cultural de las tradiciones, representan los casos más evidentes de la diversificación y diferenciación de estructuras sociales que disponen de significados provenientes del ideal de libertad. Hemos visto que las luchas sociales tuvieron un papel muy importante en lo que concierne a la creación y transformación de estas estructuras sociales, pero el asunto de cómo poder participar exitosamente de las relaciones de reconocimiento que cada una de estas esferas abrigaba no había sido resuelto, ni mucho menos anticipado o planeado, por lo que *surge la tarea de sincronizar la autorrealización personal a través de la coordinación de los ámbitos sociales crecientemente diversificados*.

Si bien Rosa observa que el incremento de las exigencias de sincronización social hunde sus causas en la diversificación de ámbitos sociales e innovación técnica, *no incorpora una fuente motivacional razonable que sea capaz de explicar y criticar por qué los agentes desean participar de la mayoría de los ámbitos diversificados*. El deseo de prolongar la vida personal y de realizar o coleccionar la mayor cantidad de experiencias posibles *no hace más que describir* las dinámicas sociales, lo que deja sin responder por qué los agentes abrigan tal hambre de experiencia, y el asunto del lugar en el que descansan los criterios normativos para su evaluación crítica. En nuestro caso hemos optado por observar que la diversificación de los ámbitos sociales responde en gran medida a las luchas sociales que no han dejado de revisar y expandir el exceso de validez del ideal de libertad: tal exceso de validez ha permitido que los agentes puedan invocarle en nombre de nuevas inquietudes que creen poder corresponder con este ideal, o con la legitimidad que encuentran en las diversas dimensiones de la autonomía. De ahí que, a diferencia de Rosa, debemos insistir en que el aumento de las exigencias de sincronización no es más que el producto de la multiplicación de los ámbitos dentro de los cuales los agentes creen estar realizando, en términos de reconocimiento recíproco, ciertos componentes de su autonomía. Este *impulso* hacia el reconocimiento que Honneth ha intentado fortalecer a través de las investigaciones en materia de psicología evolutiva, y que Hegel entendía como *deseo (Trieb)* de la consciencia,⁸⁵⁷ constituye el móvil primordial de nuestra condición intersubjetiva, esto es, nuestro *querer* ser un ser humano entre seres humanos. En virtud de ello, es difícil imaginar agentes que deseen participar en la reproducción y modificación de ciertas estructuras sociales sin

⁸⁵⁷ Axel Honneth, "Grounding recognition: a rejoinder to critical questions", *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 503-504.; G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 240 y ss.

presuponer que allí, en la reproducción intersubjetiva de las estructuras, se ponen en juego las bases necesarias para desarrollar cierta dimensión de la identidad y autonomía personal. De modo que, en lugar de incorporar el problema de la sincronización y coordinación como un asunto de los ámbitos sociales, abordaremos la sincronización y coordinación que supone la autorrealización personal dentro de la diversificación de los ámbitos o esferas de reconocimiento.

Nuestro enfoque introduce un mayor énfasis normativo en la medida en que no reviste mayor importancia la tarea de delimitar si el incremento de la sincronización y coordinación social le hace bien o no a la reproducción de los múltiples circuitos interestructurales; lo que realmente importa es preguntar si durante la reproducción de tales circuitos interestructurales los agentes son capaces de desarrollar las diferentes dimensiones de su autonomía; *de ahí la vital importancia que contrae atender a los diferentes tempos de la autonomía.*

Los diversos enfoques que reconstruyen los procesos de diferenciación y complejización social del siglo XIX concuerdan en observar que los nuevos ámbitos que surgen logran autonomizarse, más no desprenderse entre sí, por medio de la explicitación de alguna regla orientadora de la conducta social. Habermas opta por diferenciar metodológicamente los ámbitos de la reproducción cultural, socialización, y desarrollo de la personalidad, como constitutivos del mundo de la vida; mientras Honneth delimita la autonomización de tres esferas de interacción que se reproducen en base a subyacentes demandas de reconocimiento mutuo: la del cuidado dentro de la familia, la del respeto formal dentro del derecho (o sociedad civil), y la de la singularidad ética dentro de la solidaridad. Lo que distingue los enfoques de Habermas y Honneth frente a otros programas sociológicos recae en no abandonar la delicada tarea de reconstruir la diversificación de los ámbitos sociales desde cierta idealización de la libertad, y de la autonomía: en el caso de Habermas, su reconstrucción se apoya sobre cierta idealización de la libertad intersubjetiva, patente en la célebre comunidad ideal de habla; Honneth, por su lado, reconstruye la diferenciación de esferas del reconocimiento en base a una concepción intersubjetivista de la autonomía, usualmente denominada “autonomía de reconocimiento recíproco”. Esto abriga profundas riquezas, de las cuales se destaca incorporar en los análisis sociales algunas convicciones en torno a las fuentes motivacionales de los agentes, esto es, acerca de los motores desiderativos que mueven a los agentes a querer participar en la reproducción y modificación de las estructuras,

ámbitos, o esferas sociales.⁸⁵⁸ Sin embargo, ninguno de ellos ha prestado atención a la divergencia de demandas temporales que la libertad trae consigo cada vez que se diversifica y complejiza socialmente.

El tiempo que exige asegurar el desarrollo de la autoconfianza, autorrespeto y autoestima es muy diferente al tiempo que se necesita para reflexionar profunda y detenidamente en torno a si tal o cual máxima satisface los requisitos que imponen las diferentes formulaciones del imperativo categórico. Incluso las diferentes dimensiones de la racionalidad práctica (pragmática, ética y moral) presentan pronunciadas diferencias en lo que a sus presuposiciones temporales se refiere, puesto que mientras los imperativos categóricos tienen por objeto un aquí y ahora no extrapolable a situaciones futuras, la racionalidad hipotética necesita en todo momento poder anticiparse a los futuros escenarios. Pero estas diferencias temporales no sólo revelan las diferencias performativas y ontogenéticas de cada dimensión de la autonomía, sino que también se convierten en realidades socioontológicas en la medida en que, en tanto ideales y significados, se encuentran comprendidas en estructuras sociales que los agentes desean reproducir y modificar en base a la presuposición de que con su participación podrán desarrollar ciertos componentes identitarios personales. Esto se transforma, naturalmente, en una exigencia de coordinación social, pero en especial, de sincronización de la propia autorrealización a través de la participación en la reproducción y modificación de estructuras sociales. Para apreciar mejor este asunto considérese la hipotética vida que podría haber tenido un “caso de Dorian Grey” en el que se logra mantener a resguardo el secreto de la juventud eterna personal.

Nacido hacia 1800 en algún lugar de Europa continental, Dorian Grey llega al mundo y es arrojado a una cuna burguesa, en virtud de lo cual es inmediatamente

⁸⁵⁸ Como lo hemos señalado con anterioridad, el concepto de dualidad de estructura comprende la diversidad de abstracciones que podamos realizar en torno a las dinámicas sociales que se rigen por la reproducción y modificación de reglas, normas, demandas, y expectativas subyacentes, aunque accesibles, a la interacción misma. No obstante, el *impulso primigenio hacia el reconocimiento* que según Honneth constituye el principal recurso motivacional de la interacción humana, viene en cierto modo al auxilio de la ausencia de fuentes motivacionales que presenta la teoría de la estructuración social. Desde la óptica de esta última no son evidentes las razones que mueven a los agentes a querer modificar o reproducir las estructuras, aunque ello pueda deberse al deseo de evitar las múltiples discusiones que se irguen al respecto. Sin embargo, también debemos cuidarnos de caer en la ilusión de que las relaciones de reconocimiento se hallan exentas de relaciones de poder, algo que es de suyo muy confuso a lo largo de la obra de Honneth. Sobre este asunto, la insistencia de Giddens en la omnipresencia de las relaciones de poder puede ofrecer el adecuado contrapunto, en virtud de que, a fin de cuentas, las relaciones de poder, e incluso de dominación, no escapan al amplio espectro que cubren las múltiples pretensiones de reconocimiento que los agentes manifiestan. Un asunto muy diferente es el de determinar si tales demandas de reconocimiento inherentes a la dominación y explotación son legítimas o saludables.

atravesado por las relaciones de reconocimiento que se ligan a la esfera del cuidado, derecho y solidaridad.⁸⁵⁹ Dentro de este contexto, Dorian no puede desprenderse de su calidad de agente en la medida en que reproduce o transforma las estructuras sociales que componen la esfera de la familia, del derecho de herencia y propiedad privada, y de status dentro del horizonte decimonónico noroccidental. Muy pronto podrá asumir el puesto que su padre le ha legado como dueño de un no poco exitoso taller textil, aunque ningún futuro asegurado le depare aquella posición social; rápidamente debe hacerse con nuevas tecnologías en materia de capital fijo para no ceder ventajas dentro del mercado textil. Al mismo tiempo, Dorian está convencido de que con su participación dentro de la reproducción de la estructura de los mercados de bienes, mercancías, consumo y relaciones laborales, está realizando cierto componente de su identidad, y cierta dimensión de su autonomía; de ahí que crea legítimo exigir del Estado su protección, intervención, más también su retracción en lo que al intercambio en sí se refiere. Con mucho esfuerzo, Dorian no abandona en ningún momento la reproducción y modificación de las estructuras sociales ligadas a la familia, derecho y status social y mérito: su esposa y servidumbre le permiten, ciertamente, desarrollar exitosamente su rol paterno dentro de la reproducción estructural de la familia, mientras su estatus social le permite participar sin problemas en la toma de decisiones políticas de su comunidad; tiene tiempo para ello. Pero aun así, no deja de racionalizar varios asuntos que introducen permanentes disonancias en la coherencia interna de su identidad de reconocimiento recíproco: la primera de ellas es la cuestión de si su producción de bienes textiles mantenida a base de doblar las jornadas laborales, invertir sin ninguna garantía de rentabilidad futura, y escamotear la manutención y mejora de las condiciones laborales, representa el progreso social, o si por el contrario agrede violentamente la dignidad moral de aquellos seres asalariados. Ya había dicho MacIntyre que el imperativo categórico sólo impone restricciones a aquellos que no son lo suficientemente hábiles como para burlarlo,⁸⁶⁰ así que a Dorian Grey no le cuesta demasiado racionalizar su lugar social como uno que impulsa el progreso, y que

⁸⁵⁹ Si bien nos detendremos con profundidad sobre este asunto en VII.1, es importante adelantar que la distinción entre las esferas del amor, derecho y solidaridad que establece Honneth es de índole analítica y metodológica, con el objetivo de aislar sus inherentes criterios y reglas normativas. A nivel ontológico es razonable observar que en todo momento los agentes perciben incrementar o disminuir sus autorrelaciones prácticas, puesto que en todo momento están en juego las dinámicas del cuidado, respeto y estima. Esta precisión puede encontrarse en Ana Fascioli, “Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 13, n° 1, 2011, pp. 59-60.

⁸⁶⁰ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 198.

aumenta el bienestar común al ofrecer empleos y producir riquezas. Por otro lado, la segunda disonancia que se resiste a la coherencia interna de su identidad es la de su autenticidad. La sensación de sentirse apesado no sólo en una identidad legada, en un lugar social heredado, sino también en una reproducción estructural mercantil que nunca le realiza sino que más bien le impone restricciones y exigencias permanentes, le mueven a preguntarse quién es realmente además de un típico burgués: ¿era su identidad de comerciante lo que le distinguía como persona singular, auténtica, y ejemplar? Pensar en esto le consumía mucho tiempo, puesto que todos sus pensamientos le sugerían la idea de que necesitaba *realizarse* como persona por medio de alguna pretensión individual ejemplar que le mereciera el reconocimiento de los demás. Con seguridad todo ello le llevaría a poner en tela de juicio la estabilidad de su posición social paterna, ciudadana y económica, puesto que el tiempo que le consumía mantener la sincronización de su identidad personal a través de la coordinación de las diferentes estructuras sociales que reproduce y modifica no le permitía darse ese lujo. De manera que la búsqueda de la autenticidad debía dejárselas a los ociosos libre pensantes que nada productivo ni útil generan para el bien común. Pero a medida que el siglo XIX avanza, las exigencias para realizar su identidad aumentan: si bien la revolución sexual dice iniciarse en Occidente durante la década de los 60, fue el psicoanálisis el primero en delimitar el espacio de la sexualidad como una nueva subesfera dentro de la familia, o amor, que no dejaba de abrigar una nueva dimensión de la libertad. La necesidad del autoconocimiento por medio del ejercicio de la sexualidad imponía nuevas exigencias éticas para aquellos que deseaban autorrealizarse: exigencias que introducían la autoexposición, vulnerabilidad, y autoexploración, como nuevos caminos para realizar la autonomía. Dorian Grey se ve atormentado por este hecho, puesto que concebir a su esposa como un mero cuerpo o posesión destinado a la reproducción de su linaje ya no bastaba; debía abandonar, o al menos reducir, sus estancias en los burdeles para realizarse como agente sexual frente a sí mismo, y frente a ese otro concreto, especial e insustituible, que representaba su esposa. La innovación técnica no da respiro a las exigencias de reinversión en capital fijo, y Dorian también debe realizar cada vez más maniobras para poder mantener la autoridad paterna y viril frente a su familia, la agencia sexual frente a su “otro concreto”, no perder liderazgo y personalidad frente a los demás competidores del mercado textil, y estar continuamente actualizado de las tomas de decisiones que le conciernen como ciudadano y mercante. El aumento de las

velocidades con las que Dorian ahora puede comunicarse, viajar, transportar y adquirir son de suma ayuda, pero la diversificación que abriga dentro de sí los diversos rostros de la libertad no dejan de autonomizarse; él tiene que decidir en base a qué componentes de la libertad desea desarrollar su identidad y autonomía, puesto que ya no puede sostener una participación exitosa en todas las estructuras sociales que le gustaría. Las revueltas sociales no cesan: Dorian había escuchado sobre el peso significativo que había tenido la Revolución Francesa, pero no dejaba de atestiguar revueltas sociales en la Francia de la libertad sin comida, de los obreros a lo largo del siglo XIX, la revolución bolchevique, la institucionalización cada vez más nítida y presente del Estado y su burocracia, la Primera Guerra Mundial. Los cambios sociales imponen cierto vértigo, pero tampoco están exentas de dinamismo las fluctuaciones financieras y las valoraciones de los bienes y las mercancías hacia 1929: la caída de la bolsa de Wall Street golpea con inseguridad, volatilidad y aceleración las expectativas de Dorian Grey de mantenerse en la competencia textil. La inseguridad e indeterminación del presente erosiona la utilidad del saber que él había heredado de la tradición y de su padre, lo que termina por empujarle junto con sus compañeros de interacción a buscar respuestas en las certezas irracionales que le ofrecen los fanatismos, radicalismos y totalitarismos. Sus dudas acerca de si su identidad concentra dentro de sí la suficiente autenticidad como para distinguirlo ejemplarmente y autorrealizarle se incrementan; pero lo curioso es que poco después de que florecieran las movilizaciones hippies y estudiantiles, la continua reinención del rock, la democratización de la enseñanza, y la implementación de las políticas de bienestar, Dorian incorpora el ideal de la autenticidad en su identidad mercantil para crear nuevas formas de plusvalor: informática, publicidad, entretenimiento, productos de consumo. Debe invertir en otros rubros, y diversificar su capital financiero en acciones. Puede ahora matar varios pájaros de un tiro: realizar su identidad auténtica, autorrespeto y autoestima por medio de la producción creativa y autoexplorativa de mercancías. La reflexión moral podía seguir esperando, pues nunca le pareció muy rentable. Pero no era la única dimensión de la autonomía que era aplazada: hacía mucho tiempo que ya no podía sostener su papel viril y paterno frente a sus hijos, así como tampoco su agencia sexual frente a sí mismo y a su “otro concreto”. Las estructuras sociales del capitalismo tardomoderno que Dorian Grey había ayudado a conformar a través de su participación le permitían desarrollar cierta dimensión de su autenticidad y de su identidad de reconocimiento recíproco, pero a costa de no poder

continuar su participación en las estructuras de la familia, sexualidad y cuidado. Tampoco le era del todo claro cuán auténtica era su identidad cuando el criterio para su consecución se reducía a la rentabilidad de sus creaciones, pero pudo racionalizarlo después de todo, ya que sus derechos nunca peligraron en la medida en que supo mantener su posición más aventajada dentro de la sociedad, y contratar lobbies para influir directamente en la toma de decisiones de su comunidad y del globo.

Esta narrativa hipotética de una “caso de Dorian Grey” no es más que un experimento mental que nos permite visibilizar la conexión que la modernidad clásica ha trazado entre i) la diversificación de ámbitos, ii) el motor técnico de la aceleración, y iii) los motivos más profundos que abrigan los agentes para arrojarse una y otra vez a sostener la coordinación social y la sincronización de sus autorrealizaciones. Lo ilustrativo de este caso recae también en que pone de relieve cómo es que ni siquiera los mejor situados son capaces de escapar a las trampas que la promesa de libertad parece haberse puesto a sí misma en medio de la diversificación, aceleración y sincronización social, conformando así auténticas consecuencias perversas.

Pero por el momento nos contentaremos con destacar la conexión triádica que mantienen la diversificación de estructuras sociales, los procesos de aceleración, y las demandas de reconocimiento de los agentes. Mientras la innovación técnica agiliza y acelera las dinámicas de los intercambios y de la producción, las estructuras sociales del mercado no dejan de reproducir y modificar significados pertenecientes a la dimensión jurídica de las relaciones de reconocimiento. Al mismo tiempo, la diversificación social que se dispara como producto de las revueltas sociales y de la necesidad de optimizar la organización del aumento de la densidad poblacional, sólo puede ser coordinada por agentes que están convencidos de que con su participación obtienen la oportunidad de desarrollar cierta dimensión de su identidad y autonomía personal: la familia, la sexualidad, las estructuras sociales de valoración meritocrática que hacia 1920 comienzan a imponer las entrevistas laborales,⁸⁶¹ y el espacio público que por medio de la institucionalización del Estado comienza a ser percibido como un lugar de lucha y participación política, no pudieron ser reproducidos y modificados por agentes que, a pesar de verse afectados por las más crueles formas de dominación, no abrigasen el deseo de desarrollar cierta dimensión de la autonomía dentro de las estructuras sociales.

⁸⁶¹ Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and The Culture of Self-Help*, California: University of California Press, 2008, Chap. 3.

Pero la divergencia de *tempos* que presentan las diferentes dimensiones de la autonomía representa un gran desafío para el agente que se ve arrojado a participar de la reproducción y modificación de cada vez más ámbitos sociales. En muchas ocasiones deberá optimizar el único tiempo que posee: 24 horas, siete días a la semana. Esta unidad de tiempo no cambia, permanece, pero los ámbitos en los que se entretienen las diferentes dimensiones de la autonomía se multiplican, al mismo tiempo que difieren en *tempos*. De ahí la importancia de atender los fenómenos de sincronización que los agentes desempeñan diariamente sin descanso: el tiempo que necesita la libertad para desarrollarse es prometido por la innovación técnica; pero con eso no basta. Es preciso que el agente aprenda a sincronizar exitosamente su autorrealización a través de la coordinación de los diversos ámbitos sociales, sopesando una y otra vez las estrategias que le permiten desarrollar integralmente su autonomía personal. Tal aprendizaje individual y social es tanto importante para el desarrollo de la autonomía como para la realización de la promesa de libertad, asunto que nos obliga a volver sobre el asunto del disciplinamiento de la atención.

VI.6. Libertad y dominación: la ambivalente naturaleza del adiestramiento de la atención.

El adiestramiento de la atención que podemos constatar en la segunda mitad del siglo XIX representa un peculiar nudo de tensiones y fuerzas que involucra tanto intereses institucionales de organización y normalización social como de explotación, dominación, y libertad. Crary y Beller han señalado enfáticamente el hecho de que la atención pudo concentrar un sinnúmero de inquietudes sociales de la época: intelectuales, filosóficas, médicas, psicológicas, políticas, productivas, educativas, etc. Una de las razones por las cuales aquella facultad perceptiva y cognitiva fue capaz de reunir y atravesar todos estos ámbitos se debe a su peculiar capacidad de congregarse gran parte de las interrogantes que hacen a la agencia, subjetividad, y autonomía. Pero hemos visto que a pesar de la multiplicidad de enfoques, abordajes e intervenciones, la atención no pudo nunca liberarse de su distintiva naturaleza paradójica.

Por un lado, la atención promete la constitución de la agencia al otorgarle al individuo el poder de recogerse a sí mismo sobre un punto cualquiera que se cree valioso, mientras por otro, constituye una especie de pendiente resbaladiza que conduce directamente hacia la heteronomía, dominación, y secuestro de la percepción. Pero esta

contradicción no hace otra cosa que mostrar los reveses de la promesa de libertad, puesto que a pesar de ser manipulable, y a sí mismo refractaria a la intervención, su disciplinamiento decimonónico debe ser considerado desde dos perspectivas bien delimitadas, aunque mutuamente implicadas: *la primera de ellas hace referencia a la verdadera urgencia social que impulsó el disciplinamiento de la atención, mientras la segunda guarda relación con la promesa de libertad que descansa en la sincronización que esta permite en tanto aprendizaje social.*

La urgencia social de normalizar la atención de los agentes hunde sus raíces en múltiples factores. El principal de ellos, según Crary y Beller, es el de la dominación de masas. La innovación técnica que aceleraba la velocidad con la cual se producían, intercambiaban y transportaban bienes y mercancías obligó al obrero a ser mínimamente adiestrado en su percepción de las velocidades. Simultáneamente, la necesidad de organizar el indetenible aumento de la densidad poblacional no sólo llevó a la institucionalización del Estado, sino también a su burocratización, y a la intervención política dentro de los mercados, derecho, espacio público, cuidado sanitario, y enseñanza. De ahí que la institucionalización de la escuela, cárceles, profesionalización militar, y de la clínica obedeciese a múltiples intereses, entre los cuales se hallaba el adiestramiento de la atención. Pero Debord, Crary y Beller opinan que los únicos que fueron capaces de explotar la naturaleza contradictoria de la atención fueron los mercaderes del entretenimiento: actores que habían comenzado sus tímidos experimentos rentables en los circos, la magia y el hipnotismo, para luego afianzarse en la industria de las ilusiones visuales que podían crear a partir de la proyección veloz y constante de fotografías. La innovación técnica en la fotografía lo había cambiado todo, y ahora los agentes veían fuertemente comprometidas sus tradicionales formas de percibir el mundo, en virtud de que el movimiento ilusorio de las imágenes fotográficas les imponía una secuencia que debía ser seguida concentrada y atentamente; todo ello al costo de quedar expuesto al influjo de influencias espurias.⁸⁶²

Pero debemos distinguir entre las inquietudes sociales que llevaron al disciplinamiento de la atención y el papel que los mercaderes supieron desempeñar al capitalizar el nuevo aprendizaje social. Si bien es cierto que la industria del entretenimiento parece ser uno de los sectores más beneficiados por el disciplinamiento

⁸⁶² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, aforismos 24 y 25; Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, p. 155; Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production*, p. 14.

de la atención, no es menos cierto que este aprendizaje social venía signado por la promesa de libertad que yacía en el incremento de la aceleración social. En muchas ocasiones se pasa por alto el hecho de que el disciplinamiento es tanto un ejercicio de poder sobre el cuerpo (ajeno o propio) como un proceso formativo de subjetividad y agencia.⁸⁶³ El control que las instituciones comenzaron a ejercer sobre la organización, movilización y circulación de los cuerpos del siglo XVI al XIX, no sólo puso de relieve

⁸⁶³ Es recurrente hallar en diversos intentos de aplicar, objetar y revisar el pensamiento político y genealógico de Foucault la omisión del hecho de que a partir de *Vigilar y castigar*, el pensador francés comenzó a concebir el poder como poiético, o artístico, acercándose mucho a la idea de voluntad de poder de Nietzsche. Las prohibiciones que las cárceles, clínicas y escuelas implementaron a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, tenían por efecto producir, y no necesariamente negar o retrasar el desarrollo de la subjetividad: “Históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominante se ha puesto a cubierto tras de la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios había, subyacentes, esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente inigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas. Y si, de una manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin enlaces, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan, en la base, garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado. Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, pp. 224-225). Esto es ratificado luego en Michel Foucault, “Sexualidad y poder”, en su *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 145-146: “En cualquier caso, he cambiado bastante sobre este punto (...) Me parecía que, en las sociedades occidentales (...) estos mecanismos no tenían la función esencial de prohibir. Evidentemente, prohíben y castigan, pero el objetivo esencial de estas formas de poder —y lo que sustenta su eficacia y su solidez— era permitir, obligar a los individuos a multiplicar su eficacia, sus fuerzas, sus aptitudes, en resumen, todo lo que permitía utilizarlos en el aparato productivo de la sociedad: adiestrar a los hombres, situarlos allí donde resultan más útiles, formarlos para que adquieran tal capacidad; es lo que se ha intentado hacer en el ejército, a partir del siglo xvii, cuando se impusieron los sistemas disciplinarios, desconocidos hasta entonces. Los ejércitos occidentales no eran disciplinados, se les disciplinó: se requirió de los soldados hacer ejercicio, marchar en filas, disparar con fusiles, manipular el fusil de tal o cual manera, de forma que el ejército fuera lo más eficaz posible. De la misma manera, también hay un adiestramiento de la clase obrera o, mejor dicho, de lo que todavía no era la clase obrera, sino obreros capaces de trabajar en grandes talleres o, simplemente, en pequeños talleres familiares o artesanales, a los que se les acostumbró a vivir en tal o cual vivienda, a cuidar de su familia. Nos encontramos con una producción de individuos, una producción de las capacidades de los individuos, de su productividad; todo esto se ha conseguido a través de mecanismos de poder en los cuales existían las prohibiciones, pero existían simplemente como instrumentos. Lo esencial de toda disciplinización de los individuos no era negativo. Ustedes pueden decir y estimar que fue catastrófico, pueden añadir todos los calificativos morales y políticos negativos que quieran, pero yo quiero decir que el mecanismo no era esencialmente de prohibición, sino, al contrario, de producción, de intensificación, de multiplicación”. En este sentido, la dimensión del disciplinamiento que guarda relación con la producción de agencia es pasado por alto por Giddens, e incluso, postulado como un complemento suyo, lo que constituye una grave equivocación (Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, p. 78, 89 y 163). De todos modos, lo que hacia el final de su vida Foucault entendió como una teoría descentrada del sujeto es en realidad convergente con el enfoque descentrado de la agencia social que asume la teoría de la estructuración.

el ejercicio de ciertas formas de dominación, sino que también supieron materializar procesos formativos de individualidad y agencia social, especialmente orientados hacia el desarrollo y mantenimiento de la coordinación de la diversificación social.

La complejización social suponía de alguna forma los nuevos logros sociales que se habían alcanzado en materia de posibilidades experienciales, por medio de la reducción del tiempo que conllevaba la realización de actividades éticamente vinculantes. La aceleración que trajo consigo la era de la revolución y la innovación tecnológica prometía la posibilidad de que los agentes pudieran sobrellevar los diferentes *tempos* que implicaban sus diversas participaciones dentro de la reproducción y modificación de múltiples estructuras sociales. Pero la diversificación de ámbitos era tal que sobrepasaba ampliamente la mera *prognosis racional* que las sociedades noroccidentales parecían haber aprendido entre los siglos XVII y XVIII: ya no era suficiente prever, calcular, y anticiparse a los futuros escenarios en virtud de que la diversificación de ámbitos traía consigo diferentes temporalidades en lo que a la realización de las diferentes dimensiones de la autonomía se refería. Era hora de aprender los diferentes *tempos* de la libertad, y de sincronizar la propia autorrealización a través de la *prognosis racional* y del ejercicio autónomo de la atención.

Se yerra demasiado al suponer que aumentar la velocidad de las actividades asegura la realización completa de la autonomía individual, *puesto que su diversidad de tempos requiere también de paciencia*, esto es, de saber esperar y acompañar; exigencias estas últimas que sólo pueden satisfacerse por medio del entrenamiento de la sincronización que los agentes pueden llevar adelante gracias al ejercicio autónomo de su atención.⁸⁶⁴ Recoger la experiencia y percepción temporal subjetiva en un yo que

⁸⁶⁴ Sobre el asunto de la impaciencia de la libertad es inevitable mencionar tres antecedentes: el primero de ellos, y más cercano en el tiempo, se relaciona con aquella reflexión de Foucault que finaliza “¿Qué es la Ilustración?”, en su *Estética, ética y hermenéutica*, p. 352: “No sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; considero que siempre necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad”. Según lo entendió Foucault, la Ilustración no constituía una era, época o etapa histórica, sino una actitud signada por la reflexión, o repliegue que el sujeto ha aprendido a realizar sobre sí mismo. Este repliegue crítico no tiene otro objetivo que el de reconstruir la genealogía ontológica, ética, y política del sujeto, en tanto eslabón que une el disciplinamiento con la libertad. De ahí la sugerente, aunque nada sistemática, idea de la paciencia e impaciencia de la libertad: la impaciencia de la libertad parece guardar relación con la sistemática revisión y transgresión de todos aquellos límites, llámense disciplinamientos, que, paradójicamente, han producido y hecho posible a la libertad misma. La libertad parece, en este asunto, abrigar un exceso de validez impaciente que no deja de trascender la vigencia cada vez que se vuelve sobre sí misma y exige sin concesión alguna su materialización histórica. Pero al mismo tiempo, la paciencia de la libertad significaría el contrapeso de aquella sistemática transgresión, en virtud de que movida por su impaciencia, la libertad podría terminar en un limbo semánticamente indeterminado dentro

decide sincronizar su autorrealización personal a través de la diversificación de ámbitos sociales supone un aprendizaje social que guarda relación con la permanencia, el recogimiento, el pensamiento y la reflexión. Todo ello es posibilitado por una atención subjetiva que es autónomamente orientada, y que es capaz de navegar entre las temporalidades lineal y cíclica del mundo, a través de aquella que le es propia al pensamiento y a la reflexión; un peculiar e íntimo estado de *repliegue* que puede verse retratado en *El niño de la peonza* de Jean Simeón Chardin. Lo crucial a realzar aquí es el hecho de que la ausencia de tal competencia cognitiva y perceptual se traduce en insensibilidad frente a la variedad de *tempo*s que la promesa de libertad abriga: sin la capacidad de recoger el sí-mismo para percibir las reglas y expectativas que rigen las diferentes esferas del reconocimiento, el agente no sería capaz de distinguir entre el *tempo* que sobrelleva desarrollar su autoconfianza o autoestima dentro de las estructuras de la familia y solidaridad laboral, de aquel otro que implica el ejercicio de la racionalidad ética dentro de las estructuras autorreflexivas (grupos, movimientos sociales u organizaciones) que reproduce y modifica. He aquí la contracara del

del cual los agentes no harían otra cosa que invocar el deber de permanente desujeción, deviniendo así en cuerpos sin subjetividad; dicho en otras palabras, en personas no agentes que no habrían tenido el tiempo necesario para aprender a ejercer la libertad auténtica y responsablemente. La segunda referencia, de enfoque, contexto, e intereses muy diferentes, guarda relación con el valor que Gotthold Ephraim Lessing le atribuía a la paciencia para la realización de la presunta “tercera etapa de la humanidad”. En base a una particular lectura de la Biblia, Lessing se opuso radicalmente a interpretar literalmente sus revelaciones en virtud de que podían inspirar impaciencia, y negar imprudentemente el tiempo que necesitaba la razón para materializar, por sí misma, el auténtico destino que Dios había deparado para los seres humanos. La impaciencia le parecía un signo de infantilismo, y por tanto, de inmadurez humana, propio de los profetas, visionarios y discípulos que se sienten espiritualmente aventajados frente al resto, y que no dejan de yuxtaponer violentamente el tiempo impaciente de los mandatos divinos sobre el tiempo del mundo que requiere de procesos de aprendizajes orientados por la contradicción (Gotthold Ephraim Lessing, *La educación del género humano*, en su *Escritos filosóficos y teológicos*, Agustín Andreu Rodrigo [ed.], Madrid: Editora Nacional, 1982, del § 87 al 90). El fundamento real de la paciencia, por tanto, descansaba tanto en la certeza de las revelaciones (Ibíd., § 85) como en la distinción de las temporalidades divinas y mundanas (Ibíd., § 89); de ahí la necesidad de una pedagogía paciente que fuese capaz de equilibrar y armonizar el movimiento prudencial de la razón con el punto de llegada intempestivamente descrito por las revelaciones. Finalmente, la tercera y más lejana referencia nos la merece la lectura que Maimónides ofrece acerca de la verdadera intención que Dios habría tenido para con la misión de los doce espías (*Deut.* 1:19-46). En su *Guía de perplejos* III: 32 (David Gonzalo Maeso [ed.], Madrid: Trotta, 2008), Maimónides asegura que Dios entendía que la libertad de su pueblo, recientemente liberado del yugo israelita, necesitaba de tiempo, disciplinamiento, sentido de responsabilidad y carácter para materializarse. Nada de ello surge así como así, en virtud de lo cual no les guió por el camino más corto hacia la Tierra Prometida (el país de los filisteos): cualquier contienda o peligro podía hacer cavilar la fe de su pueblo y llevarlos de vuelta a Israel. De manera que Dios los orienta por el desierto, y luego del temor que les despiertan los gigantes divisados por los espías en la tierra de Canaán, castiga al pueblo a vagar cuarenta años en sus desolados alrededores. Según Maimónides, la libertad que Dios deseaba producir no podía surgir instantáneamente (aunque posea la capacidad de hacerlo), sino que constituía una empresa transhistórica que debía ser continuada por las futuras generaciones. De ahí que sean los hijos del original pueblo de Dios los que puedan gozar de los bienes prometidos, puesto que libertad y tradición no son, según la perspectiva judía, legítimamente divisibles.

disciplinamiento que pusieron a andar los diversos mecanismos de poder y control corporal: el aprendizaje social de la soberanía de la atención.

De manera que el disciplinamiento de la atención representa una de las materializaciones institucionales y sociales más importantes de la promesa de libertad. En la medida en que soporta la coordinación social de los ámbitos y la sincronización de la autorrealización personal por medio de la reproducción y modificación de estructuras sociales, la atención *media, conecta e interrelaciona* la reproducción y modificación de las diferentes temporalidades recurriendo a aquel tiempo que le es propio al pensamiento y a la reflexión; dicho en otras palabras: hace de pasaje entre los *tempos* de la libertad y el “tiempo del mundo”.

Un asunto muy distinto nace al constatar que el disciplinamiento de la atención parece haber devenido en una mercantilización de la experiencia. Pero en este momento, aquello que reviste particular importancia para nuestra reconstrucción es la indicación del logro que el adiestramiento de la atención significa para la promesa de libertad.

VI.7. Primeras consecuencias perversas de la promesa de libertad: desincronización entre la complejización social y los tempos de la autonomía.

Intervenir institucionalmente en la vida cotidiana de los agentes para favorecer el aprendizaje social del *timing* que requería la coordinación de la diversificación social y el incremento de la aceleración constituía una urgencia impostergable hacia finales del siglo XIX. No obstante, no puede decirse que tal intervención haya sido exitosa.

La aceleración social que impulsaron la era de la revolución y el indetenible progreso de la innovación técnica se afilia con la diversificación social para erosionar poco a poco las capacidades adaptativas de los seres humanos. Pero esta erosión no constituye una fuerza unidireccional, sino un círculo que se retroalimenta en base a las consecuencias no deseadas, ya perversas, que los agentes desencadenan durante sus intentos de sincronizar sus autorrealizaciones personales.

Rosa ha observado que a lo largo del siglo XIX los agentes se ven sistemáticamente rebasados en su tarea de amalgamar y coordinar los diversos ámbitos sociales; de ahí que desde entonces haya existido un incremento de la demanda de innovación tecnológica. *Los agentes que no pueden soportar las exigencias de coordinación y sincronización recurran a la innovación técnica para mantenerse participando de aquellas estructuras sociales que abrigan diversos significados de la*

promesa de libertad. Hemos argumentado que en caso de no creer que una estructura social abrigue la promesa de realizar cierta dimensión de la identidad o autonomía personal, el agente no estaría interesado en participar en su reproducción, aunque sí tal vez en su modificación. Pero cuando la reproducción de estructuras que prometen desarrollar ciertos aspectos de la identidad o autonomía personal se diversifica, y reproducen y modifican con cada vez mayor velocidad, los agentes no pueden menos que quedar por el camino con un profundo sentimiento de desrealización.

La aceleración social prometía subsanar precisamente este hecho. Pero la diversificación y las velocidades no dejaron de aumentar, y las estrategias de los agentes comenzaron muy pronto a ser poco exitosas: la sincronización de los diversos *tempo*s de la autonomía se transformaba poco a poco en uno de los mecanismos más perversos de exclusión social, dominación, explotación, y generación de pobreza. Pero los mejor situados tampoco eran ajenos a los embates de la aceleración. Evidencia de esto es el surgimiento y la expansión de una de las enfermedades psicosomáticas más distinguidas del siglo XIX: la neurastenia. Si bien es cierto que esta patología ya había surgido en siglos anteriores,⁸⁶⁵ parece esparcirse sobre las mentes y los cuerpos de los mejor situados a igual *ritmo* que la aceleración y complejización social de la época. Aquella fatiga mental que se traduce en innumerables deficiencias corporales aquejó a los agentes social, cultural y materialmente más aventajados hasta bien entrado el siglo XX, constituyendo una de las evidencias más sugerentes en lo atinente a la erosión de las capacidades humanas de adaptación que acarrea la aceleración social.⁸⁶⁶ Sin embargo, esta evidencia sugiere algo más que el mero malestar.

⁸⁶⁵ Costa e Silva y De Girolamo aseguran que previo a que George M. Beard difundiera la neurastenia como diagnóstico (“Neurasthenia, or Nervous Exhaustion”, *Boston Medical and Surgical Journal*, vol. 80, n. 2148, 1869, pp. 217-221), Hipócrates ya había conceptualizado la idea original de la enfermedad bajo el término de “enfermedad de los escintios”: “Neurasthenia: History of a Concept”, en VV.AA. (eds.), *Psychological disorders in general medical settings*, Toronto: Hogrefe and Huber, 1990, pp. 699-781. Cabe agregar que Edwin H. van Deusen también se le había adelantado a Beard al incluir tal cuadro patológico dentro del glosario que presenta en “Observations on a Form of Nervous Prostration (Neurasthenia) culming in Insanity”, *The American Journal of Insanity*, vol. 25, n. 4, 1869, pp. 445-461.

⁸⁶⁶ Múltiples casos de neurastenia pueden hallarse entre los intelectuales del siglo XIX y principios del XX: José María de Pereda quedó casi totalmente paralizado en 1856 por esta afección, y hacia el final de su vida fue consumido por una grave crisis existencial que le llevó a abandonar la escritura, y a escribir *Pachín González* con notoria desazón. Mientras tanto, Jean-Martin Charcot le diagnosticaba a Antero de Quental un “nerviosismo proteiforme”, que no le dejó exento de padecer serias afecciones histéricas; este cuadro complejo surgirá luego como síntesis entre ambas en el célebre autodiagnóstico de Fernando Pessoa (Jerónimo Pizarro Jaramillo “De la histeria a la neurastenia (Quental y Pessoa)”, *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 6, 2004, pp. 221-223). El caso de Max Weber podría ser el más ilustrativo de todos. Según el estudio biográfico que realizó Radkau, Weber sufrió de una profunda condición neurasténica que le impidió trabajar a gusto a lo largo de su vida. En rasgos generales, los beneficios que

Cuando aquellos que están socialmente mejor posicionados para expropiar el tiempo ajeno y capitalizarlo en plusvalía, desencadenan una competencia cruel que no deja de aumentar la velocidad, volatilidad y flexibilidad de los juegos y contrajuegos⁸⁶⁷ de poder, explotación y dominación, y no logran nunca sobreponerse a las consecuencias ultraintencionales que todo ello desencadena, *hemos agotado ya el léxico del poder para tener que incorporar el de las consecuencias perversas*. Si bien la innovación técnica que pudo realizarse sobre los hombros del capital fijo optimizó el aprendizaje social de la *prognosis racional* del futuro, muy pronto comenzó a parcializar una de sus principales condiciones de posibilidad: el aseguramiento político

poseía social y económicamente no hicieron más que impedirle producir satisfactoriamente sus investigaciones, al mismo tiempo que su agencia sexual. Su caso, peculiar en lo que concierne a las interrelaciones que pueden trazarse entre las afecciones personales y aquellas otras que se percibían en la época guillermina que había quedado huérfana de Bismarck, ilustra extraordinariamente el vertiginoso incremento de las exigencias de coordinación y sincronización social que trae consigo el pasaje del siglo XIX al XX: Joachim Radkau, *Max Weber: A Biography*, Chap. 7. Más conocidas son las afecciones neurasténicas de un Franz Kafka que no dudaba en plasmar las fuentes burocráticas, despersonalizadoras y cosificadoras de su cuadro en sus obras. En *La muerte en Venecia*, Thomas Mann también describe los rasgos neurasténicos de un Gustav von Aschenbach que carece de inspiración hacia su vejez, y que resuelve buscar inspiración en una Venecia románticamente idealizada. El contexto paradójico e hipócrita de una Venecia decimonónica que se estructura entre la decadencia, lo grotesco, y las apariencias, dibujan el escenario de los conflictos morales y de autenticidad que enfrenta el protagonista, no sin practicar una fallida autoexploración vacacional. Pero la relación que en el umbral del cambio de siglo afloró entre la neurastenia y la decadencia de algo valioso no sólo redundó en la Europa continental, sino también en múltiples lugares dentro de los cuales el espíritu de cambio europeo era seguido con atención. Este es el caso de *Los maitines de la noche* (1900-1903, compilado en Julio Herrera y Reissig, *Poesías completas y páginas en prosa*, Madrid: Aguilar, 1961): colección de poemas de Julio Herrera y Reissig que utiliza sistemáticamente la imagen de la neurastenia como anáfora y metáfora para referirse a la desestabilización que traía el cambio de siglo. La violencia de las transformaciones, la sordidez de los medios utilizados, el naciente aburrimiento, y la decadencia de los sublimes valores culturales que desencadenaban las innovaciones tecnológicas, eran permanentemente interpretadas por Herrera y Reissig como síntomas neurasténicos de un espíritu moderno que daba signos de cansancio y agotamiento. En su conjunto, los rasgos neurasténicos de las personalidades y del espíritu del abandono del siglo XIX indican que los agentes de entonces se hallaban mucho menos preparados para afrontar el vértigo social que los agentes de nuestros días.

⁸⁶⁷ En *The Wheels of Commerce*, p. 576, Fernand Braudel observa que las reconstrucciones de las dinámicas sociales de la economía y de los mercados que recurren a una perspectiva evolucionista, o endogenista, dejan de lado el asunto de que en la amplia generalidad de los casos, los mejor situados no dejan de proponerse burlar las reglas de los juegos que ellos mismos le imponen al resto. Parece todo esto una obviedad; pero resulta llamativo que las reconstrucciones sociológicas no presten demasiada atención al hecho de que en muchas ocasiones las consecuencias de las acciones de los mejor situados nacen dentro y fuera de los ámbitos de interacción institucionalizados. Al abordar las dinámicas internas de los procesos sociales de reproducción y modificación de estructuras no debemos dejar de lado el hecho de que no todos actúan conforme a los significados, normas y relaciones de poder disponibles sino que actúan conforme a intersticios que ellos mismos crean, no sin desprender múltiples consecuencias deseadas y no deseadas en diversas direcciones. Lo importante a resaltar de este asunto en lo que al actual momento argumental se refiere, consiste en precisar cuándo se agota el léxico de la dominación e injusticia, y cuándo comienza a ser necesaria la incorporación del léxico de las consecuencias perversas de la libertad. Como se verá a continuación, sin importar si los mejor situados actúan de acuerdo o por fuera de las reglas que subyacen a las diferentes estructuras sociales, muchas de las consecuencias perversas que desprenden confluyen con el incremento de la aceleración, y el socavamiento de las libertades que ellos creen ejercer por medio de sus contrajuegos.

del presente.⁸⁶⁸ La necesidad de aumentar las cuantías de producción de mercancías, de agilizar el transporte y las comunicaciones, de alcanzar y cotejar diversos precios disponibles en cada vez menos regiones, de estar interviniendo continuamente en las tasaciones y valorizaciones de los bienes, hizo del ejercicio de las posiciones más aventajadas un ejercicio cada vez menos autónomo. La intervención del Estado nunca fue suficiente: a pesar de que en materia infraestructural ya había emprendido la construcción de carreteras y vías de ferrocarril, en materia política no cesaba la legislación en torno a las protecciones que debían revestir a los agentes que se lanzaban a establecer contratos y transacciones libremente, y de que en materia militar no abandonase nunca la necesidad de participar de una carrea internacional colmada de vértigo y paranoia,⁸⁶⁹ el naciente Estado nación no dejaba de recoger los trozos de las mentes y de los cuerpos que devoraba el Kronos moderno: mentes y cuerpos explotados que denunciaban penosas injusticias por un lado, y cuerpos y mentes neurasténicos que denunciaban patologías sociales por otro.

Que el City Bank equilibrara el valor de las monedas de los diferentes países a través del oro con el fin de fortalecer la economía interna, y saldar las importantes deudas que se habían contraído durante las guerras napoleónicas, también desencadenó importantes consecuencias.⁸⁷⁰ Por un lado, incrementó significativamente la abstracción con la que se intercambiaban los valores de los bienes y mercancías (algo que la moneda no dejaba de impulsar desde el medioevo), lo que facilitó la aceleración social al posibilitar veloces transacciones, además de la rápida resolución de inversiones, cálculo de tasas, riesgo, y rentabilidad. Pero al mismo tiempo, el aumento de la velocidad de las transacciones benefició, conjuntamente con la innovación técnica en general, el incremento de la inseguridad del presente, y de la incertidumbre del futuro. Las ciencias económicas se volvieron más urgentes, aunque igual de inútiles: no había forma de proteger el presente en base a sistemas de seguros que no podían predecir

⁸⁶⁸ Asunto detallado en VI.1-2.

⁸⁶⁹ Hartmut Rosa, *Social acceleration*, Chap. 8.

⁸⁷⁰ Geoffrey Ingham, *Capitalism Divided? The City and Industry in Britain*, London: Macmillan, 1984. Lo más interesante de la investigación de Ingham recae en la fuerte disonancia que introduce dentro de las convicciones marxistas estructuralistas y funcionalistas. Según su investigación, el hecho de que el City haya no sólo sobrevivido, sino también protagonizado el mercado financiero hasta bien entrado el siglo XX contradice los enfoques que observan en el capitalismo ciertas dinámicas endógenas al realzar (i) las fuentes preindustriales que dieron origen el City, (ii) el conjunto de eventualidades que hicieron de él un duro hueso de roer incluso para la avanzada industrialización estadounidense, y (iii) en especial, la combinación no organizada que el ámbito financiero trazó con el industrial. De manera que la “excepcionalidad” del capitalismo británico obliga a andar con mucho cuidado a todo aquel que pretenda referirse a un “capitalismo” homogéneo típico ideal sin contemplar su diversidad real.

probabilística o estadísticamente los escenarios futuros, por lo que las crisis y las quiebras pudieron florecer casi sin restricciones.⁸⁷¹

Los “contrajuegos” de los que habla Braudel constituyeron la respuesta generalizada de aquellos que, a pesar de ocupar las posiciones más aventajadas dentro de la sociedad, y de intervenir en la reproducción y modificación de las formas de poder, normas y significados de las estructuras sociales, no podían dar con la clave del éxito, y mucho menos con la clave del dominio completo de las formas de interacción. Es evidente que en muy pocas oportunidades los mejor situados jugaron lealmente dentro de la reproducción y modificación de estructuras sociales, no obstante, la apropiación del tiempo que la promesa de libertad hizo posible desde el Renacimiento supo movilizar tanto materializaciones de la autonomía como consecuencias perversas que ya hacia finales del siglo XIX parecían imposibles de evadir por medio de contrajuegos.

En la medida en que la velocidad carcome el presente, desaparece poco a poco la sostenibilidad del futuro, deviniendo así en una perversa paradoja de la temporalidad lineal: la urgencia de proyectarse hacia el futuro en base a un presente políticamente asegurado termina por destruir el presente, y en consecuencia, también se mina la posibilidad de orientarse hacia un futuro abierto.⁸⁷² El saber intergeneracional que la tradición abriga tampoco ayuda demasiado en lo que se refiere al ejercicio de la prognosis racional del futuro, puesto que tanto la complejización social como el incremento de la velocidad son permanentes, y transforman continuamente los horizontes de valor, así como también la percepción de la cual los agentes se valen para interpretar, revisar, reproducir y modificar tales horizontes. *La urgencia comienza a sustituir lo valioso, e incluso la necesidad de evaluar qué es valioso*: aquel que logre realizar una tarea en primer lugar tendrá la oportunidad de imponerle condiciones a los demás del mismo modo en el que la era de la revolución supo imponerle a cierto sector socialmente más aventajado condiciones de vida digna más exigentes que las de los períodos anteriores.⁸⁷³ De ahí que la generalización de la estrategia del “asalto a lo transitorio” pueda interpretarse como el resultado de la impaciencia de la libertad; la misma impaciencia que llevó a Macbeth a asaltar el intervalo que yace entre la acción y

⁸⁷¹ Peter Bernstein, *Against the Gods*, Chap. 12; Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 7-10; Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo*, cap. 2.

⁸⁷² David Carvounas & Craig Ireland, “Precariousness ...”, pp. 173 y ss.

⁸⁷³ Rosa recoge esta observación de Niklas Luhmann, “Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten [1968]”, en su *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, 4th ed., Westdeutscher Verlag: Opladen, 1994, pp. 143–64; Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, p. 136.

la reacción para destruir la prudencia de sus adversarios, aunque finalmente terminara por destruir el tiempo en su totalidad.

VI.8. El producto de las primeras consecuencias perversas de la promesa de libertad: la *exteriorización del sujeto*.

El umbral que conecta el siglo XIX con el XX parece ser fatal para el optimismo y la bienaventuranza de la promesa de libertad, siendo dos sus factores causales más importantes: el aumento de la aceleración y complejización social, y el afianzamiento de la mercantilización de la experiencia.

Los fenómenos que mantienen constante el incremento de la aceleración social ya son conocidos: por un lado, se incrementa la demanda social de innovación técnica dentro de los ámbitos productivos, burocráticos, de la comunicación y del transporte. Ante la diversificación de ámbitos sociales portadores de significados provenientes de la promesa de libertad, los agentes exigen mayor innovación técnica para poder sincronizar la propia autorrealización dentro de aquellos ámbitos. Por otro lado, las revueltas que signan el final del siglo XIX y el comienzo del XX no dejan de alimentar la sensación de inestabilidad: la guerra de los mil días, la revolución mexicana, la guerra de los Balcanes, la Primera Guerra Mundial, la revolución rusa, y el genocidio del pueblo armenio. El paisaje de la época ya había sido descrito y denunciado por Benjamin como uno nefasto para el mantenimiento y cuidado de la experiencia, en tanto cercenaba subrepticamente los tradicionales espacios que le permitían a los seres humanos orientarse en el mundo. Pero muchos de los agentes mejor posicionados supieron capitalizar esta crisis de la experiencia.

Entre los movimientos tectónicos y disruptivos que alimentaban la aceleración social fue la industria del entretenimiento la que comprendió, mejor que nadie, los modos por medio de los cuales era posible crear plusvalor a partir de la apropiación del tiempo de atención de los agentes. Surgen así las formas “cinemáticas” de producción de capital, y se afianzan a lo largo del tiempo por medio de sistemáticas y depredadoras intervenciones de la experiencia sensible humana; fenómeno este último que algunos han entendido bajo el rótulo de “mercantilización de la experiencia”.⁸⁷⁴

El auge que hacia el final del siglo XIX tuvieron las ilusiones mágicas y visuales, y el hipnotismo, visibilizó radicalmente una de las condiciones de posibilidad

⁸⁷⁴ Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production*, p. 10.

más importantes de la autonomía y de la dominación: la atención. De ahí que aquel siglo se haya propuesto adiestrar e intervenir la atención de los individuos con diversos fines: científicos en el caso del kinetoscopio de Edison, de entretenimiento en el caso del Kaiserpanorama de Eadweard Muybridge, y políticos en el caso del Festspiel de Bayreuth de Wagner. Sin importar el fin, la ilusión del movimiento que la sucesión veloz y constante de imágenes era capaz de crear, podía raptar el ojo de los agentes y paralizarlos en una absorta contemplación. Pero la ilusión óptica se enmarca dentro de una época en la cual el incremento de la velocidad genera un conjunto importante de transformaciones y novedades experienciales asociadas a la producción de plusvalía por medio de diferentes formas de apropiación del tiempo ajeno. Esto es lo que Jonathan Beller denomina “modo de producción cinematográfico”:

I use the term cinema not only to refer to the set of institutions traditionally configured as “the cinema”, in popular usage, but to refer to the manner in which production generally becomes organized in such a way that one of its moments necessarily passes through the visual, that is, that it creates an image that (while the tip of the iceberg) is essential to the general management, organization and movement of the economy.⁸⁷⁵

En base al término “cinema”, Beller cree poder reunir las diferentes herramientas, aparatos, instituciones y relaciones sociales noroccidentales de principios del siglo XX que dieron lugar a la transformación perceptiva del agente social que conocemos en nuestros días: un agente capaz de conectar velozmente un conjunto cada vez más amplio de materiales, y mantener una continuidad, coherencia y unidad en el proceso:

“Cinema” means the production of instrumental images through the organization of animated materials. These materials include everything from actors to landscapes, to populations, to widgets, to fighter-planes, to electrons. “Cinema” is a material practice of global scope, the movement of capital in, through, and as image. “Cinema” marks the changeover to a mode of production in which images, working in concert, form the organizational principles for the production of reality.⁸⁷⁶

En virtud de ello, Beller está convencido de que el modo de producción cinematográfico completa la lógica del capitalismo que Marx había descrito en *El Capital*: en lugar de D-M-D’, el modo cinematográfico eleva la fantasmagoría de la creación de plusvalor por medio de la ecuación Dinero-Imagen-Dinero.⁸⁷⁷ Pero en este asunto el autor identifica incorrectamente el núcleo del problema experiencial de la dominación. No se trata de

⁸⁷⁵ Ibid.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 14.

⁸⁷⁷ Ibid., p. 78.

cuán fantasmagórico pueda llegar a ser una mercancía, imagen o valor de cambio, sino de cómo la expropiación del tiempo ajeno se expande exitosamente hacia nuevas dimensiones de la experiencia humana. Mientras el problema de la fantasmagoría o ilusión refiere a los asuntos de justificación, legitimación e ideologías que ocultan la explotación, el problema de la creación y producción de nuevas formas de creación de plusvalor en base a nuevas formas de apropiación del tiempo ajeno refiere al asunto causal que explica y soporta las dinámicas sociales en cuestión. De ahí que del exhaustivo y sugerente trabajo de Beller sea de suma utilidad evitar su enfoque marxista, y reparar con mayor detenimiento en los mecanismos de mercantilización de la experiencia que describe, así como en las causas de su éxito.

Una de las transformaciones experienciales más profundas que trajo consigo la aceleración social, y que la industria del entretenimiento supo explotar eficazmente, es la de la *exteriorización del sujeto*. Si bien hemos subrayado el potencial de autonomía que se hallaba en el corazón del adiestramiento de la atención, parece evidente agregar que su materialización no estuvo ausente de intereses de control, dominación y explotación. Crary y Beller concuerdan, y aciertan, en observar que el adiestramiento de la atención produjo un nuevo campo de cacería para aquellos que exploraban nuevas formas de producir plusvalor. La creación del cine, las innovaciones realizadas en torno a la fotografía, el surgimiento de la publicidad, y las medidas estatales que ya daban signos de estetización política, tiraron al mismo tiempo, aunque cada uno por su parte, del interior de los agentes para poder raptar su atención, su mirada, y obtener diversos objetivos: plusvalía, estado nacional, comunidad, y tradición.

De manera que dos factores protagonizan la exteriorización del sujeto: por un lado, la complejización social de la promesa de libertad y el incremento de la aceleración aumentan las exigencias de coordinación y sincronización, creando así la urgencia de adiestrar a los agentes en el dominio de su atención; por otro lado, este adiestramiento despertó el interés de muchos mercaderes del entretenimiento, naciendo así la actual jauría de predadores de la experiencia. Como puede apreciarse, la afiliación electiva de ambos factores incorpora relaciones de poder, de libertad, y consecuencias deseadas y no deseadas, para ver nacer un nuevo agente que es capaz de sostener mayores exigencias de sincronización, mayores pretensiones de reconocimiento mutuo y autorrealización personal, y que dispone para todo ello de una percepción

profundamente transformada: un aparato experiencial entrenado para captar e intervenir con mayor velocidad y eficacia en todo lo que ocurre en el ambiente.

El lado positivo del asunto es que el agente exteriorizado de principios del siglo XX se encuentra experiencialmente más entrenado que sus antecesores en lo que a las exigencias de coordinación y sincronización social se refiere: se sobrepone con mayor fortaleza a la neurastenia, se mantiene reproduciendo algunas estructuras, no deja de transformarlas por medio de detalles, episodios, o revueltas, y procura permanecer informado de los múltiples cambios del ambiente con mayor éxito. De alguna manera, la atención sufre una radical transformación de Chardin a Manet, y el sujeto comienza a posponer la interioridad para mantenerse constante y expectante de la exterioridad.⁸⁷⁸

Pero el lado negativo del fenómeno fue inmediatamente advertido por Benjamin, quien se había percatado de que la exteriorización del sujeto representaba un objeto de estudio insoslayable para la comprensión de las nuevas formas de alienación y reificación. Hemos visto que en *Sobre algunos temas de Baudelaire*, Benjamin había echado mano de Freud y Proust para reconstruir aquella transformación experiencial en términos de selección sensitiva de la consciencia (I.3.b). El exceso de *shocks* discontinuados e intermitentes, dice Benjamin, había obligado a la consciencia a volverse insensible frente a otros estímulos de menor intensidad para poder percibir con mayor claridad las dinámicas del entorno. La consecuencia de todo ello era que el sujeto cambiaba su singularidad para volverse uno y el mismo con los cambios, con lo repentino y siempre incierto, perdiendo distanciamiento con el mundo, y con ello su resonancia. Al respecto es muy ilustrativa la analogía que utiliza Freud para explicar su hipótesis acerca de la selectividad perceptiva de la consciencia, y su entumecimiento:

Representémonos al organismo vivo en su máxima simplificación posible, como una vesícula indiferenciada de sustancia estimulable (...) Así, sería fácilmente concebible que, por el incesante embate de los estímulos externos sobre la superficie de la vesícula, la sustancia de esta se alterase hasta una cierta profundidad, de suerte que su proceso excitatorio discurriese de manera diversa que en estratos más profundos. De este modo se habría formado una corteza, tan cribada al final del proceso por la acción de los estímulos, que ofrece las condiciones más favorables a la recepción de estos y ya no es susceptible de

⁸⁷⁸ Jonathan Crary, *Suspensions of Perception*, p. 148. Sobre este asunto, Andréi Tarkovski opinaba que el cine en tanto obra de arte, había surgido como un logro humano en la tarea de fijar el tiempo del mundo, teniendo así la posibilidad de apreciar su genuino contenido moral y espiritual. Desde su perspectiva, el cine había colaborado profundamente en la consecución de ciertos procesos sociales de aprendizaje relacionados al entrenamiento de la atención, enriquecimiento de la experiencia, y percepción del paso del tiempo, todos ellos requeridos para afrontar los nuevos desafíos sociales: Andréi Tarkovski, *Esculpir en el tiempo*, 107-126.

ulterior modificación. Transferido al sistema *Cc*, esto significaría que el paso de la excitación ya no puede imprimir ninguna alteración permanente a sus elementos.⁸⁷⁹

Esta analogía constituye un buen retrato biológico del sujeto exteriorizado. Pero a estas alturas Benjamin ya había sido duramente objetado por Adorno, lo que le llevaría luego a enfatizar con mayor intensidad su lamento por las transformaciones de la experiencia. Sólo en 1935 y 1936 Benjamin pudo bosquejar un enfoque más ambiguo, aunque también más útil, del asunto: la “recepción en la distracción” abrigaba tanto la pérdida del aura como la oportunidad de desarrollar nuevos procesos de aprendizajes relacionados con la crítica. Este punto de vista se acopla al hilo reconstructivo que hemos desarrollado hasta el momento, puesto que *es necesario no perder de vista el hecho de que la exteriorización del agente significó, ciertamente, el aprovechamiento del adiestramiento de la atención para poder sincronizar la autorrealización personal a través de la participación en la reproducción y modificación de los diversos ámbitos sociales que comprendían significados provenientes de la promesa de libertad*. Sin el adiestramiento de la atención, y la subsiguiente exteriorización del sujeto, el agente se veía imposibilitado de participar en la coordinación y sincronización de la complejización social, lo que a la postre frustra su apetito de reconocimiento recíproco y autorrealización personal.⁸⁸⁰

Las consecuencias no deseadas de esta exteriorización no tardaron en hacerse notar. Las competencias cognitivas y perceptivas del sujeto seguían siendo insuficientes para soportar exitosamente la sincronización y coordinación social. Es muy probable que el afianzamiento del periodismo diario que ya había nacido en los periódicos hacia finales del siglo XIX, haya tenido mucho que ver con los múltiples intentos de sostener la coordinación de la complejización social. La radiodifusión de información acerca de la reproducción y modificación de las estructuras políticas, económicas, culturales y sociales se instalará en Europa y Estados Unidos durante la década del 20, y su

⁸⁷⁹ Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, p. 26.

⁸⁸⁰ Como puede apreciarse en ambas formulaciones, el enfoque que nuestra reconstrucción asume respeta la idea de dualidad estructural: dependiendo del foco o dimensión de la dinámica social que se aborde, no debemos perder de vista que las estructuras tanto imponen como posibilitan acciones. De ahí que la constricción estructural sea una limitación que tanto prohíbe como abre opciones y posibilidades prácticas para un agente, o grupo de agentes, dentro de circunstancias dadas: Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 204-210. En nuestro caso, la intención es poner de relieve los complejos de fuerzas que van y vienen entre las constricciones y las reacciones creativas (sean intencionadas o no) que demuestran los agentes con cada acción reproductora o transformadora de la estructura. Para lo que sigue no debe perderse de vista que tal dualidad estructural y ambivalencia de la constricción estructural descansan en último término en la teoría descentrada de la agencia que asume el léxico de la teoría de la estructuración.

contraparte televisiva tendrá que esperar hasta finales de los 40. Los agentes deben dedicar tiempo a la apropiación de la información periodística para no perder de vista la reproducción de los significados de la libertad que se hallan en las estructuras del mercado, espacio público, Estado, salud, y de las situaciones bélicas en las que se enredan sus comunidades. Es forzoso estar cada vez más pendiente del exterior, aunque sigan siendo insuficientes los diversos aprendizajes sociales que la aceleración y diversificación social promueven por medio de la participación de los agentes. Variados retratos, fotografías y filmaciones documentan episodios protagonizados por hombres de principios del siglo XX que caminan por la calle absortos en sus periódicos, de igual modo en que las jóvenes generaciones del siglo XXI lo hacen con sus Smartphones.

Poco a poco las consecuencias deseadas y perversas de la promesa de libertad cobran complejidad y robustez. Mientras las dimensiones de la autonomía se reproducen y modifican a través de la diversificación de estructuras sociales, los agentes se ven obligados a desarrollar nuevas capacidades cognitivas y perceptivas para poder participar en ellas: exigen mayor innovación tecnológica para disminuir el tiempo que les consume sincronizar sus autorrealizaciones personales, y terminan por alimentar un círculo de la aceleración que a cambio les impone mayores exigencias. Las relaciones intersubjetivas se vuelven más episódicas, y emerge aquella peculiar “paradoja subjetiva del tiempo” que hace que un fin de semana en la playa se conserve con mayor intensidad, significado y prolongación en la memoria del agente que sus últimos meses de trabajo.⁸⁸¹ Pero los agentes no renuncian a la esperanza de poder finalmente sobreponerse a las consecuencias perversas que desprenden sus pretensiones de autorrealización sincronizada y las formas cinemáticas de producción de plusvalor. Tal nobleza mezclada con crueldad amalgama el conjunto de acciones y consecuencias deseadas y no deseadas que la misma promesa de libertad desencadena en términos de aprendizaje social y depredación del tiempo ajeno, para materializar parcialmente alguna que otra forma de autonomía, y mantener en movimiento a la aceleración.

VI.9. Aprendizajes sociales y afianzamiento de la exteriorización del sujeto.

La exteriorización del sujeto del siglo XX exacerba polémicamente la misma ambigüedad que, a lo largo del siglo XIX, contenía el adiestramiento de la atención: mientras por un lado denota una mayor competencia subjetiva e intersubjetiva para

⁸⁸¹ Walter Benjamin, *Sobre algunos temas de Baudelaire*, pp. 33 y ss.

lidiar con las exigencias de coordinación social que impone la aceleración, y de sincronización de la autorrealización personal a través de la diversificación de ámbitos, por otro fuerza al individuo a abandonar cada vez más su interioridad, y en consecuencia, la posibilidad de habitar el tiempo que le es propio al pensamiento, *lo que supone una gran amenaza para la libertad en la medida en que le priva al individuo de la oportunidad de detenerse a buscar criterios morales, éticos, auténticos, y de reconocimiento mutuo que puedan orientar sus estrategias para sincronizar la autorrealización personal*. De manera que surge la incógnita de cómo interpretar los procesos de aprendizaje que la promesa de libertad promueve a partir del aumento de la aceleración y complejización social en relación con las privaciones que todo ello acarrea para la posibilidad de habitar el tiempo noológico.

Si bien es verdad que los criterios que los agentes formulan para evaluar qué es valioso (incluyendo el “cómo” es valioso perseguirlo) se forjan en interacción con los demás y con los horizontes simbólicos disponibles en las diversas estructuras sociales de las cuales participan, sólo pueden ser definitivamente forjados y apropiados por medio de la reflexión y deliberación, lo que constituye un momento irrenunciablemente íntimo y solitario. Tanto la reflexión universal como la ejemplar auténtica, y el diálogo interno que suponen las autorrelaciones prácticas, son posibles al abrigo del pensamiento, lo que, parafraseando a Arendt, no puede ejercerse en compañía a pesar de albergar una genética cognitiva social. Pero hemos señalado que este espacio íntimo dentro del cual el pensamiento navega por el tiempo que le es propio sólo pudo ser históricamente posible luego de que las temporalidades lineal y cíclica se desprendieran violentamente, creando vacío e indeterminación entre sí. Esta indeterminación fue, precisamente, la que facilitó el *repliegue* del sujeto, creando la interioridad renacentista que Hamlet había percibido en sí mismo, y que más tarde se convertiría en una piedra natural de la libertad.

La temporalidad lineal, por su lado, hizo mucho más que sólo desprenderse de su contraparte circular: movilizaba por la impaciencia de la libertad que se patentaba en la era de la revolución e innovación técnica, aquella temporalidad se robusteció hasta volverse casi la única social (y humana) concebible y posible. En virtud de ello, *el desasosiego por asegurar el tiempo de la autonomía para cada uno de los individuos terminó por destruir precisamente ese espacio íntimo que les permitía a los agentes participar de*

las temporalidades cíclica y lineal exitosamente y a gusto, esto es, autónomamente; he allí la consecuencia perversa fundamental de la promesa de libertad.

Tal consecuencia perversa puede evidenciarse en cada uno de los aprendizajes sociales que la aceleración y complejización social trajeron consigo. El adiestramiento de la atención y la subsiguiente exteriorización del sujeto volvieron a los agentes mucho más competentes para lidiar con las exigencias de la aceleración y complejización social, pero al mismo tiempo los fue alejando de la fuente experiencial genuina de la libertad: la reflexión moral, auténtica, y el diálogo interno.

La misma paradoja puede hallarse en los procesos de aprendizajes sociales que acompañaron, y que en cierto modo constituyeron la exteriorización del sujeto. Hemos indicado el papel de la industria del entretenimiento al respecto, pero a este cabe incorporarle tres transformaciones experienciales que supieron movilizar congruentes procesos de aprendizaje social: la primera refiere a los turbulentos procesos de urbanización que pretendían optimizar la organización social del indetenible crecimiento poblacional. Simmel había observado hacia principios del siglo XX que el *urbanitas* (o ciudadano) era un agente muy peculiar, en virtud de que parecía haber aprendido a pensar en términos más abstractos, universales, y calculadores, probablemente forzado por la cantidad de personas que se cruzaba a diario.⁸⁸² La masa social de la ciudad obligó a los agentes a desdeñar cada vez más las relaciones particulares, concretas e íntimas, para privilegiar interacciones fundadas en ideas generales, como las que pueden hallarse en el derecho, la burocracia, o el mercado. Con todo ello convergen la homogeneización del tiempo, así como la abstracción que trae consigo el dinero:⁸⁸³ la experiencia social dentro de la urbanidad tuvo que transformarse forzosamente para que los agentes pudieran mantenerse reproduciendo y modificando aquellas estructuras dentro de las cuales creían tener la oportunidad de desarrollar cierta parte de su identidad o autonomía personal.

El enfoque de Simmel tiene la virtud de destacar algunas de las consecuencias que trajo la transformación experiencial urbana sin comprometerse con fuertes juicios de valor. Su objetivo entonces era fundamentalmente comprender. De ahí que haya reparado sin optimismo ni pesimismo en la simultaneidad que presentaban el

⁸⁸² Georg Simmel, *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización (1908)*, Madrid: Alianza, 1986, p. 247.

⁸⁸³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*; para el asunto de la homogeneización y abstracción del tiempo, véase “Las grandes urbes y la vida del espíritu”.

incremento de la interacción social desplegada por el *urbanitas* y la intensificación de la vida mental, y en particular, de la vida nerviosa y sus afecciones.⁸⁸⁴

El segundo conjunto de procesos de aprendizajes sociales fueron los que, potenciados por las exigencias de sincronización y coordinación social, desembocaron en la multitarea. El deseo de reconocimiento recíproco de los agentes les lanza una y otra vez a querer participar de la reproducción y modificación de estructuras sociales tales como las de la familia, sexualidad, trabajo, derecho, y espacio público, entre otras, en virtud de que sus reproducciones abrigan significados provenientes de la promesa de libertad. De ahí que los agentes no renuncien a querer participar de un ámbito dentro del cual creen que tendrán la oportunidad de desarrollar cierta dimensión de la identidad o autonomía personal. Pero el círculo de la aceleración que los agentes no dejan de alimentar, continúa aumentando las exigencias de coordinación y sincronización, lo que les fuerza a i) comprimir sus actividades hasta volverlas episódicas, e ii) incrementar las capacidades de la atención exteriorizada para poder realizar varias actividades simultáneamente. El fenómeno de la multitarea representa, por un lado, el éxito que han tenido los agentes para alternar su capacidad de consciencia y atención dentro de lapsos de segundo y lograr yuxtaponer y sobreponer tanto experiencias como actividades, y por otro, supone la hipoteca de la posibilidad de tomar decisiones informadas, y ética y moralmente oportunas.⁸⁸⁵

En la paradoja de la multitarea detectamos una contrariedad parecida a la que observamos en las transformaciones experienciales de la urbanización: los agentes demuestran aumentar sus capacidades para sincronizar sus autorrealizaciones personales, comprometiendo con ello el espacio temporal que se necesita para formular los criterios que orientan y justifican el valor de sus estrategias de sincronización. De manera que la multitarea se afilia electivamente con la compresión e intensificación de las experiencias y actividades que los agentes llevan adelante dentro de diversas estructuras sociales. Por mencionar un caso ilustrativo: hacia la década de los 70 nace la

⁸⁸⁴ Georg Simmel, *Sociología*, p. 247. Claude Fischer ha podido corroborar que aquella observación de Simmel tiene algo más que un asidero hipotético y argumental. En comparación con individuos que no habitan ciudades masificadas, los cerebros de los agentes rurales presentan conexiones neuronales diferentes, con reacciones más lentas, aunque nada de ello repercute en sus potenciales de inteligencia. En el marco de nuestra investigación es importante realzar el componente temporal que distingue a los agentes rurales, quienes se toman mucho más tiempo para meditar sus decisiones y reacciones, de los ciudadanos, quienes reaccionan vertiginosamente a base de experiencia y sin detenerse mucho a meditar, aunque a menudo lo hagan muy velozmente: Claude Fischer, *The Urban Experience*, New York: Harcourt/Brace/Jovanovich, 1984, en especial p. 272.

⁸⁸⁵ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, pp. 124 y ss.

composición descentrada de las empresas, y sus estrategias de diversificación de inversiones y producción, lo que representa, según Ulrich Beck, el surgimiento del “y también”, o del “esto y lo otro”.⁸⁸⁶ El incremento de los factores de riesgo económico es directamente proporcional a la urgencia e inutilidad de las ciencias de la estadística y probabilidad, por lo que la diversificación, flexibilización y heterogeneización de los rubros, acciones e inversiones comienza a ser la mejor estrategia para obtener rentabilidades futuras en medio de un presente cada vez más comprometido e inestable.⁸⁸⁷

Simultáneamente, la “crítica artística” se afilia electivamente con la democratización de la enseñanza y la institucionalización de los estados de bienestar, lo que expande nuevamente el exceso de validez de la promesa de libertad.⁸⁸⁸ Ya comenzaba a ser obvio el hecho de que la autorrealización personal involucraba la capacidad de participar de la reproducción y modificación de las estructuras de la familia, género, sexualidad, autoexpresión, identidad política, grupal y social, espacio público, derecho, y en la participación de toma de decisiones vinculantes como las de trabajo, profesión, etc. De ahí que la multitarea y la intensificación y compresión de experiencias y actividades se hayan visto impulsadas por las exigencias de sincronización y coordinación social que tanto las demandas de autonomía de los agentes como las dinámicas de aceleración social promovían.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo global*, pp. 272 y ss.

⁸⁸⁷ Peter L. Bernstein, *Against the Gods*, Chaps. 16 y 19.

⁸⁸⁸ La afiliación electiva que muestran los movimientos sociales de los 60 y 70 relacionados con el hipismo, la exploración creativa dentro de la música, el nacimiento de la diversificación de inversiones y producción, la instauración de los estados bienestarristas, y la democratización de la enseñanza, son reunidos por Boltanski y Chiapello bajo el término de “crítica artística”. Lo común a todas ellas recae en asumir cierto *revival* del ideal de la autenticidad y creatividad para anteponerlo críticamente a un capitalismo industrial petrificante y monótono que encuentra sus máximas expresiones en el taylorismo y fordismo. Lo curioso de este hecho, observan los autores, consiste en que las formas de creación de capital (o plusvalor a partir de apropiación del tiempo ajeno) no tardan mucho en incorporar tal ideal como fuerza de producción, y rediseñar el rostro del mercado de mercancías a través de los servicios, el consumo, la obsolescencia programada, la creatividad y autoexploración, reuniendo en un mismo ideal la realización personal y el éxito profesional: Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, “Introducción”. Abordaremos las consecuencias sociales de este fenómeno en VII.2.

⁸⁸⁹ Desde un enfoque convergente al nuestro, Nicholas Carr ha estudiado algunas de las modificaciones interneuronales que el incremento de las velocidades vía internet ha traído consigo. En rasgos generales, Carr asegura que se ha incrementado la velocidad de las conexiones sinápticas, y el funcionamiento cerebral parece ser más flexible, elástico y versátil, preparado para afrontar con mayor eficacia el surgimiento de nuevos eventos. Pero estas transformaciones parecen traer aparejadas ciertas pérdidas en lo que podríamos denominar “autonomía de la atención”: los predadores de la atención y de la experiencia sensible han logrado raptar con cada vez mayor facilidad nuestra concentración, lo que ha devenido en una importante pérdida de potencia focal, y en el incremento de las diversas patologías de la distracción. Como consecuencia de la permanente exposición al entretenimiento y sus distracciones, Carr asegura que han emergido subjetividades que desean ser interrumpidas, y sumidas en el silencio para tan

Finalmente, el aprendizaje social que adviene con la inmediatez de la comunicación de fines del siglo XX y comienzos del XXI también converge con las consecuencias paradójicas de la exteriorización del sujeto. La era de la globalización, información, o “revolución de la comunicación” ha puesto de relieve el hecho de que el incremento de la *cantidad* de tareas, experiencias y actividades que se desea realizar deviene en profundas transformaciones *cualitativas* de la experiencia temporal. Manuel Castells ha observado que la capacidad casi ilimitada de grabación, emisión y recepción de información que poseen los nuevos medios de comunicación terminan por transformar la experiencia social e individual del tiempo en una que se orienta por las coordenadas de lo *simultáneo* y *no simultáneo*. Tales coordenadas de la comunicación inmediata convergen con la disgregación de la consciencia y atención que logra la multitarea, destruyendo la linealidad del tiempo al imposibilitar, e incluso volver obsoleta, la orientación cronológica, progresiva y acumulativa que los agentes parecían haber desarrollado en términos de prognosis racional.⁸⁹⁰ Parece innegable el hecho de que la globalización de la información, y el aumento de la democratización de su acceso, han incrementado el número de voces que puján por el reconocimiento de demandas sociales, al mismo tiempo que transforma completamente los mecanismos de control que los ciudadanos pueden ejercer sobre los mejor situados: gobiernos, organizaciones delictivas, accionistas e inversores. Pero una vez perdida la posibilidad de esconderse en algún lugar que no pueda ser alcanzado por la luz de alguna cámara de Smartphone, los contrajuegos de los mejor situados comienzan a desarrollarse a plena luz del día, y pasan desapercibidos para agentes que se entumescen ante tanta cantidad de información. Nuevamente, hallamos en la temporalidad de lo simultáneo un logro de la libertad que sabe amparar al mismo tiempo sus consecuencias perversas.⁸⁹¹

sólo ser expectantes de eventualidades vertiginosas imposibles de retener en la memoria: “La clave de la consolidación de la memoria es la atención. Almacenar recuerdos explícitos y, lo que no es menos importante, establecer conexiones entre ellos, requiere gran concentración mental, amplificada por la repetición, o por un intenso compromiso intelectual o emocional” (Nicholas Carr, *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid: Taurus, 2010, p. 234). De esta forma, la velocidad con la que transcurren eventos se asocia a los múltiples diseños de los programadores publicitarios e investigadores de la percepción humana que crean una nueva “tecnología del olvido” que impide el ejercicio de cualquier autonomía basada en la reflexión e interioridad. Asimismo, aún más negativo es el diagnóstico que bosqueja Manfred Spitzer, quien enfatiza los déficits de la atención y no tanto los aprendizajes vinculados a la multitarea: Manfred Spitzer, *Demencia digital: el peligro de las nuevas tecnologías*, Barcelona: B.S.A., 2013.

⁸⁹⁰ Manuel Castells, *La sociedad red*, pp. 148 y ss.

⁸⁹¹ Más adelante volveremos sobre el asunto de los contrajuegos que se desarrollan a plena luz del día dadas las transformaciones que los medios de comunicación han impuesto. Por el momento, cabe agregar el hecho de que las redes sociales parecen oficiar, y no modificar, las preferencias de los individuos, por

De este modo, la exteriorización del sujeto no supone una superación ni un retroceso en comparación con la ambivalente naturaleza del adiestramiento de la atención, sino el aumento de la complejidad con la cual la promesa de libertad intentó materializarse a lo largo del siglo XX. En concreto, parece cumplirse aquella célebre frase de Hölderlin que reza “Pero donde hay peligro, crece lo que nos salva”,⁸⁹² aunque aquí observemos su lectura inversa: “donde crece lo que nos salva hay peligro”. La complejidad causal y motivacional que contenía la ambigua naturaleza de la atención se incrementa al exteriorizar el sujeto y poner en funcionamiento diversos procesos de aprendizaje que, tanto expanden los ámbitos sociales dentro de los cuales se reproduce la promesa de libertad, como desatan consecuencias perversas que la hipotecan: en primer lugar, la urbanización aumenta la abstracción mental e interactiva de los agentes, lo que favorece la homogeneización del tiempo, la desaparición del espacio, y el incremento de la vida mental y nerviosa de las personas; la multitarea, por su lado, representa, tal vez como ninguna otra capacidad, el producto de un entrenamiento exitoso que el agente debió desarrollar para poder participar de los diversos ámbitos que abrigan la promesa de autorrealización personal, lo que no deja de significar la pérdida irremediable del tiempo que necesita toda reflexión moral y auténtica, y el saludable diálogo interno que suponen la autoconfianza, autorrespeto y autoestima; finalmente, el vértigo de la comunicación aumenta los niveles de visibilidad y transparencia que desean los agentes que vigilan la reproducción y modificación de ciertas estructuras sociales, aunque todo ello termine por destruir la temporalidad lineal; el pasado y el futuro son devorados por las vastas mandíbulas de un Kronos que se mantiene siempre en el presente, y que sólo les permite a los agentes orientarse por las coordenadas de lo simultáneo y no simultáneo. De este modo, la urbanización, la multitarea y el vértigo de la comunicación que singularizan la modernidad tardía aumentan la complejidad, ambivalencia y contrariedad con la cual la promesa de libertad pretende materializarse.

En resumen, la cadena causal que hasta el momento se ha reconstruido a partir de los siglos XVIII y XIX puede sintetizarse como sigue: cada vez que la innovación

medio de una exacerbada amplificación e hipercomunicación. Como muy bien lo observa Cass Sunstein, las redes sociales parecen vedar la aparición de aquellas cosas que los agentes desprecian, rechazan o desean evitar, prohibiendo así su encuentro con lo no planeado, diferente y extraño. Esto deviene en el robustecimiento de la coherencia interna del sistema de creencias de los agentes, y los vuelve profundamente insensibles e irritables frente a las disonancias de la heterogeneidad que toda buena democracia debería abrigar: Cass R. Sunstein, *Republic.com. 2.0*, New Jersey: Princeton University Press, 2009, pp. 5-6, y también pp. 43 y ss.

⁸⁹² Friedrich Hölderlin, “Patmos”, en su *Poesía completa*, Barcelona: Río Nuevo, 1977, p. 395.

técnica progresa y promete ayudar a los agentes en sus tareas de coordinar los ámbitos sociales y sincronizar la propia autorrealización a través de aquellos ámbitos, les fuerza a desarrollar complejos procesos de aprendizaje que traen consigo diversas e irreversibles transformaciones para la experiencia temporal humana. El adiestramiento de la atención fue una de las transformaciones experienciales más importantes que el siglo XIX trajo para la conformación de la agencia. Pero el incremento de las exigencias de coordinación y sincronización social (debido al incremento de la complejización y aceleración social) exteriorizó al sujeto adiestrado en el dominio de la atención, quien se esforzaba por no perderle pisada a la reproducción y modificación de aquellas estructuras sociales que le prometían desarrollar alguna dimensión de su identidad o autonomía personal. La aceleración y complejización social movilizan la urbanización social y la desaparición del espacio, la exacerbación de la prognosis racional del futuro, y la intensificación y multiplicación de experiencias y actividades realizadas a lo largo de las mismas 24 horas de siempre. El sujeto exteriorizado pudo permanecer coordinado con aquellas dinámicas en base al ejercicio cada vez más exitoso de la multitarea, y a la inmediatez del transporte y comunicación, deviniendo, todo esto en su conjunto, en la destrucción de la mayoría de las promesas socialmente disponibles desde el siglo XVIII: a) la atención se alejó de aquel tiempo que le es propio al pensamiento, mientras b) el frenesí con el que los agentes deben ejercer la prognosis racional termina por socavar de cabo a rabo el aseguramiento del presente que toda proyección hacia el futuro exige. Esto sugiere que a cada paso impaciente de la promesa de la libertad le siguen un conjunto de consecuencias que son significativamente perturbadoras.

VI.10. La segunda consecuencia perversa de la promesa de libertad: la condición tardomoderna.

Hemos reconstruido hasta aquí la simultaneidad que existe entre los procesos de aprendizaje social relacionados con la coordinación (y sincronización) y aceleración social, y sus consecuencias perversas. Tal simultaneidad nos exige evitar los extremos del conservadurismo nostálgico, melancólico y/o reaccionario, y del optimismo que da permanente bienvenida a las transformaciones sociales. Pero toca ahora detenernos en la enumeración y evaluación de las consecuencias que la exteriorización del sujeto, entendido como proceso social que involucra tanto modificaciones y reproducciones

estructurales como transformaciones en los modos de producción de agencia, ha desencadenado en términos de “segundas consecuencias perversas”.

En principio, conviene insistir en que consecuencias pues, las hay intencionales como no intencionales y perversas, dependiendo de si las acciones que los agentes realizan diariamente dentro de la reproducción y modificación de estructuras sociales desencadenan consecuencias que materializan o no la promesa de libertad. Como puede deducirse de esta afirmación, nuestro detalle de tales consecuencias se distingue del resto de los enfoques disponibles al ofrecer un conjunto de criterios normativos lo suficientemente fuerte y sensible como para evaluar cuán oportunas son tales consecuencias para la materialización de la promesa de libertad (cap. IV). En tanto la *katholiki*, *tóde-ti*, y *hóros* de la autonomía constituyen significados pertenecientes a varias estructuras sociales (familia, grupos, mercado, espacio público, etc.), componiendo en su conjunto el ideal social de la libertad, los agentes pueden racionalizar sus acciones acudiendo a tales ideales, o significados asociados, para reproducir y modificar las estructuras sociales en base al deseo de desarrollar cierta dimensión de la identidad o autonomía personal. De ahí que nuestra evaluación de las consecuencias deseadas, no deseadas y perversas de los agentes encuentre en aquellos ideales de la autonomía la fuente última de la crítica social.

Desde esta perspectiva, hemos rastreado aprendizajes sociales que deben entenderse como el desarrollo de capacidades cognitivas y perceptivas que son particularmente motivadas por las transformaciones experienciales (a su vez desencadenadas, estas últimas, por el conjunto de las consecuencias deseadas y no deseadas de los agentes). Y nuestra atención se ha focalizado en las transformaciones experienciales que desde fines del siglo XVII a la fecha pueden constatarse en torno a la vivencia del tiempo. Hemos visto que la innovación técnica responde a las impacientes apariciones de la promesa de libertad que constituyeron la era de la revolución, y que devinieron en el aumento de la complejización social. La aceleración técnica ayudó a los agentes a lidiar con la noble exigencia de coordinar la complejidad social y de sincronizar sus autorrealizaciones personales, deviniendo en la urgencia de entrenar la agencia de la atención. Tal urgencia supo amparar tanto la promesa de libertad como la clave del éxito de las cinemáticas formas de producción de capital, no pudiendo desencadenar otra cosa que la exteriorización del sujeto como una primera consecuencia perversa de la libertad, y la pérdida de una buena oportunidad para materializar las tres

dimensiones de la autonomía. Tal exteriorización no hizo más que intensificar la impaciencia de la libertad: acompañada por la urbanización y el aumento de la complejización y aceleración social, la exteriorización del sujeto se afianza al tener que movilizar más procesos sociales de aprendizaje relacionados con la coordinación social y la sincronización de la autorrealización. La vertiginosa mediatización de la era de la información se afilia electivamente con el desarrollo de la multitarea para defender la posibilidad de coordinar los diferentes *tempos* de la autonomía, al precio de destruir aquel tiempo que le es propio al pensamiento. De manera que las segundas consecuencias perversas de la promesa de libertad se concentran en la pérdida del tiempo ontogenético y performativo que los agentes necesitan para elaborar criterios, deliberar, y decidir informadamente acerca de la estrategia que deben implementar para participar de las estructuras sociales que prometen materializar la promesa de libertad.

En rasgos generales, las segundas consecuencias perversas de la promesa de libertad parecen destruir todos los aciertos parciales que este ideal ha podido asestar hasta el momento. Pero lo curioso es que tal destrucción no asume una forma nihilizadora, sino la de un presente plano, sin profundidades ni dobleces, que yuxtapone todas las experiencias temporales históricamente conocidas para volverlas inocuas.

El presente que vuelve inofensivo al pasado y al futuro, así como también a la circularidad de la tradición y atemporalidad del pensamiento, encuentra múltiples resonancias en la imperceptibilidad de los cambios que describe Hartmut Rosa, en la aceleración económica que reconstruye David Harvey, en la complejidad temporalizada que identifica Luhmann, en la contracción del presente que detalla Hermann Lübbe, en el presente extendido que aborda Helga Nowotny, en el tiempo atemporal de la “sociedad en red” que describe Castells, y en el “presentismo” contemporáneo que analiza François Hartog.⁸⁹³ En conjunto, todas estas conceptualizaciones de la condición

⁸⁹³ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, Chap. 4; David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, pp. 206 y ss., y en especial “Tercera Parte”; Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad*, pp. 112-120; Hermann Lübbe, “The Contraction of the Present”; Helga Nowotny, *Time. The Modern and Postmodern Experience*, trans. by Neville Plaice, Cambridge: Polity Press, 1996, en especial Chap. 2; Manuel Castells, *La sociedad red*, cap. 7; véase también Peter Osborne, *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, London: Verso, 1995, Chap. 3. Desde la perspectiva de Hartog el asunto abriga una mayor cantidad de matices, puesto que el presentismo contemporáneo que analiza es reconstruido a partir de los lentes que su noción de “régimen de historicidad” ofrece. Intentando superar los enfoques que naturalizan o instrumentalizan la temporalidad en sus estudios, Hartog recurre a Koselleck para construir una noción metodológica de “régimen de historicidad” que le permita comparar las diferencias que existen entre los pueblos cultural y cronológicamente diversos a la hora de articular el pasado, presente y futuro. Así las cosas, la contemporaneidad parecería distinguirse por relegar el pasado ante la asociación que el futurismo y presentismo establecen violentamente desde finales del siglo XIX en Occidente, no sin

posmoderna, o tardomoderna, convergen en la idea de que parece haber muerto toda temporalidad conocida en la medida en que todas ellas son asequibles a pesar de no poder trascender la vigencia. La profecía de *Macbeth* que narra la eternización de un presente que destruye toda forma trascendente de temporalidad se materializa en una era de la información y de la aceleración social que sumerge a las sociedades occidentales en una “poshistoria”⁸⁹⁴ que inutiliza y devalúa la necesidad y capacidad de i) proyectarse hacia el futuro en base a un presente políticamente asegurado (temporalidad lineal), ii) recrear un orden místico que les llene de sentido existencial (temporalidad cíclica), y iii) retirarse hacia el tiempo que le es propio al pensamiento.

El deseo de los agentes de sincronizar sus autorrealizaciones personales a través de la reproducción y transformación de aquellas estructuras sociales que abrigan significados de la promesa de libertad (y que por tanto, prometen posibilitar el desarrollo de alguna dimensión de sus identidades o autonomías personales) moviliza tanto aprendizajes sociales como consecuencias perversas. El entrenamiento social en la sincronización de los diferentes *tempos* de la autonomía acelera exponencialmente el número de actividades que los agentes se proponen llevar adelante, y comprime violentamente la intensidad de sus experiencias, al punto de que los cambios comienzan a sucederse con mayor frecuencia y velocidad, pasando así desapercibidos para agentes cuya percepción es crecientemente entumecida. Del mismo modo en el que la multitarea yuxtapone diferentes actividades y experiencias, la velocidad con la que los agentes desean sincronizar sus autorrealizaciones personales termina por yuxtaponer los diferentes *tempos* de la autonomía: se mece la cuna del niño mientras hierven las papas y se escribe un correo electrónico en el que se adjuntan documentos escaneados para aplicar a alguna beca, ayuda social, pago de renta, o se recibe una llamada telefónica para asistir a alguna entrevista laboral mientras se ojea alguna web que resuma la actualidad política, económica y cultural del país, región, o globo. Así es como los agentes se esfuerzan diariamente por participar en la reproducción y modificación de las estructuras que abrigan significados asociados a la promesa de libertad. Y en la medida en que este efecto es reproducido por todos los agentes que radicalizan la coordinación y sincronización social, la consecuencia no puede ser otra que la destrucción de los

pagar el precio de desarticular y desorientar el tiempo en general, y sumergirlo en una crisis: François Hartog, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 130-159.

⁸⁹⁴ Expresión de Lutz Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, London: Verso, 1994.

intervalos temporales que yacen entre la acción y la reacción, y creación de un presente que todo lo permite en virtud de que nada lo trasciende.

Los fanatismos que alimentan esencialismos culturales, nacionales, y tribales, que se soportan en base a nostalgias y conservadurismos, y que reproducen cíclicamente conductas reaccionarias, no dejan de florecer a lo largo y ancho del mundo. Asimismo, el retraimiento en la interioridad que permite habitar el tiempo que le es propio al pensamiento surge intermitentemente, aunque la desincronización entre esta práctica y los diferentes *tempos* de la autonomía permanezca en constante crecimiento: con cada vez mayor acentuación, el tiempo que requiere tomar una decisión informada, o ética o moralmente oportuna hace que los agentes pierdan constantemente las oportunidades de participar en la reproducción y modificación de las estructuras sociales que abrigan significados asociados a la promesa de libertad. Esta desincronización afecta tanto a la agencia individual como a su forma más general, patente en la política, puesto que la necesidad de participar exitosamente en las velocidades de la reproducción social compromete seriamente la oportunidad, utilidad y valor de habitar aquel tiempo noológico.⁸⁹⁵ Finalmente, aquellos que desean proyectarse hacia un futuro abierto a partir de un presente políticamente asegurado no dejan de intentarlo, a pesar de los múltiples rostros de la precariedad e incertidumbre que les aquejan: desean explorarse sexualmente, conformar vínculos genuinos con algún (o algunos) otro(s) concreto(s) para entablar relaciones de intimidad y cuidado, buscan alimentar sus respectivas autorrelaciones prácticas pujando por el reconocimiento de derechos, aspiran al reconocimiento social del mérito que abrigan sus desempeños, o del valor que tiene el cultivo de sus singulares talentos, y buscan conformar una identidad singular que pueda ser ejemplar y comunicable para los demás. Pero ninguna de estas experiencias temporales puede imponerse en medio de un presente amplio que todo lo consume a base de aceleración.

La seguridad ontológica que constituye una de las presuposiciones más profundas de la teoría de la agencia social descentrada de Giddens se diluye; la incertidumbre aumenta hasta niveles intolerables; el riesgo se extiende, y se distribuye desigual e injustamente de forma intencional y no intencional; los diseños políticos e institucionales estatales pierden orientación, sentido de ubicación, y ensayan diversas medidas sin llegar a aprender de los ensayos y errores anteriores; los caudales de

⁸⁹⁵ Hartmut Rosa, *Social Acceleration*, pp. 126 y ss., y también Chap. 11.

energía anímica que consumen permanentemente los agentes para coordinar la complejidad social y sincronizar sus propias autorrealizaciones son cada vez más difíciles de reponer: surge el *burn-out* en múltiples ámbitos sociales como una nueva afección que exacerba muchas de las dolencias neurasténicas, y emerge la “paradoja de la televisión” que se resume en la acción de buscar refugio en un ocio sin hobbies ni autoexploración, lo que incrementa la vivencia del tiempo perdido, y los sentimientos de frustración e insatisfacción.⁸⁹⁶ Finalmente, la multiplicación de las oportunidades y posibilidades que la diversificación de ámbitos sociales ofrece deviene en la expansión de la depresión, y en el floreciente mercado de la hipermedicalización y del monopolio de las patentes farmacéuticas.⁸⁹⁷

Hay quienes ven en la precarización del trabajo y en el ejercicio de la multitarea un retroceso, o involución, que animaliza a los seres humanos al sumergirlos en una sociedad que parece reproducir artificialmente la misma inseguridad natural que padecía, aparentemente, el hombre salvaje.⁸⁹⁸ De acuerdo a esta lectura, la promesa del

⁸⁹⁶ *Ibid.*, pp. 141 y ss.

⁸⁹⁷ Para el asunto de la expansión de la depresión véase Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000, en especial “Tercera Parte”. No obstante, cabe abrigar algunas reservas para con la legitimidad de la extrapolación que muchos han realizado del estudio de Ehrenberg. Tras reconstruir la historia de las discusiones que cada tanto dan lugar a la reelaboración del DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders), Ehrenberg echa luz sobre cómo es que las diferentes concepciones de las enfermedades mentales van a caballo de diferentes comprensiones sociales del ideal de libertad. La era posdisciplinaria, en su opinión, entumece al individuo al ofrecerle sin costo alguno el ejercicio de su libertad a través de múltiples e inabarcables opciones y posibilidades: lo que en suma sumerge y agobia al individuo no es la tarea de ganarse su libertad, sino la de tener que responsabilizarse únicamente a sí mismo por su mantenimiento y florecimiento. Si bien muchos recurren a este estudio para generalizar la presencia de las estructuras sociales que coadyuvan al surgimiento de la depresión, lo cierto es que estas conclusiones tan sólo pueden aplicarse a restringidas capas sociales noroccidentales que ciertamente tienen asegurada gran parte de la subsistencia; y lo cierto es que la depresión parecería ser más un término socializado que un cuadro clínico preciso. Recientemente, el equipo de Ramin Mojtabai ha observado que, si bien es verdad que con el advenimiento de cada generación los casos de depresión se multiplican, también es cierto que al analizar cuidadosamente cada caso es posible corroborar el hecho de que, en su mayoría, son casos defectuosamente diagnosticados: Ramin Mojtabai, Mark Olfson, Beth Han, “National Trends in the Prevalence and Treatment of Depression in Adolescents and Young Adults”, *Pediatrics*, vol. 138, n. 6, 2016, disponible en <http://pediatrics.aappublications.org/content/138/6/e20161878.long>. Asimismo, la relatividad del estudio de Ehrenberg aumenta al incorporar las serias denuncias que promueve el movimiento antipsiquiátrico frente a los intereses que corren por detrás de la hipermedicalización del DSM: Allen Frances, *¿Somos todos enfermos mentales?: Manifiesto contra los abusos de la psiquiatría*, Barcelona: Ariel, 2014. Naturalmente, nada de este asunto está libre de intereses financieros y de inversionistas que constituyen la libertad de usufructuar de las producciones y licencias farmacéuticas. La intensa discusión que se ha despertado en torno a las patentes que deliberadamente detienen la innovación en la exploración de formas de producción menos costosas, nos obliga a no dejar de mencionar el rol cada vez más importante que la medicalización movida por intereses económicos desempeña dentro del florecimiento de la urgencia social por la tranquilidad, estabilidad y aletargamiento.

⁸⁹⁸ En *La condición humana*, Arendt lamenta el hecho de que la modernidad se haya concentrado tanto en forjar e intensificar el *animal laborans*, biologizando un proceso civilizatorio que desde la antigua Grecia a la fecha, debería haber realizado el pasaje de la *vita contemplativa* hacia la *vita activa* de la política.

aseguramiento político del presente que descansaba en las fórmulas contractualistas se habría visto traicionada, o transformada en mera ilusión. Por su lado, y en convergencia con esta interpretación de la modernidad tardía, Byung-Chul Han observa la alarmante ausencia de contradicciones y oposiciones trascendentes dentro del ámbito cultural de Occidente: desde su perspectiva, la época que caracteriza al siglo XXI es la del cansancio, fatiga, o exceso de positividad, en virtud de que ya no se hallan disponibles en el horizonte alternativas al presente. No existen negaciones, oposiciones, disonancias u otredades, sino una deslimitación o desujeción total de los agentes que no han dejado de expandir las esferas de la promesa de libertad, rebasando con ello en mucho sus capacidades biológicas, anímicas y mentales. De ahí la involución: del mismo modo en que un individuo planifica exitosamente cuatro o más citas por *Tinder*, recibe un correo electrónico acerca de la evaluación de su informe, engulle la comida rápida que con suerte ha podido comprar antes de comenzar su horario de trabajo, y mira a través de la

Desde este punto de vista, Arendt no puede menos que apreciar un retroceso y una puesta en peligro de la condición humana fundamental: “La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aun individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y «tranquilizado» tipo funcional de conducta” (Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2009, p. 346). En un contexto diferente, Frederic Jameson entendía hacia el inicio de este siglo que el posmodernismo, relativismo, y apelación sistemática al esencialismo religioso, ético, y experiencial, podía concebirse como una regresión, o al menos como un gran e ideológico malentendido estimulado por el mercado cultural. Todas las formas de negar las narraciones de la modernidad no hacen más que afirmarlas o sustituirlas por otras, cayendo en paradojas, separatismo, y confusión normativa: Frederic Jameson, “Regressions of the Current Age”, en su *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, New York: Verso, 2002, pp. 1-14. Un caso concreto que ilustra la dificultad de evaluar sin criterios razonables y fundados los aprendizajes sociales ligados a la multitarea y sincronización de los diferentes *tempos* de la autonomía, es el de las discusiones que aún se suscitan en torno a cuál debería ser al *telos* de las políticas pedagógicas y educativas. En base a múltiples críticas dirigidas hacia las formas de enseñanza tradicional, desde la década de los 60 comenzó a imponerse el ideal escolar de enseñar a los niños a “aprender a aprender”, proponiendo así una didáctica que esté ligada a la creatividad, emoción, lo lúdico, la imaginación, y el movimiento (UNESCO, *Educación permanente*, París: CREFAL, 1965). Poco más de 50 años le llevó al ideal del “aprendizaje permanente” expandirse a lo largo y ancho del mundo por medio de congresos, acuerdos internacionales, y asociaciones mundiales de educación y enseñanza infantil, adolescente y superior, y afianzarse como un nuevo canon pedagógico y político global. Pero hoy en día no es difícil conectar este ideal con aquel que subyace a la multitarea y al del “empresario de su propia fuerza de trabajo”: las crecientes urgencias que la condición tardomoderna le ha impuesto a los agentes, esto es, aprender, desaprender y reaprender permanentemente capacidades y competencias, abriga tanto una promesa como una traición, pues les permiten perseguir oportunidades de desarrollar sus identidades o autonomías personales dentro de la reproducción y modificación de diversas estructuras sociales, al costo de exacerbar la linealidad temporal y terminar por diluirlo todo en un amplio e insuperable presente. En la medida en que las instituciones de enseñanza suelen ir por detrás de los cambios sociales, imponiendo en muy contadas ocasiones alguna innovación o reforma, no podemos menos que observar la afiliación electiva que se establece entre el ideal de “aprender a aprender” y las paradojas inherentes a la condición tardomoderna: Miguel Soler Roca, “El concepto de educación permanente”, en su *Educación, resistencia y esperanza. Antología esencial*, Marcia Rivera y Marta Demarch (coords.), Buenos Aires: CLACSO, 2014, pp. 61-62.

pared de vidrio de su cubículo a aquella persona que le atrae íntimamente, el león se aparee con alguna hembra mientras se cuida de que no le ataquen por la espalda.⁸⁹⁹

En nuestro caso no evaluaremos este contexto como un retroceso o progreso, sino como un escenario dinámico dentro del cual las consecuencias deseadas y las no deseadas y perversas confluyen en destruir la trascendencia de toda temporalidad ligada a la autonomía. La impaciencia de la libertad por realizarse se traduce en aceleración e imposición violenta, abrupta, de orden cualquiera; algunas veces el orden impuesto benefició a los mejor situados, algunas otras a los menos aventajados, pero indiferentemente de cuáles eran sus posiciones sociales, los agentes protagonizaron sin excepción un asalto a lo transitorio que terminó por hacer volar cualquier intervalo de tiempo que pudiera ocultarse entre las acciones y las reacciones. El impulso hacia el reconocimiento no se erosionó con la diversificación de ámbitos sociales, sino todo lo contrario: cada vez que el agente perdió la oportunidad de participar de la reproducción y modificación de alguna estructura que abrigaba significados provenientes de la promesa de libertad, su autocomprensión práctica se vio gravemente comprometida, deviniendo en formas de menosprecio que no pudieron sino despertar nuevas luchas por el reconocimiento, y nuevas expansiones de los ámbitos dentro de los cuales puede realizarse alguna dimensión de la identidad o autonomía personal. Y todo esto contrajo nuevos retos para la sincronización de los *tempos* de la autonomía: el aumento de los desafíos de sincronizar la autorrealización personal a través de la complejización social incrementó permanentemente la demanda de innovación técnica, no consiguiendo con ello más que la ampliación de la diversificación de ámbitos sociales, el padecimiento de transformaciones experienciales, y la obligación de desarrollar nuevos procesos sociales de aprendizaje ligados a la aceleración social que se producía involuntariamente.

Las segundas consecuencias perversas de la libertad que dibujan el rostro tardomoderno se resumen en una paradoja no deseada que tanto posibilita el *instantáneo* y *simultáneo* acceso a los diferentes *tempos* de la autonomía como neutraliza cada una de sus trascendencias: el fundamentalista que se siente orgulloso de formar parte del movimiento skinhead, del autoproclamado “estado islámico”, o de algún feminismo

⁸⁹⁹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder: Barcelona, 2012. La vigente ausencia de contradicciones ha llevado a varios intelectuales a reapropiarse de ideas modernas en términos extremistas. Este es el caso de *Die Idee des Sozialismus (Versuch einer Aktualisierung)*, Suhrkamp Verlag: Berlin, 2015) de Axel Honneth, quien se ha propuesto rescatar una versión algo radical de la idea de socialismo con el fin de sobreponerse a la actual incertidumbre ideológica que atraviesa la izquierda.

esencialista; el retraído que se refugia en el recogimiento intelectual y deliberativo; y finalmente, el que no deja de planear el futuro a pesar de la agobiante inestabilidad e incertidumbre del presente, conviven en un mismo mundo sin poder ofrecer, por separado o en conjunto, alguna alternativa que logre trascender u oponerse a aquel amplio presente que todo lo eterniza a base de innovación y aceleración.⁹⁰⁰

Con detener nuestra mirada en la inutilidad y desvalorización que la destrucción de la temporalidad conlleva para el pensamiento, la reflexión y autonomía, es suficiente como para evaluar el brete que representa la condición tardomoderna. La inhibición del potencial del pensamiento y de la reflexión que la impaciente promesa de libertad produce parcializa su más valiosa posesión: la experiencia temporal de la autonomía. Y es que los ideales ligados a la libertad se han disgregado lo suficiente como para obligar a los agentes a deliberar acerca de qué tipo de identidad personal desean forjar, lo que implica, al mismo tiempo, la necesidad de deliberar acerca de cuáles son los ámbitos más propicios para ello. Por mencionar un caso ilustrativo: el reciente ideal social de mujer profesionalmente realizada, más totalmente desligada de roles familiares, reproductivos, e incluso sexuales, pone de relieve un nivel de complejización social que parece ser lo suficientemente exigente como para reducir notablemente la posibilidad de que los agentes puedan participar exitosamente de todos los ámbitos que reproducen idealizaciones de la autonomía. De ahí la promesa y traición de la libertad: ambas se producen por las consecuencias colectivas que emanan de las deliberaciones que los agentes realizan para dirimir con sentido instrumental, ético, moral, auténtico, y reconocitivo, el tipo y las vías de autorrealización que desean perseguir.

El profundo componente descriptivo y normativo que subyace a aquel tiempo noológico descansa en la constatación de que *la única forma en que la sincronización de la autorrealización personal puede ser significativa y exitosa es, precisamente, cuando los criterios que la orientan (instrumental, ética, moral, auténticamente, o en términos de reconocimiento mutuo) son efectivamente elaborados dentro de aquel espacio que le es propio al pensamiento*; de otro modo, en ausencia de reflexión, el agente persigue ideales sociales del mismo modo en que nuestros ojos siguen

⁹⁰⁰ La yuxtaposición de todas las formas de habitar el tiempo (cíclica, lineal y noológica) que la condición tardomoderna permite puede apreciarse ya en los 90. Manuel Castells ha sido capaz de describir muchas de las complejas interacciones que grupos modernizadores, extremistas, moderados, étnicos, etc., mantienen entre sí dentro del amplio presente que todo lo abriga, y que todo lo vuelve inocuo: Manuel Castells, *El poder de la identidad*.

automáticamente las imágenes de una película. Por esta razón es que el adiestramiento de la atención abrigó una promesa de libertad sin igual, pues, la conexión que se establece entre el tiempo que le es propio al pensamiento y la elaboración de estrategias para sincronizar la autorrealización personal sólo pudo ser posible cuando la atención del agente comenzó a reposar sobre sí mismo, sin perder de vista los ideales sociales de autonomía disponibles. De ahí que hallamos reconstruido las consecuencias perversas de la promesa de libertad en dos momentos: las primeras, relacionadas con la exteriorización del sujeto que deja por el camino la oportunidad de materializar definitivamente el adiestramiento de la atención, en tanto componente crucial de la autonomía (siglos XIX y XX), y las segundas, ligadas al surgimiento de un presente amplio y eternizante que, en base al incremento de la complejización y aceleración social, impide y vuelve inocuas las oportunidades de habitar las temporalidades cíclica y lineal a través de aquella que permite el pensamiento y la reflexión (siglos XX y XXI).

De manera que podemos recurrir únicamente a la promesa de libertad para evaluar si las consecuencias que bosquejan el rostro de la condición tardomoderna deben ser bien o mal recibidas. En particular, el penoso compromiso en el cual ha entrado la posibilidad de habitar el tiempo noológico para elaborar criterios, deliberaciones y juicios en torno a qué estrategia seguir para alcanzar la sincronización de la autorrealización personal, sugiere que aún estamos muy lejos de cumplir con la promesa de libertad, dado que sus parciales aciertos no dejan de desencadenar una y otra vez consecuencias perversas.

VI.11. Profundización de la condición tardomoderna: la tiranía de la intimidad.

Ante un presente que vuelve inocua toda forma temporal de habitar el mundo, la reacción de los agentes parece haber sido la de aferrarse a cosas, símbolos, grupos e instituciones que pudieran ofrecerles la *sensación de seguridad*. El incremento de la incertidumbre y liquidificación de las relaciones laborales, el progreso dentro de la innovación técnica, las intermitentes movilizaciones que los agentes llevan adelante en nombre de diversas demandas, la neoliberalización de los mercados y del Estado, y la erosión de la utilidad de los saberes acumulados en la tradición, van de la mano con la flexibilización dentro de las relaciones sexuales y familiares, y la desestabilización de algunos estereotipos dentro de los horizontes occidentales de valor, contribuyendo así a la profundización de la sensación de inseguridad y ansiedad, y al padecimiento de

nuevos malestares nerviosos. Este contexto despertó varias reacciones sociales esencialistas y naturalistas que intentaban (y aún lo hacen) contrarrestar la confusa vivencia de un presente carente de horizontes futuros, pasados, y propios. Pero una de las más notables reacciones guarda relación con la insistente apelación a la experiencia que, en términos intimistas, da forma a las convicciones prediscursivas de muchos debates políticos y movimientos sociales desde finales del siglo XX a la actualidad.

Tras estudiar pormenorizadamente sus orígenes, Craig Ireland asegura que la insistente y recurrente apelación a la experiencia individualista hunde sus raíces en los debates que, durante la década de los 70, mantuvieron Edward P. Thompson y Louis Althusser acerca del lugar que debía ocupar la corporalidad y espacialidad dentro de las abstracciones teóricas del marxismo.⁹⁰¹ En particular, Thompson le objetó a Althusser que desde su perspectiva parecía sumamente difícil, sino imposible, escapar de las garras de la ideología, en virtud de que el horizonte simbólico disponible para dar forma discursiva a las experiencias personales y grupales siempre era sospechoso de ideología, y por tanto, invisibilizar las formas ilegítimas de reproducción de la explotación.⁹⁰² De ahí la estrategia de Thompson de echar mano de una experiencia prediscursiva que fuese sólo accesible a sus dueños corporales, identificando allí el caldo de cultivo de las contrahistorias y culturas subalternas de resistencia.⁹⁰³

Lo que distingue el pensamiento de Thompson es, precisamente, no recurrir a algún tipo de *Erlebniss*, sino al nudo cuerpo como lo “otro” de la inmaterialidad de las ideologías y discursos en general: tan sólo en la proximidad e intermediación material y espacial del cuerpo es posible la agencia de la singularidad experiencial obrera que se resiste a ser reducida a mera idea por las mediaciones ideológicas.⁹⁰⁴ Pero Ireland nota que lo peculiar de este rescate de la experiencia prediscursiva fue su inmediata generalización hacia ámbitos como los de la etnia, raza, género, religiones, etc. Desde la década de los 80 a la actualidad, múltiples grupos apelan a la presunta voz prediscursiva de la experiencia física o biológica del cuerpo para fundar innumerables demandas sociales. De ahí que el cuerpo se haya vuelto un nuevo espacio de lucha por el reconocimiento, fundamentalmente signado por una peculiar forma de autoalienación:

⁹⁰¹ Para lo que sigue véase Craig Ireland, *The Subaltern Appeal to Experience*, Chap. 1.

⁹⁰² Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory*, London: Merlin, 1978, p. 367

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 200, y también pp. 225-228.

aquella voz que oficia de resistencia subalterna no es otra que la capa última y previa a todas las intervenciones sociales, disciplinarias, culturales e institucionales.⁹⁰⁵

Pero a pesar de cuán loables sean las diversas demandas que se fundan en la inmediatez de la experiencia, no es menos cierto que su emergencia se sitúa dentro de un contexto que inhibe las referencias temporales, en el que colapsan muchos espacios tradicionales de orientación (al decir de Benjamin), y se instiga a los agentes a buscar nuevas coordenadas de ubicación. Frederic Jameson había notado que la exaltación de la experiencia corporal no parecía representar una genuina defensa de la experiencia obrera o de su resistencia, sino una inquietud social por encontrar lo fijo, permanente y estable, en medio del vértigo tardomoderno.⁹⁰⁶ De ahí que la reacción para con la defensa de una experiencia reducidamente compartible haya asumido improntas esencialistas, nihilizando con ello la historicidad, y las influencias materiales y culturales que presenta toda formación de la subjetividad.⁹⁰⁷

⁹⁰⁵ Elizabeth Bellamy & Leontis Artemis, “A Genealogy of Experience: From Epistemology to Politics”, *Yale Journal of Criticism*, n. 6, 1993, p. 167. En contra de esta tendencia, Judith Butler y Beatriz Preciado desdennan incluso la idea de que la diferencia biológica sea algo dado y ausente de intervención social, escapando así a la esencialización de la experiencia, y proponiendo en su lugar reflexionar acerca de las tramas discursivas, ontológicas o sociopoiéticas comunes: Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007, en especial pp. 224 y ss.; Paul Beatriz Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid: Opera Prima, 2002; y también *Testo yonqui*, Madrid: Espasa/Calpe, 2008, pp. 229 y ss.

⁹⁰⁶ Frederic Jameson, “On ‘Cultural Studies’”, *Social Text*, n. 34, 1993, pp. 17–52. Probablemente, uno de los casos que mejor ilustra esta búsqueda de refugio en el cuerpo, o en su terriotrio, sea el de la cosmética: Debra Gimlin, por ejemplo, ha insistido en que el descubrimiento del cuerpo como lugar de exploración y producción de demandas ha transformado al sujeto en uno “operativo”, que persigue proyectos personales a través de alineaciones con lo bello, erótico, y el ideal de felicidad, a través de una *ascesis* cada vez más exigente: regímenes alimenticios, cirugías estéticas, vestimenta, tatuajes, piercings, peinados, aromas, accesorios, etc. Pero desde su punto de vista, mucho de esta exaltación corporal no responde tan sólo a demandas de autonomía y autorrealización, sino a las influencias que las meras posibilidades tecnológicas de autotransformación promueven, esto es, experimentar por experimentar sin más, posibilitando y facilitando el éxito del mercado a la hora de imponer estilos de vida favorables al consumo: Debra Gimlin, “El proyecto del cuerpo ausente: La cirugía estética como una respuesta a la Dis-Apariencia”, *Sociology*, vol 40, nº 4, 2006, pp. 699-716. Giddens, por su parte, cree que el ensimismamiento individual sobre el cuerpo es acorde a las transformaciones que la modernidad ha promovido: “El cultivo del cuerpo por la observación de una dieta, una forma de vestir, la apariencia del rostro y otros factores es una cualidad común de las actividades del estilo de vida en la vida social contemporánea (...) La planificación de la vida respecto al cuerpo no es, por tanto, necesariamente narcisista, sino una parte normal de los entornos sociales postradicionales” (Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, p. 225). Desde su punto de vista, el “proyecto personal del cuerpo” (Ibíd., pp. 16 y 132) responde a estrategias políticas locales y globales que reaccionan frente a aquellas universalizaciones y abstracciones que son promovidas voluntaria o involuntariamente durante la reproducción y modificación de estructuras sociales (Ibíd., p. 271), dentro de lo cual podrían incorporarse las abstracciones del tiempo que promueve la aceleración social.

⁹⁰⁷ Joan W. Scott, “The Evidence of Experience”, p. 777, y pp. 787-788; Nancy Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, *New Left Review*, n. 212, 1995, p. 83.

Actualmente, los tribalismos que defendían aquella íntima experiencia ya se han alejado pronunciadamente de las ideas de Thompson. Este último no recurrió a naturalizaciones para definir la experiencia subalterna de la resistencia, sino que apeló a las interrelaciones que existen entre las condiciones materiales en las que nacen los obreros involuntariamente y sus decisiones, reacciones y acciones. Son los obreros los únicos que pueden reconstruir la voz que emerge de la genética de sus vidas, en virtud de que estas últimas son vividas por ellos dentro condiciones históricas no elegidas, y por ello, no siempre libremente vividas.⁹⁰⁸ Por esta razón es que en términos puramente discursivos no puede indicarse la razón por la cual las ideas de Thompson fueron tan rápidamente rescatadas y desdibujadas dentro de las convicciones de los debates públicos y movimientos sociales recientes.⁹⁰⁹

En la medida en que la experiencia subalterna demanda un reconocimiento que no está fundado en el entendimiento ni en la comunicabilidad, no sólo se frustran sus éxitos al rehuir a la globalidad de los ideales de la igualdad o libertad, sino que también fortalece la hipótesis de que existen otras causas subterráneas para su expansión y generalización.⁹¹⁰ De algún modo, la ausencia de justificaciones sociales razonables que manifiestan las convicciones acerca de la experiencia íntima e incommensurable nos lleva a considerar como mejor hipótesis la de la pérdida de referencia temporal que trae consigo la condición tardomoderna: cuando el incremento de la complejidad y aceleración social vuelven inocuas las formas de habitar el mundo que se orientan por las temporalidades cíclica, lineal o noológica, el sujeto exteriorizado ya no logra sobreponerse a las exigencias de coordinación y sincronización social; la pérdida del

⁹⁰⁸ “Y la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes – heredadas o compartidas–, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses sin distintos –y habitualmente opuestos– a los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales (...) La conciencia de clase surge del mismo modo en distintos momentos y lugares, pero nunca surge exactamente de la misma forma”: Edward P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, pp. 27-28.

⁹⁰⁹ Elizabeth Bellamy & Leontis Artemis, “A genealogy of experience”, pp. 163-164.

⁹¹⁰ Frederic Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1993, p. 340. Sobre este asunto, Nicolás Márquez y Agustín Lajes sostienen que la erosión de los componentes materialistas y obreros que la izquierda padece durante la segunda mitad del siglo XX se resuelve en cierta focalización sobre las luchas culturales (incluyendo allí a los movimientos de LGTB, étnicos, y raciales), respondiendo todo ello a un conjunto de factores que vinculan desde intereses discursivos y económicos (como los del mercado científico y cosmético que gira en torno a las células madre), hasta políticos pertenecientes a algunos grupos sociales globalmente bien posicionados: Nicolás Márquez y Agustín Lajes, *El libro negro de la nueva izquierda: ideología de género o subversión cultural*, Buenos Aires: Libre-Grupo Unión, 2016.

espacio que le es propio al pensamiento le impide al agente elaborar estrategias exitosas para sincronizar su autorrealización personal, deviniendo en formas de menosprecio, insatisfacción, y falta de sentido (ético, moral, y de autenticidad). Es este contexto de turbulencia el que parece haber llevado a los agentes a buscar refugio en los esencialismos y fundamentalismos, y en la experiencia subalterna.

La insistencia en la experiencia subordinada o íntima ha dado como producto una era global plagada de tribalismos, que tanto caracteriza a grupos sociales como países y regiones continentales. De ahí que tenga cada vez menos peso la distinción entre lo público y lo privado: las luchas por el reconocimiento parecen haber tomado el camino de la confrontación directa, renunciando casi definitivamente al diálogo y a la necesidad de justificar la razonabilidad de sus demandas. Pero aquí cabe cuidarnos de creer que en algún momento tal razonabilidad y diálogo existieron: nada más lejos. El siglo XX podría ser el mejor contraejemplo para todos aquellos que aún sostienen la idea de progreso, evolución, o perfeccionamiento. De ahí que la tiranía de la intimidad que nos acucia actualmente no sea más que el aumento de la complejización social dentro de los cuales se lucha por el reconocimiento y la dominación.

No obstante, parece justificada la hipótesis de que aquel presente tardomoderno que devora las trascendencias de las diversas temporalidades oficia de fuerza subterránea para la manutención de esta tiranía.⁹¹¹ La exteriorización del sujeto que en principio buscaba sostener la coordinación social y la sincronización de la propia autorrealización encuentra sus más radicales expansiones y transformaciones hacia finales del siglo XX: era en la que la psicología del yo y la hipervisibilización de la vida íntima sustituyen el diálogo público que alguna vez se prometió entablar entre privados. Este sería el final del recorrido de las transformaciones temporales que hemos rastreado

⁹¹¹ La recepción que tuvo el psicoanálisis en Estados Unidos no sólo fue diferente a la que tuvo en Europa, sino que, en especial, se caracterizó por ser inmediatamente incorporada en las relaciones laborales y administración de recursos humanos de las fábricas y nacies empresas financieras. A partir de entonces, el lenguaje psicoanalítico asume, poco después de la Segunda Guerra Mundial, las formas de la autoayuda y de la socialización de la terapia, derramándose intensa y rápidamente en amplios espectros de la vida cotidiana, y convirtiéndose en una de las tantas herramientas lingüísticas y simbólicas que se encuentran disponibles para la racionalización de las motivaciones que emprenden sistemáticamente los agentes. La banalización de la terapia tanto aumenta la complejidad como profundidad de las racionalizaciones de los individuos, no deviniendo necesariamente en el incremento de la autonomía, sino ampliando el ámbito dentro del cual el léxico, ya pseudopsicoanalítico, es capaz de fundar razones, acciones y comportamientos. De esta forma, con la expansión del lenguaje terapéutico surge la erosión y desactivación del potencial crítico de la reflexión, sin importar cuan profunda sea, y la invasión de la vida íntima hacia otros ámbitos, afiliándose electivamente con la insistente apelación a la experiencia subalterna que aquí observamos: Eva Illouz, *Saving the Modern Soul*, Chap. 4.

desde el siglo XIII: la vida interna que había sido posible en el Renacimiento a causa del desprendimiento de las temporalidades lineal y cíclica encontró su exteriorización a lo largo del siglo XIX, gracias al disciplinamiento de la atención; de allí en adelante, el incremento de la complejidad y aceleración social se entremezcla con los predadores capitalistas de la atención para propulsar la mercantilización y exteriorización del sujeto. De manera que el agente del siglo XX se caracteriza por desarrollar diferentes procesos de aprendizaje que le vuelven capaz de mantenerse sincronizado con las velocidades impuestas desde la tecnología, producción, y organización social. De alguna forma los agentes son cada vez más capaces de lidiar con lo que ocurre en el exterior y no tanto con lo que ocurre en sus vidas anímicas. Pero el círculo de la aceleración sobrepasa ampliamente los esfuerzos de los agentes, generando permanentes desincronizaciones entre la reproducción de la complejidad social y los tiempos en los que los agentes pueden apropiarse de sus sí-mismos, destruyendo así la barrera que solía existir entre la vida privada y la pública, y transformando profundamente las reglas y los significados dentro de los cuales se reproducen y modifican las estructuras sociales.

El temor de Benjamin no sólo se realiza, sino que también supera ampliamente sus esperanzas y lamentos: aquella arquitectura que en base al solo vidrio desmaterializaba el espacio se transforma en la realización de la imagen más perversa de la Ilustración. La transparencia que el sujeto moderno buscaba establecer como mecanismo de control y libertad halla muchas plasmaciones en la era tardomoderna: existen cada vez menos rincones del planeta Tierra que no se encuentren iluminados por la noche, los edificios alientan la transparencia de sus distinciones físicas a través de espejos, vidrios o láminas, la implementación de la ecografía para el seguimiento del desarrollo de los embriones y fetos implicó la destrucción del misterio así como el incremento de la socialización humana desde sus cero años de vida, Google Earth y Google Map han comprimido y desnudado completamente a la Tierra, y en confluencia con todo ello, la exposición íntima que los agentes protagonizan en los medios de comunicación y redes sociales ha alcanzado niveles escalofriantes.⁹¹² Parece que pocas

⁹¹² Jonathan Crary, 24/7. *El capitalismo al asalto del sueño*, Barcelona: Planeta, 2015. En este sugerente ensayo de crítica de la cultura tardomoderna, Crary relaciona directamente el descubrimiento y progresivo incremento del uso de la energía eléctrica con la realización monstruosa de ideal Iluminista de la transparencia y del conocimiento definitivo del mundo. Los permanentes esfuerzos en iluminarlo todo encuentran múltiples expresiones en la cultura social moderna, al desnudar la totalidad de la realidad sin perjuicio de si con ello se beneficia realmente a la humanidad, o si se perpetúan y/o crean formas de injusticia. Frente a este escenario, Crary observa y lamenta la desaparición de sombras, de cosas ocultas,

cosas permanecen escondidas en nuestro siglo XXI: las investigaciones en torno al genoma humano, el increíble financiamiento económico y la indiscutible autoridad epistemológica que gozan hoy día las investigaciones neurocientíficas, y la expansión del léxico de la terapia psicoanalítica y autoayuda hacia los ámbitos laborales, educativos, políticos, deportivos, culturales y empresariales,⁹¹³ se afilian electivamente con el perverso ideal de la transparencia para revivir una versión aterradora del *teatrus mundi* que tantas sospechas le despertaba a Hamlet, puesto que la velocidad con la cual se suceden todas estas transformaciones e hiperexposiciones no permiten evaluar socialmente el beneficio y perjuicio que contraen sus consecuencias.⁹¹⁴

El asunto clave en este punto es que la indetenible exteriorización del sujeto ya no parece ir de la mano con el desarrollo de competencias cognitivas ligadas a la descentración. La invasión de lo íntimo trae consigo la interrogante de cómo lidiar con voces y demandas que se escudan en formas experienciales de habitar el mundo *per se*

ya incognoscibles, en virtud de que su ausencia no hace otra cosa que entumecer a los individuos con permanente e infatigable iluminación, exposición y visibilidad. Sólo el sueño, opina Crary, parecería ser el único resguardo disponible para las fuentes sociales de la resistencia y emancipación: resguardo que si bien ha cedido a lo largo de los últimos doscientos años, parece dispuesto a no caer.

⁹¹³ La tiranía de la intimidación trae consigo innumerables consecuencias no deseadas y perversas: en primer lugar, el valor cognitivo que alguna vez abrigó el malestar comienza a devaluarse, en virtud de que se expande y banaliza el sufrimiento gracias a las cada vez más sensibles y demandantes subjetividades que creen apercibirse especiales o singulares gracias a alguna experiencia presuntamente traumática. La victimización y visibilización social de los sufrimientos compromete los significados relacionados con la autonomía que pudiesen vincularse al dolor, y las narrativas del yo comienzan a ser inútiles al no poder discriminar la legitimidad de lo narrado, puesto que absolutamente todo puede narrarse. Así las cosas, la recurrente apelación a los traumas personales que los agentes protagonizan para enfrentar interacciones mercantiles, políticas, de reconocimiento amoroso y social, educativas, y de múltiples ámbitos más, se vuelve profundamente sospechosa de ideología: Eva Illouz, *Saving the Modern Soul*, Chap. 5. Por añadidura, Michel Maffesoli agrega que la cultura contemporánea está signada por la presencia de Dionisio (o Baco), dios terrenal, del vino, de la naturaleza, figura emblemática definida como el más oriental de los dioses griegos. Bajo este modelo describe a la sociedad actual regida por el retorno a la naturaleza de origen femenina, o madre tierra, y sus atributos de sensorialidad, percepción y tribalidad como reflejo de la disolución de la identidad y su fusión en la tribu o viscosidad social. Este estado se traduce en cierto tipo de éxtasis colectivo que se manifiesta en el excesivo culto al cuerpo, hedonismo, atención obsesiva por la teatralidad de los hechos de la vida, importancia suprema de la moda, adjudicación de valor predominante a la juventud, mixturización de los modos de creación y producción de la imagen, costumbres y tendencias, en un período espiritual de relativización de los supuestos valores sagrados: Michael Maffesoli, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires: Paidós, 2001, pp. 165-192.

⁹¹⁴ Beatriz Preciado y Slavoj Žižek convergen parcialmente con esta descripción crítica de la modernidad tardía. En especial, ambos se valen del caso de la pornografía para describir las tendencias individuales y colectivas a la autoexposición, y publicidad y mercantilización de la(s) intimidad(es) personal(es). La indetenible expansión de la industria pornográfica, y la ya instaurada modalidad doméstica y amateur de la misma, sirven para afiliar electivamente otros procesos de exposición individual y grupal (como el del lavado de dinero, corrupción, circulación fraudulenta de capitales en paraísos fiscales) y convertirlos en las coordenadas más distintivas de la época: Beatriz Preciado, *Testo Yonqui*; por el lado de Žižek, las algo asistemáticas reflexiones que le mereció el asunto de “*panamá-papers*” puede ser uno de sus trabajos más ilustrativos: Slavoj Žižek, “Explaining the Panama Papers, or, why does a dog lick himself?”, *Newsweek*, April 15, 2016.

inconmensurables. El diálogo, la comunicación, el entendimiento, y finalmente, la aceptación genuina que toda forma de reconocimiento mutuo trae consigo se niegan en términos de *petitio principii*, y el punto de vista de la primera persona no sólo se robustece, sino que también se amplía violentamente al invadir los espacios que hasta no hace mucho eran considerados *res pública*.

La velocidad con la cual los agentes son capaces de realizar actividades simultáneas, e incluso superpuestas, ha desbordado las competencias humanas de apropiación. Evidencia esta que no debe ser recibida como benigna o maligna, puesto que tal evaluación hemos de restringirla al punto de vista de la promesa de libertad; criterio descriptivo y normativo último de nuestro enfoque. Sólo apoyados sobre la *katholikí, tóde-ti y hóros* de la libertad podemos conjeturar que el esencialismo que trae consigo la recurrente apelación de la experiencia subalterna parece devenir en la hipoteca de la agencia individual y colectiva. El robustecimiento de la perspectiva íntima trasciende la vida privada para intentar expandirse e imponerse violentamente a las demás perspectivas. Toda renuncia a la razonabilidad y generalidad deviene en tiranía del yo, lo que mina las posibilidades de ejercer las diferentes dimensiones de la autonomía eficazmente. *En la medida en que las múltiples formas de desincronización que trae consigo el indetenible incremento de la complejidad y aceleración social constituye la fuerza tardomoderna subterránea que mueve (en términos de consecuencias perversas) a los agentes a buscar refugio en los esencialismos experienciales intimistas, es viable defender la hipótesis de que la promesa de libertad parece haber llegado al siglo XXI con más desafíos que aciertos.*

El vértigo con el que se reproducen y modifican las estructuras sociales, el incremento de la desincronización entre los agentes y los diferentes *tempos* de la autonomía, y el afianzamiento de la inestabilidad e inseguridad ontológica, transforman las reacciones fundamentalistas en unas sumamente comprensibles, aunque profundamente nocivas para el ejercicio de cualquier dimensión de la autonomía, puesto que tal esencialismo experiencial agrede la descentración que subyace a todo ejercicio de la autonomía. De ahí que la estupidez de la cual habla Gómez-Ramos⁹¹⁵ se generalice

⁹¹⁵ De acuerdo al excurso que Gómez-Ramos ensaya en su *Sí-mismo como nadie* (pp. 63-73), la estupidez puede interpretarse como un fracaso en el proceso de formación de la subjetividad. El “yo de radio cero” no sólo es un tipo de subjetividad que carece de descentración, sino que también carece de la sensibilidad y motivación interna como para asumir la tarea de constituir su identidad en términos de reconocimiento recíproco; de ahí que también un individuo altamente descentrado pueda caer de vez en cuando en la estupidez: cada vez que el agente no es capaz de ponerse en el lugar de los demás, y asumir la “propia

alarmantemente a la par que la aceleración y desincronización social, y nos devuelva a aquel pasaje en el cual Macbeth asegura que:

Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.

(5.5.23-27)

Pero la promesa de la libertad no ha desaparecido. El hecho de que su exceso de validez no se halla extinguido demuestra que los agentes aún reproducen estructuras sociales que abrigan significados a ella asociados. Aún es posible invocar los ideales de la autonomía para racionalizar nuestras acciones y fundar demandas y transformaciones con pretensiones de generalidad universal y ejemplar. De manera que nos encontramos en una situación parecida a aquella en la cual Macbeth se apercibe del engaño de las profecías, y asume su responsabilidad en lo que a la destrucción del tiempo y orden se refiere, no por ello renunciando a su enfrentamiento con Macduff: a pesar de los complejos entretreídos que las consecuencias deseadas, no deseadas y perversas de la libertad conforman, los agentes no renuncian a sus pretensiones de autorrealización, y a la tarea de buscar y producir un sentido ético, moral, auténtico y de reconocimiento mutuo para sus propias vidas: “Yet I will try the last” (1.5.32).

VI.12. Conclusiones del capítulo VI.

En el presente capítulo hemos reconstruido la genética histórica y social de la condición tardomoderna que perturba nuestros esfuerzos por comprender su naturaleza, sus promesas, y sus limitaciones. El amplio presente que ha logrado contraer el pasado y el futuro con el fin de posibilitar una mayor capacidad social para coordinar la reproducción y modificación de diversas estructuras, y sincronizar las diversas autorrealizaciones personales, es el resultado de cierta impaciencia de la promesa de libertad: en su desasosiego, la promesa de libertad ha promovido su materialización a través del incremento de la complejidad y aceleración social sin atender al hecho de que con ello se socavaban sus propias bases experienciales. Son los propios agentes, y no

falibilidad”, se incurre en algún tipo de estupidez que bien podría despertar la comicidad, o bien podría aliarse con la crueldad e irreflexividad más brutales de una masa profundamente cohesionada que decide exterminar todo aquello que le sea disonante.

fuerzas oscuras, los que lanzados hacia la autorrealización sostienen diariamente las inclementes exigencias de coordinación social, puesto que en esta tarea les está prometida la autorrealización personal en la medida en que cada estructura social que reproducen y modifican les ofrece la posibilidad de desarrollar cierta dimensión de sus identidades y autonomías individuales. De ahí la permanente demanda de innovación técnica, y el afianzamiento del perverso círculo de la aceleración que no hace otra cosa que, al decir de Borges, disolver a los agentes en las consecuencias de sus acciones: “Un hombre se confunde, gradualmente, con la forma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias”.⁹¹⁶

Esto último tiene la virtud de resistir el hechizo de las metáforas funcionalistas, y con ello poder atribuir responsabilidad a los agentes sociales: son las paradojas que usualmente se alojan en todas las acciones individuales que se consideran colectivamente las que desnudan el hecho de que sin importar las racionalizaciones de la acción que se encuentren en juego, la historia la hacen los hombres pero no siempre como ellos quieren. En nuestra hipótesis, hemos detectado estas paradojas en cada uno de los aprendizajes sociales que están ligados a la experiencia temporal de la autonomía: la prognosis racional del futuro, el disciplinamiento de la atención, la exteriorización del sujeto, y la yuxtaposición de temporalidades, tanto prometen realizar componentes relevantísimos de la promesa de libertad como la traicionan. Y he allí, en las paradojas de la promesa de libertad, donde descansan las evidencias necesarias y suficientes como para concluir que la condición tardomoderna constituye una consecuencia perversa de la propia libertad que, a su vez, podría ser metafóricamente catalogada como una patología de lo social.

No cuidar de los diferentes *tempos* de la autonomía lastima seriamente sus promesas de libertad: el vértigo erosiona la intensidad y calidad de nuestras relaciones de reconocimiento mutuo, llevándonos incluso a ser insensibles frente a muchas de ellas, e incluso olvidarlas; la persecución de la autenticidad no ha hecho más que disparar un novedoso rostro del capitalismo en la medida en que actualmente no es sencillo discriminar entre autorrealización, singularidad, éxito, y producción de mercancías; y, finalmente, es cada vez más difícil desarrollar un juicio moral acerca de nuestro consumo cuando gran parte de este último está destinado al mantenimiento de la coordinación social y sincronización de la autorrealización personal. De este modo,

⁹¹⁶ José Luis Borges, “La escritura de Dios”, en su *El Aleph*, Madrid: Alianza, 2003.

cuando los diferentes *tempos* de la autonomía se funden en un amplio presente, el desarrollo de la agencia se vuelve defectuoso, lo que fortalece la reproducción del círculo de la aceleración: la autonomía (perspectiva de la primera persona) y las consecuencias perversas de la promesa de libertad (perspectiva de la tercera persona) se complementan recíproca pero no funcional, sino contingentemente, a la hora de dar cuenta de la condición tardomoderna.

Pero el asunto de los procesos de formación defectuosos de la autonomía merece un tratamiento que no sea ingenuo ni tendencioso. En la medida en que ambas perspectivas (de la primera y tercera persona) representan las dos caras de un mismo fenómeno social, el siguiente capítulo tendrá por fin completar nuestra descripción crítica de la perversidad de la condición tardomoderna al incorporar aquellas patologías de la autonomía que la sostienen en la cotidianeidad.

CAPÍTULO VII

A-horetía, a-todetía, y a-katholía: las patologías tardomodernas de la autonomía.

El estudio de las consecuencias perversas de la promesa de libertad podría haber logrado su clímax argumental en el capítulo anterior: en la medida en que la aceleración erosiona aquella temporalidad que le es propia al pensamiento, se restringen seriamente las posibilidades de que los agentes sociales puedan reflexionar ética, moral y auténticamente, y quedan vedadas las oportunidades de forjar saludables diálogos internos en base a relaciones de reconocimiento mutuo.

Pero finalizar nuestro estudio allí hubiera sido irresponsable, en la medida en que los agentes no dejan de intentar autorrealizarse. Del mismo modo en el que Macbeth no desiste de llevar adelante su empresa aún luego de entrar en conocimiento de la treta de las hermanas extrañas, los agentes sociales no renuncian a buscar su autorrealización. De hecho, es este permanente esfuerzo el que alimenta constantemente el círculo perverso de la aceleración, y la reproducción del eterno presente tardomoderno. De modo que no basta con la descripción y crítica de la condición de la modernidad tardía; también debemos dar cuenta de la retroalimentación que existe entre i) el socavamiento de la autonomía que produce la aceleración social, y ii) el ejercicio defectuoso de la autonomía que mantiene en funcionamiento la aceleración social.

En el presente capítulo reconstruiremos las retroalimentaciones que existen entre ambos extremos, bajo la hipótesis de que la única forma de explicar y criticar la apariencia eterna de la modernidad tardía consiste en reconstruir los caminos por medio de los cuales los agentes insisten en perseguir sus autorrealizaciones, independientemente de cuan vertiginosas sean las exigencias de sincronización que deban soportar y promover. De modo que nos proponemos complementar el estudio realizado en el capítulo anterior al acentuar las dinámicas inherentes al desarrollo y ejercicio de las determinaciones, y dimensiones particular y universal de la autonomía.

Para abordar las diferentes formas en las que la condición tardomoderna hipoteca las tres dimensiones de la autonomía volveremos a echar mano de los léxicos sociológico, normativo y experiencial. Utilizando las *herramientas sensibilizadoras* que ellos proveen seremos capaces de argumentar que el círculo perverso de la aceleración se reproduce gracias a la permanente generación de patologías tales como las de la *a-horetía*, *a-todetía* y *a-katholía*: términos metafóricos que comprenderán conceptualmente *al conjunto de consecuencias sociales que literalmente privan a los*

agentes del desarrollo y ejercicio de sus identidades de reconocimiento recíproco, autenticidad reflexiva, y práctica/moral.

La *a-horetía*, o privación del desarrollo y ejercicio de la autonomía de reconocimiento recíproco, surge como una paradoja de la libertad que alimenta permanentemente el círculo perverso de la aceleración. El incremento de la complejidad y aceleración social aumenta el número de actores frente a los cuales debemos asumir y satisfacer diversos deberes de reconocimiento mutuo, y estos deberes intentan ser cumplidos a través de la aceleración de nuestras actividades e interacciones, disminuyendo con eso la intensidad y profundidad de las mismas. Pero el costo de tal vértigo interactivo no es otro que el del entumecimiento perceptivo, olvido del reconocimiento, y reificación de la aparición/percepción del cuerpo del otro. Existen numerosos indicios que sugieren que la cantidad de interacciones que los agentes sociales del siglo XXI deben mantener satisfactoriamente para poder sobrellevar la manutención de su autorrelaciones prácticas, aumenta radicalmente la exteriorización del sujeto, deteriora el “tacto” y la “postura” que sólo pueden desenvolverse en las interacciones *cara-a-cara*, refuerza el egocentrismo, y finalmente, embota la sensibilidad interactiva. De modo que hurgaremos en la hipótesis de que la aceleración de las relaciones de reconocimiento parece haber devenido perversamente en *a-horetía*, o negación de las relaciones de reconocimiento mutuo (1).

La autenticidad reflexiva, por su lado, encuentra sus inconvenientes perversos en medio de un capitalismo tardomoderno que ha sido capaz de integrar el tradicional ideal romántico. Desde el momento en el que el “ideal del empresario dueño de su propia fuerza de trabajo” incorpora al modo cinematográfico de producción de plusvalor las coordenadas de lo lúdico, las fantasías, autoexploración, innovación, y singularidad, la autenticidad parece haber sido reducida al rol de mera fuerza de producción de mercancías, lo que comprometió seriamente el exceso de validez que solía abrigar hasta los 70. Pero en medio de este contexto algo deterministamente elaborado, es posible distinguir dos ideales de la autenticidad contrapuestos: uno “ideológico” y otro *reflexivo*. El primero de ellos no pretende revivir enfoques marxistas, o de teoría crítica de la cultura, sino que busca iluminar la afiliación electiva que cierta versión del ideal de la autenticidad ha contraído con las esferas de la innovación tecnológica, financiera y comercial. Detenernos en esta afiliación podrá mostrarnos cómo el componente “ideológico” de la autenticidad social emana de su contribución para con el

mantenimiento del círculo de la aceleración, puesto que todo ello conlleva la paradoja que se haya entre la *intención* de ayudar a los agentes a sincronizar exitosamente sus autorrealizaciones personales, y los *efectos* nefastos que esto desencadena para el ejercicio reflexivo de la autenticidad. En la medida en que el juicio reflexivo auténtico sólo puede aflorar entro de aquel tiempo que le es propio al pensamiento, no podemos menos que concluir que la aceleración promovida por la versión ideológica de la autenticidad debe ser interpretada como un caso de *a-todetía*, o privación del desarrollo y ejercicio de la dimensión particular de la autonomía (2).

Finalmente, la dimensión universal de la autonomía también presenta afecciones que no pueden describirse con las solas variables de la dominación e injusticia. A pesar de que los fenómenos de la *a-horetía* y *a-todetía* son capaces de desencadenar daños para con la autonomía moral, la condición tardomoderna libera y reproduce sus obstáculos específicos. En particular, la aceleración social es capaz de intervenir violentamente en el proceso de constitución de la agencia moral en la medida en que la ausencia de tiempo restringe de sobremanera la asunción de una perspectiva universal acerca de la autorrealización personal, grupal, comunal, e incluso global. Y el problema estriba en que sólo desde una perspectiva moral pueden los agentes autoaprobar la legitimidad o *dignidad de sus deseos de felicidad*, lo que significa, desde una perspectiva kantiana, que el “derecho” de perseguir sus autorrealizaciones solo puede alcanzarse una vez que la moralidad les ha permitido considerar y obrar como si fuesen miembros del *reino de los fines*; de modo que sumamente obvias parecen ser las relaciones de dominación, injusticia, explotación e indiferencia que han contribuido históricamente a su no materialización. Sin embargo, no son tan evidentes los mecanismos por medio de los cuales los agentes se privan a sí mismos de la oportunidad de desarrollar una perspectiva moral de sus autorrealizaciones. De ahí que nos propongamos comprender por *a-katholía* a aquel vértigo social desencadenado por la impaciente búsqueda de autorrealización que priva a los agentes de la posibilidad de i) constituir su agencia moral, ii) asumir una perspectiva universal acerca de sus acciones, y iii) alcanzar, finalmente, la dignidad de ser felices (3).

Delimitadas las defectuosas formas de desarrollar y ejercer las determinaciones, y modalidades particular y universal de la autonomía, habremos completado el estudio del peculiar fenómeno que involucra consecuencias perversas, una promesa de libertad, y múltiples transformaciones de la experiencia temporal.

VII.1. A-horetía: aceleración social, olvido del reconocimiento y reificación.

A pesar de que el incremento de la complejización y aceleración social generan desincronizaciones entre los diferentes *tempos* de la autonomía, y yuxtapone todas sus diferencias dentro de un presente difícil de trascender, los agentes sociales no dejan de vincularse, y de aprovechar las oportunidades de desarrollar sus identidades y autonomías personales dentro de la reproducción y modificación de estructuras sociales. Pero cabe observar que tales interacciones han truncado la promesa de libertad que, en particular, aún yace en las relaciones de reconocimiento mutuo. No nos referimos aquí a la permanente revisión que las luchas sociales contemporáneas han mantenido (y aun lo hacen) en torno a los significados del cuidar, respetar y valorar, persistiendo en la desestabilización y expansión de los mismos; sino al hecho de que el incremento de la complejización y aceleración social tanto amplía la promesa de reconocimiento, volviéndola accesible para muchos de los agentes que se hallaban en las sombras de la discriminación racista, sexual, de género, etc., como parcializa su materialización dado el entumecimiento interactivo que trae consigo todo este proceso. Dicho en pocas palabras: la cantidad de compañeros de interacción frente a los cuales los agentes deben satisfacer demandas de reconocimiento mientras se esfuerzan diariamente por sincronizar sus autorrealizaciones personales, parece exceder cada vez más sus capacidades de percibir, orientar y apropiar la interacción misma.

Existen muchos indicios que sugieren que la ampliación del horizonte de reconocimiento que las luchas sociales han logrado comprende actualmente un número mayor de compañeros de interacción que son habitualmente tratados, cruzados, enfrentados y evitados, a velocidades cada vez más exigentes, sobrepasando así las capacidades humanas de apropiar e incluso percibir la relación.⁹¹⁷ El número de interacciones sociales y la velocidad con la cual estas se desenvuelven han aumentado violentamente a lo largo de los últimos doscientos años, embotando con ello las capacidades humanas de retener en la memoria recuerdos ligados a personas, asuntos, reglas de conducta, manejo de la “postura” dentro de las situaciones de “copresencia”, “tacto”, promesas, secretos, etc.⁹¹⁸ Este fenómeno de sopor, saturación, calambre o

⁹¹⁷ Kenneth Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York: Basic Books, 2000, en especial pp. 61 y ss.

⁹¹⁸ Para las nociones de “postura”, “copresencia”, y “tacto”, véase Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, cap. 2.

agarrotamiento de la sensibilidad interactiva que trae consigo la modernidad tardía será aquí abordada bajo el término de *a-horetía*, o conjunto de acciones involuntarias que lesionan las determinaciones de la autonomía. Y nuestro tratamiento del fenómeno se compone de cinco momentos.

En primer lugar nos veremos obligados a precisar qué es el que entendemos por reconocimiento. Luego de sumergirnos en la discusión que este concepto ha suscitado desde el enfoque de Honneth, tendremos la oportunidad de señalar sus alcances y limitaciones, y formular una versión que pueda sobreponerse a sus limitaciones (i). A partir de nuestra noción de reconocimiento precisaremos cuál de sus dimensiones puede ser olvidada, o no percibida, una vez que las capacidades interactivas de los agentes se entumescen. Allí delimitaremos una dimensión profunda, elemental o existencial del reconocimiento que puede ser olvidada, y otra comunicativa que siempre estaría en movimiento al reproducir voluntaria e involuntariamente diversos contenidos relacionados al cuidado, respeto y estima (ii). Una vez delimitado el concepto que nos permite traducir sociológica y normativamente la idea de las determinaciones de la autonomía, nos abocaremos a elaborar una hipótesis que sea capaz de anclar las fuentes del olvido del reconocimiento con la condición tardomoderna. Tal hipótesis afirma que la reificación, u olvido del otro, puede generarse como una consecuencia lógica del círculo perverso de la aceleración que eterniza el presente de nuestros días (iii). Como es de esperarse, el olvido de la presencia del otro trae aparejada profundas consecuencias para el desarrollo de las autorrelaciones prácticas del otro olvidado, así como para el agente que olvida. El entumecimiento del agente que olvida le imposibilita a este retener las intensidades vividas durante sus interacciones con los demás, lo que compromete seriamente las posibilidades de desarrollar un diálogo interno saludable, y da rienda suelta a la *exteriorización de sus autorrelaciones prácticas*. En convergencia con nuestra tesis de la exteriorización del sujeto y del afianzamiento de la tiranía de la intimidad, sugeriremos que la exposición del sí-mismo que constituye la moneda corriente de nuestros días podría ser una de las respuestas de los agentes frente al vértigo, reproduciendo nuevamente la paradoja de la impaciencia de la libertad: la promesa de comunicarse instantáneamente con nuevas y diferentes formas de ver el mundo se trunca por el robustecimiento de la estupidez, del egocentrismo, y de la invasión de lo íntimo (iv). Una vez presentadas las argumentaciones correspondientes

podremos justificar las razones que nos llevan a comprender todos estos aspectos del fenómeno bajo el nombre de *a-horetía* (v).

VII.1.a. *¿Qué tipo de reconocimiento puede ser olvidado?*

En I.4.c.i hemos observado que la originalidad de las reflexiones de Honneth sobre la reificación consistió en intentar delimitar una dimensión profunda del reconocimiento, subyacente a aquel otro que, signado por reglas, se expresa en el cuidado amoroso, respeto jurídico, y estima grupal y social. Pero la vaguedad con la cual definió el concepto de reconocimiento le mereció un conjunto importante de objeciones, aunque a fin de cuentas nada de ello haya empañado lo sugerente de su intento de entender literalmente el fenómeno del olvido del reconocimiento.

A la luz de que nos interesa describir y criticar el creciente entumecimiento interactivo que parece promover el incremento de la complejización y aceleración social, recogeremos la intuición honnethiana que conecta la reificación con el olvido de un tipo especial de reconocimiento, no sin precisar, e intentar superar, múltiples desavenencias que su concepción de reconocimiento elemental presenta. Como se verá a continuación, los comentaristas y el mismo Honneth pasaron por alto el hecho de que muchas de las limitaciones de sus *Tanner Lectures* hundían sus raíces en el controvertido modelo “receptivo del reconocimiento” que el filósofo alemán venía elaborando hacía tiempo. En virtud de ello, nos abocaremos a la reconstrucción de aquel modelo de reconocimiento que subyace a *Reification*, aprovechando la oportunidad para señalar sus déficits, y las claves que nos permiten alcanzar una mejor formulación.

Luego de *La lucha por el reconocimiento*, algunas imprecisiones (u omisiones) en su concepción del reconocimiento condujeron a Honneth a explorar los elementos explicativos últimos de este. El desafío consistía en alcanzar una concepción del mismo que le distancie sustancialmente de aquella postura que los seres humanos asumen para conocer. Pero en este punto, los críticos de Honneth parecen haberlo convencido de que el reconocimiento debería ser entendido bien como una recepción del valor inherente a las personas, en tanto seres a los que se les debe afirmar existencialmente, o bien como una atribución de valor.⁹¹⁹ Asumido este dilema, ya en su artículo “Invisibility”

⁹¹⁹ Heikki Ikäheimo, “On the Genus and Species of Recognition”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 447-462; Arto Laitinen, “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 463-478. Honneth reconoce haberse convencido de ello en su “El reconocimiento como ideología”, pp. 134-135.

Honneth no problematiza la radicalidad de ambas opciones y opta por entender el reconocimiento como una percepción del valor de la persona,⁹²⁰ aunque con varias adiciones teóricas auxiliares. Allí Honneth ofrece diversas razones de por qué opta por el “modelo de la recepción” en lugar del “modelo atributivo”, y las dos principales se concentran en, por un lado, la difícil distinción entre la postura cognitiva y la de atribución de valor,⁹²¹ y por otro, la ausencia de un criterio inmanente correctivo del valor que debe ser atribuido.⁹²² De ahí concluyó que el:

(...) comportamiento de reconocimiento debe tratarse de un acto que está motivado por razones prácticas, a saber: en el reconocimiento reaccionamos de manera correcta o adecuada a aquellas razones que son erigidas por las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente de diversos modos.⁹²³

Honneth sostiene que percibimos el valor de los seres humanos conforme a razones que incorporamos durante procesos de aprendizaje; y el relativismo que inspira este “realismo moderado” de valores pretende ser superado por Honneth a través de aquellos procesos de aprendizaje cultural, más un fuerte compromiso con la idea de un progreso moral que aparentemente puede constatarse históricamente,⁹²⁴ todo lo cual converge con los criterios de mayor inclusión e individuación que propuso para medir tal proceso durante su debate con Nancy Fraser.⁹²⁵ Pero la confianza que Honneth ha depositado en el entramado teórico “reconocimiento + recepción + realismo de valores + progreso moral” oscurece el potencial explicativo y normativo de su propuesta, como ocurre a la hora de diagnosticar presuntas patologías en las sociedades actuales. Honneth ha reconocido este desafío, y se ha decidido por confiar en que la delimitación precisa de las patologías sociales y sus fuentes de superación pueden fundarse en una mirada reflexiva del pasado,⁹²⁶ abrazando así la convicción de que en cada práctica patológica debemos suponer la existencia de fuerzas emancipadoras.⁹²⁷

⁹²⁰ Axel Honneth, “Invisibility: on the epistemology of ‘recognition’”, pp. 123 y ss. Esta concepción del reconocimiento es sostenida por Honneth en repetidas ocasiones: Axel Honneth, “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, pp. 505-512; y “El reconocimiento como ideología”, pp. 135 y ss.

⁹²¹ Axel Honneth, “Invisibility”, p. 123.

⁹²² Axel Honneth, “El reconocimiento como ideología”, p. 136.

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ *Ibid.*, pp. 136 y ss.

⁹²⁵ Axel Honneth, “La cuestión del reconocimiento”, en A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 193.

⁹²⁶ *Ibid.*, pp. 132 y ss.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 143.

En trabajos más recientes, Honneth ensayó otras formas de identificar patologías sociales,⁹²⁸ pero el problema de fondo seguía recayendo en el arco de supuestos que configuraban su noción de reconocimiento. El criterio propuesto por Honneth para dar con las patologías sociales, y para evaluar el estado de justicia de las sociedades, recae en el logro de una identidad libre de obstáculos internos y externos. Y esto se lograría, en su opinión, al proteger de distorsiones y olvidos a las esferas reconocitivas del cuidado, derecho y solidaridad. Pero en la medida en que tal desarrollo de la personalidad se articula sobre estructuras fijas de reconocimiento mutuo, y a través de la recepción de cualidades axiológicas que los seres humanos presuntamente poseen previamente, Honneth no escapa a un relativismo histórico y moral, puesto que su *eticidad formal* sólo parece ser sostenible para las sociedades occidentales que han podido alcanzar y atravesar el umbral de la modernidad. Algo que se refuerza al notar los escasos argumentos que ha ofrecido en favor de su afiliación a la tesis del progreso moral histórico.⁹²⁹

Estos son los rasgos generales de la genética intelectual que constituye el trasfondo teórico de *Reification*, y que en modo alguno fue soslayado en sus argumentaciones centrales. De hecho, el modelo receptivo del reconocimiento condiciona totalmente su hipótesis del olvido del reconocimiento, en la medida en que toda su argumentación se soporta sobre la premisa de que aquello que es olvidado está siempre allí, en el mundo, disponible para una sensibilidad interactiva no perturbada. Véase, por ejemplo, lo que sostiene Honneth acerca de aquel reconocimiento elemental:

(...) no debe ser entendido [el reconocimiento elemental] como una referencia a sentimientos positivos, amistosos: con él solo se indica el hecho existencial, cuyo efecto penetra en lo afectivo, *de que tenemos que aprobar el valor del otro en una actitud de reconocimiento*, aun cuando en el momento lo maldigamos o lo odiamos.⁹³⁰

Este modelo receptivo del reconocimiento, inadvertido por los comentaristas, y no explicitado por Honneth en sus *Tanner Lectures*, acarrea consigo un conjunto importante de limitaciones para su propuesta. En principio, la formalidad de tal

⁹²⁸ Véase Axel Honneth, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, y Axel Honneth y Martin Hartman, “Paradojas del capitalismo”. En estos trabajos Honneth parece implementar lo que él entiende como “crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica”. Esta observación es Mauro Basaure: “Dialéctica de la Ilustración entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista”, *Persona y Sociedad*, vol. 22, n° 1, 2008, p. 74.

⁹²⁹ Ana Fascioli, *Humillación y Reconocimiento*, p. 158.

⁹³⁰ Axel Honneth, *Reificación*, pp. 80-81, cursivas agregadas.

concepción del reconocimiento nos hace pensar si no se han pasado por alto las múltiples luchas sociales que a lo largo de la historia han ensanchado sistemáticamente el significado de lo humano, de la persona, y en suma, de lo que significa “ser digno de respeto”. El formalismo de la tesis honnethiana parecería caer en cierta falacia histórica al llevarnos a pensar, por ejemplo, que la esclavitud en la Grecia antigua constituía una forma de olvido del reconocimiento en virtud de que los esclavos siempre fueron seres humanos; constatación esta última que es tan sólo aceptable para los horizontes culturales de Occidente del siglo XXI, y aun así, no sin cierta dificultad.

En segundo lugar, si bien es cierto que Honneth pretende escapar al realismo moral que su propuesta asume por medio de algunas idas y venidas entre la construcción y el descubrimiento del reconocimiento,⁹³¹ Ferrara acierta en observar que este ir y venir lo lleva a caer en una contradicción performativa que no deja claro si lo olvidado está allí en el mundo, o si por el contrario es producido por los agentes. Asimismo, hemos señalado en IV.2.c.vi que el hecho de poder o no reconocer a otro ser humano como tal siempre se haya profundamente atravesado por un marco referencial compuesto de significados, símbolos, lenguaje, valores, relaciones de poder, etc., que tanto lo permiten como lo imposibilitan. De ahí que nos veamos justificados a la hora de considerar que la estrategia de partir de la premisa realista del valor de todo ser humano puede ser muy loable a la hora de defender múltiples demandas globales de reconocimiento, más sumamente difícil de fundar filosóficamente, en razón de que i) asume una perspectiva ahistórica muy cercana a la visión divina, y ii) niega la realidad de los múltiples procesos de disciplinamiento que subjetivan a los agentes en torno a las formas de dirigirse hacia ciertos cuerpos. Como lo desnuda el diferenciado comportamiento que manifestaron las sociedades occidentales frente a los recientes atentados en Francia y Bélgica, en comparación con los realizados en Turquía, Costa de Marfil, Irak, Siria y Nigeria: algunos cuerpos merecen ser llorados y otros no.

El modelo receptivo del reconocimiento que Honneth fue ensayando pretendía abrigar cierta sensibilidad hacia la Otredad, la diferencia, y lo disonante; sensibilidad fundamentalmente demandada por enfoques deconstructivistas que argumentan en favor de la necesidad de abrirse al interlocutor prescindiendo de lo compartido, común y mutuamente atribuido, consintiendo, al mismo tiempo, el inherente peligro de dejar entrar a un asesino a nuestra morada. La ética cristiana de Lévinas presenta aquí toda su

⁹³¹ Ibid., cap. V.

sublimidad, más también, cierta insensatez práctica. De ahí que nos veamos necesitados de preguntar acerca de qué modelo de reconocimiento debemos asumir para luego volver sobre la idea de reificación como olvido de un modo más sólido, y poder evaluar el entumecimiento perceptivo que trae consigo el incremento de la complejidad y aceleración social.

VII.1.b. *Reconocimiento elemental y reconocimiento comunicativo.*

Nuestras reflexiones se inician con la observación de que Honneth ha asumido injustificadamente la idea de que los modelos atributivo y receptivo del reconocimiento son comunicables. *Y en oposición a esta distinción de modelos de reconocimiento no es imprudente pensar la posibilidad de que ambos puedan converger en una concepción ontológicamente unívoca, pero analíticamente equívoca.* Y las distinciones analíticas internas al reconocimiento que pueden trazarse son, en principio, dos, las cuales en su cotejo nos permiten dar cuenta del movimiento del reconocimiento elemental: la recepción del cuerpo del otro que sólo es capaz de detectar el valor de un potencial compañero de interacción, y la mutua atribución de autoridad moral.⁹³²

Como muy bien señala Honneth al recurrir a las investigaciones sobre lactantes, la actitud de apertura a nivel de la mutua reacción que un adulto y un infante expresan con la sonrisa indica la inmediata recepción de la vitalidad del otro en tanto ser moralmente vinculante.⁹³³ Pero a diferencia de Honneth, debemos enfatizar que en esta postura *el reconocimiento es de un solo valor: el de la calidad de compañero de interacción*, dejando de lado la necesidad de comprometernos con valores que parecen moverse a nuestras espaldas. De ahí que podamos defender la hipótesis de que el reconocimiento exitoso debe ser entendido como un *proceso ontológicamente unívoco* que es capaz de abrigar distinciones analíticas referidas a sus momentos: el reconocimiento se vería en primera instancia signado por la recepción/aparición del cuerpo del otro; hecho este que podría sugerirnos (o no) su significado/valor de posible compañero de interacción; y una vez dado esto, podríamos luego (o no) reaccionar

⁹³² No queda claro cómo fue originalmente concebido por Honneth aquel revestimiento de autoridad moral hacia el otro, pues por momentos parece un modo de atribución, aunque hacia el final opte por el modelo de la recepción (Axel Honneth, "Invisibility", pp. 120 y ss.). Luego Honneth es más explícito en su elección del modelo receptivo, por lo cual tal autoridad moral ya no constituye un revestimiento del otro sino una confirmación de la autoridad que emana de su inherente condición humana, denominándola "restricción del egocentrismo" (Axel Honneth, "El reconocimiento como ideología", pp. 139-140).

⁹³³ Axel Honneth, "Invisibility", pp. 120 y ss.; Daniel Gamper Sachse, *Reconocimiento y menosprecio*, pp. 65-66.

mediante algún tipo de conducta que confirme la potestad vinculante de ese cuerpo, en términos de atribución de autoridad moral. De modo que la continuidad, el ritmo y el movimiento del reconocimiento exitoso que tan sólo podemos comprender analíticamente, ilustra en realidad un proceso indivisible en el cual la recepción del cuerpo del otro se liga a la atribución de su calidad moralmente vinculante.

Como puede apreciarse, el reconocimiento elemental, en términos ontológicos, no es un estado sino un proceso que puede distorsionarse en cualquier momento. La mera aparición/recepción del cuerpo del otro podría no sugerirle al agente su calidad de potencial interlocutor, o compañero de interacción, puesto que tal aparición/recepción corporal se encuentra irrenunciablemente atravesada por marcos de significación intervenidos por múltiples fuerzas sociales.⁹³⁴ Juegos de lenguaje, valores, relaciones de poder, significados y normas atraviesan toda interacción que los cuerpos humanos mantienen entre sí, e incluso con las cosas pertenecientes al mundo. De ahí que la aparición/recepción del cuerpo del otro pueda no pasar al siguiente momento en el cual el agente que percibe logra conectar aquella aparición con un significado moralmente vinculante. Asimismo, la asociación o atribución que el agente pueda realizar en torno a la calidad moral del otro puede ser de muy diversas índoles: puede reconocerlo como alguien no autónomo cuya voz es irrelevante, como alguien sumamente valioso cuya opinión debe ser altamente estimada, o finalmente, como alguien de valor horizontal. Pero en términos de mínimos, con la confirmación existencial que los agentes se dan entre sí al atribuirse mutuamente autoridad moral basta como para que se vean luego obligados a respetarse, descentrarse, y sentirse forzados a restringir sus respectivos egocentrismos (*GMS* iv, 401 nota de Kant).

De modo que el reconocimiento elemental es un movimiento que subyace a toda forma comunicativa voluntaria de interacción: es la apertura que posibilita las posteriores interacciones, conflictos, negociaciones y confirmaciones. Sólo desde un enfoque ontológico similar al de Parménides nos estaría vedada la posibilidad de concebir el reconocimiento elemental como un movimiento, lo que supone un alejamiento de la versión de Honneth, quien entiende el reconocimiento elemental como una *postura*, y una acercamiento a Hegel, quien concibió el reconocimiento como una costosa y

⁹³⁴ Pierre Bourdieu, “Sobre el poder simbólico”; Axel Honneth, “The fragmented world of Symbolic Forms”; Judith Butler, *Marcos de guerra*, p. 15.

dolorosa *tarea* a realizar.⁹³⁵ De manera que la univocidad ontológica del movimiento del reconocimiento exitoso nos permite elaborar una argumentación fundada en el recurso de la *navaja de Ockham*: mientras desde una perspectiva el reconocimiento no es más que un solo fenómeno, desde otra presenta diferencias analíticas que sirven para discriminar sus formas *elemental* y *comunicativa*.

Desde el punto de vista analítico, la forma elemental del reconocimiento estaría constituida por el siempre falible movimiento que va de la aparición/recepción del cuerpo del otro a la atribución de su autoridad moral. Esto constituye un movimiento que podría variar temporalmente, y constituye el dique principal del tipo de interacción que surgirá luego. Es el movimiento que confirma la apertura humana, y que, al decir de Hegel, es fiel a la calidad de “media rota” de la conciencia.⁹³⁶ Por su lado, la forma del reconocimiento que aquí denominamos “comunicativa”, se compone por las tres esferas reconstruidas por Honneth: amor, derecho, y solidaridad.⁹³⁷ Pero ambas formas del reconocimiento constituyen una unidad ontológica: cada vez que un agente relaciona la aparición/recepción del cuerpo del otro con su calidad moral de compañero de interacción, tiene la oportunidad de alimentar voluntariamente las formas de reconocimiento que se orientan por las reglas del cuidado, respeto y valoración. De manera que, analíticamente, es razonable comprender la modalidad fundamental del reconocimiento como una que está esencialmente ligada a la apertura que los seres humanos manifiestan frente a la interacción, y la modalidad comunicativa como una que se distingue por precisar los ámbitos sus reglas interactivas.

Tabla 5. Dimensiones analíticas del reconocimiento	
<i>Reconocimiento Elemental</i>	<i>Reconocimiento Comunicativo</i>
- Aparición/recepción del cuerpo del otro - Atribución mutua de autoridad moral	- Cuidado -Derecho -Solidaridad

Las ventajas que ofrece esta propuesta son varias: en primer lugar, nos permite evitar la crítica de Ferrara al proponer una versión procesual del reconocimiento elemental, dejando así de lado el estado de alguna postura particular frente al mundo.

⁹³⁵ G. W. F. Hegel, *El sistema de la eticidad*, p. 45.

⁹³⁶ Citado por Antonio Gómez Ramos en “¿Qué puede significar no estar atado a la vida?”, p. 411, extraído de G.W.H. Hegel, *Werke im 20 Bänden*, Fráncfort: Suhrkamp, vol. II, 1969-1971, p. 558.

⁹³⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, cap. V.

En segundo lugar, esta propuesta invita a concebir aquellos valores que Honneth coloca en el nivel subterráneo de la interacción comunicativa, presuntamente accesibles por medio de complejos procesos de aprendizaje, como permeables por la interacción misma de los agentes. De este modo podríamos dar cuenta de la falibilidad del movimiento del reconocimiento elemental, puesto que la posibilidad de que la aparición/recepción del cuerpo del otro sea continuada con la atribución de su autoridad moral depende de los contextos de significados que reproducen y modifican permanentemente los agentes. Las múltiples luchas y confrontaciones en torno al reconocimiento permiten e imposibilitan que la aparición/recepción del cuerpo del otro sea propiamente reconocida, lo que significa que desde la forma comunicativa del reconocimiento es posible frustrar y favorecer la realización de su forma elemental.

En tercer lugar, la diferencia que habría entre ambas modalidades del reconocimiento recaería, principalmente, en la presencia o no de reglas de conducta: mientras en la modalidad elemental del reconocimiento no existen reglas de conducta socialmente modificables sino un movimiento de apertura, en las esferas del reconocimiento podemos constatar reglas de comportamiento que son negociadas, demandadas y revisadas por los agentes.⁹³⁸ Valiéndonos de una terminología lógica no ontológica podemos asegurar que, una vez que el reconocimiento elemental se realiza, los agentes tienen la oportunidad de discutir el significado de los principios que subyacen a las formas de interactuar en torno al principio del cuidado, respeto y valoración, lo cual privilegia una concepción fuerte de la intersubjetividad.

Para ilustrar el punto anterior piénsese en el caso del niño que recientemente ha distinguido a su madre del entorno como un singular objeto portador de voluntad propia.⁹³⁹ El infante es capaz, en primer lugar, de percibir la aparición del cuerpo de su madre en términos de potencial compañero de interacción, puesto que la voluntad materna se le opone al exigir que se le envista con autoridad moral. Sin embargo, en el mismo contexto de la esfera del cuidado, pero a nivel de adultos, tanto en las relaciones de pareja como en las de amistad, es posible observar cómo la aparición/recepción del cuerpo del otro es respondida con una atribución de autoridad moral pretendiendo, al

⁹³⁸ Para este asunto conviene tener en mente las reflexiones de Michael Walzer en torno a las lógicas immanentes a la interacción que son capaces de abrigar potenciales descriptivos y normativos: Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993, "Prefacio" y cap. I.

⁹³⁹ Véase Axel Honneth, "La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna", pp. 351-359.

mismo tiempo, empuñar algún tipo de demanda o confirmación en torno al significado del principio que rige la interacción, esto es, en torno a lo que quiere decir “cuidar”. En esta instancia los valores son experimentados, expresados y negociados por los participantes, aunque regidos por cierta regla inmanente semejante a la que sigue: “sólo es posible alcanzar amor a través del amor”, de lo que se deduce que no se ajustaría al “tacto” reconocitivo la acción de intentar obtener amor o cuidados a través de dinero, status, prestigio, etc.⁹⁴⁰ Esta regla inmanente a la esfera del cuidado (así como también la hay dentro del derecho y solidaridad) delimita su especificidad reconocitiva en las sociedades occidentales, más no el contenido, en virtud de que el significado de “cuidar” siempre está en revisión. De esta forma obtenemos una versión “productiva/reproductiva” del reconocimiento que privilegia una comprensión dinámica del mismo al ir y venir de la recepción a la atribución.

Finalmente, nuestra propuesta nos permite describir la reificación como olvido del reconocimiento elemental en términos de patología social, puesto que la impaciencia de la promesa de libertad perturba involuntariamente la conexión que debe establecerse entre la aparición/recepción del cuerpo del otro y su autoridad moral. Como veremos a continuación, la aceleración se mantiene constante por los esfuerzos que los agentes realizan diariamente para sincronizar el desarrollo de sus autorrelaciones prácticas, lo cual amenaza con sobrepasar eventualmente sus capacidades reflexivas e interactivas, y comienza a afianzar interacciones dentro de las cuales el olvido del otro y del sí-mismo es consuetudinario, deviniendo todo ello en la generación masiva de múltiples formas de menosprecio.

VII.1.c. *Condición tardomoderna, olvido del reconocimiento y reificación del otro.*

La ausencia de una adecuada etiología del olvido del reconocimiento ha hecho de la propuesta de Honneth un fallido, aunque muy sugerente, intento de rehabilitar el concepto de reificación. Cuando no se explicitan con precisión las causas sociales de las

⁹⁴⁰ Siguiendo las ideas de Blaise Pascal: “Hay diversas compañías –los fuertes, los hermosos, los inteligentes, los devotos–, pero cada hombre reina en la suya propia y no fuera de ella. Sin embargo, en ocasiones se enfrentan; entonces el fuerte y el hermoso luchan por la supremacía –torpemente, pues la supremacía es de órdenes distintos–. Unos a otros se tergiversan y cometen el error de pretender el predominio universal. Nada puede ganarlo, ni siquiera la fuerza, pues ésta es impotente en el reino de los sabios (...) Tiranía. Las proposiciones siguientes son, entonces, falsas y tiránicas: ‘Puesto que soy hermoso, he de exigir respeto.’ ‘Soy fuerte, luego los hombres tienen que amarme.’ (...) ‘Soy...’ etcétera. La tiranía es el deseo de obtener por algún medio aquello que sólo puede ser obtenido por otros medios. A cualidades diversas se corresponden obligaciones diversas: el amor es la respuesta apropiada al encanto, el temor a la fuerza, y la creencia al aprendizaje” (Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 31).

patologías sociales, la presunta calidad patológica de los fenómenos sociales considerados pierde inmediatamente su persuasión argumental, credibilidad crítica, y responsabilidad empírica, puesto que siempre cabe la posibilidad de que aquello que es presuntamente ideológico, alienante o reificante, no sea más que una expresión de dominación, explotación, o injusticia.

Pero la reconstrucción que hemos desarrollado en torno a las consecuencias perversas de la libertad ofrece una adecuada etiología del entumecimiento interactivo que los agentes padecen en la actualidad. Desde nuestra hipótesis es razonable afirmar que el constante incremento de la complejización y aceleración social ha terminado por generar el principal efecto perverso de la modernidad tardía: yuxtaponer los diferentes *tempos* de la autonomía. La aceleración social que trajo consigo la innovación técnica y las permanentes luchas por el reconocimiento ha terminado por destruir los lapsos de tiempo que solían yacer entre las acciones y las reacciones, sumergiéndolo todo en un amplio presente que a pesar de la continua innovación nada importante trastoca.

En este contexto, la cantidad de personas que hoy día pueden invocar los ideales de la libertad para demandar reconocimiento es mucho mayor que la de hace más de un siglo. Sin duda alguna, la sensibilidad y el tacto social se han transformado: se han vuelto más matizados, acceden a un complejo comunicativo más diversificado, vertiginoso, no exento de tribalismos, jergas, y especificidades, lo que obliga a los agentes a manejar diferentes galimatías sin perder con ello unidad identitaria. Pero aun así, las interacciones sociales son excesivas, y transcurren con demasiada prisa. La instantaneidad de la comunicación ha comprimido el planeta Tierra al acercar a una mongola con un peruano, pero el precio de ello parece ser el de acrecentar la exteriorización de los agentes e inhibir la posibilidad de habitar aquel tiempo que le es propio al pensamiento. Con cada vez mayor dificultad los agentes registran en sus memorias recuerdos de personas, rostros, asuntos, conflictos y demás, deviniendo en el entumecimiento de la percepción interactiva. Recuérdense todas aquellas veces en las que hemos estado en un ascensor junto a otras personas que sin importarles la proximidad de los presentes mantienen una charla íntima en voz alta.⁹⁴¹ Son evidentes aquí las variables de la dominación y verticalidad social, pero igual de indudables son también las variables del vértigo social e imposibilidad de sincronizar nuestras demandas de reconocimiento con las actividades que llevamos adelante.

⁹⁴¹ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, pp. 109 y ss.

La exposición interactiva a la que los agentes del siglo XXI se ven sometidos es notablemente mayor que aquella a la que se veían forzados los de inicios del XX. Exposición que ha ido de la mano con la multiplicación de estructuras sociales que reproducen significados de la promesa de libertad y posibilitan el desarrollo de alguna dimensión de nuestra identidad y autonomía personal, y con las innovaciones tecnológicas que, con cada vez más ambición, parecen haberse propuesto transparentar todo lo que habita el globo. Pero la satisfacción de demandas de reconocimiento no parece progresar y madurar igual de veloz que las interacciones, actividades y experiencias realizadas en la multitarea. La autoconfianza, autorrespeto y autoestima necesitan de un permanente sostenimiento, paciencia, constancia y acompañamiento para poder afianzarse y constituir el núcleo duro de los sí-mismos de los agentes. De ahí que el incremento de las velocidades con las cuales se realizan actividades, interacciones y experiencias tienda a aumentar nuestra insensibilidad para con la presencia/aparición del cuerpo del otro, y para con sus demandas de reconocimiento, lo que en suma constituye una *desincronización entre las interacciones posibles, las realizadas efectivamente, y aquellas que demandan las autorrelaciones prácticas propias y ajenas*. Esto no puede devenir más que en la frustración de i) la realización exitosa del movimiento elemental del reconocimiento, y consecuentemente, de ii) las posibilidades de desarrollar las identidades y autonomías personales de los agentes que olvidan, y de los que son olvidados.⁹⁴²

En lo atinente a las posibilidades de que los agentes olvidados puedan alcanzar sus identidades saludables y autonomías personales, las consecuencias parecen obvias. Desafortunadamente, Honneth ha dejado sin explorar las interconexiones que mantienen el reconocimiento elemental y sus formas comunicativas. Pero apoyados sobre nuestra idea ontológica y analítica del reconocimiento, estamos en condiciones de argumentar que la ceguera perceptual que la aceleración social favorece puede devenir en el olvido de la presencia del cuerpo del otro que está siempre allí presente en el mundo, lo que significa un daño sustantivo en sus posibilidades de desarrollar autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

⁹⁴² Rahel Jaeggi ha utilizado el término *Relationlessness* para referenciar a aquellas formas de relación que los agentes mantienen con el mundo, los otros y sí mismos a pesar de no ser conscientes de ello. El sentido literal de este término ilustra perfectamente el tipo de olvido del reconocimiento que deseamos bosquejar, aunque, desafortunadamente, la filósofa no haya desarrollado sus alcances: Rahel Jaeggi, *Alienation*, Chap. I.

Toda interacción social moviliza contenidos relacionados con el cuidado, respeto y valoración de capacidades. Pero son los contextos de la interacción los que privilegian sus principios: es bastante desatinado estimular la autoestima de un individuo en relación a sus talentos en base a caricias, elogios, piropos, o relaciones sexuales. Por mencionar otro caso ilustrativo: en virtud de que los padres están irremediabilmente situados dentro de las reglas de conducta relacionadas con el cuidado, es a veces muy perjudicial estimular desde allí la autoestima del niño en razón de que lo mal o bien recibidos que puedan ser sus talentos dependerá de la comunidad histórica y cultural que le toca acoger su venida al mundo. Pero a pesar de ello, toda interacción moviliza contenidos relacionados con el cuidado, respeto y estima. En muchas ocasiones son las demandas de respeto las que detienen y frustran múltiples situaciones de violencia de género, e incluso diversas formas de maltrato infantil. De ahí que sean los contextos los que privilegien la prioridad de los principios que rigen la interacción, y el juego de reglas que allí se reproducen, demandan y transforman. Que un agente sea capaz de identificar correctamente las reglas inmanentes a la interacción social dependerá de las múltiples variables culturales, históricas y biográficas que constituyen la educación de su tacto, postura y comportamiento dentro de las situaciones de copresencia.

Una vez asentada la interconexión ontológica que las esferas del reconocimiento mantienen entre sí, podemos asegurar que la indiferencia no voluntaria, u olvido de la interacción, frente al otro, pone en peligro las posibilidades de que el individuo olvidado logre desarrollar exitosamente sus tres autorrelaciones prácticas.⁹⁴³

⁹⁴³ Esta afirmación nos ofrece algunas ventajas teóricas en comparación con el enfoque de Honneth. Como puede constatar en su *El derecho de la libertad*, Honneth muestra importantes dificultades a la hora de delimitar las diferencias que yacen entre las consecuencias de las patologías sociales y las formas de menosprecio que serían consecuencia de malas o equivocadas formas de reconocimiento. Hemos apuntado en III.1.d cómo es que su distinción entre “patologías sociales” y “anomalías” se vuelve arbitraria en virtud de que ambas carecen de una adecuada etiología social (Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, p. 95). No obstante, esta dificultad no es nueva en su pensamiento. Desde el inicio de sus estudios en torno a las patologías sociales no ha podido desarrollar un estudio etiológico de las mismas, dejando siempre abierta la pregunta acerca de si su concepción del problema puede realmente dar cuenta de su origen. Es evidente el hecho de que Honneth está convencido de que las patologías sociales son producto de distorsiones sociales (Axel Honneth, “Rejoinder”, *Critical Horizons*, pp. 213-214); pero la completa ausencia de su detalle, explicitación y estudio nos obliga a denunciar la poca diferenciación que existe entre las formas de malestar que desencadenan las formas nocivas de reconocimiento, y aquellas otras que se producen *involuntariamente* por su olvido. A pesar de su obviedad, puede que no sea molesto apuntar que las diferencias entre estos dos malestares descansan en el hecho de que el primero puede explicarse óptimamente desde un léxico del poder, dominación e injusticia, mientras el segundo no, dado que *debería* dar cuenta de un fenómeno que incluso alcance a los mejor situados. De ahí que nuestra reconstrucción de la genética histórica de la condición tardomoderna pueda aquí ayudarnos a dirimir entre las consecuencias perversas de la promesa de libertad, y aquellas otras que en términos de dominación e injusticia son explícitamente buscadas y alentadas por los agentes sociales.

La calidad patológica de este fenómeno recae en su peculiar forma de socavar las bases del reconocimiento mutuo. Parece sumamente difícil que un sirviente que atestigua una discusión íntima de los dueños del hogar como si fuese una mera planta, o parte del mobiliario, pueda obtener de aquella indiferencia imágenes favorables de sí como para sentirse anímicamente confiado, respetado, y estimado. Nótese que no nos referimos a alguna forma de menosprecio en particular, sino a las tres simultáneamente: pérdida de autoconfianza, de autorrespeto y de autoestima, introduciéndonos así en los fundamentos más profundos que supone toda autorrealización humana. De modo que no estamos frente a una reificación metafórica del otro, sino a una forma literal de amnesia y entumecimiento perceptual del cuerpo y valor moralmente vinculante del otro que lesiona gravemente a este último en su conformación identitaria personal.

Es razonable agregar que los niveles de la amnesia y del entumecimiento reconocitivo pueden variar ampliamente. Existe una diferencia evidente entre el docente universitario internacionalmente reconocido que es requerido por múltiples estudiantes y que no puede sino comprometer la profundidad de sus interacciones y orientaciones para mantener su posición y reconocimiento académico, y aquellos múltiples casos en los que el otro, aún reconocido como un cuerpo humano capaz de comunicarse y abrigar demandas, nunca llega a ser investido con la suficiente autoridad como para detener su explotación dentro de una multinacional textil instalada en Bangladesh. Ambos casos comprometen la realización del reconocimiento elemental, y en consecuencia, las posibilidades de que el agente olvidado desarrolle sus autorrelaciones prácticas, aunque se evidente el hecho de que uno de ellos constituye un caso más nocivo que el otro. Y es en virtud de ello que nuestro enfoque debe explicitar con mayor precisión la etiología del olvido del reconocimiento.

Es razonable mantener la creencia de que los anteriores casos responden sin más al ejercicio de la dominación, y a una forma vertical de ejercer el poder. No obstante, la incorporación de la condición tardomoderna podría resignificar muchas de las prácticas de explotación en virtud de que evidencian muchas características similares a las de Aydin, esto es, un ejercicio heterónomo del poder por parte de los mejor situados. En lo atinente al caso del académico exitoso, pues, no es novedoso constatar el descomunal incremento que las publicaciones académicas han protagonizado en los últimos 40 o 50 años. Existen más revistas arbitradas e indexadas que en la década de los 60; los recursos humanos que se dedican a la investigación también se han incrementado

considerablemente en virtud de ser proporcional al incremento poblacional mundial; y la velocidad con la cual las áreas de discusión modifican y transforman las reglas en base a la innovación tecnológica, descubrimientos, correcciones, reputación y prestigio, o simplemente en base al mero hecho de escribir algo diferente, ha aumentado hasta niveles que son imposibles de ser absorbidos incluso por los investigadores mejor entrenados. De ahí que la realización de cierta dimensión de la autonomía, en este caso profundamente asociada con la autoestima, movilice la cadena causal que nos obliga luego a participar de vertiginosas carreras (si se nos permite la ironía) para mantenernos en el mismo lugar. La precarización del trabajo no es ajena al mundo académico: las posiciones permanentes dentro de las universidades no sólo escasean, sino que se encuentran en extinción, lo que aumenta la competitividad, el deseo de reconocimiento, la necesidad de desarrollar un efectiva multitarea, y finalmente, de diluir la profundidad y densidad de las relaciones de reconocimiento mutuo. De ahí que los académicos mejor situados parezcan menos libres que alguien que recién termina su doctorado en Ciencias Históricas y acaba de ingresar en la Universidad asumiendo el cargo más bajo: este joven no tiene tesis de posgrado que orientar, ni permanentes solicitudes de informes, cartas de recomendación, evaluaciones y proyectos que redactar, ni cursos de los cuales tenga que responsabilizarse completamente, y tampoco tiene decenas de correos electrónicos diarios que contestar; por lo que podrá buscarse una novia o novio, disfrutar de su banda de rock, y ser todo lo audaz que desee a la hora de escribir un artículo académico o presentar una comunicación.

Por su lado, las multinacionales que explotan seres humanos en similares condiciones a las que producen carne de pollo también parecen ejercer de forma muy poco autónoma su dominación y explotación. La inaudita cantidad y variedad de contrajuegos que los mejor situados protagonizan para burlar las consecuencias nefastas de sus ambiciosas formas de producir plusvalor ponen de manifiesto el vertiginoso descontrol de las transacciones mercantiles que hoy día determinan los valores, riesgo, cotizaciones, y rentabilidad. Los empresarios se ven obligados a reducir inversiones a través de la exploración de regiones en las que la pobreza y mano de obra barata sean abundantes, mientras la inversión en tecnología a costas del adelgazamiento de la manutención de las condiciones laborales se mantiene como moneda corriente desde el siglo XVI a la actualidad. Pero lo nuevo del capitalismo tardío son los casos de trabajadores que se ven forzados a realizar sus labores con pañales para poder dispensar

del tiempo que les consume ir al servicio;⁹⁴⁴ el incremento de la aceleración en la producción de bienes naturales a través de las investigaciones genéticas; la desleal tarea empresarial de comprar sus propias acciones para mantener, e incluso aumentar, ilusoria y artificialmente la cotización bursátil en la Bolsa, reduciendo competidores, y alimentando una burbuja que pronto devendrá en una quiebra que algunos Estados en particular sabrán superar a costa de impuestos públicos;⁹⁴⁵ y la hoy naturalizada intervención de los lobbies en la formulación de proyectos de ley empresariales que ha dado por tierra la tradicional ilusión democrática de la paridad de participación de los ciudadanos.⁹⁴⁶ Incluso la participación de los consumidores en la determinación de los valores de los bienes ha cedido ante las trampas empresariales: en la mayor parte del mundo, las aerolíneas de viaje tienen el derecho de sobrevender sus vuelos en aras de asegurar las inversiones realizadas, llegando incluso a ejercer el “derecho” de retirar por la fuerza a los pasajeros sobrantes en el caso de que no se encuentren voluntarios para tomar el siguiente vuelo.⁹⁴⁷ Y a todo esto se agrega el hecho de que los programas de software por medio de los cuales se realizan las cotizaciones en la bolsa exceden en mucho las capacidades de los agentes para evaluar las ventajas y desventajas de las

⁹⁴⁴ Antonio Fernández Nays y Damiá S. Bonmatí, “Oxfam: empleados de la industria avícola usan pañales para evitar ir al baño mientras trabajan”, *Univisión Noticias*, 13 de Mayo, 2016.

⁹⁴⁵ Rana Foroohar, “American Capitalism’s Great Crisis”, *Time*, May 12, 2016.

⁹⁴⁶ Para el caso de Washington véase Jacob S. Hacker & Paul Pierson, *Winner-Take-All Politics. How Washington Made the Rich Richer- And Turned Its Back on the Middle Class*, New York: Simon & Schuster Adult, 2011; para el caso del desempeño de los lobbies dentro de las legislaturas financieras y económicas de América central y del sur véase Pia Eberhardt y Cecilia Olivet, *Cuando la injusticia es negocio. Cómo las firmas de abogados, árbitros y financiadores alimentan el auge del arbitraje de inversiones*, Bruselas/Ámsterdam: Corporate Europe Observatory y Transnational Institute Press, 2012; para el caso de la Unión Económica Europea véase información permanentemente actualizada en «<https://lobbyfacts.eu/>».

⁹⁴⁷ Recuérdese el caso de David Dao, médico retirado por la fuerza de un vuelo de United Airlines que, como de costumbre, la empresa había sobrevendido sin aviso previo: Daniel Victor & Matt Stevens, “United Airlines Passenger Is Dragged From an Overbooked Flight”, *The New York Times*, April 10, 2017. Sin embargo, cabe relativizar este asunto, pues, quizás nunca se hallan observado tantos comportamientos consumistas éticos, cooperativos y reflexivos como en nuestra época: dentro del mercado son de destacar los casos de *BlaBlaCar* y *Airbnb*, formas cooperativas de transacción mercantil que no persiguen la creación de plusvalía, y que además fueron iniciadas por consumidores y no por empresas o instituciones orientadas a la producción de bienes y servicios. Asimismo, el incremento de las demandas y litigios nacionales e internacionales que los críticos aficionados de *Youtube* han promovido dentro de la industria del entretenimiento, sugiere la presencia de consumidores más exigentes y dispuestos a la hora de hacer valer sus derechos. Finalmente, el nihilismo que genera el consumo irracional dentro de la moda ha llevado a varios teóricos a proponer desestimular el *Fast design* que está detrás del *Fast fashion* para detener el desencantamiento que sus consumidores padecen desde hace algunos años. Si bien los intereses fundamentales aquí son los de mantener constante la tasa de consumo, hay quienes han aprovechado la ocasión para introducir reflexiones éticas en materia de sostenibilidad y ecología, ya no sólo frente al ambiente, sino también a los demás y a uno mismo: A. Joy, J. Jr Sherry, A. Venkatesh, J. Wang & R. Chan, “Fast Fashion, Sustainability, and the Ethical Appeal of Luxury Brands”, *Fashion Theory*, vol. 16, n. 3, 2012, pp. 273-296.

transacciones, inversiones, compras o ventas.⁹⁴⁸ De manera que aquel bangladesí que se encuentra en estos mismos momentos trabajando no menos de trece horas en la producción textil de “básicos” que luego se exportarán a todo el mundo, no sólo parece estar participando en la reproducción de una estructura social sustantivamente orientada por la dominación, explotación, injusticia e indiferencia, sino que también colabora con la reproducción del frenesí con el cual las multinacionales migran permanentemente de región en región intentando adelantarse a sus competidores a la hora de abaratar los costes, y aumentar el valor de sus acciones en la Bolsa o mercados bursátiles.

Esto robustece nuestra idea de que las consecuencias perversas de la libertad no pueden reconstruirse sin traer a colación las complejas tramas de poder y luchas por el reconocimiento, aunque a fin de cuentas, estas últimas no logren absorber explicativamente a las primeras. Tanto el caso del prestigioso académico como el de los empresarios textiles encuentran sus raíces causales en pretensiones de reconocimiento y relaciones de poder. Y lo esencialmente perverso del fenómeno es el incremento del entumecimiento interactivo, aquí entendido como olvido del reconocimiento: en ambos casos existe una evidente falta de autonomía a la hora de ejercer el poder, como si estuviésemos nuevamente frente al protagonista de *Kis Uykusu*: un agente bien situado que es capaz de reflexionar sin ningún tipo de impedimento cognitivo, pero que se ve privado de la información experiencial que las diferentes dimensiones de la autonomía exigen y requieren. En este caso, es la aceleración social que traen consigo el aumento de la complejización social e innovación técnica lo que lleva a los mejor posicionados a no estar en condiciones de dominar las reglas que rigen las interacciones que de hecho determinan sus privilegios sociales. La permanente creación de contrajuegos demuestra que los mercados no son el ejemplo de la eficacia, ni la materialización de algún tipo de armonía racional, o justa distribución y adquisición de bienes, sino la recreación artificial de las inseguridades que el hombre natural deseaba en principio superar a través del contrato social. De manera que a pesar de no ejercer sus beneficios autónomamente, los más aventajados no dejan de ser también los más afortunados a la hora de elaborar siempre creativas formas de burlar las reglas inherentes a la transacción mercantil, y fortalecer las posibilidades de que los efectos perversos no puedan sorprenderlos en una posición desventajosa.

⁹⁴⁸ Klaus Dörre, “The New *Landnahme*: Dynamics and Limits of Financial Market Capitalism”.

VII.1.d. *Las transformaciones del sí-mismo que sobrevienen al olvido del reconocimiento.*

Pero el entumecimiento perceptivo frente al cuerpo del otro y su potencial autoridad moral no sólo hipoteca las posibilidades de que el otro desarrolle sus autorrelaciones prácticas, sino que también parcializa las condiciones de posibilidad de las autorrelaciones prácticas del agente entumecido, esto es, del que olvida.

En la medida en que el diálogo interno entre el *I* y los *me* (tanto cognitivos como normativos) que subyace en cada una de las autorrelaciones prácticas sólo puede nacer como una introyección de la trama interactiva que los cuerpos/agentes protagonizan en el exterior, parece razonable asegurar que el debilitamiento y la amnesia de las relaciones de reconocimiento mutuo tienen que ir de la mano con el debilitamiento de las relaciones que los agentes tienen consigo mismos. Si bien la vida anímica siempre se encuentra disponible en el interior psíquico de los individuos bajo la forma de un *Ello*, las distinciones internas que poco a poco conforman la complejidad psíquica de la identidad sólo pueden ser introducidas luego de que el agente contrae contacto con cuerpos portadores de voluntad propia que se resisten a ser reducidos y absorbidos por su deseo egocéntrico. Son las negaciones inherentes a los otros las que conforman las distinciones entre el *Ego* y el mundo externo, el *Ego* y los otros, el *Ego* y las costumbres, e incluso entre el *Ego* y su *Ello*. De no existir un algo otro que sea previo a nuestra llegada el mundo no podríamos alcanzar el sentido de la unidad, identidad, y singularidad del yo, en virtud de que no habría algo de lo cual diferenciarnos, y frente a lo cual descargar/orientar nuestros impulsos, motivos de acción, deseos y demandas.

En base a este presupuesto es que podemos argumentar que la frustración del movimiento del reconocimiento elemental no puede sino significar un profundo empobrecimiento del mundo interno del agente reificador. El deterioro de las autorrelaciones prácticas de los agentes se patenta en sus permanentes e infructuosos intentos de apropiar creativamente sus diversos contenidos internos: a pesar de disponer de más herramientas para acceder a los significados que esconden las fuerzas internas del inconsciente, los agentes del siglo XXI son más desdichados que sus antecesores.⁹⁴⁹ Pero esta constatación no permite formular una crítica satisfactoria.

Hemos argumentado que el permanente incremento de la complejización y aceleración social ha terminado por producir un voraz presente dentro del cual las

⁹⁴⁹ Eva Illouz, *Saving the Modern Soul*, Chap. 5.

diferentes experiencias temporales se vuelven inocuas: ni las temporalidades cíclica y lineal, ni aquella que le es propia al pensamiento son capaces de soportar propuestas emancipadoras y de cambio real que puedan derrocar al vertiginoso presente tardomoderno. En este contexto, una de las respuestas de los agentes ha sido la de recurrir sistemáticamente a presuntas experiencias subalternas que, en base a sus particularidades, no son compartibles ni razonables, aunque nada de ello las detenga a la hora de exigir un forzado reconocimiento y aceptación social; esto es lo que hemos denominado “tiranía de la intimidación”. Pero esta tiranía podría no sólo constituir una reacción frente a la condición tardomoderna, sino que podría también estar poniendo de relieve otros rasgos de la transformación de la interioridad que el debilitamiento del reconocimiento elemental parece haber traído consigo.

No es descabellado conjeturar que el entumecimiento perceptivo que el incremento de la complejización y aceleración social ha desencadenado haya acrecentado los niveles de amnesia del reconocimiento hacia el cuerpo del otro, y con ello empobrecido el diálogo interno según se lo ha entendido hasta finales del siglo XX. Y el conjunto de estas observaciones podría no estar denunciando un empobrecimiento digno de lamentar, sino una transformación psíquica que parecería estar signada por la radicalización de la exteriorización del sujeto que había iniciado su proceso a principios del mismo siglo. En lugar de robustecer el mundo interno que le permite al pensamiento habitar aquel peculiar tiempo que le es propio, la tiranía de la intimidación sugiere que los agentes tienden a exponerse extralimitadamente, renunciando a la necesidad de buscar refugio en el retiro noológico. En pocas palabras: el diálogo que los agentes tienen consigo mismos ya no es interno, sino externo, visible, expuesto, invasivo e invadido, pero profundamente egocéntrico.

Hemos visto que los esfuerzos que los agentes despliegan diariamente para participar en todos los ámbitos que abrigan algún componente de la promesa de libertad parece haber devenido en la superposición de los diferentes *tempos* de la autonomía, de modo que no es inverosímil incorporar la conjetura de que la exteriorización de los agentes sociales también ha involucrado la exteriorización del diálogo que entablan consigo mismos, y que solía ser interno. De hecho, parecería ser una consecuencia razonable una vez que seguimos paso a paso el brío y la ineficiencia con la cual los agentes intentan desarrollar las diferentes dimensiones de sus identidades y autonomías personales.

La oportunidad de expresar las inquietudes y angustias más íntimas en la inmediatez de las redes sociales no ha contribuido significativamente al enriquecimiento de la descentración, reflexión, deliberación, ni tampoco a la construcción de solidaridades deseables, sino a todo lo opuesto: ha favorecido la efervescente e impaciente búsqueda de autenticidad, la desesperación por fundar, reproducir y amplificar tribus y pseudosectas cibernéticas, la creación de nichos semánticos plagados de expresiones artísticas, fetiches, significados y *creepypastas* que revelan intensos contenidos éticos, hermenéuticos y vitales de acceso sumamente restringido; y todo esto ha volado los cimientos privados del mundo interno del sujeto que se conocía hasta finales del siglo XX.⁹⁵⁰ De manera que no es fácil asegurar que el diálogo que los agentes del siglo XXI mantienen consigo mismos continúe siendo a foro interno; más bien parece que aquel mundo interno ha incrementado su tamaño hasta disolver completamente las barreras que solían delimitar lo privado y lo público, el adentro y el afuera, lo personal y lo impersonal, deviniendo en su lugar un mundo plano y sin diferencias que coincide con aquel amplio presente tardomoderno, y con aquellas reacciones naturalizantes de la experiencia que buscan orientación.⁹⁵¹

Con el señalamiento de estos rasgos del fenómeno es suficiente como para preguntarnos cómo debemos evaluarlo: ¿acaso la impaciencia de la libertad ha terminado por destruir todos los cimientos que necesitaba para materializarse? La reificación del otro que desencadena la condición tardomoderna parece devenir en la transformación de aquel espacio que le es propio al pensamiento: lugar dentro del cual se construye el diálogo entre el agente y sus contenidos internos, la introspección,

⁹⁵⁰ Son muchos los autores que han señalado el incremento de la intención de las redes sociales e industria del entretenimiento de estudiar y orientar nuestras preferencias para poder capitalizarlas con mayor eficacia. En principio, Sunstein había señalado que la “sociedad red” abriga un potencial inimaginable de libertad, solidaridad y justicia que permanece estancado por varias razones. Algunas de ellas refieren precisamente a la homogeneización que tales tecnologías fomentan. Hoy día es de conocimiento público el hecho de que los sistemas tecnológicos de los servicios de *Google*, *Facebook* y *Netflix*, entre tantas otras, operan en base a algoritmos que son capaces de producir permanentemente estadísticas de nuestros hábitos de consumo: tiempo, pausas, tipo de navegador, IP de nuestros ordenadores, tópicos, la velocidad con la cual opera el servicio, modelos y marcas de nuestros bienes tecnológicos, son algunas de las variables constantemente observadas por la inteligencia artificial del servicio para promover automática e inmediatamente la capitalización de nuestras anteriores elecciones al proponer objetos relacionados. Pero dejando de lado las perspectivas paranoides que este *Gran hermano* reticular pudiera despertar, Sunstein había señalado hacia 2009 que lo realmente grave del asunto recae en la disminución del florecimiento de la heterogeneidad, y de la estimulación del disenso, discusión y desacuerdo. A los usuarios les está permanentemente negado el acceso a lo diferente, poniendo así en peligro el ejercicio de la descentración, empatía, comprensión, y diálogo: Cass R. Sunstein, *Republic.com. 2.0*, pp. 5-6, y pp. 43 y ss.

⁹⁵¹ Eva Illouz se atreve incluso a proponer la idea de que la intimidad debe hoy día ser entendida como un bien social, sobre el cual debemos intervenir, reflexionar y actuar para limitar la mayor cantidad posible de consecuencias indeseables: Eva Illouz, *Saving the Modern Soul*, pp. 22 y ss.

meditación, deliberación, reflexión, y demás rasgos usualmente asociados a la autonomía. De ahí que tal transformación no suponga necesariamente una destrucción del tiempo noológico, sino una especie de indigestión: la exteriorización del sujeto ha superpuesto los diferentes *tempos* de la autonomía con tanta radicalidad que sus autorrelaciones prácticas ya no recurren exclusivamente a aquella temporalidad que le era propia al pensamiento, sino que se han flexibilizado lo suficiente como para poder desarrollarse sobre los rieles de la temporalidad vertiginosa de la modernidad tardía. Y la clave para comprender algunas de las implicaciones inherentes de este fenómeno podría descansar en atender su capacidad de disolver distinciones.

La exteriorización radical del sujeto ha vuelto inocua las diferencias entre lo público y lo privado, aunque tal distinción se mantenga simbólicamente disponible, por lo cual la mejor evaluación del asunto podría ser la de insistir en su naturaleza paradójica: cuando el diálogo interno subyacente a las autorrelaciones prácticas rebaza el foro interno a través de su exposición y visibilización total, materializa la posibilidad de compartir y ampliar los horizontes de comprensión de demandas de reconocimiento, aunque nada de ello se constata en los hechos, puesto que tal posibilidad no ha hecho más que incrementar hasta el hartazgo el egocentrismo, la soledad, y la estupidez que Gómez Ramos ha intentado describir en varias oportunidades.⁹⁵²

⁹⁵² Los reveses de la promesa comunicativa que subyace a las redes sociales se vienen midiendo con mayor nitidez dentro de aquellas relaciones amistosas, de cuidado y amor que por su naturaleza consumen más tiempo que las que consumen las demandas jurídicas o de singularidad social y grupal. Sobre este punto conviene hacer referencia a algunas investigaciones que alimentan empíricamente varias coordenadas centrales de nuestra argumentación. En primer lugar, el equipo de Glenn G. Sparks asegura que dentro del lapso de tiempo que va de la década de los 80 a la que inicia el siglo XXI es posible constatar una ampliación de contactos sociales y una reducción de las amistades confiables e incondicionales; en particular, de cuatro a dos. Esta reducción en la construcción y consecución de “verdaderas amistades” hunde sus causas, según el equipo de Sparks, en la paradoja que existe entre la instantaneidad del contacto e interacción social que permiten las redes sociales y la reducción del tiempo que puede dedicarse concretamente a los seres particulares, no sustituibles. De ahí que se sugiera la emergencia del inaudito fenómeno de la crisis de la amistad, algo nunca atestiguado en la historia de la humanidad: Glenn G. Sparks, Andrew M. Ledbetter & Em Griffin, “Forecasting ‘friends forever’: A longitudinal investigation of sustained closeness between best friends”, *Personal Relationships*, vol. 14, 2007, pp. 343-350. En segundo lugar, y con una pretensión explicativa más ambiciosa, Sherry Turkle ha abordado la paradoja que subyace a las redes sociales y tecnología de la comunicación en general a través del estudio de la ubicuidad comunicativa, y el proporcional incremento de la soledad. En su opinión, la incertidumbre que caracteriza nuestros tiempos ha llevado a los individuos a sufrir cierta “dislocación emocional” que consiste en volverse sobre sí mismos a partir de una expansión de sus sí-mismos, y no a partir de un retiro. La necesidad de buscar un sostén de la identidad y del plan de vida que la estructura parecería haber movido a los agentes a forjar sus propios apoyos dentro de sí mismos, alejándose de los demás al acercarlos virtualmente, dependiendo de si se acuerda o no con sus creencias, preferencias y aficiones más distintivas. Como si se siguiese la estrategia de defenderse atacando, la inestabilidad relacional entre amigos, amantes, y padres e hijos son contestadas por los agentes con una transformación del mundo privado, íntimo, e identitario, que en pos de sostenerse en medio de un ambiente difuso

El afianzamiento de la estupidez, egocentrismo y tiranía de la intimidad no puede sino explicarse paradójicamente: los procesos de aprendizaje ligados a la sincronización de las autorrealizaciones personales ha devenido en una indetenible exteriorización de los agentes sociales que se colma en la “sociedad red”, la multitarea, y en su aparentemente insuperable presente. En el mismo momento en que los agentes exteriorizan sus más profundas y hasta entonces privadas experiencias, convicciones y vivencias como expresión de sus libertades e identidades, el capitalismo cinemático no deja de producir plusvalor: *Periscope, Facebook, Ask, YouTube, Tinder, Instagram*, entre muchas más, producen ganancias con cada “click”, y con cada segundo de nuestro tiempo en el que decidimos reposar la vista sobre las bromas, experiencias, anécdotas, experimentos, conferencias, o catarsis de alguien que allí se expone, lo que alimenta permanentemente la instantaneidad y el amplio presente. Por lo que la promesa y su traición reposan en un mismo pliegue, o círculo perverso: el agente hiperexteriorizado que es capaz de realizar la multitarea y superponer todas las temporalidades en una sola que se rija por la instantaneidad, promete comunicarse más eficazmente con más cantidad de interlocutores cuando en realidad tan sólo es capaz de exteriorizar lo último de su interioridad con la esperanza de poder allí encontrar un punto arquimédico que le permita orientarse, y soportar el asfixiante vértigo con el que se reproducen y modifican las estructuras sociales. La etiología de este fenómeno no es otra que la condición tardomoderna y la generalizada, y poco fructífera, reacción occidental frente a la

congratula al yo como lo único portador de sentido en el mundo, lo que hace que esperemos soluciones de la tecnología y no de nosotros mismos: Sherry Turkle, *Alone Together. Why we expect more from technology and less from each other*, New York: Basic Books, 2010. En tercer lugar, la instantaneidad temporal que trae consigo la innovación tecnológica en materia de transporte y comunicación ha favorecido la aceleración de los procesos por medio de los cuales se inician y finalizan las relaciones amorosas. Bernie Hogan, William H. Dutton y Nai Li han constatado a nivel internacional que la impaciencia y efervescencia con la que se producen y terminan actualmente las relaciones amorosas es promovida, entre muchas variables, por la hiperexposición que los agentes protagonizan sin sentirse forzados a ello, durante sus interacciones vía *media* desde la década de los 80 a la fecha. Afligidos por diversos estereotipos, y en particular, por el poco tiempo que creen disponer para alcanzar la autorrealización, los agentes han transformado las tramas que constituyen los lazos amorosos de un modo que no debe ser necesariamente lamentado, puesto que la autenticidad que los agentes creen lograr, o perder, en cada una de sus interacciones siempre ha persistido: Bernie J. Hogan, Nai Li & William H. Dutton, *A Global Shift in the Social Relationships of Networked Individuals: Meeting and Dating Online Comes of Age*, University of Oxford: Oxford Internet Institute, 2011. Finalmente, la fugacidad con la que se terminan las relaciones, y el incremento de la necesidad personal de evitar las disonancias, se afianzan conjuntamente a través de servicios impersonales de finalización de relaciones amorosas. Este es el caso de *Break Up Shop*, fundado por los hermanos Mackenzie y Evan Keast en Canadá y Estados Unidos, que rentabiliza la opción de evitar el malestar y autoconocimiento que sólo puede desarrollarse *cara-a-cara* frente a un otro que no deja de agredir (saludablemente) el sistema de creencias que constituye nuestra coherencia interna.

alienación temporal que hemos descrito bajo el nombre de “apelación a la experiencia subalterna”.

VII.1.e. Resumen de las patologías de las determinaciones de la autonomía.

En la medida en que la idea de las determinaciones de la libertad pretende denotar la trama de mutuas negaciones que hacen posible las concretizaciones de las modalidades universal y particular, y de que hemos reconstruido su figura social y normativa por medio del enfoque de las relaciones de reconocimiento recíproco (IV.2.c), parece aceptable denominar *a-horetía* al conjunto de factores que socavan ultraintencionalmente las condiciones de posibilidad de tales relaciones reconocitivas.

La principal razón que justifica la incorporación de este término no es otra que la de evitar la superposición infructuosa de conceptos que aisladamente no pueden dar cuenta del fenómeno que deseamos precisar y abordar. Como puede notarse, a lo largo de nuestra reconstrucción de las consecuencias perversas que la impaciencia de la libertad parece traer consigo para las condiciones de posibilidad de las relaciones de reconocimiento mutuo, hemos tenido que emplear términos como los de entumecimiento, agarrotamiento, insensibilidad, olvido, amnesia y reificación, antes de definir cuál era nuestra concepción acerca de la naturaleza del reconocimiento. Pero ninguno de ellos es capaz de dar cuenta del socavamiento del movimiento reconocitivo que promueve el círculo perverso de la aceleración. La variedad de términos se debe en parte al hecho de que nuestros argumentos se han elaborado en base a nuestros tres léxicos, por lo que el fenómeno completo no pudo ser descrito satisfactoriamente por ninguno de ellos de forma aislada.

La *a-horetía*, o conjunto de acciones involuntarias que lesionan las determinaciones de la autonomía, pretende dar cuenta de las diversas formulaciones que el fenómeno patológico encuentra a través de los tres léxicos elaborados y utilizados. Tales formulaciones pueden resumirse como sigue: i) desde el léxico de la teoría de la estructuración, la *a-horetía* no es más que un conjunto de consecuencias perversas desencadenadas por el incremento de la complejización y aceleración social. No obstante, como puede observarse, esta afirmación no puede sostenerse desde el sólo léxico sociológico, pues, ii) la “perversidad” de aquellas consecuencias no sólo descansa en los orígenes involuntarios y paradójicos de estas, puesto que el fundamento crítico que empleamos para evaluarlas hunde sus raíces en cierto ideal de autonomía que

hemos reconstruido en términos de reconocimiento mutuo: las consecuencias perversas del incremento de la complejización y aceleración social son movilizadas por relaciones, luchas y demandas de reconocimiento que a pesar de obtener logros parciales, no dejan de reproducir dinámicas que afectan indirecta e involuntariamente sus condiciones de posibilidad. Naturalmente, las condiciones de posibilidad del reconocimiento aludidas son las experienciales que hemos reconstruido en términos temporales, por lo que la explicación finaliza al incorporar iii) la tesis que distingue entre temporalidades cíclica, lineal y noológica, y puede dar cuenta de la genética social del círculo de la aceleración. Tales argumentos caminan sobre los circuitos interlexicales que hemos elaborado, de modo que cabe denominar *a-horetía* al fenómeno integral que reproduce sistemáticamente el socavamiento de las bases fundamentales del reconocimiento recíproco. Determinando de esta forma el concepto general con el cual pretendemos dar cuenta de las consecuencias perversas de la promesa de la libertad que socavan sus determinaciones, podemos ahora resumir la argumentación presentada sin temor a caer en metáforas empíricamente irresponsables.

En base a la descripción de la condición tardomoderna que hemos desarrollado en VI.10, nos hemos abocado a la tarea de aislar las consecuencias que aquella reproduce para el ejercicio de las relaciones de reconocimiento recíproco. Y las coordenadas de nuestra argumentación son las siguientes:

- i) una vez determinada la genética social del círculo perverso de la aceleración que eterniza el presente de la modernidad tardía, nos preguntamos si las capacidades interactivas de los individuos son capaces de soportar el vértigo de la reproducción y modificación de estructuras sociales, y sobreponerse a ellas a la hora de perseguir la autorrealización en términos de reconocimiento recíproco.
- ii) la constatación de que los agentes de fines del siglo XX y principios del XXI mantienen cada vez más interacciones aunque con menos intensidad nos ha llevado a postular la hipótesis del entumecimiento interactivo, y en el peor de los casos, el del olvido del reconocimiento del otro y su reificación.

iii) para desplegar nuestra hipótesis hemos incursionado en las discusiones filosóficas y asumido nuestra postura en torno a la definición de la noción de reconocimiento, consiguiendo con ello elaborar un argumento que sugiere que la imposibilidad intersubjetiva de apropiarse de las interacciones, experiencia y actividades parece repercutir directamente en las capacidades perceptivas, tacto, posición y conducta de los agentes; lo que supone la fosilización de cierta amnesia literal, y en la peor de sus manifestaciones, del olvido del reconocimiento del otro.

iv) de todas las implicaciones que puede abrigar la anterior argumentación, hemos hurgado en las consecuencias que la amnesia interactiva podría traer para la relación de los agentes consigo mismos. Aquí hemos postulado la hipótesis de que el diálogo interno que subyace a cada autorrelación práctica (autoconfianza, autorrespeto y autoestima) debería haber sufrido alguna transformación acorde a los procesos sociales que han exteriorizado muchas de las capacidades de los agentes que solían ser internas. En refuerzo de esta hipótesis viene la afiliación electiva que la exteriorización de las autorrelaciones prácticas parece mantener con la tiranía de la intimidad, reacción social, esta última, que parece generalizarse ante el voraz presente que la aceleración eterniza. Pero hemos concluido que tal exteriorización tanto promete como frustra cierta promesa de la libertad: a través de la instantaneidad de la redes sociales se mantiene latente la posibilidad de optimizar la comunicación con la diferencia, con aquellos sin voz y más perjudicados, aunque las evidencias sugieran que la “sociedad red” afianza la estupidez, el egocentrismo, y la invasión abrumadora de las intimidades.

VII.2. A-todetía: las patologías de la autenticidad.

En *Nightcrawler*⁹⁵³ atestiguamos mucho más que peripecias realizadas por un psicópata, puesto que Lou Bloom, interpretado extraordinariamente por Jake Gyllenhaal, también entrega su pérfida sonrisa al lado más tenebroso del ideal del empresario que es dueño de su propia fuerza de trabajo: aprende rápidamente las reglas formales e informales de la caza y venta de noticias criminales nocturnas, parece no

⁹⁵³ Escrita y dirigida por Dan Gilroy, 2014.

dormir jamás, emplea todo tipo de recursos de ingeniería social sin escrúpulos, planea detenidamente contrajuegos, y gracias a ello acomoda poco a poco los pilares de su éxito. Pero Lou no sólo es un emprendedor: a los 40 minutos de película él y su asistente llegan a Benedict Canyon para filmar los desastres producidos por un accidente de tráfico, momento en que vemos los pocos inconvenientes que tiene el protagonista para modificar la escena con el fin de filmar cierta versión de lo sucedido. Es allí cuando Lou mueve el cuerpo aparentemente inerte de uno de los accidentados, y se dispone a realizar una toma en movimiento de los coches destrozados y el cuerpo, que inicia con la captura de las luces de la ciudad que se encuentran al fondo, más allá de los árboles. En el instante que el cazanoticias *imagina* la toma y comienza a realizarla, la banda sonora nos da la pauta de que se intenta hacer algo más que documentar: se *crea, juega, produce, e innova* en la forma de recoger/interpretar la noticia, lo que en primera instancia confunde nuestras emociones y juicios dado su intento de conectar lo auténtico con lo rentable y autorrealizador.

El capital simbólico subterráneo que remueve esta escena nos confirma que el ideal tardomoderno del empresario innovador representa la última versión del ideal romántico de la autenticidad: crear, jugar, ser auténtico, singular y ejemplar una de un solo trazo componentes de autorrealización con intereses de producción de plusvalor, desactivando así los últimos restos normativos que hasta los 70 podían extraerse del proyecto romántico. Pero ¿este fenómeno es acaso una más de las expresiones del poder y de la dominación, o constituye un complejo de consecuencias perversas de la libertad que se caracteriza por minar la *tóde-ti* de la autonomía? Esta es, precisamente, la pregunta que intentaremos responder aquí.

Como puede desprenderse de su formulación, nuestra pregunta presupone las múltiples frustraciones que el ideal de la autenticidad ha experimentado desde sus orígenes románticos a la fecha, puesto que muchas de ellas pueden ser explicadas sin recurrir a las consecuencias perversas de la promesa de libertad. Una considerable cantidad de fenómenos sociales que han contribuido a hipotecar la materialización del ideal romántico de la autenticidad encuentra sus causas en el poder; de modo que para abordar la pregunta de si el socavamiento actual del ideal de la autenticidad constituye una consecuencia perversa de la promesa de libertad nos vemos obligados a distinguir su naturaleza social de aquella otra que no trasciende las variables del poder.

Así las cosas, comenzaremos nuestro estudio por medio de la delimitación de los rasgos básicos de la compleja trama de poder y manipulación que el proyecto romántico desató, permitió, y en cierta forma consintió, a partir de su ideal de libertad. En este punto reconstruiremos la paradójica fisonomía del ideal romántico de la autenticidad que por un lado fomentó la sociedad de masas, la estetización de la política, y el afianzamiento del consumo y de la industria del espectáculo, y por otro fundó la tradicional crítica a la homogeneización, mecanización y reificación de los seres humanos que promovían la disciplina obediencial, burocracia estatal, y trabajo industrial. Una vez sumergidos en este contexto veremos cómo la indeterminación criteriológica del ideal romántico de la autenticidad liberó una feroz lucha social en pos del dominio de su capital simbólico, dando lugar a la permanente intervención y frustración del proyecto romántico (i). Tener presente el problema de la indeterminación criteriológica del ideal romántico nos permitirá también dar con la génesis del nuevo capitalismo que florece en la modernidad tardía. El capitalismo artístico y lúdico que el ideal del empresario aventurero comienza a asentar durante la segunda mitad de siglo XX, no sólo desactivó los últimos restos de crítica social que descansaban en el ideal romántico, sino que también fue capaz de transformarla en una inagotable fuerza de producción de mercancías y bienes de consumo ligados al entretenimiento. En virtud de que este nuevo contexto se caracteriza por conectar estrechamente ideales de autorrealización y singularidad con los intereses de producir plusvalor, es preciso delimitar con precisión sus coordenadas para poder distinguir qué tipo de autenticidad es el que se ha puesto al servicio del capital, y que otro aún podría hacerle frente (ii). Ya conscientes de los factores que han coadyuvado a que la autenticidad tradicional sucumbiera ante el modo de producción cinemático, nos dispondremos a distinguir entre un ideal “ideológico” de la autenticidad y otro genuino en base a sus implicaciones temporales: mientras la versión “ideológica” alimenta el vértigo de la aceleración social al promover la reinención biográfica sin límites, la autenticidad reflexiva exige, requiere, y supone, una temporalidad no acelerada en la que sea posible elaborar estrategias *singluralizantes* para sincronizar la autorrealización personal. En la medida en que uno de estos ideales ultraja ultraintencionalmente sus propias condiciones temporales de posibilidad, puede concluirse que la *a-todetía* consiste en un fenómeno paradójico que, desencadenado por la impaciencia de la libertad, termina por dañar la peculiar autonomía del “aquí y ahora” (iii).

VII.2.a. *Romanticismo, indeterminación normativa, y luchas por su capital simbólico.*

En rasgos generales, el ideal de la autenticidad que el romanticismo alzó desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, nunca dejó de reproducirse y modificarse dentro de las estructuras sociales disponibles en el norte de Occidente. Charles Taylor asegura que el ideal tradicional de la autenticidad representaba (y aún lo hace) la última y más acabada formulación de la libertad, aunque sus fallidas materializaciones sociales no se hayan visto exoneradas de intereses de dominación.

El buen pie que significó la ejecución del programa/proyecto universitario de Berlín elaborado y dirigido personalmente por Alexander van Humboldt, sólo alcanzó para que el ideal de la autenticidad comenzara a estar disponible para los agentes sociales, más no para conformar instituciones que decididamente se abocasen a la tarea de formar (*bilden*) al nuevo agente deseado. Si bien la era de la revolución supo afiliarse de vez en cuando con el ideal de la autodeterminación genuina, fiel y leal, lo cierto es que la indeterminación criteriológica que la sensibilidad romántica buscaba asentar para escapar de la violencia de las reglas y los principios morales, muy pronto se volvió un peligro. La postulación de un núcleo que descansa en cada identidad personal no pretendía ser más que un criterio lo suficientemente laxo como para incorporar la mayor diversidad de apropiaciones que pudieran los agentes ensayar frente a sí-mismos. Y el precio de esta indeterminación fue alto: la creatividad, el juego, y el aprecio por la diversidad sensible fueron muy pronto apropiados por la naciente industria del entretenimiento, la estetización de la política, y la sociedad de masas.

Nuevamente, Benjamin fue uno de los pioneros en percibir la “constelación histórica” que desde principios del siglo XX se venía entretejiendo entre las vanguardias artísticas, la depresión económica de los 30, el alzamiento nacional socialista, y el afianzamiento de la sociedad de masas que forjaban el consumo de mercancías materiales y culturales. Desde su punto de vista, el único foco que podía anudar las múltiples y dispersas tensiones culturales de la época era la experiencia: sus transformaciones, sus legados, sus pérdidas y promesas. Si bien las vanguardias artísticas se esforzaban por revolucionar permanentemente la producción de experiencia para no sucumbir a la mutilación que la modernización, urbanización, tecnología y

guerras traían consigo,⁹⁵⁴ no pasó inadvertido para Benjamin el hecho de que la nueva sociedad de masas también recurría a la producción artística de la experiencia. De hecho, él aseguraba hacia el final de *La obra de arte...* que el fascismo había sido uno de los actores sociales más beneficiados por la expansión de la indeterminación sensible y romántica que traía consigo el arte: por un lado, le permitía organizar y mantener el funcionamiento a las masas proletarias a través de diversos recursos estéticos, mientras por otro, dejaba intactas las condiciones de producción capitalistas fundadas en las relaciones de dominación que la desigual distribución de propiedad privada permitía:

La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte.⁹⁵⁵

La reproductibilidad técnica de las obras de arte no sólo generó la pérdida del aura de los objetos y obras de arte, sino que también hizo posible que nuevos depredadores pudieran explotar la atención que venía siendo adiestrada desde la segunda mitad del siglo XIX. Pero el éxito de esto último recayó en la ambigüedad y contrariedad que descansaba en la experiencia, percepción y sensibilidad artística que pregonaban el romanticismo y las vanguardias del siglo XX: la democratización de la sensibilidad singular, particular, auténtica, esto es, el “reparto de lo sensible”, al decir de Rancière,⁹⁵⁶ representó tanto la ampliación de la libertad como la creación de nuevos ámbitos en los que se podía intervenir con otros fines. De alguna manera, el romanticismo había creado un ideal de libertad lo suficientemente indeterminado como para postular ingenuamente que la mera experiencia lúdica, creativa y genuina del mundo podía traer consigo la autorrealización humana. De ahí que las revisiones del marxismo hayan tenido que atender a fuerza el ámbito de la superestructura como uno no ausente de intereses y conflictos sociales.

Lukács, Antonio Gramsci, Bloch, Kracauer, Benjamin y Bertolt Brecht se vieron obligados a reparar en los múltiples peligros que había traído la apropiación capitalista y política del ideal romántico dentro de la superestructura.⁹⁵⁷ Los manifiestos

⁹⁵⁴ Walter Benjamin, *La obra de arte...*, § 14 y 15.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, “Epílogo”, p. 57.

⁹⁵⁶ Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile: ARCÉS-LOM, 2009, pp. 5, 45 y 57; véase también *El malestar de la estética*, Buenos Aires, 2011, pp. 22 y ss.

⁹⁵⁷ George Lukács, *Teoría de la novela*, Buenos Aires: Godot, 2010, cap. 5, y también *Significación actual del realismo crítico*, México, DF: ERA, 1967; Ernst Bloch, *El principio esperanza*, vol. 2,

vanguardistas exaltaban el valor revolucionario de la novedad desde un punto de vista crítico y reflexivo de la vigencia social; Fritz Lang escribía y dirigía *Metrópolis* con el objetivo de ilustrar el potencial emancipador que abrigaba el ideal romántico al ser capaz de mediar entre la mente y la mano; y Wilhelm Fürtwangler permanecía en Berlín dirigiendo las obras de Beethoven a pesar del afianzamiento del nacionalsocialismo. Los tres casos ilustran la debilidad que se escondía en la indeterminación artística del ideal romántico y en la autonomización del arte: lo nuevo, lúdico, entretenido y shockeante no aumentaba necesariamente la capacidad crítica y reflexiva del público, y no tardó mucho en convertirse en fuente principal de publicidad y entretenimiento;⁹⁵⁸ la ceguera del corazón no podía superar la compleja contradicción entre proletarios y burgueses; y finalmente, era sumamente difícil evaluar si Fürtwangler tenía razón cuando aseguraba que sólo el acceso a la sublimidad de las obras de Beethoven podía ayudar a los alemanes decentes a soportar el paso del Tercer Reich. Es la indeterminación de las formulaciones originarias del ideal romántico la que sostuvo la ingenuidad de algunas revoluciones culturales, y el éxito de otras producciones política y económicamente orientadas, alimentando así serias sospechas para con la legitimidad de su peculiar exceso de validez.

La estetización de la política se valió del éxito de la industria del entretenimiento para perseguir muchos fines espurios. Mientras Dziga Vértov intentaba forjar conciencia social del emergente modo cinemático de producción de capital a través de su filosofía y técnica del Cine-Ojo (*Kino Glaz*) y su film *El hombre de la cámara* (*Chelovek s Kinoapparátom*, 1929), Serguéi Eisenstein ofrecía *El acorazado Potemkin* en 1925 y Leni Reifenstahl su *Triumph des Willens* en 1935 con objetivos explícitamente ideológicos. A todo esto se le suma el pionero recurso de la publicidad que Hitler explotó a lo largo de sus campañas políticas, luego seguida de cerca por Benito Mussolini, aunque sus más destacados esfuerzos los haya dedicado al

Francisco Serra (ed.), Madrid: Trotta, 2006, en especial caps. 36 y 40, y véase también su *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, trans. by Jack Zipes and Frank Mecklenburg, Cambridge, Mass: MIT, 1996; Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, México, DF: Grijalbo, 1967, en especial “Tercera parte”; Siegfried Kracauer, “El ornamento de la masa” y “Culto de la distracción. Sobre las salas de espectáculo cinematográfico berlinesas”; Bertolt Brecht, “Una dramática no aristotélica”, en su *Escritos sobre Teatro*, tomo 1, Jorge Hacker (ed.), Buenos Aires: Nueva Visión, 1970, pp. 121-135. Para una reconstrucción y crítica del debate marxista en torno a la cultura, el lenguaje, la ideología y la literatura, véase Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península, 2000.

⁹⁵⁸ Para la discusión de este asunto véase Peter Osborne, *The Politics of Time*, Chap. 5; Krzysztof Zairek, *The Historicity of Experience. Modernity, the Avant-Garde and the Event*, Illinois: Northwestern University Press, 2001; Sascha Bru & Gunther Martens (eds.), *The invention of politics in the European avant-garde (1906-1940)*, New York-Amsterdam: Rodopi B.V., 2006.

mantenimiento de su ejercicio en el poder. *The Great Dictator* de 1940, escrita, dirigida y protagonizada por Charles Chaplin repite de algún modo la misma ingenuidad de Vértov, puesto que recurrir al arte para estimular la crítica y reflexión social no hacía más que alimentar la indignación, el *shock*, y la expectación por la novedad, contribuyendo con ello a los procesos por medio de los cuales los agentes sociales exteriorizaban sus capacidades y sensibilidades para poder soportar la sincronización de sus autorrealizaciones personales.⁹⁵⁹ De manera que el “reparto de lo sensible” que ya había sido intervenido por la innovación tecnológica encuentra sus apoyos intencionales y no intencionales en las imágenes fotográficas, esculturales, y filmicas de la primera mitad del siglo XX. En especial, las películas supieron promover la actuación y teatralidad en los agentes sociales, quienes comenzaron a autocomprenderse como personajes; hecho este que Benjamin observó en *La obra de arte...*, y frente al cual había considerado la posibilidad de que este incremento de la teatralidad social pudiese estar heredando algo de aquella aura perdida de las obras de arte.⁹⁶⁰ Pero el verdadero inconveniente del incremento de la teatralidad social recaía en que aún los agentes no habían aprendido socialmente a ejercerla en términos de autonomía, esto es, reflexionar y orientar los niveles de exposición, visibilidad y exteriorización personal, puesto que aún había que aprender a lidiar con el hecho de que todo actor siempre se debe a un público indeterminado que no deja de observar y juzgar.⁹⁶¹

Las personalidades no sólo comenzaban a conocerse y reconocerse en base a imágenes, posturas, fingimientos, actuaciones, y acciones objetivas, como lo hacían en las cortes y salones de la temprana modernidad, sino que ahora todo ello podía ser grabado, filmado, y retenido en la objetividad material de la fotografía. De manera que el cuidado de la imagen no pudo menos que volverse una prioridad política, puesto que desde la década del 30 en adelante los políticos comienzan a deberse a su público. Esto es lo que caracterizó, entre otras cosas, al afianzamiento de los totalitarismos de Hitler,

⁹⁵⁹ Continuando algunas reflexiones de Benjamin, Beller sostiene que gran parte de la ingenuidad que algunos artistas de la imagen (fotógrafos, artistas plásticos, y directores de filmes) demostraron abrigar al querer despertar conciencia crítica social recayó en la inercia del montaje, fragmentación, y producción de continuidad a partir de tal fragmentación. Una de las claves de la frustración de estas empresas, argumenta Beller, consiste en que sus esfuerzos por “despertar conciencia” terminaban por reforzar la postura del espectador pasivo y contemplativo, a través de la atracción o secuestro que produce el movimiento de las imágenes en sí mismo, lo que finalmente dejaba en segundo plano a los contenidos de las imágenes. En virtud de que el transcurso de la película no necesita de la atención de los agentes para continuar su reproducción, estos deben optar por dejarse arrastrar por la consecución montada de imágenes o retirarse sin más: Jontahan Beller, *The Cinematic Mode of Production*, pp. 49 y ss.

⁹⁶⁰ Walter Benjamin, *La obra de arte...*, § 10.

⁹⁶¹ Stanley Cavell, *The World Viewed*, pp. 225 y ss.

Stalin y Mao Zedong: revoluciones sociales que combinaban demandas de reconocimiento, libertad, autodeterminación y demagogia con aspectos culturales, artísticos y sublimes propios de una intensa inquietud por alcanzar la sensibilidad, percepción y experiencia humana. En el fondo eran profundas revoluciones culturales que volvían obsoletas a todas aquellas perspectivas que habían relegado y subestimado el peso que abrigaban los conflictos de intereses alojados en la superestructura: conflictos que ya no sólo invisibilizaban, sino que también movilizaban.⁹⁶²

El amplio acuerdo que luego de la década del 30 surge entre los críticos de la sociedad y de la cultura se condensa en la tarea de cargar contra el anonimato, homogeneización, desingularización, alienación y reificación. *Modern Times* de 1936 no es más que la ilustración fílmica que Chaplin pudo realizar en torno a este común acuerdo. Sin embargo, muy poco de esa crítica se transformará luego en acción, puesto que mientras las producciones intelectuales se acumulan y yuxtaponen a la hora de desenredar los complejos mecanismos anónimos por medio de los cuales los agentes sociales habrían sido controlados, los totalitarismos no encontrarán fuerzas internas que les desmoronen hasta mediados del siglo XX.

La causa de esto podría descansar en el hecho de que el ideal romántico de la libertad nació en el siglo XIX para inmediatamente partirse en dos contrariadas expresiones: una de libertad, y otra de dominación. Por un lado, el proyecto romántico alimenta una poderosa crítica en contra de la sociedad de masas que va de Sören Kierkegaard a las reflexiones de la primera generación de la Escuela de Frankfurt en torno a la “industria cultural”, de Heidegger acerca de la sociedad técnica, cientificista y de consumo, y de Arendt sobre los totalitarismos. Sin borrar sus diferencias, todos estos enfoques convergen al denunciar cierta represión, mecanización, homogeneización y alienación social que no hace más que frustrar la singularidad de la libertad, esto es, de la autenticidad y particularidad que distingue de múltiples formas a los seres humanos.⁹⁶³ Pero, por otro lado, y en contra de todos estos enfoques, cabe agregar que

⁹⁶² Para el período de entreguerras y el alzamiento del Tercer Reich véase Jeffrey Herf, *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; para el caso soviético véase Sheila Fitzpatrick, *The Cultural Front. Power and Culture in Revolutionary Russia*, New York: Cornell University Press, 1992; finalmente, para el caso de la revolución cultural china véase Xing Lu, *Chinese Cultural Revolution. The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication*, South Carolina: University of South Carolina Press, 2004.

⁹⁶³ Sören Kierkegaard, *Diario íntimo*, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1955, pp. 63, 169, 185, y 205; Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A., 1997, en especial § 6,

el ideal romántico supo convertirse en una especie de “ideología” beneficiosa para el naciente modo cinematográfico de producción de capital, y para la instauración de totalitarismos. Es precisamente la indeterminación criteriológica del original proyecto romántico la que ha hecho posible la bifurcación polarizada de su ideal de autenticidad: en la medida en que lo lúdico, la creatividad y la imaginación ya no necesariamente abrigan las claves de la libertad que Friedrich Schiller tanto ansiaba en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, el ideal romántico original pierde su aguijón crítico y emancipador para volverse un recurso (capital simbólico) disponible para las formas de producción capitalista, y de legitimación política, cultural y social. En virtud de ello, el parcial abandono del capitalismo industrial que caracteriza la era tardomoderna no hunde sus raíces en las múltiples críticas sociales y culturales occidentales que sin descanso se han erguido desde el siglo XIX a la fecha; sino en las transformaciones que el modo cinematográfico de producción de capital ha causado en las formas de interpretar y apropiarse el capital simbólico disponible en el ideal romántico. Sin embargo conviene no apresurarnos, y precisar nuestra somera reconstrucción de las primeras frustraciones de la *tóde-ti* de la autonomía, en virtud de que sus notas distintivas son diferentes de las que pueden observarse en la modernidad tardía.

En rasgos generales, la evaluación axiológica del capitalismo industrial ha sido liderada por la tradicional crítica a la alienación y reificación, asumiendo la convicción de que el embrutecimiento fabril y burocrático habría sido acompañado por la institucionalización de formas de disciplinamiento que estaban orientadas a la producción de agentes obedientes. El principal objetivo de este diagnóstico era explicar el surgimiento de las masas sociales irreflexivas que fueron capaces de legitimar, e incluso llevar adelante, los exterminios que hasta hoy día obtienen muy difusas explicaciones. Esta crítica se halla tanto en las agudas observaciones de Kierkegaard en torno a las nacientes masas sociales del siglo XIX que engullían las singularidades de las personas, como en la redoblada embestida de Heidegger contra el *Dasman* del siglo XX: el verdadero mal de la modernidad consiste en olvidar la pregunta por el ser del humano, en virtud de que con ello se pierde la oportunidad de renovar una y otra vez el sentido que podría abrigar nuestra existencia histórica y temporal. Pero la indeterminación criteriológica del ideal romántico vuelve a hacer su aparición: el hecho

10, y 61; Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 165-213; Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 121 y ss.

de que Heidegger halla creído erróneamente escuchar la voz del ser en el llamado nacionalsocialista pone de relieve los graves malentendidos a los que se exponía la poco nítida promesa de autenticidad.⁹⁶⁴ Escapar a la violencia y crueldad de los principios, reglas y criterios por medio de cierta defensa del arte, estética, poesía, hermenéutica y fenomenología, pagaba el precio de no poder orientar a los agentes a la hora de distinguir cuándo estaban apropiándose correctamente del ideal de la autenticidad.

Así las cosas, la primera mitad del siglo XX se ve profundamente aquejada de escepticismos políticos, éticos y morales diversamente alimentados por emotivismos, giros lingüísticos, intuicionismos, y esteticismos filosóficos que iban a la par de las ambigüedades e ingenuidades de un originario ideal romántico que parecía estar realizando la versión más perversa de sí misma.⁹⁶⁵ Pero a pesar de ello se sospechaba

⁹⁶⁴ Intensas discusiones han levantado la polvareda en torno a si la afiliación de Heidegger al Nacionalsocialismo desacredita al menos alguna parte de sus reflexiones. Al respecto, Habermas argumenta que el esfuerzo de Heidegger por escapar de la violencia y cosificación de las reglas y los métodos de la racionalidad le habría hecho caer en una grave indeterminación normativa a la hora de tener que interpretar adecuadamente la voz del ser. Pero a diferencia de Habermas, es razonable proteger el objetivo metafísico de Heidegger al distinguirlo de su humano error práctico, puesto que de forma muy oblicua Heidegger pretendía resolver dilemas o tópicos morales y éticos desde sus tesis ontológicas. El hecho de acudir a la idea de existencia auténtica para describir el modo de habitar el mundo que le es propio al Dasein refuerza esta distinción, en la medida en que poco o nada parece interesarle al Heidegger de *Ser y Tiempo* el hecho de si la existencia auténtica que se resiste al olvido de la pregunta por el ser puede o no ayudar a los seres humanos a ser felices, o actuar moralmente. De ahí que el error práctico del Heidegger histórico pueda hundir sus raíces en su intención de extraer orientación práctica de un pensamiento metafísico que adolecía (probablemente de forma inicialmente deliberada) de ello: Jürgen Habermas, “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”, en su *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 163-196.

⁹⁶⁵ La pérdida de orientación y sensación de inestabilidad que sobrevino durante el cambio al siglo XX también encuentra sus resonancias en las fundamentaciones teóricas de las ciencias de la certidumbre. Georg Cantor es uno de los primeros que hacia finales del siglo XIX deja de hacer la vista gorda al problema teórico de los infinitesimales numéricos y geométricos, y al asunto de la continuidad entre ellos. Su tesis acerca de la mayor y menor extensión de los conjuntos infinitos comprometió seriamente los fundamentos últimos de la aritmética y teoría de conjuntos de su época (Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor. His mathematics and philosophy of the infinite*, New Jersey: Princeton University Press, 1990, Chap. 6). Simultáneo al sacudón que Cantor introdujo dentro de las matemáticas fue el que protagonizó Ludwig Boltzmann dentro de la física termodinámica con su enfoque estadístico y probabilístico de los fenómenos naturales, y su ley de la constante y entropía de la energía atómica. Su incursión en las nuevas formas de estudiar los fenómenos físicos prescindiendo de las certezas y verdades eternas que eran propias de la era victoriana, significó una profunda revolución científica a nivel teórico, aunque hayan tenido de trascurrir varios años para que pudiera instalarse como un legítimo enfoque de investigación (Ludwig Boltzmann, “The Second Law of Thermodynamics [1886]”, en su *Theoretical Physics and Philosophical Problems. Selected Writings*, Brian McGuinness (ed.), Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 13-32). Por su lado, y como es bien sabido, el desafío que legó Cantor fue abordado apasionadamente por David Hilbert, quien dedicó nueve años para escribir su *Principia Mathematica* con el fin de demostrar la continuidad que “debía” existir entre $1+1=2$ (David Hilbert, “Sur les Problèmes futurs des mathématiques”, Trans. M. L. Laugel, See Congress, 1900). Pero del mismo modo en que el Tratado de Versalles no resolvió las tensiones profundas que habían desatado la Primera Guerra Mundial, las demostraciones de Hilbert no pudieron sobrevivir al célebre “teorema de la incompletud” que Kurt Gödel hará público en 1931. Este teorema demuestra que por más extensa que sea la cadena de razonamientos de un conjunto, sistema o estructura lógica, siempre existirán premisas o afirmaciones

que la espontaneidad de los agentes sociales se cercenaba en nombre de una patológica autoridad, orden y organización social que prometía asegurar el mantenimiento de un espurio bien común. De ahí que desde los más diversos ámbitos se acordase que el capitalismo industrial devenía en la destrucción de la reflexión, pensamiento, imaginación, fantasía, y por tanto, de la temporalidad que requería el ejercicio de las capacidades noológicas. Pero este panorama tan llano y simplista muy pronto se ve desestabilizado cuando el modo cinematográfico de producción de capital transforma radicalmente su fisonomía durante el período de posguerra en Occidente: ¿cómo mantener la tradicional crítica al capitalismo industrial cuando este último se apropia del ideal de la autenticidad para ponerlo a operar como fuerza de producción fundamental?

A medida que avanza la segunda mitad del siglo XX en el norte de Occidente, la tradicional crítica romántica al capitalismo industrial queda obsoleta por dos razones: la primera de ellas consiste en no haber podido superar la ambigüedad que le es inherente al ideal de la autenticidad; su esfuerzo por escapar a la crueldad y represión que traen consigo las leyes prácticas generales no pudo resolver el asunto de cómo determinar cuándo se estaba realizando correctamente. Y en segundo lugar, esta ambigüedad deja de constituir una fuente legítima de crítica social cuando el modo cinematográfico de producción de plusvalía logra conectar la autorrealización con nuevas formas de producir mercancías: entretenimiento, publicidad, productos de consumo, creación de necesidades, tecnología, etc. En virtud de ambas razones es que nos vemos obligados a abandonar las primeras frustraciones del ideal de romántico para abocarnos a la tarea de delimitar las novedosas patologías de la autenticidad que ha traído consigo la modernidad tardía. En base a lo descrito hasta el momento, es muy difícil interpretar las primeras frustraciones del ideal de la autenticidad como consecuencias perversas de la promesa de libertad, puesto que muchos elementos de su complejo causal se encuentran

cuya verdad no puede ser demostrada por el conjunto; por lo que las consecuencias del teorema son evidentes: los axiomas y postulados siempre serán sospechosos de arbitrariedad en base a la imposibilidad de sustentarles con demostraciones últimas (Kurt Gödel, “Sobre sentencias formalmente indecidibles de *Principia Mathematica* y sistemas afines [1931]”, en su *Obras completas*, Jesús Mosterín (ed.), Madrid: Alianza, 2006, pp. 52-89). Una vez denunciada la incompletud de los teoremas lógico-matemáticos, Alain Turing no tardó mucho en comprometer definitivamente la búsqueda de certezas de las ciencias exactas al demostrar, a través de su “máquina universal”, que las matemáticas tampoco eran capaces de solucionar dilemas, o *loops*, semejantes a las que involucran las decisiones de los seres humanos (Alain Turing, “On Computable Numbers, With an Application to the *Entscheidungsproblem*”, *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. 42, n. 2, 1936-37, pp. 230-265/ corrections, *Ibid.*, vol. 43, 1937, pp. 544-546). Tal crisis de la certeza lógica matemática y aritmética resuena armoniosamente con la crisis de la experiencia que denuncia insistentemente Benjamin, y con la indeterminación criteriológica que aqueja, entre otros tantos ideales sociales, a la autenticidad.

compuestos por intereses de poder y dominación. De ahí que la indeterminación semántica del proyecto romántico haya permitido luchas sociales en pos de sus diversos recursos de sentido (capital simbólico), estableciendo así dos frentes opuestos: uno que invocaba la singularidad individual como fuente de libertad y autonomía, y otro que hacía de la estetización de la política y el consumo una de las formas cinemáticas de producción de plusvalía más exitosas. El léxico del poder y de la dominación parece ser suficiente para explicar y describir las dinámicas sociales que frustraron la realización del proyecto romántico, y beneficiaron los totalitarismos y la industria del espectáculo del siglo XX; de ahí la inocua justificación que pudiera eventualmente elaborarse para incorporar todo este asunto dentro de los léxicos de las patologías sociales.

VII.2.b. *El capitalismo romántico de la modernidad tardía.*

Muchos han señalado que la negación de la individualidad, espontaneidad, particularidad y singularidad de los seres humanos que traía consigo el capitalismo industrial ha sido trocada por algo más que su aceptación. Si algo ha caracterizado a la modernidad tardía es, precisamente, haber podido incubar y dar a luz un nuevo capitalismo que en lugar de negar absorbe las diferentes versiones del ideal romántico para transformarlas en inagotables fuentes de fuerza de producción.

La “crítica artística” occidental existía confusamente desde la década del 20. Pero no fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial que recrudesció sus juicios éticos y políticos acerca de los estragos humanos que promovía el modo de producción industrial: la repetición, el embrutecimiento, la desrealización humana dentro de la producción en masa, la alienación de la propia forma de trabajo causada por el monótono e indetenible ritmo de las máquinas, significaban algo más que el deterioro de la singularidad humana, esto es, la negación y destrucción deliberada de cierta dimensión de la promesa de libertad. De ahí que la crítica artística se haya vuelto particularmente efervescente hacia la década del 60, abrigando un conjunto heterogéneo de expresiones que insistían en el ideal de la autoexploración artística, biográfica, social, política y ética, en relación a la naturaleza, sexualidad, familia, género, etnia y cultura. La necesidad de forjar la autorrealización personal de forma símil a como una obra de arte alcanza su belleza, autocongruencia, y verosimilitud, invitando a los demás a ser contemplada y emulada, se robustece a lo largo del período de la posguerra en base a la expansión del Estado de bienestar, la universalización de la enseñanza formal, y

efervescente movilización social que se disponía a buscar alternativas y modificaciones para la reproducción de ciertas estructuras políticas, estudiantiles, y de vida buena. El mayo francés, el hipismo, la permanente reinención del rock, las luchas por el reconocimiento de género, y en especial étnicas y raciales, no dejan de afiliarse al ideal que, por ejemplo, Cassius Klay perseguía al decidir cambiar completamente su identidad, esto es, el ideal de autodeterminarse aquí y ahora (*tóde-ti*).

Pero lo curioso es que el modo cinematográfico de producción de plusvalor no tardó mucho en apropiarse del ideal de la autenticidad para poner en funcionamiento nuevas formas de creación de mercancías. Los rubros de la informática, publicidad, empresariado, y la creación de productos de consumo cuya obsolescencia es programada, pudieron conectar la imaginación, autoexploración, creación y fantasía propias del original ideal romántico de libertad con el espíritu del capital, dando como resultado el tan comentado y analizado ideal del “empresario de su propia fuerza de trabajo”: un ideal social que logra aunar pretensiones de autorrealización con deseos de reconocimiento, en particular profesional, y el espíritu capitalista de aumentar la producción de plusvalor. Así es cómo la autoexploración de los agentes comienza a ser fuente de creación de mercancías, posibilitando al mismo tiempo la creación de innumerables rubros, áreas de explotación económica y financiera, y campos para invertir y obtener ganancias.

Ha sido todo un reto delimitar con precisión qué parte de este nuevo capitalismo constituye una promesa de libertad, y que otra representa una vil ideología. Mientras hay quienes consideran que el nuevo capitalismo romántico representa una de las versiones más siniestras de la explotación y dominación económica, y especialmente cultural, que ha venido entretejiéndose desde el siglo XVIII,⁹⁶⁶ hay otros que observan en éste capitalismo ciertas expansiones de la libertad que no dejan de desencadenar consecuencias perversas. Este último es el caso de Giddens, Ulrich Beck y Scott Lash, quienes aseguran que el capitalismo tardío (o reflexivo) se caracteriza por dos coordenadas: en primer lugar, permitir que los agentes sociales exploren de múltiples formas su libertad singular, y en segundo lugar, mantenerse expectante de los rumbos que toman las impredecibles expresiones de los agentes sociales para poder convertirlas

⁹⁶⁶ Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, en especial “Tercera parte”; Zygmunt Bauman, *Consuming life*, Cambridge: Cambridge Polity Press, 2007.

en mercancías.⁹⁶⁷ La innovación, la búsqueda de originalidad, la desesperación por el invento y la creación que antaño el romanticismo había opuesto a la rigidez de las reglas morales, moviliza en nuestros días un capitalismo profundamente flexible, estético, expresivo, descentrado y carismático que además de secuestrar sistemáticamente nuestra atención nos invita amigablemente a aceptarle e imitarle.

Como puede apreciarse, la fuerza persuasiva del ideal del “empresario de su propia fuerza de trabajo” hunde sus raíces en el mismo juicio reflexionante que originalmente dio vida al ideal de la autenticidad. La profunda conexión que el ideal del empresario logra establecer entre el éxito y la felicidad se funda en la singularidad que todo agente innovador, ejemplar y autocongruente expresa cada vez que se autopresenta como una posibilidad digna de ser compartida y emulada. De ahí que el ámbito de la informática haya sido uno de los más propicios para el surgimiento de esta clase de individuos sin ataduras, o de “lastre cero”,⁹⁶⁸ que son capaces de reinventarse biográficamente una y otra vez de acuerdo a las vicisitudes de la profesión: “The system is that there is no system” decía Steve Jobs el 12 de Octubre del 2004 en el Bloomberg Businessweek, quien se autocomprendía como un artista que era capaz de crear necesidades que pudiesen abrir sistemáticamente las carteras de los consumidores. En base a la máxima “Innovation distinguishes between a leader and a follower”,⁹⁶⁹ el capitalismo tardomoderno parece haber integrado la “crítica artística”, y con ello parte de la promesa de vida buena que solía poseer la autenticidad dentro del contexto romántico. La asociación entre una vida feliz y una exitosa no parece haberse forjado de forma extrínseca o posterior al resurgimiento del romanticismo, sino que, por el contrario, todo parece indicar que el ideal de la autenticidad habría sido arrancada de cuajo de su horizonte romántico para dar lugar, y no sólo para ser incorporada, a una nueva forma de producción capitalista.

Tal contexto pone en crisis el resto del exceso de validez que la autenticidad romántica había abrigado incluso a lo largo de la tenebrosa primera mitad del siglo XX, pues ¿qué valor posee el juicio reflexionante cuando los esquemas universales son sustituidos por una proliferación efervescente de pretensiones de autenticidad?

⁹⁶⁷ Ulrich Beck, Anthony Giddens, y Scott Lash, *Modernización Reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, 1997; véase también Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, en especial cap. 6; Axel Honneth, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, y Axel Honneth y Martin Hartman, “Paradojas del capitalismo”.

⁹⁶⁸ Zygmunt Bauman, *Consuming life*, p. 9.

⁹⁶⁹ George Beahm (ed.), *I, Steve. Steve Jobs in His Own Words*, Chicago: Agate, 2011, p. 52.

Las críticas que desde la perspectiva de la autenticidad solían erguirse en contra del capitalismo industrial, y de las formas consecuentes de adoctrinamiento, disciplinamiento y represión, pierden sus pies de apoyo cuando las reglas generales que amenazaban con instaurar totalitarismos desaparecen. La “sociedad del control” no sólo es carcomida por la reacción de los agentes a través de movilizaciones y revueltas sociales, sino que también comienza a ser superada por el mismo capital una vez que este asume la tarea de producir plusvalor en términos de autenticidad: objetos de consumo poderosamente ligados a la identidad, diversificación del entretenimiento, tecnologías que ayudan a los agentes a sincronizar sus autorrealizaciones personales, terapias que instauran la supuesta necesidad de fortalecer y robustecer el yo, la consolidación del éxito del mercado de la autoayuda y de los “coaching” ejecutivos, de la vida privada, del sexo, del éxito, de la paz interior, y de la felicidad, quienes logran transformar todo asunto concerniente a la vida buena y auténtica en cinco “tips”, siete claves, o cuatro pasos a recorrer meticulosamente.⁹⁷⁰

La monopolización de los horizontes de sentido (capital simbólico) pertenecientes al ideal romántico por parte del capitalismo tardío no sólo ha dejado por el camino las tradicionales críticas a la industria, explotación y totalitarismos, sino que también ha impuesto nuevas interrogantes en torno a cómo puede evaluarse el novedoso ideal de la autoexplotación cuando sus fuentes motivacionales entrelazan tan íntimamente intereses mercantiles con deseos de autorrealización. Los esfuerzos que los mejor situados llevaron adelante dentro de la antaño subestimada superestructura,

⁹⁷⁰ En lo que se refiere a la compleja mezcla que el capitalismo romántico ha forjado entre pretensiones legítimas e ideológicas de autenticidad, parece irresistible hacer referencia a la incorporación de las “prácticas de autocuidado alternativo”, por llamarlas de algún modo, presuntamente originarias de Oriente. La introducción del Yoga, Tai Chi, Feng Shui, meditación y artes marciales dentro del mercado de la autoayuda, terapia y psicología del yo se ha amalgamado con mucha naturalidad a pesar de sus orígenes foráneos. Claro está que las versiones que se incorporan al mercado Occidental no son ciertamente puras, sino que han podido colocarse en los intersticios de la vida cotidiana gracias a su explícita intención de ayudar a los agentes sociales a soportar las exigencias de sincronización de sus autorrealizaciones personales. La afiliación electiva que podemos atestiguar actualmente entre el ideal del empresario innovador, la terapia y psicología del yo, y las prácticas psuedoorientales de autocuidado es tan curiosa que no podemos menos que preguntarnos si con esta afiliación electiva las éticas de Oriente no pierden sus potenciales eventualmente emancipadores. Como muy bien lo ha sintetizado Bruce Lee para sus clientes Occidentales, en rasgos generales, las éticas Orientales se fundan en la tarea de explorar un camino propio que sea a medida del agente en cuestión, lo que difícilmente podría ser enseñado, puesto que la única coordenada que orienta la exploración debe ser, precisamente, la de la interioridad personal (Paul Bowman, *Theorizing Bruce Lee. Film, Fantasy, Fighting, Philosophy*, New York/Amsterdam: Rodopi B.V., 2010, en particular Chaps. 1 y 4). Pero dejando de lado el asunto de si en algún momento esta perspectiva ética pudo haberle hecho frente a los imperativos sociales que comenzaban a forjar la condición tardomoderna, no parecen ya existir dudas de que el capitalismo del siglo XXI ha logrado comportarse como el agua o el bambú (figuras que tanto le gustaban a Bruce Lee), produciendo plusvalor de forma flexible, reticular, expresiva y carismática.

especialmente constituida por las industrias del entretenimiento y el espectáculo, ha dado sus frutos dentro de una era tardomoderna que ha vuelto inocuas todas las formas trascendentes de vida buena que no hundan sus raíces en el yo y en su hambre de singularidad, autocongruencia y reconocimiento. Sin embargo, no es difícil constatar que la promesa de autorrealización que subyace al ideal del empresario innovador presenta una más que dudosa credibilidad y sostenibilidad. Abundan las evidencias del malestar que los supuestos agentes sociales exitosos, y profesionalmente congratulados y reconocidos, revelan al sobrepasar sistemáticamente sus capacidades para sincronizar la autorrealización personal.

En rasgos generales, la permanente insistencia con la cual los agentes sociales echan mano de su interioridad, vida privada, intimidad, y contenidos internos más profundos en pos de aumentar el éxito y la eficacia con la cual desempeñan diferentes actividades profesionales, no deja de devenir en el síndrome del quemado (*burn-out*) o depresión: la primera expone a un individuo completamente imposibilitado de reavivar sus motivaciones y fuerzas motoras internas, mientras el segundo se caracteriza por entumecer al agente por medio del ofrecimiento de un sinnúmero de opciones disponibles para ejercer y mantener su libertad. Mientras una patología consume al individuo, la otra le sobreexcita y funde cual motor.⁹⁷¹ Asimismo, el malestar y la poca sostenibilidad del ideal del empresario no sólo afectan a los agentes individualmente considerados, sino que también desestabilizan la reproducción y el florecimiento de las organizaciones empresariales. Los “tips” o pasos para alcanzar el éxito o la felicidad se sostienen sobre la base de una ínfima cantidad de casos ejemplares que pretenden invisibilizar deliberadamente la terrorífica cantidad de emprendimientos financieros y mercantiles que ni siquiera llegan a ser lanzados, o caen en crisis, quiebras, déficits, o son absorbidos por otras empresas con cada vez mayor velocidad y voracidad.⁹⁷²

⁹⁷¹ La peculiar conexión que Boltanski y Chiapello han podido visibilizar dentro de las ciencias de la administración y recursos humanos empresariales entre rentabilidad e intimidad se pone de manifiesto cada vez que prestamos atención a alguna conferencia empresarial, o acerca de la innovación, que se ofrece en TED («<https://www.ted.com/>»). La constante apelación a contenidos biográficos, personales, cotidianos e íntimos, para explicar o argumentar en favor de la eficacia rentable de tal o cual idea, “tip”, secreto, paso, o clave, es una de las tantas manifestaciones de la tiranía de la intimidad, exposición, e iluminación total. En este caso en particular, el lenguaje implementado es profundamente motivacional, esperanzador y entretenido, dificultando de sobremanera la distinción entre lo lúdico, autorrealizativo, profesional, y rentable.

⁹⁷² Sydney Finkelstein, *¿Por qué fracasan los ejecutivos brillantes?*, Buenos Aires: Norma, 2004; véase un estudio de caso en el que se ponen de relieve las variables del sentimiento de culpa, neurosis, necesidad de castigo y compulsión al fracaso dentro del contexto de la empresa, en Elkin Emilio Villegas Mesa, *El malestar en la empresa: un síntoma del sujeto contemporáneo*, Bogotá: San Pablo, 2016.

Pero la causalidad que subyace a todas estas formas de sufrimiento, descansa en aquella frenética persecución de la novedad que desató una carrera sin cuartel dentro de la cual ningún competidor logra intervenir a gusto. Las cualidades de aquello que es creado, tanto sea un área, producto, estrategia, noticia, o política, deja de tener importancia en virtud de que las ventajas son determinadas por la velocidad con la que se crea. De ahí que aquella estrategia de asaltar lo transitorio que Macbeth protagonizara para deshacer todo orden posible sea ahora llevada adelante en términos de innovación: permanente e indetenible producción de novedades que no dejan de hallar sus fuentes en lo lúdico, imaginativo y fantasioso que aflora en campus como los de *Google*, Silicon Valley, laboratorios científicos, mesas ejecutivas de publicidad, marketing y relaciones públicas, y políticas sociales de enseñanza o innovación tecnológica.⁹⁷³ Ya no importa tanto si la novedad es útil o eficiente, sino el hecho de que es la primera en su área o en

⁹⁷³ El asunto de lo lúdico constituye por sí solo todo un tópico. La presente reconstrucción ha asumido desde el principio el problema de la indeterminación normativa del juego, puesto que, a través de su práctica tanto se pueden desarrollar diversas dimensiones de la autonomía como sucumbir a las más crueles políticas empresariales de explotación intelectual. Pero es relevante tener presente el hecho de que el juego sólo pudo haber constituido un frente esperanzador para el proyecto romántico del siglo XIX bajo la exclusiva condición de comprenderlo como un *fair play*, al decir de Huizinga, quien asegura que toda propaganda, injusticia, o relación de dominación se convierte en un “aguafiestas” que interrumpe el desarrollo auténtico de la cultura (Johan Huizinga, *Homo ludens*, Madrid: Alianza, 2007, p. 268). Esta es la intuición que compartieron muchos pedagogos en contra de la enseñanza mecánica y obediencial, así como también algunos arquitectos preocupados por favorecer, con sus diseños urbanos, la producción de consciencia del espacio, entorno y lugar (recuérdese el caso de los “playground” de Aldo van Eyk: Liane Lefaivre & Alexander Tzonis, *Aldo van Eyck Humanist Rebel: Inbetweening in a Postwar World*, Rotterdam: 010 Uitgeverij, 1999). Hasta nuestros días permanece la insistencia de irrumpir, *shockear*, subvertir lo dado a través del juego limpio, o genuino, para estimular la reflexión y crítica (este último es el caso de Mary Flanagan, quien sostiene que la clave de la emancipación o dominación que estimulan los juegos recae exclusivamente en sus diseños: Mary Flanagan, *Critical Play. Radical Game Design*, MIT: MIT Press, 2009, Chaps. 7 y 8), lo que nos lleva a no dejar pasar la pregunta de si realmente el juego emancipador que defendían los románticos es el mismo que aquel que se realiza y estimula en los campos de *Google* para producir mercancías. Nuestra postura al respecto nace de la observación de que hace ya mucho el modo cinematográfico de producción de capital se ha valido del juego con el fin de producir mercancías en términos de “subproductos”. Siguiendo aquí a Jon Elster, debemos entender por subproducto a los resultados de las acciones que tan sólo pueden ser logrados por vías indirectas, e incluso paradójicas (Jon Elster, *Uvas amargas*, cap. 2). Para ilustrar esto recuérdese nuestras estrategias para conciliar el sueño una vez que nos hallamos desvelados: tras haber perdido el sueño es imposible concentrarse en él para volver a alcanzarlo, puesto que esto nos desvelaría aún más; por ello optamos por realizar alguna actividad que, al concentrarnos en su ejecución nos haga olvidar que buscábamos el sueño (tomar una taza de leche tibia, leer alguna revista, caminar), y alcanzando el sueño precisamente por haberlo olvidado. Estas prácticas son usuales una vez que nos percatamos de que existen muchas cosas que al perseguirlas directamente no hacemos más que alejarlas, como ocurre con el modo lúdico de producción de capital. Abunda la literatura teórica que funda enfoques empresariales, administrativos, y de recursos humanos que promueven la seguridad del ambiente laboral, la disminución de las angustias, la libertad de expresión y de realización de las horas laborales, puesto que son conscientes de que las ideas rentables pueden venir de cualquier experiencia, estimulación o situación (como ejemplo, consúltese la extensa producción que sobre estos tópicos ha distinguido a Edward DeBono dentro de las “ciencias” y “artes” del *management*). Una vez olvidadas las indeseables condiciones laborales en las que los agentes se encuentran, la estimulación del trabajo lúdico “subproduce” resultados inmediatamente, y de forma continua, intensa, exhaustiva y comprometida.

advertir la posibilidad de crear alguna nueva necesidad social. El tiempo con el que la carrera por la innovación se desarrolla en nuestros días hace sumamente difícil la tarea de evaluar la utilidad y el valor de las novedades, puesto que estamos habituados a esperar las próximas como una superación o un progreso que no es necesariamente cualitativo, sino de orden aleatorio y azaroso, dependiendo de modas, necesidades desarrolladas, aprendizajes sociales realizados, y relaciones de poder vigentes.

No obstante, muy poco de esta carrera por la novedad se habría desarrollado si los agentes no hubieran aumentado sus necesidades de sincronizar sus autorrealizaciones personales a través de las diferentes estructuras sociales. Es precisamente la multiplicación de las estructuras sociales que reproducen y modifican diversos significados provenientes de la promesa de libertad la que ha traído consigo el incremento del deseo de autorrealización personal de los agentes. De ahí, según lo hemos argumentado, que la aceleración social fuese permanentemente demandada por los agentes para poder soportar el aumento de las exigencias de sincronización de los diferentes *tempos* de la autonomía. En el marco de nuestra investigación, la carrera por la novedad esconde mucho más que una permanente lucha en pos del dominio de las formas cinemáticas de producción de plusvalor: en base a las evidencias de la estabilidad e incremento del consumo de bienes y tecnología de Occidente, estamos en condiciones de afirmar que los agentes han sido los principales protagonistas del surgimiento y manutención del capitalismo tardomoderno en la medida en que nunca dejaron de demandar y utilizar las innovaciones tecnológicas con el fin de sincronizar exitosamente las determinaciones de sus autonomías, y dentro de ellas sus dimensiones universal y particular.

Hemos visto que la exteriorización del sujeto que comienza a ser nítidamente identificable desde inicios del siglo XX, respondía tanto a las exigencias de sincronización de los diferentes *tempos* de la autonomía como a las incansables intenciones de los mejor situados de secuestrar la atención y agencia de los individuos. Esta ambivalencia de la exteriorización del sujeto no dejó de incrementar su complejidad hasta nuestros días, dando lugar al fenómeno de la yuxtaposición de las diferentes temporalidades: condición tardomoderna que se caracteriza por volver inocua toda forma conocida de trascender el presente; y en este contexto, la carrera desesperada por la novedad ha jugado un papel importante. Cuando el ideal del “empresario dueño de su propia fuerza de trabajo” asume la peculiar pretensión de validez del juicio

reflexionante no sólo intenta capturar y mercantilizar las dimensiones ética y auténtica de la existencia de los seres humanos, sino que también fortalece, involuntariamente, la necesidad individual de sincronizar *singularmente* nuevos aspectos de las identidades personales, generalizando así la razonable estrategia social de recurrir con mayor intensidad a la innovación tecnológica, autoayuda y psicología del yo, y cultivar con cada vez más eficacia la multitarea. De ahí que la carrera económica por la innovación no haya hecho más que acentuar aquella otra que los agentes ya venían realizando, demandando y expresando a través de la crítica artística en términos de autorrealización.

El modo cinemático de producción de plusvalor habría repetido parte de su original estrategia para expropiar alguna materialización de la promesa de libertad: mientras desde fines del siglo XIX se intenta expropiar el adiestramiento de la atención, en la segunda mitad del siglo XX se incorpora el ideal romántico de la autenticidad. Pero la conexión entre la producción de mercancías y las coordenadas de la libertad romántica no sólo incrementó la complejidad simbólica que reproducen las estructuras sociales, dificultando de sobremanera la tarea de delimitar qué es legítimamente emancipador y qué pertenece a las políticas económicas, publicitarias y de consumo, sino que también aceleró los procesos por medio de los cuales los agentes sincronizan sus autorrealizaciones personales. El ideal del empresario innovador de los 70 y 80 reformulaba el “sueño americano” (o fantasía ilusoria) de que todo individuo puede hacerse a sí mismo a gusto, siendo audaz, creando su propio mundo, y alcanzando el reconocimiento, aceptación, e incluso emulación de los demás, a través del éxito profesional. Y lo importante aquí es la nueva exigencia de sincronización que este emprendedor innovador presume: el ideal de un ser humano que puede tener una familia siendo exitoso laboral y profesionalmente, al igual que sexual, política y socialmente. En suma, alguien que puede coordinar los diferentes *tempos* de la autonomía en base a una auténtica estrategia personal que le singulariza, y que le vuelve digno de ser reconocido y emulado; algo característico de la pretensión de validez del juicio reflexionante que le sostiene: nuestra empresaria innovadora ideal no duerme más de seis horas, hace *footing* o yoga por la mañana, consume un desayuno vegano, viste con sus zapatos *Daniel Cassin* para mantenerse acorde a la última moda, conduce el *Audi A3 Cabrio* hasta su oficina, lugar en el cual comienza una serie de reuniones, llamadas telefónicas, redacción de informes, y actualización de transacciones, valores, inversiones y riesgos; no tiene la necesidad de llevar ni de recoger a sus hijos del

colegio porque para eso, y alimentarlos, y llevarlos a las clases de baile e inglés contrata a una niñera, mientras ella aprovecha el almuerzo para ofrecer nuevamente un contrato modificado a sus clientes; a la salida de su oficina le espera alguna actividad con colegas, en virtud de que amigos y amigas ya no puede conseguir ni mantener fuera de su lugar de trabajo; durante cada una de estas actividades intercala algún que otro nootrópico junto a un vaso de agua sin gas, lo cual le permite mantenerse concentrada y atenta; pero finalmente, el retorno a su hogar la encuentra agotada y sin paciencia, lo que no representa mayores retos cuando la reproducción de su estructura familiar estuvo casi completamente a cargo sus empleados/as, de modo que basta con cenar, disfrutar un rato de sus hijos, con suerte hacer el amor con su esposo/a, si es que no lo ha hecho ya con algún/a amante, y dormir. Para el más aventajado, la sincronización de su autorrealización parece sumamente exigente, aun cuando tiene a su disposición la posibilidad económica de delegar gran parte de la misma, lo que no deja más que desesperación y frustración para todos aquellos que desean emular esta versión del ideal de la autenticidad y no tienen similares opciones a mano.

De este modo, las exigencias de coordinación y sincronización que ha traído consigo el ideal del empresario de su propia fuerza de trabajo se incorporan a aquellas que el incremento de la complejidad y aceleración social venían alimentando desde fines del siglo XVIII. Pero el plus específico de sincronización que trae consigo el ideal del empresario innovador es precisamente el de la multitarea, esto es, la superposición de actividades y experiencias que pretenden mantener al agente participando de la reproducción y modificación de diversas estructuras sociales que abrigan significados de la promesa de libertad. De esta forma es que el intento capitalista de mercantilizar cierta versión del ideal de la autenticidad ha terminado por fortalecer la necesidad social de crear estrategias singularizantes y ejemplares de sincronización de la autorrealización personal, manteniendo así, involuntariamente, el vértigo con el que se reproduce el círculo perverso de la aceleración.

VII.2.c. *Autenticidad “ideológica” vs autenticidad reflexiva: sobre las patologías del “aquí y ahora” de la autonomía.*

En la medida en que la aceleración de las acciones de los agentes que buscan mantener la sincronización de sus autorrealizaciones personales se ha convertido en moneda corriente, la modernidad tardía afianza un presente amplio, contraído, ya

eterno, que se muestra como insuperable. Hemos señalado que tales velocidades parecen entumecer las capacidades interactivas y reconocitivas de los agentes sociales, sumergiéndolos en un olvido o reificación mutua que les impide establecer vínculos duraderos, intensos, y significativos como para constituir identidades personales saludables. Pero en lo que a la *tóde-ti* de la autonomía se refiere, no podemos menos que observar una de sus más evidentes consecuencias perversas: aquella que guarda relación con el refuerzo del círculo perverso de la aceleración, y el deterioro de las condiciones temporales de posibilidad de la autenticidad reflexiva.

El ideal del empresario innovador ha contribuido al afianzamiento de la multitarea como estrategia privilegiada a la hora de sincronizar los diferentes *tempo*s de la autonomía, *lo que perversamente ha terminado por destruir el tiempo que la reflexión auténtica necesita para elaborar una estrategia de sincronización y coordinación social singularizante*. En virtud de que la actual persecución por la innovación transforma el ideal de la autenticidad en una peligrosa ideología que legitima la producción incesante de mercancías, la reflexión legítimamente auténtica comienza a ver minadas sus precondiciones temporales, dado que todo individuo necesita de una temporalidad amigable a la reflexión y al pensamiento para poder elaborar un juicio reflexionante exitoso acerca de su plan de vida buena. De ahí que la clave para distinguir entre las efervescentes pretensiones auténticas que el capitalismo romántico ha estimulado en favor de la producción incesante de mercancías, y aquellas otras que legítimamente contribuyen a la vida buena y auténtica de los agentes, descansa en las temporalidades que incuban sus pretensiones de validez.

Nuestra hipótesis es que los juicios reflexionantes sobre la vida buena que se entrelazan con el éxito empresarial serían espurios, y por ello no auténticos, en virtud de que se forjan en el calor de la incesante y vertiginosa carrera de la innovación: cuando el tiempo de la creación determina el valor, rentabilidad, y privilegios que se pueden obtener competitivamente es fácil constatar que los agentes sociales “innovadores” corren el peligro de verse impedidos de retirarse hacia aquella temporalidad que le es propia al pensamiento. Detenerse a deliberar profundamente acerca de si es valioso adelantarse o retrasarse en la realización de alguna actividad personal no es en absoluto rentable, aunque sea ciertamente muy razonable. Y lo más relevante de este asunto es el hecho de que i) la restricción y ii) desvalorización de las oportunidades de retirarse a habitar el tiempo noológico no sólo afecta las deliberaciones cotidianas que se ligan a

las razones que motivan nuestros planes de vida buena, sino también, y en especial, a las que involucran la elaboración de estrategias *singularizantes* de sincronización de la autorrealización.

En cierto modo, toda estrategia elaborada por los agentes que buscan sincronizar su autorrealización termina por ser particularizante e individualizante. No obstante, como puede notarse, muy diferente es el asunto de si la estrategia de sincronización se construye en base a la pretensión de validez del juicio reflexionante, puesto que en caso de serlo presentaría notas ejemplares y autocongruentes. La reconstrucción posmetafísica de la pretensión de validez del juicio reflexionante de Ferrara nos permite afirmar que gran parte de la autenticidad reflexiva de los agentes descansa en las estrategias que estos crean, por medio de cierta *phronesis*, para sincronizar sus planes de vida buena: en virtud de que toda estrategia de sincronización de la autorrealización personal debe implicar alguna deliberación acerca de cómo se desea mantener y desarrollar la profundidad, madurez, coherencia y vitalidad de la propia identidad, a través de su participación en la reproducción y modificación de estructuras sociales que abrigan significados ligados a la promesa de libertad, cabe concluir que las vías, caminos, o recorridos que el agente se proyecta llevar adelante deben ser concebidos como componentes de alta singularización; de lo contrario caeríamos en un sincronismo ideal de la autonomía particular que volvería a esta última incapaz de aspirar a ser comunicada, compartida, y emulada por los demás.⁹⁷⁴

Esta observación es la que nos ayuda a incorporar una perspectiva crítica en torno al capitalismo romántico de la modernidad tardía, puesto que la carrera por la innovación que cierta versión del ideal romántico ha desencadenado, dificulta de sobremanera el retiro temporal que la reflexión auténtica debe realizar de vez en cuando para evaluar el componente singularizante de la estrategia de sincronización que se está llevando adelante. De ahí que podamos ahora detallar la naturaleza de las consecuencias perversas que ha desencadenado el ideal original del romanticismo: una vez evadida la crueldad y violencia de las reglas, leyes y principios de la moral, la indeterminación criteriológica del ideal de la autenticidad buscó refugio en la convicción de que existía

⁹⁷⁴ Nuestra noción de “sincronización *singularizante* de la autorrealización personal” encuentra profundas resonancias en la idea de “recorridos itinerarios personales” de Mari Luz Esteban, en virtud de que, con esta idea, ella se propone rastrear los trayectos corporales de larga duración que pueden poner al descubierto las estrategias temporales y espaciales que los individuos emplean para estructurar sus planes de vida (buena): Mari Luz Esteban, *Antropología del cuerpo*, Barcelona: Balleterra, 2005. De este modo podemos enfatizar el *tempo* propio de la autenticidad que la reconstrucción de Ferrara no considera.

un “yo profundo” capaz de singularizar a cada ser humano, dando lugar tanto a la crítica artística del capitalismo industrial como al nacimiento del mercado de la sensibilidad, entretenimiento, espectáculo, y estetización política. La indeterminación y ambigüedad normativa del ideal romántico se prolonga a lo largo de la primera mitad del siglo XX a través del afianzamiento de las diferentes formas de producir, organizar y dirigir la sociedad de masas, y por medio de la manutención de la crítica a la alienación y reificación inherentes al capital industrial. Para cuando el capital se apropia de casi todas las coordenadas del proyecto romántico original, el ideal de la autenticidad pierde su aguijón de crítica social y ética para pasar a convertirse en una de las más eficaces fuerzas de producción de mercancías, instaurando un delicado y difícil debate en torno a la vida del exceso de validez del ideal en cuestión, y alimentando el círculo perverso de la aceleración por medio de la estimulación de la innovación. Pero en la medida en que el romanticismo original vuelto fuerza de producción de mercancías alimenta constantemente el círculo perverso de la aceleración social, podemos deducir que no estamos frente al ideal legítimo de la autenticidad, sino a una versión distorsionada. No es sostenible la idea de que un ideal basado en la reflexión y el pensamiento destruya, a partir de su ejercicio vertiginoso, las bases experienciales temporales que hacen posible su genuino componente emancipador; razonamiento este que debería permitirnos distinguir entre una versión ideológica de la autenticidad que no por ello deja de apoyar sus pretensiones de validez en juicios (o pseudojuicios) reflexionantes, y otra que es capaz de evaluar, constante y pacientemente, las estrategias de sincronización llevadas adelante para alcanzar la autorrealización personal.

Si bien es verdad que los procesos sociales por medio de los cuales los agentes sociales han exteriorizado muchas de sus capacidades cognitivas y perceptivas les han vuelto capaces de lidiar con las exigencias de sincronización y coordinación social, cabe agregar que el círculo de la aceleración alimentado por la permanente innovación, la compresión de actividades y experiencias, la multiplicación de estructuras sociales que permiten realizar alguna dimensión de la autonomía, y la eternización de la condición tardomoderna, sugieren que la obstaculización y desvalorización de la posibilidad de retirarnos hacia aquel tiempo que permite habitar el pensamiento deben ser considerados como graves hipotecas de la autonomía. El *sensus communis* que los románticos asumían con tanta naturalidad hace mucho tiempo lleva siendo

intervenido,⁹⁷⁵ por lo que debemos sospechar de los juicios reflexionantes que orientan a los individuos en sus planes de vida buena y auténtica dentro del presente vertiginoso.

Del mismo modo en el que Macbeth no deja de intentar su empresa tras conocer el engaño que se escondía en las profecías de las hermanas extrañas, los agentes sociales no dejan de perseguir su autorrealización a pesar de ser conscientes de que los contextos que les envuelven se encuentran atravesados por relaciones de poder, dominación, y aceleración. Los agentes continúan ensayando juicios reflexionantes a pesar de que todos sus intentos no puedan trascender el amplio presente tardomoderno, y terminen por alimentar su perversa celeridad. Sus intentos de innovación y de exploración de formas alternativas de habitar el mundo se han reducido a la exploración de nuevas formas de crear rentabilidad, y de imponer privilegios dentro de algún ámbito nuevo, dejando de lado la búsqueda de *alternativas temporales* de habitar el mundo.

Cualquier ejercicio adecuado de la reflexión exige que el agente pueda sumergirse en aquella temporalidad que le es propia; y cuando esto no ocurre, no puede sino reflexionarse dentro de alguna temporalidad ajena (circular o lineal) que restringe seriamente las posibilidades de disentir con la vigencia. De ahí que la acción de deliberar durante breves y apremiantes lapsos de tiempo aumente la eficacia de la participación e interacción social, más no el saludable desarrollo de los diferentes *tempos* de la autonomía. Hemos señalado que se necesita paciencia para cultivar algunas de sus dimensiones, como sucede con el desarrollo de la autoconfianza o autoestima dentro de las autorrelaciones prácticas, e incluso con la madurez y profundidad en lo que respecta a la identidad auténtica, por lo que reflexionar dentro de una temporalidad que es ajena al pensamiento podría sucumbir a la impaciencia de la aceleración, y lesionar el cultivo de la autonomía. Esta es la razón por la cual debemos distinguir la promesa de libertad que aún yace en la reflexión auténtica, y que tan sólo un individuo maduro, vital, coherente y profundo es capaz de realizar al retirarse de las temporalidades lineal acelerada, y circular tradicional. Las cuatro coordenadas de la identidad auténtica exigen una temporalidad muy otra de aquella desbocada que ha

⁹⁷⁵ Piénsese el caso de los sueños diurnos que hace varios años son estimulados por diversas empresas de producción de bienes, ideas y tecnología, con el objetivo de apropiarse de las fuentes más profundas de la creatividad humana. Tal estrategia ha sido precisamente delimitada y promocionada por múltiples investigadores del *management*, de los cuales se destaca Amy Fries y su *Daydreams at Work (Wake Up Your Creative Powers*, Virginia: Capital Books, 2009), obra que vuelve sobre los casos de Albert Einstein y Thomas Edison para extraer de allí “tips”, o claves, que podrían estimular la creación de ideas innovadoras.

convertido al proyecto romántico en una irreconocible estructura social empeñada en producir plusvalor; el agente auténtico, vital, profundo, coherente y maduro, tiene la *frónesis* suficiente como para retirarse y habitar aquel tiempo noológico con el fin de juzgar qué estrategia debe recorrer para sincronizar su autorrealización personal, y singularizarse en el proceso cual obra de arte bella que se expone e invita a ser compartida y emulada. Los juicios reflexionantes en torno a la autenticidad de una estrategia para sincronizar la autorrealización personal no pueden acelerarse; toda impaciencia en este asunto paga el precio de caer en lo inocuo, y fundar una pretensión de autenticidad igual de ingenua que aquella otra que caracterizó al proyecto original del romanticismo: aquella que era incapaz de resistir el modo cinemático de producción de plusvalor, y que ahora es incapaz de trascender el presente de la modernidad tardía.

VII.3. A-katholía: las patologías de la moralidad.

Por *a-katholía* nos proponemos abordar una muy peculiar forma de socavar prerreflexivamente la modalidad universal de la autonomía. En virtud de que el término hace referencia a la negación, ausencia o privación de universalidad, podremos hacernos con su nombre para iluminar ciertas distorsiones que pueden afectar la constitución de la agencia moral desde sus más fundamentales condiciones temporales de posibilidad.

El camino por el cual abordaremos este fenómeno se conforma de tres momentos: en primer lugar, la naturaleza universal de la autonomía moral nos obliga a precisar sus conexiones con el resto de las dimensiones. Ya en el § 135 de su *Philosophie des Rechts*, Hegel había observado que el imperativo categórico necesitaba al mundo de la vida mucho más de lo que le gustaría, pues son las inclinaciones las únicas que pueden abastecer a la moralidad con los contenidos éticos necesarios para luego poder formular leyes que aspiren a universalidad. De modo que nos abocaremos a la tarea de determinar los “puntos ciegos” que la moralidad abriga, en la medida en que su buen funcionamiento exige al menos dos facultades racionales externas a ella: en primer lugar, el contenido semántico, lingüístico y ético proveniente del mundo de la vida. Cómo veremos, restricciones lingüísticas y semánticas dentro del significado de la idea de “humanidad” pueden dar lugar a la formulación de leyes morales espurias. En segundo lugar, la moralidad tampoco dispone de las orientaciones que requiere la aplicación particular de sus reglas universales. De ahí que nos venga como anillo al dedo recurrir a aquellas reflexiones que Arendt le ha dedicado a la tensión y auxilio que

existen entre el juicio reflexionante y el moral. Delimitados ambos puntos ciegos de la moralidad también estaremos en condiciones de precisar cómo la *a-horetía* y *a-todetía* abrigan, por extensión, el potencial para desencadenar consecuencias nocivas dentro de la constitución de la agencia moral (i). Pero la moralidad no sólo puede ser afectada indirectamente por las patologías del reconocimiento y de la autenticidad, sino que también tiene sus propios problemas. Para precisar las características del fenómeno tardomoderno que afecta directamente a la agencia moral profundizaremos en la tensa conexión que la moralidad mantiene con el resto de las modalidades. Esta conexión la tematizaremos en base a la idea kantiana de *dignidad de ser felices*, y nos permitirá delimitar el robusto exceso de validez del ideal universal de autonomía, y el lugar teórico que ocupa la moralidad dentro de la promesa de libertad. Asimismo, el ideal de la dignidad de la felicidad nos ayudará a detallar las características de su postura frente a la autorrealización personal, grupal, comunal, e incluso global, para finalmente poner de manifiesto la enorme responsabilidad que aún cae sobre nuestros hombros (ii). Finalmente, el ideal de la dignidad de la felicidad nos brindará la oportunidad de delimitar la hipoteca que el desasosiego de la libertad desencadena para el desarrollo de la agencia moral. En este punto, distinguiremos aquellas parcializaciones de la moralidad que hundan sus raíces en el poder, de aquellas otras que nacen de la impaciencia social por perseguir la autorrealización. En la medida en que este último caso abriga consecuencias perversas para los agentes del globo que la moralidad obliga a considerar como fines en sí mismos, concluiremos que su naturaleza no sólo descansa en la injusticia y su banalización, sino también en la reproducción de consecuencias no deseadas que hacen oídos sordos a los mandatos morales, y que carcomen las bases temporales de la constitución de la agencia moral. Sólo este último caso merece, por tanto, ser considerado como un caso de *a-katholía* (iii).

VII.3.a. *Los puntos ciegos de la moralidad.*

Para delimitar los puntos ciegos de la moralidad dentro de los cuales la *a-horetía* y *a-todetía* pueden operar y florecer, es preciso insistir en que las fuentes de la normatividad moral proyectan un mundo social estructuralmente formado por relaciones sociales de respeto, e instituciones empeñadas en asegurar la igual dignidad de los seres humanos. Así lo demandan las cinco formulaciones del imperativo categórico al poner de relieve dos aspectos importantes de su normatividad: por un lado, abriga un henchido

exceso de validez, mientras por otro, corre el permanente peligro de permitir la formulación de leyes morales defectuosas, en razón de que la información disponible para su ejercicio se encuentra irrenunciablemente atada a un mundo fenoménico atravesado por poder y aceleración social. Es precisamente este flujo fenoménico el que debe ser atendido a la hora de distinguir entre las leyes morales genuinas, esto es, adecuadas para la consecución terrenal del reino de los fines, y las espurias que justifican las vigencias injustas o socialmente perversas.

Para delimitar los puntos ciegos de la moralidad que dan cabida a la formulación de leyes morales espurias reconstruiremos la problemática que acució a Arendt a la hora de fundar su crítica de la banalidad del mal. Como veremos, su crítica a los juicios determinantes desde el punto de vista del juicio reflexivo desnuda las múltiples vulnerabilidades de la agencia moral que, esta última, por sí misma, no puede detectar ni contrarrestar. Esto es lo que sucede en los casos de la *a-horetía* y *a-todetía*.

Es sabido que Arendt confiesa en varias oportunidades que, a primera vista, cuando uno atiende detenidamente al proceder de Adolph Eichmann durante su juicio en Jerusalén, no es posible asegurar si las fuentes de su maldad descansaban en sus intenciones, falta de pensamiento, o de reflexión:

No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales anteriores al mismo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino *falta de reflexión* (...) Fue esta ausencia de pensamiento (...) lo que me llamó la atención. ¿Es posible hacer el mal (los pecados de omisión y comisión) cuando faltan no ya sólo los «motivos reprobables» (como llama la ley) sino también cualquier otro tipo de motivos, el más mínimo destello de interés o volición? (...) ¿Puede estar relacionado el problema del bien y del mal con nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar?⁹⁷⁶

Como lo evidencia este pasaje, Arendt conecta, en algunas ocasiones, las ideas de reflexión, pensamiento y juicio de forma muy estrecha a pesar de que cada una de ellas le haya merecido el desarrollo de profundos estudios. Pero una lectura apresurada podría hacernos perder de vista el asunto importante, puesto que Arendt era consciente de que no es evidente la conexión entre el pensar y el juzgar, y de ahí su indecisión:

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir “esto está mal”, “esto es bello”, etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas ausentes; el juzgar

⁹⁷⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 14-15.

siempre se ocupa de particulares que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.⁹⁷⁷

La tensión entre el pensamiento y la reflexión surge cuando Arendt asume una idea del pensar fuertemente subsidiaria de la filosofía del ser de Heidegger. Desde este punto de vista, y como puede atestiguar en los aforismos que Arendt coloca en la introducción del primer capítulo de *La vida del espíritu*, el pensamiento no aspira a lograr ningún tipo de validez, ni pretende ser comunicable o compartible con los demás, como sí sucede con la facultad de juzgar. De ahí la resolución que Arendt toma hacia el final de la cita anterior al trocar su argumento por una solemne desiderata: “al menos para mí”.

La salida más razonable de este brete consistiría en explicitar la idea de que la acción de pensar abre la posibilidad, y tan sólo la posibilidad, de reflexionar instrumental, ética, auténtica o moralmente, sin precisar la necesidad de dar con la naturaleza del continuo, o en todo caso, “emergencia” reflexiva.⁹⁷⁸ Y puede que la necesidad de establecer una continuidad tan estrecha entre el pensamiento y la reflexión sea superflua cuando no es difícil comprobar que el pensamiento en sí mismo no mejora la vida de los seres humanos, ni los hace más morales, sino que, al decir de Heidegger, sólo les permite darle sentido a sus existencias temporales e históricas, lo cual, al mismo tiempo, no es algo en absoluto desdeñable.

⁹⁷⁷ Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en su *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 136-137. A esta referencia pueden incorporarse aquellos pasajes en los que Arendt parece tratar al pensamiento y la reflexión como sinónimos: Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 123 y ss.

⁹⁷⁸ Se mantiene fuerte en nuestros días la postura que entiende que la mente, pensamiento, intelecto o conciencia puede ser entendida en términos emergentes, aunque luego las escuelas de psicología hayan tomado caminos diferentes para delimitar las características de las cualidades que emergen. Las fuentes más persuasivas de esta postura pueden hallarse en John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York: NYREV, 1997, pp. 95-131. Pero para el específico caso de Arendt, no es difícil reconstruir al menos un doble relacionamiento entre el pensamiento y el juicio: en primer lugar, el pensamiento tiene la facultad de suspender la apodicticidad de las categorías que constriñen y posibilitan la reflexión, dejando huérfano al sujeto dentro de las más indeterminadas aguas noológicas; mientras, en segundo lugar, posibilita el diálogo con uno mismo, generando así como subproducto la conciencia e identificación del pensante con lo pensado (en sus palabras, el *dos-en-uno*), lo que constituye una especie de antesala para la elaboración de cualquier tipo de juicio reflexionante.

No obstante, si bien el objetivo de Arendt es el de dar con las fuentes de la maldad, no es descabellado conjeturar que su intención haya sido la de dar cuenta de una particular deficiencia de la autonomía que estaba siendo producida por la homogeneización cultural, mecanización burocrática, y manipulación política e industrial. Una deficiencia de la autonomía que tan sólo puede comprenderse cabalmente cuando cotejamos las potestades de la autonomía moral, y aquella otra particular que posibilita el juicio reflexionante. En favor de esta conjetura se encuentra la observación de que existe la posibilidad de que Eichmann haya sido capaz de formular imperativos categóricos, aunque sumamente defectuosos desde un punto de vista extramoral. Puede que esta hipótesis resulte algo estremecedora a primera vista, pero es de suma utilidad para nuestro análisis, pues, el asunto es que el imperativo categórico abriga su mayor potencial normativo en el contrapeso que la idea de generalidad obtiene de la formulación de la humanidad. Y lo que sucede es que esta idea encuentra inmediatamente su escollo cuando nos preguntamos qué es lo que Kant entendía por humanidad.

En principio, podríamos seguir de cerca aquellas afirmaciones en las cuales Kant asegura que la ley moral sólo rige para los seres portadores de razón, las cuales en muy pocos momentos se restringen a lo que hoy en día suele entenderse por ser humano. El asunto es que en varios pasajes Kant se muestra abierto a la posibilidad de que existan otros seres que, si bien son portadores de razón, pudieran no ser humanos (*KrV* A 27-B 43; *GMS* iv, 425). Célebre ilustración de estas observaciones es aquel pasaje de la *Fundamentación* en el que Kant incluso llega a asegurar que a pesar de que la voluntad divina sea santa a causa de que su querer coincide con su ley, el imperativo categórico no deja de comprenderla dentro de la apodicticidad de su mandato (*GMS* iv, 425; véase también *KpV* v, 32). Pero lo importante aquí no es tanto el problema de cómo reconstruir el significado kantiano de humanidad, sino el de observar que el contenido semántico de lo humano, fin en sí mismo, o sujeto moralmente vinculante, parece ser dado, o previamente dado a la reflexión práctica.⁹⁷⁹

El asunto de cómo reconocer a los agentes moralmente vinculantes es algo que ha quedado indeterminado en nuestra reconstrucción de las fuentes de la normatividad moral. Y esto se debe al hecho de que hasta el momento hemos supuesto que todo

⁹⁷⁹ Punto usualmente señalado por los realistas kantianos: Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 91-92; Alison Hills, "Kantian Value Realism", p. 186.

proceso de aprendizaje vinculado a lo moral, a la descentración y abstracción, se da en medio de las relaciones de reconocimiento mutuo que hemos descrito en IV.2.c. Es impensable alcanzar las exigentes capacidades reflexivas de la moralidad sin haber desarrollado la descentración y abstracción a lo largo de las relaciones de reconocimiento recíproco que se rigen por las reglas del cuidado amoroso, respeto jurídico, y distinción grupal y social.⁹⁸⁰ Asimismo, cabe agregar que la conexión que se establece entre el cuerpo biológico y su supuesta dignidad no es determinada por la reflexión moral, sino por los significados que se modifican y reproducen dentro de las tramas de reconocimiento mutuo, por lo que serían los componentes simbólicos de turno los que determinan quiénes son aquellos sujetos moralmente vinculantes que deben ser comprendidos por la máxima a considerar.

Ahora bien, ¿qué tipo de ley moral podríamos elaborar cuando los significados culturales que constituyen la trama del juego de lenguaje en los que estamos envueltos no atribuyen humanidad a aquellos seres humanoides que practican el judaísmo, la homosexualidad, dicen ser gitanos o extranjeros, y/o presentan aparentes menoscabos físicos o mentales?⁹⁸¹ No es difícil elaborar normas universales en base a un universo restringido de participantes, debido a que la normatividad moral no provee de antemano

⁹⁸⁰ Debemos cuidarnos aquí de confundir el reconocimiento de la agencia moral del otro con las fuentes del deber de respetarle. Exploramos ahora el asunto del reconocimiento de la potestad moral del otro en virtud de que, en lo atinente al origen del respeto suscribimos a la postura de Sensen: “Kant does not ground the requirement to respect others on any value at all. Rather, one should respect others because it is commanded by the categorical imperative” (Oliver Sensen, “Dignity and the Formula of Humanity”, en J. Timmermann (ed.), *Kant’s “Groundwork of the Metaphysics of Morals”: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 103).

⁹⁸¹ “Sólo se compadece a un desgraciado mientras lo creemos digno de compasión”: Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, p. 301. Ante la persistencia de las reservas acerca del peso que el capital simbólico puede tener dentro de nuestras reflexiones, juicios y emociones, nos parece importante insistir en el videoinforme que Ruetenik y Cheatham Williams divulgaron el 26 de Marzo de 2016, en *The New York Times*, acerca de los ataques cometidos por el autoproclamado “Estado islámico” en Ankara, Costa de Marfil, Irak, Siria, y Nigeria. Por varias razones, la tarea de precisar *qué* (y *cómo*) es lo que determina lo que es digno de ser comprendido dentro de lo humano, digno de ser considerado valioso, digno de respeto, nos devuelve al problema de cómo se conforman los “marcos del reconocimiento” que Butler ha intentado visibilizar críticamente. Pero además de este problema, y en convergencia con nuestra breve reconstrucción de la crítica de Arendt a la banalidad del mal, la necesidad de atender a las fuentes subterráneas de significación moral y ética también puede detectarse en la idea de “marcos referenciales” de Charles Taylor (*Las fuentes del yo*, pp. 19-48), así como en la tesis del *Homo-sacer* de Giorgio Agamben. Con el claro interés de generar un *shock reflexivo* en el lector, Agamben rehabilita una categoría antigua en la que caben todos aquellos seres que con su muerte diaria contribuyen al mantenimiento del sistema de dominación y privilegios de los mejor situados: “Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristificable del homo sacer* (...) Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate)” (Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poderoso soberano y la nuda vida I*, Valencia: Pre-Textos, 2010, pp. 18 y ss.).

la definición del universo concreto y cultural dentro del cual *debe* ser aplicado. He aquí, en consecuencia, nuestra forma de reconstruir la objeción de Arendt para con los juicios determinantes que orientaron los campos de exterminio nazis.

La necesidad de incorporar el juicio reflexionante que piensa lo particular, y que interpreta *cómo* y *cuándo* deben aplicarse los esquemas universales, nace de los peligros que estos últimos acarrearán al no ofrecer parámetros que orienten *cómo seguir sus reglas*. Arendt estaba convencida de que tan sólo un tipo peculiar de reflexión, orientado a la particularidad, excepcionalidad, mediado comunicativamente y compartido por los demás, podría corregir las malas o perversas aplicaciones de los mandatos determinantes, y *aplicarlos correctamente*. Desde la perspectiva de Eichmann, un conjunto más que importante de individuos quedaba fuera del horizonte de la humanidad, lo que podría haber socavado prerreflexivamente la normatividad de la moralidad sin importar si las capacidades reflexivas funcionaban óptimamente.⁹⁸² Punto este último que nos devuelve a lo detallado en II.2-3: las autonomías reflexivas usualmente reconstruidas en términos de no contradicción siempre abrigan a sus espaldas sedimentaciones cognitivas que les son imposible constatar y evaluar.

De este modo, es razonable interpretar la crítica de Arendt a la banalidad del mal como una que *coteja y no opone*, en este caso, dos dimensiones de la autonomía, lo que pone de manifiesto que la libertad abraza sus propios recursos para la autocorrección. De algún modo, el juicio reflexionante que se caracteriza por dirimir entre esquemas teóricos universales disponibles hace posible la aplicación adecuada de los eventuales imperativos categóricos que puedan elaborarse. Pero a partir de esta reconstrucción también podemos poner de relieve los múltiples momentos dentro de los cuales puede frustrarse la realización de genuinos imperativos categóricos. En principio hemos determinado que en ausencia del ejercicio de la *tóde-ti* de la autonomía parece muy peligroso intentar ejercer su modalidad universal; esta tesis es la que, precisamente, ha distinguido las reflexiones de Arendt. Pero a su vez, hemos tenido que ir más allá de ella para dar con las fuentes semánticas de lo humano, puesto que Kant determina lo

⁹⁸² En su revisión de la crítica de Arendt a la banalidad del mal, Christophe Dejours ha insistido en los procesos insensibilizadores a los que se vio expuesto Eichmann a lo largo del desempeño de sus tareas. Dejours recoge del informe de Arendt todos aquellos pasajes en los que Eichmann reconoce haberse abrumado, y sentido asqueado por la situación vigente, y los emplea como evidencia para argumentar en favor de la tesis de que fueron las restricciones perceptivas, éticas y morales padecidas las que habrían carcomido su buena y amable disposición inicial (reconocida por muchos de los judíos que le conocieron), nublando su juicio y volviéndolo protagonista dentro de la administración de los campos de concentración: Christophe Dejours, *La banalización de la injusticia social*, cap. VIII.

moralmente vinculante en base a un tipo de racionalidad que no es exclusivamente humano. Sólo recurriendo a las relaciones de reconocimiento, y a las tramas de significados y juegos de lenguaje que aquellas ponen en movimiento, es que pudimos dar cuenta del horizonte simbólico que da sentido a lo humano y moralmente vinculante. De modo que nuestra reconstrucción de las reflexiones de Arendt logra exponer dos puntos ciegos de la moralidad: en primer lugar, y volviendo en cierto modo sobre algo que ya había señalado Hegel, se ha corroborado el hecho de que el imperativo categórico *presupone* información que no produce ni puede evaluar fehacientemente, sino tan sólo optimizar moralmente a través del principio de la contradicción, y del cotejo con sus subsiguientes formulaciones de la naturaleza, humanidad, autonomía y reino de los fines. Muchas de aquellas presuposiciones son lingüísticas y semánticas, originarias del mundo de la vida dentro del cual se reproducen cultural y socialmente los horizontes simbólicos en los que se insertan los agentes que reproducen y modifican estructuras sociales. Una vez que el significado de lo humano y moralmente vinculante no comprende la totalidad de los cuerpos que habitan el planeta, no parecen haber muchas posibilidades de formular genuinos imperativos categóricos. En segundo lugar, las aplicaciones de los eventuales imperativos categóricos requieren de la orientación y supervisión de la autonomía auténtica que hemos reconstruido en IV.2.b; señalamiento este que hemos extraído de Arendt. Ambos puntos considerados en conjunto explicitan cómo los imperativos categóricos pueden ser defectuosamente creados (por presuponer información imposible de evaluar moralmente) y aplicados (en ausencia de un adecuado ejercicio del juicio reflexionante); dos puntos ciegos que revelan la estructural dependencia que mantiene la moralidad para con las dimensiones reconocitivas y auténticas de la autonomía.

Pero ya señalados los puntos ciegos del ideal universal de la autonomía es de suyo razonable agregar que la *a-horetía* y *a-todetía* no sólo describen las consecuencias perversas de la promesa de libertad que desembocan en la hipoteca de sus determinaciones y modalidad particular, sino que también indican la existencia de dos tipos eventuales de daños ultraintencionales que puede sufrir la moralidad. En primer lugar, la amnesia del reconocimiento causada por el entumecimiento interactivo que desencadena la aceleración social restringe la apropiación de las perspectivas ajenas que las leyes morales deben comprender para pretender ser universales. Y debemos ser aquí muy cautelosos. Si bien es cierto que esta restricción es similar a la que hemos

conjeturado en el caso de Eichmann, sus causas diferentes las vuelven dos fenómenos distintivos: mientras en el caso de Eichmann hemos visto que el recorte del significado de lo “humano” encuentra sus causas en las intervenciones que algunos sectores se afanaron por protagonizar frente al capital simbólico, en el caso de la *a-horetía* hallamos causas *perversas* que incluso operan por fuera de las manos de los mejor situados. Es el incremento de la complejidad y aceleración social la que ha causado el incremento de las exigencias de sincronización y coordinación social, deviniendo en el entumecimiento perceptivo, robustecimiento de la amnesia, y socavamiento de las condiciones de posibilidad de cualquier reconocimiento mutuo saludable.

La *a-todetía*, por su lado, consiste en la paradoja de la autenticidad que el círculo perverso de la aceleración produce: una vez que el ideal de la autenticidad se pone al servicio del capital cinemático no puede evitar alimentar la aceleración social, al punto de socavar las condiciones temporales de posibilidad de cualquier reflexión auténtica que se proponga elaborar estrategias de sincronización singularizantes. Sin tiempo para evaluar “aquí y ahora” la viabilidad y autenticidad autorrealizativa que descansa en una estrategia de sincronización, la autenticidad “ideológica” se convierte en una mera fuente de innovación que es incapaz de crear vías capaces de trascender el amplio presente de la modernidad tardía; lo que finalmente destruye la posibilidad de que las leyes morales puedan supervisarse y aplicarse correctamente a cada caso particular. Pero, nuevamente, debemos distinguir las causas que distinguen el caso de Eichmann del de la condición tardomoderna: mientras el primero parece hallar sus causas en la homogeneización y mecanización atribuida al disciplinamiento y producción industrial que niega las singularidades, la segunda nace de la exacerbación de la autenticidad y no de su negación, deviniendo finalmente en una peculiar forma de autodestrucción.

Tabla 6. Puntos ciegos de la moralidad		
<i>Léxico</i>	<i>Causas</i>	<i>Efectos</i>
Poder Dominación	Apropiación de capital simbólico	Restricción del significado de lo humano / moralmente vinculante
	Homogenización Reificación (tradicional)	Inhibición del juicio reflexionante
Consecuencias perversas de la promesa de libertad	A-horetía	Olvido de lo humano / moralmente vinculante
	A-todetía	Autodestrucción de la autenticidad

Son estos puntos ciegos de la moralidad los que dan cabida a la posibilidad de que la *a-horetía* y *a-todetía* puedan, por extensión, destruir algo más que las determinaciones y particularidades de la libertad. Las apodícticas exigencias que emanan de las leyes morales son tan ambiciosas como vulnerables, por lo que conviene no dejar pasar la oportunidad de precisar las diferentes naturalezas de sus efectos en la moralidad.

Sin embargo, no contentos con esta determinación cabe aún preguntarse por la posibilidad de que la modalidad universal sufra un tipo distintivo de socavamiento en la era de la modernidad tardía. Suponiendo un escenario dentro del cual las relaciones de reconocimiento fuesen óptimas, y en el que la autenticidad reflexiva no se viera aquejada por la impaciencia de la autorrealización personal, ¿acaso persistirían los peligros para la materialización del reino de los fines en la Tierra? Como veremos a continuación, la modalidad universal de la autonomía tiene sus propias patologías. Las mismas no sólo se reducen al poder, sino que encuentran sus causas en las impacientes persecuciones que los agentes protagonizan en aras de alcanzar la autorrealización; consecuencias no deseadas liberadas por el ansia de autorrealización que empuja a los agentes a mantener constante el vértigo de nuestros días. Pero para detallar este peculiar fenómeno nos veremos obligados a precisar el componente moral parcializado, esto es, la *dignidad de la felicidad*: componente normativo que revela la tensa conexión que la moralidad mantiene con el resto de las dimensiones de la autonomía, así como el robusto exceso de validez que aún habita en su interior. Una vez delimitado el contorno y lugar teórico de este concepto podremos precisar la naturaleza de la *a-katholía*.

VII.3.b. *Ser digno de ser feliz: el exceso de validez de la moralidad.*

La *a-horetía* describe el socavamiento de las relaciones de reconocimiento mutuo que sobreviene con el círculo perverso de la aceleración social. Lógicamente, tal socavamiento lesiona cualquier aspiración a la autorrealización que manifiesten los agentes que olvidan, o no perciben, y aquellos otros que son olvidados, o no percibidos. La *a-todetía*, por su lado, consiste en la hipoteca de la autorrealización que promueve la reinención biográfica dentro de las velocidades poco amigables para con las condiciones de posibilidad de la autenticidad reflexiva, resumiendo su naturaleza social, ética y temporal en la tesis de que la impaciencia por la autenticidad deviene en “ideología”, innovación desrealizadora, y eternización del presente tardomoderno.

Pero la modalidad universal de la autonomía no está exenta de sus propias afecciones. La relación que existe entre la moralidad y el resto de las modalidades no es accesoria, sino complementaria, como se desprende de algunas coordenadas de la arquitectónica kantiana que conviene recordar. En principio, y como es bien sabido, la disertación inaugural de 1770 abrigó una gran ambivalencia para Kant a lo largo de su madura producción crítica: el “giro copernicano” que implicaba pensar el mundo desde dos puntos de vista diferentes fue tanto un logro, a juicio de su creador, como un duro hueso de roer a la hora de comunicarlos con el objetivo de persuadir a sus lectores de que el reino de los fines en la Tierra no sólo era algo exigible, sino viable.

En muchos sentidos, la fundamentación de la moral que ofreció Kant en 1785 despertó una profunda alienación en virtud de que se presentaba como demasiado lejana de los acontecimientos diarios que enfrentaban los agentes. Cuando el filósofo de Königsberg percibió esta aspereza ensayó varias vías para amortiguarla, sin perder de vista los límites que había determinado luego de distinguir entre el mundo fenoménico y aquel nouménico que le permitía, entre otras cosas, fundar la apodicticidad y universalidad de los mandatos morales. Tales intentos oscilaron entre la promoción de la virtud (muy cercana a la del estoicismo: *KpV* v, 84; *V-Mo/Collins* 367), la fundamentación del ideal del sumo bien (*KpV*, “Capítulo segundo”), el cultivo del sentimiento moral (*Pädagogik* 442 y ss.; *KpV* v, 152) y los juicios reflexionantes de lo bello y lo sublime (*KU* v, § 49); pero entre ellos es su tesis de la dignidad de la felicidad una de las más persuasivas, pero desafortunadamente menos atendidas.

Kant reflexionó mucho acerca de cómo podría congeniar el fin problemático de la felicidad con los intransigentes mandamientos morales. A pesar de aclarar que la distinción entre inclinaciones y racionalidad obedecía a un proceder metodológico y no a uno ontológico (*KpV* v, 93), Kant aseguró que el ideal del *sumo bien* no podía analizarse sin partir de la premisa de que su misma composición conceptual era heterogénea, puesto que es impensable e imposible querer universalizar el amor patológico que subyace a todas nuestras inclinaciones personales. Pero esto no le impidió argumentar que era pertinente pensar la posibilidad de que la moralidad pudiera constituir, sin desearlo, una de las condiciones de posibilidad de una felicidad diferente a aquella personal, esto es, de un estado en el que todos los fines que componen el reino moral puedan alcanzar la felicidad. Esta pseudocondición necesaria pero no suficiente

de la felicidad global es denominada por Kant *dignidad de ser felices* (*KrV* A 806-B 834 / A 807-B 835; *GMS* iv, 393; *KpV* v, 115-119, y 130 y ss).

El filósofo de Königsberg insistió en la idea de que era más valioso e importante alcanzar la dignidad de nuestra felicidad que la felicidad sin más, puesto que el primero, a diferencia del segundo, abrigaba un tipo de autoaprobación que legitimaba la persecución de la felicidad. Constatada negativamente, es esta autoaprobación, dice Kant, la que pierden aquellos que buscan su felicidad sin considerar los medios implementados, ni el estado de la felicidad (o bienestar) en el que quedan los demás:

Quien ha *perdido* en el juego bien puede *enojarse* consigo mismo y con su imprudencia; pero si cobra conciencia de *haber hecho trampa* (aunque haya ganado gracias a ello) tiene que *despreciarse* a sí mismo tan pronto como se compare con la ley moral. Por consiguiente, dicha ley moral tiene que ser algo bien distinto del principio de la propia felicidad. Pues el tener que decirse a sí mismo: “soy un *indigno*, aun cuando me haya llenado los bolsillos”, ha de tener algún otro criterio valorativo que aplaudirse a uno mismo y decir: “soy una persona *prudente* por haber enriquecido mis cuentas” (*KpV* v, 37).

Este pasaje pone de relieve la diferencia que Kant podía establecer entre lo a priori y lo innato para dar lugar a un enfoque constitutivista de las fuentes normativas de la moralidad, puesto que las exigencias apodícticas de respeto hacia la dignidad propia y ajena no se corresponden con la presunción de que existen cualidades innatas a los seres humanos que deban ser respetadas. La explicitación de esta postura surge del hecho de que la indignidad sólo puede explicarse de dos maneras: podría significar que el agente no ha alcanzado la dignidad con la cual le reviste su racionalidad, o por el contrario, podría hacer referencia a una especie de falacia práctica semejante al querer tratarse como una cosa cuando *no se es* una cosa. La diferencia entre ambas lecturas reside en que la primera sigue la idea de que la dignidad se alcanza, desarrolla o pierde, mientras la segunda asume cierta forma de realismo al asumir que la preexistencia de una cualidad en nosotros podría ser contradicha por alguna de nuestras acciones. La numerosa cantidad de pasajes referentes a la pérdida de virtud o dignidad muestran la predilección que Kant tenía por la primera opción: en estos pasajes él se muestra convencido de que la dignidad debe realizarse y cuidarse, en razón de que, lógicamente, también puede frustrarse o perderse en cualquier momento: “Más quien ha contravenido los deberes para consigo mismo carece de valor alguno. La violación de los deberes para con uno mismo despoja al hombre de todo su valor en términos absolutos” (*V-*

Mo/Collins 341).⁹⁸³ Una vez explicitada la premisa constitutivista de la dignidad de los agentes morales sólo queda un paso para conectar la moralidad con la felicidad, puesto que ser dignos de la felicidad significa satisfacer primero las exigencias de la moralidad para luego perseguir la felicidad acorde a las exigencias morales: “Dios no quiere únicamente que seamos felices, sino que debemos hacernos felices, lo cual constituye la verdadera moralidad” (*V-Mo/Collins* 470).

En su doctrina de la virtud, Kant afirma que la relación más estrecha que puede trazarse entre los mandatos atemporales de la moralidad y las exigencias temporales que emanan de las inclinaciones hacia la felicidad descansa en la tarea de conseguir nuestra dignidad para ser felices (*KpV* v, 113 y ss.): una especie de derecho, legitimación o aprobación que viene dada por la ley moral que tan sólo un agente autónomo puede elaborar para luego darle cumplimiento a través del libre sometimiento de su voluntad. El origen de esta legitimación de la felicidad viene dado por el hecho de que una vez alcanzada la agencia moral, y el ejercicio reflexivo que nos permite formular libremente las leyes universales con las cuales podremos identificarnos y someter nuestra voluntad, nos vemos forzados a considerar a los demás como fines en sí mismos, prohibiéndonos de allí en más la posibilidad de contemplar nuestra felicidad como una egoísta persecución por la satisfacción de bienestar. En otras palabras: una vez conscientes del imperativo categórico y sus subsiguientes cuatro expresiones, nos queda vedada la posibilidad de volver sobre nuestras inclinaciones y perseguir aisladamente nuestra felicidad en virtud de que ya no podemos sacudirnos de encima la perspectiva universal que abrigan nuestras acciones ni la calidad de fines en sí mismos que hemos reconocido en los demás. Esta es la razón por la cual Kant apunta que la consciencia de la ley que viene irrenunciablemente acompañada de la idea de libertad, nos enviste de cierta dignidad para con nuestra felicidad: una vez alcanzada la perspectiva moral, no podemos no ver el deber de perseguir nuestra felicidad sin lesionar al mismo tiempo la persecución que emprenden los demás, deviniendo como revés el deber de asistirles. La formulación final de esta peculiar normatividad moral puede encontrarse en el § 88 de su última *Crítica*, luego de que Kant cree haber despejado las dudas que aquejan al principio de la finalidad formal:

⁹⁸³ En sus *Lecciones de ética* abundan los pasajes en los que Kant detalla formas de perder la dignidad. En particular véanse los pasajes de *V-Mo/Collins* 341-347. Para el asunto de la autoconstitución de la agencia moral en Kant véase Martín Fleitas González, “Una travesía kantiana...”, pp. 68 y ss.

La razón pura como facultad práctica (...) no sólo encierra en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que proporciona al mismo tiempo, por medio de ella, *un principio subjetivo-constitutivo en el concepto de un objeto que sólo la razón puede pensar, y que debe hacerse real en el mundo mediante nuestras acciones según aquella ley*. La idea de un fin final en el uso de la libertad según leyes morales tiene, pues, realidad subjetivo-práctica. Estamos a priori determinados por la razón a perseguir con todas nuestras fuerzas el supremo bien del mundo, que consiste en la reunión del mayor bien físico de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien moral, es decir, en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a ley (*KU* v, 453, cursivas agregadas).

Mientras Hegel se contentaba con el ideal de una comunidad dentro de la cual las relaciones de reconocimiento mutuo no fuesen nocivas para ninguno de sus miembros, la quinta formulación del imperativo categórico nos carga con deberes universales de respeto, y nos enviste con la aprobación de perseguir nuestra felicidad bajo la condición de no olvidar precisamente la existencia de tal reino de los fines; por lo que dejar de lado esta condición podría hacernos caer en la misma *indignidad* que atormenta a aquel jugador que hizo trampas para llenar sus bolsillos de dinero.

En consecuencia, puede notarse cómo los deberes que emanan de las leyes morales nos colocan en una nueva situación con respecto a la felicidad.⁹⁸⁴ La radical diferencia que existe entre Hegel y Kant en este asunto recae en el exceso de validez que portan sus ideales de libertad: mientras Hegel dibuja uno local en su *Philosophie des Rechts*, hoy en día podemos asegurar que el exceso de validez de la dignidad de ser felices es global: no seremos dignos de la felicidad hasta que todos los miembros que conforman el reino de los fines puedan perseguir sus felicidades sin obstaculización; razón por la que debemos concluir que la dignidad de la felicidad instituye un nuevo modelo de felicidad, dentro del cual no cabe el derecho de perseguirla hasta que todos los miembros del reino de los fines sean igualmente libres de hacerlo.

El exceso de validez moral, por tanto, es por demás estremecedor en cuanto a las responsabilidades que aún nos quedan por desempeñar, haciendo obvias las causas que nos han llevado a prestarle oídos sordos. No obstante, la intuición de este ideal no ha dejado de resonar en muchas demandas sociales de nuestra época. Una de estas

⁹⁸⁴ Cabe precisar que Kant se refiere a la felicidad cuando nosotros aquí deseamos incorporar el concepto de autorrealización. Mientras Kant se contenta con comprender la felicidad como un estado de bienestar fundamentalmente físico, creemos que es razonable extender el problema de la dignidad de la felicidad hacia el de la dignidad de la autorrealización. Sin pasar por alto las diferencias que existen entre estos conceptos es sostenible comparar ambas problemáticas por la oposición que existe entre la naturaleza universal de la moralidad y las connotaciones individuales, grupales y comunales que abriga las diversas formulaciones conceptuales de la felicidad y autorrealización.

resonancias puede hallarse en las reflexiones de Thomas Pogge, quien ha pateado el tablero de las discusiones filosóficas acerca de la justicia al observar el hecho de que no puede en modo alguno pensarse legítimamente, ni aplicarse sosteniblemente, un modelo de justicia local cuando las variables que causan la injusticia y desigualdad, a lo largo y ancho del mundo, no son locales sino internacionales. Su principal preocupación han sido siempre aquellos cuerpos que fallecen por inanición y que ni siquiera son llorados: seres humanos que desaparecen de un planeta y una sociedad global capitalista que produce lo suficiente como para alimentar a toda la humanidad, y dentro del cual se pueden solucionar todos los problemas relacionados a la inanición con el 2% de lo que Estados Unidos destina anualmente al rubro militar.⁹⁸⁵ De modo que hoy día parece imposible medir la distancia que nos separa de la consecución del derecho, legitimidad, o dignidad para perseguir nuestra autorrealización personal.

Pero la dignidad de ser felices también pone de manifiesto la conexión que existe entre la modalidad universal de la autonomía y el resto de las expresiones de la libertad. Como una piedra angular que soporta las fuerzas centrífugas que desencadenan las demás expresiones de la libertad, la moralidad es la única dimensión que se resiste a la ideologización al emitir, sin cuartel, deberes apodícticos que no reconocen excepciones, y que no dejan de denunciar los múltiples rostros de la inhumanidad. Y la contrapartida de tan exigentes demandas no es otra que la de su vulnerabilidad a las relaciones de poder, dominación e injusticia, tanto como a las consecuencias perversas que la promesa de libertad origina. Es muy desafortunado constatar la obviedad de las frustraciones que la corrupción, nuestra indiferencia, la injusticia y explotación traen consigo para la materialización del ideal universal de la autonomía; y en parte por ello,

⁹⁸⁵ Thomas Pogge, *Hacer justicia a la humanidad*, caps. 1, 2 y 3. Como puede observarse, el ideal de la dignidad de la felicidad comprende las múltiples e intensas discusiones que se han generado en torno a la justicia, y en especial, al problema de la *igualdad de qué*, que directa o indirectamente se han apoyado sobre la idea rawlsiana de *prioridad de justicia*, o de lo justo sobre lo bueno. La convicción de que la igualdad puede ser el mejor medio para alcanzar y asegurar la libertad de todos los participantes constituyó uno de los grandes acuerdos dentro de las discusiones en materia de teoría de la justicia. Tanto John Rawls como Ronald Dworking, Amartya Sen, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser, y Thomas M. Scanlon, comparten la intuición de que algo debe ser equitativamente (o igualmente) distribuido, delimitando así la trama principal sobre la cual se entretajeron los acalorados debates. Tanto derechos como libertades, bienes, capacidades o reconocimiento son buenos candidatos para la instauración de la igual posibilidad de perseguir la felicidad, en virtud de lo cual nuestro argumento pretenderá no inmiscuirse en la complejidad del debate para restringir nuestra atención en el exceso de validez del ideal de la dignidad de la felicidad; ideal que, como hemos visto, hasta el día de hoy no deja de estar disponible dentro de algunas estructuras sociales que reproducimos y modificamos diariamente. Para la reconstrucción del debate en torno a la “igualdad de qué”, véase Gustavo Pereira, *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un futuro de Morlocks y Eloi*, México: CEVLT, 2007, cap. I.

pero más fundamentalmente por el objeto de estudio que consagra la presente investigación, nos enfocaremos en las consecuencias perversas que la promesa de libertad ha acarreado para el desarrollo y ejercicio de la autonomía moral, las cuales una vez iluminadas no harán más que robustecer nuestra responsabilidad global, y nuestra falta de dignidad para pretender autorrealizarnos.

VII.3.c. *La condición tardomoderna y el abatimiento de la agencia moral.*

Para delimitar con precisión los daños que las consecuencias perversas de la libertad traen consigo para la materialización del ideal universal de la autonomía debemos distinguirlos de aquellos otros que promueve el poder. Hemos señalado que la diferencia entre ambos recae en que el segundo encuentra sus causas en los contrajuegos que realizan los mejor situados, e indiferencia con la cual actuamos diariamente los no tan bien situados, mientras el primero sólo encuentra sus causas en el complejo de consecuencias no deseadas que desencadenan los agentes sociales en su conjunto. De este modo es que intentaremos ofrecer, en lo que sigue, dos casos relacionados al consumo que ponen de manifiesto el diverso origen intencional y ultraintencional de los factores que hipotecan la realización del reino de los fines en la Tierra.

La globalización del consumo no pudo materializarse sino por medio de la globalización de las relaciones de cooperación, dominación y explotación que los agentes sociales reproducen y modifican a lo largo y ancho del mundo. La expansión y diversificación de las multinacionales textiles, automotrices e informáticas, las indetenibles interconexiones que establecen las redes de tratos de personas para la satisfacción de demandas de servidumbre, el narcotráfico, lavado de dinero, el afianzamiento de la explotación sexual, y el mantenimiento internacional de algunas dictaduras que a cambio de tecnología militar absorben recursos naturales nos obligan a reflexionar planetariamente acerca de cómo nuestro consumo diario, cotidiano y aparentemente justificado desde el punto de vista moral, puede reproducir y modificar voluntaria e involuntariamente la reproducción de estructuras sociales cimentadas en la más cruel injusticia. De ahí que nos veamos justificados a la hora de extraer dos casos ligados a la globalización del consumo para ilustrar las diferentes naturalezas de los daños que sufre la promesa universal de la libertad.

El primer caso es de la industria textil. Kevin Bales aseguraba hacia fines del siglo XX que la mayoría de las personas occidentales de seguro vestían, usaban,

vendían o amueblaban su hogar con algún producto realizado bajo condiciones de esclavitud.⁹⁸⁶ Y desafortunadamente, esta situación se mantiene incambiada. Así lo sugieren los casos de Nike, Puma y Adidas: marcas deportivas protagonistas en la publicidad y financiación de los atletas que participaron en los Juegos Olímpicos de 2010, realizados en Gran Bretaña, cuyas factorías habían revelado inhumanas condiciones de producción poco tiempo antes: trabajo infantil forzado; jornadas de 16 horas, siete días a la semana; relaciones de servidumbre; salarios mínimos insuficientes para costear la sobrevivencia humana; indiferencia para con las normas sanitarias del país, o incluso de la propia administración central; realización de contratos (en caso de que se realicen) bajo amenazas y castigos; y entre otros tantos datos, la persecución de mujeres embarazadas a través de la regular realización forzada de tests para tomar cartas en sus despidos.⁹⁸⁷ El caso de Nike es uno de los más célebres por dos razones. En primer lugar, porque esto no es nuevo: es sobradamente conocida la investigación que en los 90 llevó adelante Roberta Baskin acerca de la explotación que protagonizaban las factorías vietnamitas subcontratadas, y que no hizo más que desembocar en un bochornoso contrato publicitario entre CBS y Nike; y en segundo lugar, porque las redes sociales están actualmente saturadas de información difícil de rastrear y corroborar, al punto de generar una paradójica reacción social: abuchear la explotación de Nike sin dejar de consumir sus productos. La velocidad con la que se produce y consume información ha llevado a todo el periodismo independiente a una seria crisis, dado que la corroboración de los hechos, testimonios, y evidencias, consumen un tiempo que muchas veces no puede traducirse en rentabilidad. Es esta una incómoda situación que se ha interpretado desde el lente de la “posverdad” y “posfactualidad”.

Pero el mercado textil ofrece incontables casos similares: multinacionales que se radican en Vietnam, Taiwán, Pakistán, Indonesia o China, para aprovechar la flexibilidad legal y los bajos costes que les significan invertir en mano de obra, materias primas y compra y mantenimiento de la tecnología utilizada. De hecho, existen muy pocas marcas de vestimenta que no posean factorías en Asia, y recientemente, en algunos lugares de África. Pero nada de esto es novedoso para el agente social promedio de Occidente. A sabiendas de tales informaciones las ventas de Nike, Puma y Adidas se mantienen al alza, y la consecución de la dignidad de nuestra felicidad se sustituye por

⁹⁸⁶ Kevin Bales *La nueva esclavitud en la economía global*, Madrid: Siglo XXI, 2000.

⁹⁸⁷ Martin Hickman, “Blood, Sweat and Tears: the truth about how your sportswear is made”, *Independent*, September 20, 2010.

una paleta muy variada de factores relacionados al poder, dominación e injusticia, que pueden visibilizarse en conductas de indiferencia, egoísmo, y cinismo.

Un fenómeno diferente es el consumo de tecnología producida bajo condiciones de explotación que los agentes utilizan y demandan con el fin de sincronizar sus autorrealizaciones. Este es el caso de los teléfonos móviles y algunos ordenadores portátiles: las múltiples aplicaciones que contiene el Smartphone aumentan la información a la que podemos acceder, guardar, transmitir, y procesar vía *stream*, permitiéndonos con ello aspirar a sincronizar más dimensiones de nuestra autorrealización de manera eficaz. Hoy día resulta muy difícil aplicar exitosamente a alguna entrevista laboral sin poseer un número de teléfono personal, y así aumentan los desafíos para sostener la reproducción y modificación de estructuras que involucran hijos, alumnos, colegas, gremios, empleados, superiores, trámites burocráticos, estados de cuenta y de gastos, esposo/a o novio/a, y demás. Por ello es innegable el hecho de que las innovaciones tecnológicas que no dejan de asombrarnos con sus modos de acercarnos a la información están preñadas de una promesa comunicativa que, si bien es muy fácil de percibir, resulta muy difícil de materializar.

La promesa de sincronización que revisten los teléfonos móviles se enmarcan dentro del contexto de la modernidad tardía y su condición. Hemos visto que la posibilidad de coordinar los diferentes *tempos* de la autonomía a través de la instantaneidad del amplio presente que reproducen las innovaciones atinentes a la comunicación y el transporte desembocan en la inocuidad de las temporalidades lineal, cíclica y noológica, entumeciendo las relaciones de reconocimiento y transformando al ideal de la autenticidad en mera fuerza de producción. Pero el caso de la moralidad es diferente. La demanda y el consumo de tecnología que ayuda a los agentes a sostener la sincronización de sus autorrealizaciones personales sugiere que además de la injusticia e indiferencia social, existen factores ligados a las necesidades occidentales de sincronizar la promesa de la libertad, lo que fortalece de sobremanera las tramas de explotación global y mina la dignidad de las felicidades de aquellos agentes occidentales.

Elegir la opción de recoger nuestros hijos e hijas de la escuela en bicicleta conlleva un sinnúmero de desafíos: el clima, la disposición o no de ciclovías, el reto diario de lidiar con conductores desatentos, impacientes y descuidados, y el esfuerzo físico que a fin de cuentas es por demás satisfactorio. Pero el principal desafío de esta opción es el de disponer del tiempo necesario: cuando no se dispone de él para realizar

la estrategia de sincronización deseada, el agente debe aprender a acelerar sus actividades por medio de la implementación de otras estrategias: comprar un automóvil. *Pero cuando esta adquisición se vuelve una herramienta de sincronización y al mismo tiempo una necesidad para la autorrealización personal, el agente encuentra presiones que fortalecen su indiferencia para con los orígenes del bien consumido.* Tal es el caso de los teléfonos móviles cuyas baterías son construidas a base de coltán: mineral compuesto por columbita y tantalita que ha desatado hace décadas una guerra civil, consentida y financiada internacionalmente, en la República Democrática del Congo.

El coltán, considerado un “mineral sangriento”, constituye la materia prima que funda las ganancias de multinacionales como IBM, Nokia, Samsung, Nikon, Philips, HP, Intel y Apple.⁹⁸⁸ Pero este fenómeno múltiplemente constatado no constituye uno más entre los muchos que robustecen y desnudan la indiferencia de los mejor situados frente a los más desaventajados, sino que es en sí mismo un peculiar caso al incorporar variables que están ligadas a las exigencias de sincronización. Desde este punto de vista, la dignidad de la felicidad no sólo desfallece ante el cayo de la conciencia de los mejor situados, sino que también lo hace ante una generalizada persecución por la autorrealización que olvida, en virtud de la indiferencia y el vértigo social, que lo hace a costas del sufrimiento de gran parte de la humanidad: aun suponiendo la existencia de agentes portadores de conciencia moral, es razonable conjeturar que la presión de sincronización y coordinación social que promueve la condición tardomoderna es capaz de impedir que los agentes asuman una perspectiva universal respecto de sus acciones. La persecución diaria de la autorrealización personal empuja a los agentes hacia un callejón dentro del cual deben optar por detenerse a rastrear las consecuencias que sus acciones contraen para la reproducción y modificación de estructuras globalmente injustas, o mantenerse coordinados con el ritmo en el que se reproducen y modifican las estructuras sociales dentro de las cuales creen estar realizando alguna dimensión de sus identidades, lo que refuerza la autorreferencialidad de los agentes, y lesiona la promesa comunicativa que subyace a la “sociedad red”.

Pero las distinciones entre indiferencia y socavamiento moral no solo descansan en las causas de los fenómenos, sino también en sus consecuencias. Las relaciones de injusticia y explotación global que los agentes sociales mejor situados reproducen no

⁹⁸⁸ Sasha Lezhnev & Alexandra Hellmuth, *Taking Conflict Out of Consumer Gadget. Company Rankings on Conflicts Minerals*, The Enough Project, 2012.

lesionan necesariamente la posibilidad de asumir una perspectiva moral universal y transformar el curso de sus acciones. En virtud de que no es convincente recurrir a una idea comprometida de “ideología”, y de que el acceso y control tardomoderno de la información no es panóptico sino reticular,⁹⁸⁹ no podemos caer en la perspectiva paranoide que presume la existencia de un control mental de masas que es planificado por multinacionales y agencias secretas de inteligencia con el fin de paralizar nuestra autonomía moral, sino que debemos considerar más seriamente la existencia de factores tales como la banalización y racionalización de la injusticia,⁹⁹⁰ y el siempre constatable egoísmo, insensibilidad moral, ignorancia, discriminación y desinterés.⁹⁹¹ De manera que no puede deducirse que el sistema global de injusticia desprenda necesariamente el socavamiento de la moralidad, puesto que es igual de válido concluir que es gracias a la ausencia del ejercicio moral que aquel sistema global de injusticia se reproduce.⁹⁹²

Sin embargo, no podemos decir lo mismo acerca de las consecuencias perversas que hipotecan la constitución de la agencia moral. Cuando los agentes sociales demandan y utilizan innovación tecnológica para sobrellevar la sincronización de sus autorrealizaciones prácticas, restringen seriamente el tiempo disponible para realizar un consumo moralmente responsable. Tomarse el trabajo de rastrear el origen de las tecnologías que utilizamos, y corroborar la información que obtenemos no es una tarea sencilla, ni mucho menos inmediata. Se requiere de paciencia y tiempo para lograr la tranquilidad moral que trae el conocimiento de que el uso de tal o cual tecnología no reproduce estructuras locales, regionales o globales de injusticia. De manera que cabe conjeturar que la aceleración social que los agentes reproducen al perseguir sus

⁹⁸⁹ Fernando Broncano, *La melancolía del cyborg*, pp. 46 y ss.

⁹⁹⁰ Christophe Dejours, *La banalización de la injusticia social*, caps. I, II, y en especial VI.

⁹⁹¹ Es sencillo constatar la existencia de organismos que pretenden alcanzar tal control de masas, pero al mismo tiempo es muy fácil reconocer la imposibilidad de su tarea; así lo demuestra el peculiar fenómeno de *wikileaks* y su permanente burla a la CIA. En toda reproducción estructural existe una bicondicionalidad contingente entre las reglas, significados y relaciones de poder y las racionalizaciones y motivaciones de los agentes, quienes reproducen y modifican intencional y ultraintencionalmente las estructuras dentro de las cuales participan no pudiendo nunca guiarlas completamente.

⁹⁹² Conviene agregar que la globalización de los mercados de consumo, trabajo y producción, no sólo no lesionan la moralidad necesariamente sino que incluso podrían fomentarla al exigirnos permanentemente la asunción de una perspectiva universal. Puede que el siglo XXI sea testigo de los sujetos históricos que mayor conciencia de las interdependencias transnacionales poseen, por lo que la necesidad de ampliar los horizontes dentro de los cuales los agentes consideran y evalúan sus acciones parece ser inherente a la expansión del capital y de los mercados, obligándoles a discurrir entre más elementos, variables, y asuntos ligados a la vida buena, autenticidad y moralidad. Ilustrativo de este asunto es el caso de aquel supermercado alemán de *Edeka* que resolvió enfrentar el racismo y la xenofobia a través del retiro eventual de todos los productos extranjeros que allí se vendían. Esto ocurrió en varias ocasiones, todas ellas durante los meses previos a las elecciones de 2017: Bettina Steinke, “Un supermercado alemán vacía sus estantes de productos extranjeros por el mejor motivo”, *Huffington Post*, 21 de Agosto, 2017.

autorrealizaciones destruye el tiempo que necesitan para alcanzar sus *identidades prácticas*, esto es, la capacidad de forjar una norma universal con la cual identificarse libremente para luego cumplirla sometiendo a gusto su voluntad.

Hemos visto (IV.2.a.i) que las fuentes de la normatividad moral descansan en el movimiento reflexivo que al agente protagoniza al sumergirse en la deliberación acerca de lo que debe hacer. Tal movimiento reflexivo se caracteriza por la asunción performativa de la realidad de la idea de libertad, la construcción del mandato moral, y la identificación que el agente pueda entablar frente al mandato creado. Todo este movimiento *constituye* al agente como agente moral en la medida en que materializa la libertad en un mandato que será cumplido gracias a la identificación que al agente construye en el proceso. Pero como puede observarse, saber qué se debe hacer frente a la tecnología producida bajo condiciones de explotación requiere tiempo, atención y paciencia, lo que supone suspender la persecución de nuestra autorrealización. De otro modo no es posible alcanzar la dignidad de ser felices. Por ello es que a diferencia de los factores vinculados al poder, las consecuencias que el círculo perverso de la aceleración social trae para con la modalidad universal son alarmantes, pues, una observación nos muestra que la injusticia florece incluso ante una conciencia moral que se haya inactiva a causa de la fuerza superior que muestran otras inclinaciones, mientras la otra constata que la persecución frenética de nuestra autorrealización es la que frustra la posibilidad misma de conformarnos como agentes morales.

De esta forma queda justificada nuestra hipótesis de que tanto las causas como los efectos distinguen la naturaleza de los fenómenos que frustran la agencia moral: una se vale de la injusticia y su indiferencia, mientras la *a-katholía* se vale de la aceleración social y el deterioro de las condiciones temporales de posibilidad de la moralidad.

Tabla 7. Tipos de frustraciones de la agencia moral		
<i>Fenómeno social</i>	<i>Causa</i>	<i>Efecto</i>
Injusticia	- Dominación - Explotación - Indiferencia	Agencia moral disponible, pero ignorada por diversas razones (caso de Eichmann)
A-katholía	- Círculo de la aceleración (persecución impaciente de la autorrealización)	Destrucción del tiempo necesario para la <i>constitución</i> de la agencia moral

La flagrante distancia que nos separa de la consecución de la dignidad de nuestra felicidad nos coloca en un incómodo aprieto: las dimensiones occidentales de la promesa de libertad son extensas, y desde sus orígenes nunca se vieron libres de la instauración de relaciones de dominación e injusticia. De ahí el dilema entre la opción de posponer nuestra felicidad individual para asegurar la igual oportunidad de perseguirla para todos los habitantes del globo, y la de permanecer en el esfuerzo diario de sincronizar nuestras autorrealizaciones a sabiendas (u olvidando) de que ello no nos lleva necesariamente hacia la consecución de nuestra dignidad de ser felices. Esta es la razón por la cual distinguimos entre los factores voluntarios que fundados en la injusticia, explotación e indiferencia se proponen frustrar la materialización del reino de los fines, y aquellos otros que nacen como consecuencias perversas de la impaciencia de la promesa de libertad. Nuestro desasosiego por la autorrealización se distancia permanentemente del ideal moral al alejarnos cada vez más de la posibilidad de alcanzar la dignidad para ser felices, puesto que esta dignidad no exige desesperación sino cuidado: paciencia para instaurar poco a poco la igualdad de oportunidades para todos los habitantes del globo, y materializar un reino de los fines.

VII.4. Conclusión del capítulo VII.

Es el desarrollo y ejercicio defectuoso, ya patológico, de la agencia lo que sostiene la reproducción de la aceleración social: la ontogenética de las dimensiones de la autonomía, y los instantes que se necesitan para habitar performativamente aquel tiempo que le es propio al pensamiento se ven sistemáticamente asediados por el incremento de la complejidad y aceleración social que los propios agentes producen colectivamente al perseguir sus autorrealizaciones. Y si bien es cierto que las circunstancias producidas ultraintencionalmente por el conjunto de los individuos pueden sugerir en algunas oportunidades la existencia de fuerzas oscuras, a fin de cuentas no podemos contar con otra cosa que no sean los individuos, sus acciones, sus circunstancias, y sus siempre novedosas formas de entremezclarse históricamente.

Este enfoque tiene dos aportes dignos de destacar. En primer lugar, reafirma la tesis de que son los agentes sociales los responsables de la creación y manutención de la condición moderna, algo que, como ya se ha observado, nunca queda claro dentro de la tradición de las patologías sociales. En segundo lugar, es precisamente esta atribución de responsabilidad a los agentes sociales el único punto de partida razonable que puede

ofrecerse para luego disponerse a diseñar medidas sociales de intervención: medidas radicales y programáticas que puedan contrarrestar las fuentes del desasosiego de la promesa de libertad, y corregir eficientemente las formas sociales defectuosas de formación de agencia a través de una comprensión eficiente y responsable del curso que las consecuencias de nuestras acciones toman cada vez que rehúyen la intenciones y los proyectos individuales que se fundan en la promesa de libertad.

CODA

Caminos terapéuticos para tratar la impaciencia de la libertad.

“Olmo, dios vegetal, bajo tu sombra,
bajo el rico verdor de tus ideas,
amo tu libertad que lentamente
sobrepasa los duros horizontes
y me quejo de mí, tan engañado,
andando suelto para golpearme
contra muros de cárcel y misterio”.

Manuel Altolaguirre, *A un olmo*.

Iniciar nuestra *coda* con el bello poema de Altolaguirre no es casual, y tampoco responde a una mera inclinación estética, sino al potencial terapéutico que abriga la idea central con la que da inicio: “¡Qué lenta libertad vas conquistando / con un silencio lleno de verdores!”.⁹⁹³ La poesía y el cine han sido más certeros que la filosofía a la hora de identificar correctamente la naturaleza del tiempo que le es propio a la libertad, esto es, uno que en nuestros días parecería ser más bien lento, aunque en la era de la revolución haya sido experimentado vertiginosamente. Y el asunto es que Altolaguirre no se propone aquí comparar el tiempo de la libertad con el de la naturaleza, sino que utiliza al Olmo como símbolo, con el fin de poner de relieve cierta conexión intrínseca que abriga la libertad con el ritmo en el que se suceden sus “conquistas”. Sobre todo porque el poema da cuenta del sufrimiento que experimenta el yo al no poder conformarse libremente como lo hace el Olmo en tanto símbolo: a medida que los versos transcurren, el yo lírico se va desprendiendo de la imagen de la libertad y queda hundido en un lamento sin consuelo, al sentirse preso de circunstancias que no puede comprender cabalmente, pero que no le impiden admirar con cada vez mayor extrañeza la paciencia y tranquilidad con la cual el Olmo conquista el cielo y los horizontes. De ahí que Altolaguirre haya logrado fijar en versos el tiempo lento y tranquilo de la libertad, escindiendo, simultáneamente, su dimensión ideal (y trascendente) de su concreción terrenal, patente esta última en la conformación de un yo ciego que no sabe hacer otra cosa que dar tumbos sin rumbo.

⁹⁹³ Manuel Altolaguirre, *Poesías Completas*, México DF: FCE, 1960.

Pero no es casualidad que Altolaguirre haya podido dar cuenta cabal de la peculiar temporalidad de la libertad. La capacidad de fijar el tiempo de algo, y en este caso, el de la libertad, es algo que Andréi Tarkovski sólo pudo reconocer en algunas obras de arte: su célebre tesis de que el cine no es otra cosa que “esculpir en el tiempo”, le llevó a sostener la idea de que el artista debía continuar con la promesa de aprendizaje social que descansaba en el nacimiento del cine como obra de arte, esto es, fijar el tiempo del mundo para revelar su autenticidad, su poética, y en particular, comunicar la experiencia de su genuino valor espiritual y moral.⁹⁹⁴ Por esta razón es que el arte parecería haber sido mucho más sensible al tiempo de la libertad y autonomía que la misma filosofía: el artista verdadero, opinaba Tarkovski, era aquel que podía dejar hablar al mundo, paisaje, sonido de ferrocarril, caricia, o artefacto, a través de planos que respetan el tiempo que le es propio a cada uno de ellos, puesto que los montajes no hacen más que imponer un ritmo externo, ajeno, violento, ya ideológico, que fácilmente puede traducirse en control de masas. De ahí que sólo cierta vivencia del tiempo sea la que puede dejar hablar al mundo, y exponer su poética y moralidad intrínsecas.

En lo que a la promesa de libertad se refiere, hemos intentado seguir esta convicción, y avanzar la mayor cantidad de características temporales que hacen a su experiencia. Hemos intentado esculpir los diferentes *tempos* de la autonomía que son capaces de proyectar el rostro básico de la promesa de libertad. Y esto era algo necesario. En la medida en que la condición tardomoderna parece ser el resultado perverso de una promesa de libertad desbocada e impaciente, que tan sólo ha podido desarrollarse a caballo de la incasable exploración y vivencia del tiempo lineal, se hizo imperiosa la necesidad de realzar sus escurridizas expresiones sosegadas y calmas para así poder contrapesarla críticamente. De hecho, es precisamente este contrapeso el que nos permite vislumbrar las vías terapéuticas del problema.

Pero antes de indicar estas vías es preciso explicitar que la necesidad misma de la terapia, así como la legitimidad del problema de las paradojas de la libertad, presuponen una particular filosofía de la historia que no ha dejado de condicionar nuestra investigación desde el principio. Si bien es generalizada la convicción académica de que cualquier filosofía de la historia es insostenible en nuestros días, lo cierto es que no pueden fundarse criterios evaluativos sin presuponer que la genética

⁹⁹⁴ Andréi Tarkovski, *Esculpir en el tiempo*, pp. 83 y ss.

histórica y social de los mismos es más deseable que otras.⁹⁹⁵ Cuando asumimos la tercera formulación del imperativo categórico presuponemos, al mismo tiempo, que la vaga noción de dignidad que se ha forjado en la modernidad constituye un valor superior e irrebasable en comparación con otros que surgen en múltiples lugares del globo, y que, de hecho, no han dejado de surgir a lo largo de la historia. Las formas de fundamentación de la idea de igualdad aspiran a la universalidad sin poder ofrecer hasta el día de hoy una justificación convincente, en la medida en que oscilan entre el iusnaturalismo y el acuerdo intersubjetivo ideal, esto es, entre un realismo cada vez más difícil de justificar filosóficamente, y un constructivismo que es incapaz de demostrar la incondicionalidad de la dignidad.⁹⁹⁶ Y lo cierto es que la pretensión del ideal de la dignidad sólo se justifica en base a las comunes convicciones minimalistas que presuntamente se habrían desarrollado en Occidente, y no tanto en las formas de justificación que se han ofrecido desde la filosofía o política. Si persisten dudas al respecto, cabe insistir en la penosa selectividad con la cual Occidente reacciona al sufrimiento ajeno, a pesar de que el victimario sea el mismo, según lo evidencia el videoinforme de Ruetenik y Cheatham Williams para el New York Times.

Pero, en principio, esta polémica es sorteada por nuestro enfoque desde el momento en el que echamos mano del léxico de la estructuración social, y no compartimos la idea de que las sociedades puedan ser descritas en términos evolucionistas, organicistas, o de progreso. Uno de los caminos más razonables para criticar las sociedades es el de la inmanencia, al recurrir a aquellos ideales que tanto

⁹⁹⁵ Para una breve descripción del estado de la discusión véase Antonio Gómez-Ramos, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 2003. Si bien esta posición también puede apreciarse en el enfoque que asume Honneth en su *El derecho de la libertad*, su opinión del asunto se encuentra en Odin Lysaker & Jonas Jacobsen, “Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth”, *Norsk Filosofik Tidsskrift*, n. 3, 2010, pp. 162-174. Por su lado, Rahel Jaeggi y Amy Allen también convergen con este punto: Eva von Redecker, “Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 37, n. 2, 2016, pp. 225-251. Jürgen Habermas, por su parte, ha matizado el alcance de su fundamentación pragmático-trascendental desde *Facticidad y validez* a la fecha: tanto la discusión que mantuvo con el entonces cardenal Joseph Ratzinger (Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Madrid: FCE, 2008) como en su *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006), Habermas se muestra cada vez más convencido de que, si bien los mandatos pueden aspirar a una validez universal, sus legitimidades reales dependen de un complejo de mediaciones jurídicas, precomprensiones de vida buena, y procesos sociales de aprendizaje ligados a la convivencia y tolerancia que son imposibles de extrapolar hacia lugares ajenos a la modernidad. De ahí que sus reconstrucciones del Estado de derecho se reduzcan a poco más de tres o cuatro países occidentales.

⁹⁹⁶ Considérese como ejemplo ilustrativo el poco útil debate que se ha erguido dentro del kantismo contemporáneo entre el constructivismo y el realismo: Martín Fleitas González, “Una travesía kantiana a través del Escila constructivista y el Caribdis realista”.

explican como describen y critican las dinámicas que posibilitan. Y para explicar este asunto conviene considerar someramente algunos ejemplos.

i) Debajo de la Catedral Metropolitana del Distrito Federal de México descansan los restos de una pirámide prehispánica que fue dedicada a Tonatiuh, dios azteca del sol. La Catedral, originalmente construida como un símbolo material del dominio que había logrado el imperio español sobre el azteca, comenzó a verse afectada por el hundimiento de sus cimientos hacia la década del 30 del siglo pasado, para finalmente develar los tesoros arqueológicos que literalmente pisoteaba.

ii) En Sudamérica existen pueblos originarios que han sido sistemáticamente perseguidos, esclavizados, explotados, y desposeídos de sus ambientes tradicionales. Desde los Guarani-kaiowá hasta los Mapuches, los pueblos nativos han sido arrancados de las tierras en las que habían reproducido sus pequeñas comunidades a lo largo de cientos de años. Pero además de la violencia e injusticia que todo esto involucra, el problema mayor descansa en que no hay forma en la que estos pueblos puedan articular jurídicamente sus demandas sin desvirtuarlas: *ninguno de ellos desea reclamar la tierra como propiedad privada*, y en caso de querer hacerlo, deben esperar varias generaciones para que alguno de sus miembros logre apropiarse de las reglas jurídicas, o incluso graduarse en leyes. En virtud de ello, las medidas consideradas y practicadas por algunas de estas comunidades han llegado a ser las del suicidio diario de alguno de sus miembros, o uno en masa que aspire a ser definitivo, sin con ello haber logrado conmover a Google u otros críticos sociales.

iii) El último caso es el que retrata *Wo die grünen Ameisen träumen (Donde sueñan las hormigas verdes)*, escrita por Bob Ellis y Werner Herzog, y dirigida por este último (1984). La despiadada excavación del suelo de un remoto desierto australiano levanta el miedo y la pacífica, aunque inquebrantable, resistencia de los Worora y Riratjingu, tribus nativas del lugar. La razón de ello es que temen perturbar aquel lugar subterráneo en el cual dormitan unas hormigas verdes gigantes que, en caso de ser despertadas, podrían devorar el universo entero. Ferguson y el magistrado que intenta mediar pacífica y legalmente el conflicto hacen todos los esfuerzos humanos concebibles por descentrarse, comprender, y albergar la razonabilidad de la demanda de los nativos, aunque, a fin de cuentas, el magistrado se vea forzado a concluir que las tierras australianas pertenecen a la reina de Inglaterra, y que deben ajustarse a ello.

Los tres casos desnudan la yuxtaposición que la modernidad y su promesa de libertad establecieron a lo largo y ancho del globo. No existen continuidades o evoluciones, sino discontinuidades, saltos, y quiebres, producidos por las más brutales y sutiles formas de dominación. Son los agentes sociales los que han sabido sobreponerse a tales discontinuidades, por medio de complejos aprendizajes que les permitieron cohesionar lo diferente, e incluso sincretizar lo mutuamente excluyente. En especial, las demandas que la mayoría de las comunidades aborígenes esgrimen en torno a la protección y formas de habitar la naturaleza no encuentran ningún tipo de traducción en el léxico de la libertad, constituyendo así una clara muestra de que el problema de las patologías sociales debe ser abordado desde dos perspectivas, esto es, una interna, y otra externa: una que asuma la crítica inmanente de la libertad, y otra que aún albergue la posibilidad de salirse de ella. Ambas perspectivas ofrecen alternativas diferentes para enfrentar la impaciencia de la libertad, y en virtud de ello es que nuestra coda se propondrá delinear los rasgos generales que definen a cada una de ellas.

Cuidado de sí, paciencia, y atención: la tarea de constituirse como agente.

El lector habrá percibido la ironía a la que hemos arribado: los países mejor situados, arrastrando con ellos a los no tan bien posicionados, han puesto en funcionamiento una compleja trama de dinámicas sociales que parecen haberse salido de control, y que actualmente amenaza con paralizar todas las fuentes de resistencia y transformación que pudieron ser concebidas hasta el momento. La ironía a la que había llegado Weber parece repetirse: el moderno ha logrado lo que deseaba, y ahora padece sus consecuencias. Sin embargo, nuestra época presenta elementos novedosos.

La tesis de que la condición tardomoderna vuelve inocua e intrascendente toda propuesta de transformación no sólo encuentra su corolario dentro de su propia genética histórica y social, sino también en la ausencia de todos aquellos mundos alternativos y posibles que fueron eliminados a su paso. Por ponerlo en términos sencillos: luego de haber dedicado siglos a reducir groseramente, y a base de dominación, la incalculable diversidad de mundos que existieron, y que aún lo hacen, a lo largo y ancho del globo, el moderno lamenta no poder divisar mundos alternativos. De ahí que sea la desaparición de los “Otros” la principal variable que podría haber comprometido seriamente la imaginación de mundos alternativos en el moderno, según lo denuncian

inquietamente Frederic Jameson y Fernando Broncano.⁹⁹⁷ Nunca podremos saber con exactitud cuántos mundos posibles hemos perdido por el camino, aunque su ausencia se haga escuchar con cada vez más ímpetu dentro del llanto moderno que lamenta no poder trascender el mundo que ha creado con sus manos.⁹⁹⁸

Pero la novedad de nuestra época, a diferencia de la de Weber, es que la paradoja social traducida en ironía parece haber perdido completamente su potencial crítico. El cinismo, la mala-fé, el autoengaño, y el agotamiento social han crecido con tanta vehemencia que no moviliza a casi nadie el que se subraye la irónica situación que atenaza al moderno vuelto tardío. De alguna manera, es como si los modernos supieran de antemano que les están vedadas las posibilidades de ser felices dentro de tal forma de organización social, así como también saben muy bien que la poca felicidad que puedan alcanzar será siempre a costa de la miseria que padece la gran mayoría de la humanidad. Por lo tanto, ya no es fácil movilizar a nuestros interlocutores a través de la ironía, pues todo apunta a que la estrategia socrática sólo puede funcionar dentro de un contexto educado, moralmente robusto, comprometido, y orientado por alguna noción de justicia y bien común, como se dice que eran las célebres polis griegas, a pesar de que nada de todo esto les haya impedido condenar a muerte a uno de sus sabios más trascendentes.

El cinismo y agotamiento generalizado se suman de esta forma al conjunto de efectos perversos que promueve la promesa de libertad para configurar un tenebroso presente devorador de trascendencias, transformaciones, y alternativas. De ahí que los caminos terapéuticos concebibles sean de dos calibres: uno inmediato, de retracción radical, y otro de largo aliento que gira en torno a la urgencia de producir un agente social que pueda estar a la altura de las demandas de la promesa de libertad.

El primer camino, el inmediato, guarda relación con el recogimiento radical. Rehuir a las demandas de reproducción y transformación de estructuras sociales que se creen contrarias a las demandas de la promesa de libertad puede poner en jaque la legitimidad de las estructuras mismas, y abrir la posibilidad de construir unas nuevas, negociar sus significados, reglas y relaciones de poder, o destruirlas definitivamente. Esta praxis es la que se aprecia en el *Ensayo sobre la lucidez* de José Saramago: aquel

⁹⁹⁷ “(...) hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo; puede que eso se deba a alguna debilidad de nuestra imaginación”: Frederick Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid: Trotta, 2001, p. 11; Fernando Broncano, *La melancolía del ciborg*, cap. 7.

⁹⁹⁸ Aquí parece irresistible hacer referencia a la célebre tesis 17 de Benjamin acerca de la filosofía de la historia, que reza sobre la necesidad de hacer justicia al pasado oprimido en el presente.

pueblo sin nombre que decide de forma independiente votar en blanco durante las elecciones, desata las más airadas y absurdas respuestas por parte de las autoridades institucionales, lo que no hace otra cosa que aumentar la postura ensimismada de la comunidad. Es precisamente esta retracción radical la que amenaza con llegar al mutismo, y puede resquebrajar todas las formas de vampirización que atestiguamos al reproducir y modificar estructuras que son contrarias a la promesa de libertad.

La radicalidad de esta postura quietista y pacífica, según la promovía Mahatma Gandhi, se propone contrapesar la exasperante velocidad con la que se reproducen y modifican las estructuras sociales; algo que fácilmente puede luego convertirse en una especie de indiferencia productiva que no resulta en absoluto novedosa: se dice que el legendario Merlin logró derrotar a su archienemiga Morgana con tan sólo darle la espalda, puesto que no hay mito que pueda sobrevivir a la indiferencia y el olvido; en el célebre relato de Albert Camus titulado *El huésped*, Mohamed, el prisionero árabe que Daru acompaña y orienta a lo largo del duro desierto de Argelia, resuelve romper con el eterno círculo de violencia y venganza que vertebran y promueven sus tradiciones a través del exilio. Sólo refugiándose en la cárcel, o en los pastes de los nómadas del este, podría exonerar a su querida familia de los embates de la absurda venganza sin fin, aunque más tarde todo ello se canalice sobre la querida escuela del maestro; finalmente, los tópicos que ocuparon con cada vez mayor intensidad la mente de David Foster Wallace fueron, precisamente, aquellos que estaban relacionados con la autonomía y soberanía de la atención personal. En *Infinite Jest*, pero en especial, en su inacabado *The Pale King*, Foster Wallace parodia entidades secretas que se disponen día y noche a secuestrar la atención de los agentes sociales, frente a las cuales, aseguraba, no había otra solución que la de convertirnos en soberanos de nuestra atención.⁹⁹⁹

⁹⁹⁹ “The really important kind of freedom involves attention, and awareness, and discipline, and effort, and being able truly to care about other people and to sacrifice for them, over and over, in myriad petty little unsexy ways, every day (...) The only thing that’s capital-T True is that you get to decide how you’re going to try to see it. You get to consciously decide what has meaning and what doesn’t (...) The trick is keeping the truth up-front in daily consciousness”: David Foster Wallace, “David Foster Wallace on Life and Work”, *The Wall Street Journal*, September 19, 2008. Asimismo, a estos ejemplos pueden agregarse los silenciosos y misteriosos personajes de *Ben-Jip* (traducida literalmente como “Hogares vacíos”, aunque oficial, pero no poco inteligentemente, fuese traducida como *Hierro 3*) escrita y dirigida por Kim Ki-Duk, 2004, y el gaucho criollo que protagoniza “Rodríguez”, de Francisco Espínola (1958) (Sylvia Lago [Coord.], *Cuentos fantásticos del Uruguay*, Buenos Aires: Colihue Sepé, pp. 17-22): mientras el primer caso retrata la sensibilidad de aquellos que cuidan de los despojos olvidados por la sociedad, incluyendo el silencio, el segundo describe el autodomínio más radical que un ser humano totalmente desafiado del mundo puede practicar frente a las tentaciones, promesas, ilusiones, y mentiras ofrecidas socialmente, sin importar si estas provienen de la tradición o de la modernidad.

La intuición que subyace a todas estas inquietudes encuentra su formulación filosófica más lograda, aunque no poco controvertida, en las reflexiones que Benjamin le había dedicado a la huelga general a inicios de la década del 20. Retomando la idea del mito de la huelga general de Georges Sorel, Benjamin entendía que aquella constituía uno de los pocos casos en los cuales el medio utilizado por la demanda se autonomizaba, y prescindía del valor justo o injusto que pudieran otorgarle los fines a los cuales servía. Es un caso en el cual se atestigua un “medio puro de la política” que, si bien no explicita claramente todas sus reales implicaciones, realza el componente emancipador de la retracción, o renuncia a la participación dentro de estructuras sociales políticamente espurias.¹⁰⁰⁰

Asimismo, claro está que este tipo de conducta sólo puede ser efectiva dentro de un contexto relativamente decente, puesto que, al decir de Arendt, si Gandhi hubiese implementado su resistencia no violenta contra Hitler o Stalin sólo habría desatado la matanza de todo el pueblo indio.¹⁰⁰¹ Pero, en todo caso, esta postura no soluciona el problema, sino que tan sólo promete producir la posibilidad de emprender una solución más efectiva, aunque mucho menos inmediata. En virtud de que las consecuencias perversas de la promesa de libertad son, a fin de cuentas, una especie de desincronización interna de la libertad que termina por destruir las bases experienciales que requieren las diferentes dimensiones de la autonomía para desarrollarse y ejercerse, su terapia exige considerar con seriedad la urgencia de asumir la tarea de constituirnos

¹⁰⁰⁰ Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en su *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, 1998, pp. 23-46. Carlos Pés López ha logrado esclarecer muchas de las notas que definen la noción benjaminiana de “medio puro” al rastrear la bibliografía que le habría sido útil para su formulación. En particular, parecen ser las poco conocidas ideas de Erich Unger las que Benjamin habría dado por sobrentendidas, en virtud de que la noción de huelga general lleva implícita toda una revisión crítica del marxismo de la época, dentro de la cual se renuncia a las filosofías teleológicas de la historia, y se opta por extender el campo de conflicto político, así como sus formas de ejercer y resistir: Carlos Pérez López, “Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”, *Trans/Form/Ação*, vol. 38, n° 1, 2015, pp. 213-238. Antonio Gómez Ramos, por su parte, ha acertado al subrayar que el caso de la huelga general del proletariado es considerado por Benjamin por crearla estructuralmente análoga al amor, en virtud de que el amor que se concentra en el instante, en la mediatez, y no en el futuro, ni en la promesa o planificación, es esencialmente autorreferente, y por tanto, refractario a todo fin ulterior que se quiera alcanzar con él. A esto se agregan los casos de la diplomacia, pero en especial el del lenguaje, puesto que, desde una perspectiva performativa, este último abandona inmediatamente sus características instrumentales para reafirmarse a sí mismo como comunicabilidad sin más: Antonio Gómez Ramos, “Política sin medios y violencia sin fines. Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia”, en Julio A. Pardos (coord.), *Cuaderno Gris* (ejemplar dedicado a *Historia y catástrofe*), n° 10, 2012, pp. 187-206.

¹⁰⁰¹ Hannah Arendt, *On violence*, en su *Crisis of the Republic. Reflections on the Pentagon Papers*, New York: A Harvest Book, 1972, p. 152

como seres autónomos, y cuidar de todos sus requisitos ontológicos y experienciales, constituyendo esta tarea la segunda vía terapéutica que consideraremos.

“Cuidar”, de hecho, parece ser la palabra más atinente en este contexto: cuidar de las formas temporales en las que habitamos el mundo constituye gran parte de la tarea que los seres humanos debemos asumir para convertirnos en agentes. Desarrollar cierta sensibilidad para con los diferentes *tempos* de la autonomía supone lograr cierta soberanía para con nuestra atención y distracción, aprender a saber cuándo es preciso acelerar nuestras actividades y cuándo demorarlas, cuándo debemos impacientarnos frente a alguna forma de injusticia y cuándo debemos ser pacientes, e incluso saber cómo experimentar adecuadamente el mundo, los otros, y a uno mismo.

Sobre este asunto, Byung Chul-Han nos recuerda que en *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche entendía que la conformación de una agencia auténtica que no fuese cercenada por la perversión de los ídolos debía girar en torno a tres tareas para las cuales, al mismo tiempo, urgía formar educadores: el nuevo agente debía aprender a *mirar*, luego a *pensar*, y finalmente a *hablar y escribir*.¹⁰⁰² El orden en el cual Nietzsche presenta estas tareas coincide con nuestra idea de la autonomía: experiencia, pensamiento y reflexión, y finalmente juicio, mandato, o reconocimiento. De ahí la supremacía de la experiencia en tanto condición de posibilidad del buen desarrollo y ejercicio de la autonomía, puesto que sólo la vivencia correcta, adecuada, incluso amigable, del ambiente, puede sentar las bases del florecimiento de la agencia. Pero no contento con esta observación, Nietzsche agrega notas de un valor incalculable para nuestra investigación, puesto que aprender a *mirar* significa “acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen a nosotros”.¹⁰⁰³ Este *mirar* no constituye una mera respuesta mecánica al entorno, sino una acción sobre el sí mismo que reprime aquellas fuerzas e impulsos que le empujan a inhibir la cabal presentación del entorno, puesto que la racionalidad parece tener cierto “imperativo intelectual” (al decir de Kant) que la obliga naturalmente a querer clasificarlo todo. Si podemos resistir el impulso de la expansión del yo, o racionalidad, de seguro nos

¹⁰⁰² Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, pp. 53-60.

¹⁰⁰³ Friedrich W. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, pp. 765-766. Asimismo, el primer consejo que Freud solía ofrecer a todos aquellos profesionales que querían practicar el arduo método psicoanalítico consistía, precisamente, en no fijar la mirada ni la atención, puesto que con ello podía falsearse “la percepción posible”, y no dejar aparecer aquello otro que nuestras ideas previas tienden a obstaculizar: Sigmund Freud, “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico [1912]”, en su *Obras completas*, vol. XII, pp. 107-120.

aguardará un inabarcable abanico de posibilidades, mundos alternativos, modelos de autenticidad, máximas candidatas a ser universalizadas, y modelos de comunidades de reconocimiento mutuo saludables.¹⁰⁰⁴

¿Qué sucede cuando tan sólo observamos el mundo y dejamos ya de mirarlo? El distanciamiento de la observación, que tanta tradición tiene dentro de la filosofía, no permite que los objetos se acerquen, como sí sucede con el mirar. De hecho, en lengua española existe una frase muy ilustrativa al respecto: “¡mira bien lo que vas a hacer!”. No se dice “observa bien”, se dice “presta atención y no te pierdas ningún detalle del entorno, objeto, y capacidades personales y ajenas que estarán involucradas en la tarea que planeas llevar adelante”. Sólo recogiéndonos y omitiendo nuestra irrenunciable historicidad cíclica (tradicional) y lineal (moderna) podremos escuchar la voz del objeto, y recoger todos aquellos elementos que envolverán y constituirán la praxis que tenemos en mente materializar.

En lo que a la constitución de la agencia se refiere, este tipo de mirada es crucial para movilizar nuestra atención desde afuera hacia adentro; en particular, hacia el conjunto de reglas y técnicas que aplicamos sobre nosotros mismos, y en base a los cuales nos autoconocemos y autogobernamos conjuntamente con los demás y el mundo; una mirada que Foucault reconoce ya en la noción griega de *épimelēia/cura sui*:

(...) la *épimelēia heautou* es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento.¹⁰⁰⁵

Esto se debe a que el *cultivo y cuidado de sí* no pueden sino aprenderse intersubjetivamente en medio de un entorno material, simbólico, lingüístico, de poder y práctico.¹⁰⁰⁶ Uno aprende a gobernarse luego de interesarse en sí mismo, y de observar

¹⁰⁰⁴ No puede decirse que esta actitud frente al mundo sea algo novedoso: en uno de sus textos finales, Kant ya no describía sus célebres y rutinarios paseos como algo meramente dietético, sino como una experiencia valiosa que estimulaba la distracción, imaginación, y reflexión de forma involuntaria (*WASF* viii, 104). Un ensayo que se acerca a este asunto puede encontrarse en Martín Fleitas González, “Pasear kantianamente significa nada más y nada menos que ser libre y resistirse al capitalismo”, *Actio*, n° 18, 2016, pp. 125-140. Rebecca Solnit y Byung-Chul Han, por su parte, se han aproximado a tópicos similares de formas diferentes, aunque no muy exitosas: mientras Solnit lo hace por medio del estilo narrativo y argumental de su escritura, Han se aproxima a lo que aquí mencionamos sin poder escapar de cierto pesimismo ingenuo, y gratuito, para con la época tardomoderna: Rebecca Solnit, *Wanderlust*; Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona: Herder, 2015.

¹⁰⁰⁵ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid: Piqueta, 1994, p. 35.

¹⁰⁰⁶ Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires: Paidós, 2008, pp. 45 y ss.

cómo los demás hacen lo mismo, subsumiendo el conocimiento y la verdad bajo el manto de la práctica y la ética.¹⁰⁰⁷ Pero sobre todo, nos dice Foucault, la *épimeléia* es una determinada forma de gobernarse a sí mismo, los demás y el mundo, “a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo”.¹⁰⁰⁸

Asumir la carga de uno mismo sobre los propios hombros nos devuelve a la idea kantiana de tener que superar la minoría de edad (*WA* viii, 35), y aquella convicción hegeliana de que el sujeto tiene que constituirse a sí mismo para abandonar la mera condición de “persona”.¹⁰⁰⁹ Realizarse como agente es una ardua tarea que trasciende la mera exigencia de desarrollar y ejercer capacidades,¹⁰¹⁰ puesto que para ello se necesita el puntapié inicial que tan sólo una postura correcta frente al mundo puede ofrecer. No ser capaz de experimentar/mirar adecuadamente el mundo, los otros y uno mismo, convierte el desarrollo y ejercicio de las capacidades relacionadas con la autonomía en una especie de musculación intelectual absurda carente de sensibilidad, o tacto existencial, como para respetar incluso los *tempos* con los que se desarrollan saludablemente las dimensiones de la autonomía. De ahí que los efectos perversos de la promesa de libertad guarden relación con el olvido, indiferencia, o ausencia de cuidado, que la persecución social de la autorrealización personal y colectiva ha protagonizado y promovido frente a la experiencia.

Sólo Benjamin y Adorno repararon en que la ilustración de la Ilustración debía trascender la mera reflexión a través de una autorreflexión, o crítica profunda de sus más importantes cimientos experienciales, por lo que cuidar de las espaldas de la libertad se les hacía la clave más importante de todo el proyecto moderno. Sin embargo, escarbar demasiado en tales espaldas podría llevarnos involuntariamente a contribuir con la peor realización de la Ilustración, a saber, transformar al ser humano en una transparente pared de vidrio, o en una de esas que se utilizan en los edificios modernos, y que a Benjamin tanto repugnaban. Dentro de la ética, o filosofía moral, este asunto es

¹⁰⁰⁷ Las tecnologías del yo “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”: *Ibíd.*, p. 48.

¹⁰⁰⁸ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 35.

¹⁰⁰⁹ Antonio Gómez Ramos, “¿Qué puede significar no estar atado a la vida?”, p. 412.

¹⁰¹⁰ Como muy bien lo han observado Martha Nussbaum, Gustavo Pereira, Ana Fascioli, y Fernando Broncano, la terminología de las capacidades que fue originalmente formulada por Amartya Sen permite englobar todas aquellas habilidades y destrezas que están ligadas al ejercicio de cualquier dimensión de la autonomía: reconocimiento, reflexión, juicio, imaginación, transformación de bienes en bienestar, comunicación, ciertas emociones, etc.: Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000, en especial cap. 4.

usualmente denominado perfeccionismo moral, y denuncia la presencia de exigencias que, en caso de ser satisfechas, convertirían al ser humano en una especie de entidad divina irreconocible. Pero lo cierto es que el incremento de la complejidad y aceleración social parecen ir de la mano con el incremento del número de capacidades que se relacionan con la autonomía: racionalidad práctica ética, política, moral, social, juicio reflexionante auténtico, emociones racionales de primer y segundo orden, virtudes éticas aristotélicas, superación de la *akrasia*, deliberación personal e intersubjetiva, sincronización de los diferentes *tempos* de la autonomía, soberanía de la atención, formas saludables de reconocimiento recíproco, imaginación, libre apropiación del cuerpo, apropiación material y física del entorno, narración verosímil de nuestra biografía, incorporación saludable de traumas al yo consciente, preocupación por la propia identidad, exploración sexual libre de obstáculos internos y externos, etc. Todo parece empujarnos hacia ello, hacia la peor realización de la Ilustración: un ser humano transparente, expuesto, hipervisible, sin interioridad, que con tantas capacidades a disposición no da cabida a lo Otro, esto es, a la voz del objeto que Adorno se esforzaba por reconocer en lo no-idéntico, ni a los recuerdos que según Benjamin constituyen nuestra *mémoire involontaire*. De ahí nuestra precaución a la hora de indicar los rasgos más básicos de la terapia de los efectos perversos de la promesa de libertad, pues la delimitación del problema parece suficiente como para contentarnos con enfatizar la urgencia de emprender la tarea ardua, y de largo aliento, de reeducar nuestra mirada, y en un sentido más ambicioso, de esforzarnos por vivenciar correctamente el mundo, los otros y uno mismo, antes de impacientarse por desarrollar capacidades y perseguir la autorrealización personal de forma colectiva. Independientemente de cual sea el contorno completo de tal forma correcta de habitar el mundo, nos damos por satisfechos con precisar al menos uno de sus componentes más importantes: estar *dis-puesto* a esculpir la propia autonomía en el tiempo.

¿Es posible tratar la impaciencia de la libertad desde fuera de su promesa? El caso de América.

Ya en la década de los 70, Leopoldo Zea había diagnosticado a las sociedades americanas como *bovaristas* (haciendo referencia a la célebre ilustración de la histeria decimonónica que Flaubert había conseguido en *Madam Bovary*), esto es, como culturas alienadas que en lugar de aprender de sus propios aciertos y errores históricos sólo se

limitan a imitar ideas provenientes de las viejas colonias imperiales para ajustar y aplicar a sus diversos contextos locales. Esta dura crítica de Zea no se fundaba en su sola percepción, sino que antes se había tomado el trabajo de recorrer la mayor parte del continente americano para constatar la realidad del fenómeno.¹⁰¹¹ A diferencia de las culturas europeas, opinaba, las americanas no habían podido superar la yuxtaposición de visiones del mundo que quedó asentada desde los tiempos de la colonización, por lo que hasta la fecha parecerían tan sólo haberse contentado con eternizar esta yuxtaposición a partir de la permanente importación de ideas que, no por ajenas, sino por descontextualizadas, no lograban fomentar un aprendizaje social que pudiera persistir en los aciertos conseguidos históricamente, y evitar los desaciertos concomitantes.

Pero a pesar de este problema, Zea, entre otros,¹⁰¹² supo ver en aquella apropiación y contextualización de ideas foráneas una postura que abrigaba tanto sus limitaciones como sus éxitos parciales. Al día de hoy podría confirmarse esta lectura, pero no sin incorporar los fenómenos del rapto de la atención, discriminación y expropiación de los pueblos originarios, afianzamiento de la sociedad de masas, agotamiento, cinismo, y en especial, el de la aceleración social. Si es cierto que la aceleración social se ha intensificado desde hace poco más de dos siglos, cabe conjeturar que, además de todas las problemáticas ligadas a la justicia y dominación que existen hasta hoy en día en América, el incremento de la complejidad y aceleración social de las estructuras que allí los agentes reproducen y modifican podría haber jugado un rol decisivo, y en particular, perturbador.

Sin embargo, este asunto constituye por sí mismo un objeto de estudio que no puede ser abordado con seriedad por nuestra investigación. Su mención aquí se justifica por la inquietud que nos asalta a la hora de idear una terapia para la impaciencia de la promesa de libertad, y por algunas singularidades que las sociedades americanas han podido desarrollar a través de los últimos dos siglos, a saber, *el de habitar simultáneamente varios mundos posibles*.

En virtud de que las culturas y sociedades de aquel continente han logrado sobreponerse a las discontinuidades instauradas desde el período de la colonización por medio de complejos aprendizajes sociales, varios críticos de la cultura han reparado en

¹⁰¹¹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México DF: FCE, 1978.

¹⁰¹² Arturo Ardao, por ejemplo, defendió la hipótesis de que esta permanente apropiación y adaptación de ideas respondía a cierta “inteligencia latinoamericana”: Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo: Universidad de la República, 1987.

los éxitos que tales aprendizajes abrigan a la hora de absorber y habitar las escisiones, yuxtaposiciones, e incluso, contradicciones simbólicas y temporales. Luego de la caída del bloque soviético, y de la consiguiente expansión ilimitada de los imperativos neoliberales, la globalización instauró la pregunta de cómo persistir con las tradiciones, identidades locales, y nacionales. Pero atravesados todos estos asuntos por la aceleración social, emergió con cada vez mayor claridad una singular tensión entre las formas temporales disponibles para habitar el mundo: por un lado, la aceleración técnica que incrementó la velocidad con las cuales se realizaban las actividades dentro de la economía y política promovió la necesidad mediática de actualizar permanentemente a los agentes sociales sin poder contener la consecuente generación de amnesia histórica; pero, por otro lado, es innegable la expansión social que ha protagonizado la preocupación por la memoria e historia de las identidades locales. Las demandas de reconocimiento étnico, el crecimiento de los museos, incremento de las restauraciones en viejos centros urbanos, el auge de la novela histórica luego de la década de los 90, así como el de los relatos biográficos, y la yuxtaposición de modas que no dejan de incorporar lo *retro* dentro de la vestimenta y arquitectura, indican, para el caso de América, la emergencia de un objeto paradójico que necesita ser abordado seriamente sin omitir sus más opacos detalles: pensar la sed de memoria conjuntamente con el incremento del presentismo y de la amnesia.¹⁰¹³

Hay quienes entienden estas formas diarias de habitar las temporalidades lineal, cíclica y noológica, bajo la tesis de las “culturas” o “identidades híbridas”, o “modernidades múltiples”,¹⁰¹⁴ enfatizando en común ese peculiar sincretismo temporal que surge, por ejemplo, en el día de los muertos de México: del 31 de Octubre al 2 de Noviembre, aquellos que pueden ser reconocidos empresarios, o congratulados

¹⁰¹³ Este es el camino que propone Andreas Hyussen, en su *Twilight memories: Marking time in a culture of amnesia*, New York: Columbia University Press, 1995. François Hartog, por su parte, asegura que en Occidente aún pervive cierta conexión entre el presentismo y el pasado, según lo demuestran las recientes olas de protección del patrimonio: *conservar* el pasado desde el presente visibiliza las formas de articular el pasado, presente y futuro que practicaban y ensayaban nuestros antecesores, lo que pone de relieve cierta conciencia social para con la yuxtaposición entre el pasado, presente y futuro que la modernidad tardía ha promovido. Un caso diferente es el de Japón, puesto que allí no se promueve la conservación del patrimonio material y cultural sino de las intenciones que existen detrás de cada uno de ellos. Es la necesidad de actualizar aquellas intenciones lo que conecta al japonés con su pasado, obteniendo con ello una poderosa guía para vivir el presente y proyectarse hacia el futuro: François Hartog, *Regímenes de historicidad*, pp. 148-186.

¹⁰¹⁴ De la vasta bibliografía disponible cabe resaltar: Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México DF: Grijalbo, 1989, en especial caps. II, IV, VII, y VIII; Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México DF: Gustavi Gili, 1991, en especial “Tercera parte”.

deportistas, vuelven comúnmente a los hogares de sus padres o abuelos para decorar las tumbas de los familiares fallecidos. Entre todas las cosas que esta tradicional fiesta presenta (la sobrevivencia de la muerte como algo cercano y digno de festejar a través del sincretismo junto con el catolicismo; la diferenciación de días para, en primer lugar, recordar a los niños fallecidos, y luego a aquellos que llegaron a la adultez, etc.), la que más se destaca es la convivencia que se experimenta con los fallecidos a través del recuerdo de todas aquellas preferencias y gustos que les individualizaron: se come, bebe, perfuma, baila y canta de acuerdo a los gustos de los que ya no están, pero que vuelven para presenciar aquel festejo y llevarse consigo el sabor de la comida y bebida, el olor de las flores, y las melodías de las canciones.¹⁰¹⁵

Es el entrar y salir de las diferentes formas temporales de habitar el mundo lo que interesa enfatizar aquí, con el objetivo de ofrecer una perspectiva interna/externa de la promesa de libertad que nos permita identificar claves para contrarrestar su desasosiego. Sin dejarnos seducir por la idea de que es preciso volver sobre aquella temporalidad cíclica que solía mantener, entre otras cosas, un trato más saludable con la naturaleza, cabe explorar la posibilidad de que la terapia de la impaciencia de la libertad pueda descansar en la mediación que la temporalidad noológica realizar entre sus contrapartes lineal y cíclica, como atestigua el caso americano: la contradicción temporal que allí se vivencia en el presente, entre el hambre de historia, pasado, y memoria, y la necesidad de autopercebirse como un proyecto a realizar,¹⁰¹⁶ esto es, un futuro nosotros que no esté desconectado del proyecto global del reino de los fines, abriga una promesa humana digna de realizar.

¹⁰¹⁵ El sincretismo aquí aludido es más profundo que aquel que predomina en los debates anglosajones acerca de la identidad y autonomía. Gloria Anzaldúa, María Lugones y Edwina Barbosa-Carter (Edwina Barvosa-Carter, “Mestiza autonomy as relational autonomy: ambivalence & the social character of free will”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 15, n. 1, 2007, pp. 1–21), entre otras, abordan asuntos relacionados a la “consciencia mestiza” y “autonomía mestiza” que no rebasan las bien conocidas discusiones filosóficas morales que se han desarrollado en los últimos 30 años: los sincretismos e hibridaciones identitarias que abordan, narran, y practican no son capaces de escapar de las coordenadas básicas que configuran el ideal de la autenticidad, y en especial, el de la autocongruencia ejemplar (Diana Meyers, “Intersectional Identity and the Authentic Self?”, en C. Mackenzie & N. Stoljar (eds), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 151-180). En nuestro caso nos referimos al sincretismo temporal que los agentes sociales logran desarrollar a lo largo de su vida al participar de temporalidades mutuamente excluyentes, según lo han estudiado García Canclini y Martín-Barbero.

¹⁰¹⁶ Arturo Andrés Roig estaba convencido de que no podían subsanarse las fisuras políticas, culturales y sociales heredadas de la época de la colonización sin instaurar cierto “a priori antropológico” que les permitiera, a las comunidades de cualquier parte del mundo, considerarse como objetos dignos de interés, atención, y cultivo. Sólo este a priori podría luego soportar el peso que supone proyectar una identidad local que se amalgame con lo global: Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*.

Sobre este asunto existen muchos enfoques disponibles, así como demasiados factores a contemplar. Pero nuestra coda se contentará con realizar algunas observaciones en torno a la promesa humana, y ya no de libertad, que podría descansar en aquella peculiar forma de habitar diariamente varios mundos.

En primer lugar, uno de los asuntos que surge entre las temporalidades cíclica y lineal es la que usualmente se aborda en términos de tradición/modernidad. Pero esta polémica, abordada hasta el hartazgo por críticos de la cultura, sociólogos y filósofos, ha demostrado ser una falsa e injustificada paradoja. El término “tradición” surge en base a la construcción de estereotipos nacionalistas decimonónicos que ciertas sociedades se empeñaron en elaborar luego de atestiguar la era de la revolución, disolución y creación de estados, y erosión de las identidades locales.¹⁰¹⁷ De ahí que las tradiciones, e incluso las más locales y concretas identidades grupales, o comunales, no representen contrapartes o contrapesos para ninguna autocomprensión moderna. Por mencionar un caso: Maimónides entendía que el judaísmo se caracterizaba por amalgamar desde la antigüedad, la tarea de hacerse libres con la de recordar los saberes conseguidos por las generaciones anteriores.¹⁰¹⁸ De manera que participar y modificar estructuras sociales ligadas a la tradición, y al tiempo circular, no debería ser ningún impedimento para la realización de la promesa de libertad.

Pero además de no ser un impedimento, las mediaciones que la temporalidad noológica puede trazar entre la tradición y el proyecto abrigan la posibilidad de contrarrestar la impaciencia de la libertad a través del cultivo de la paciencia que promueve la temporalidad cíclica que (se) reproduce (dentro de) la tradición. En este aspecto, las civilizaciones orientales parecen ser las más conocidas: allí, el tiempo y su significado se mantienen ajenos al ser humano, y en virtud de ello se protege la independencia de lo natural, del objeto, la actividad, o el proceso, frente al impulso humano de dominarlo, acelerarlo, y producir plusvalor.¹⁰¹⁹

Asimismo, este asunto nos lleva al segundo aspecto que deseamos subrayar: el del lugar de la naturaleza dentro de la promesa de libertad; aunque lo mismo cabe para

¹⁰¹⁷ Eric J. Hobsbawm & Terence O. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

¹⁰¹⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, III: 32.

¹⁰¹⁹ Los célebres *Haiku* ilustran muy bien este asunto. Estos poemas breves, poderosamente sintéticos, y algo herméticos, portadores de imágenes y percepciones temporales condensadas, presuponen la idea de que el respeto del tiempo y ritmo con el que se reproduce la naturaleza es capaz de revelar la poética y moralidad que le son intrínsecas. Para captar tales dimensiones es necesario que el yo del lector ceda, y se entregue a la libre asociación de imágenes que el poema evoca, promueve, y produce.

la versión reversa de esta pregunta: ¿cuál es el lugar de la promesa de libertad dentro de la naturaleza? Una de las lecturas más comunes es la de comprender la naturaleza como un mero basamento material de la libertad, esto es, como un recurso para la manutención de la vida y autonomía. Así ha sido, al menos, desde la institucionalización de la Iglesia a la fecha, lo que explica muy bien por qué se ha optado por enjaular la naturaleza y no tanto por convivir con (en) ella. Por su lado, muchos intentos de proteger la naturaleza caen en un error diferente: el camino de otorgarle derechos a los animales y demás seres vivos no hace otra cosa que humanizar lo natural, y negar lo que allí existe y persiste de extraño y de otredad. La crisis ecológica no conmueve por el deterioro de la naturaleza, sino porque tal deterioro conlleva al deterioro del ser humano. De manera que, nuevamente, las fundamentaciones éticas en favor de la naturaleza no logran ser vinculantes: se mueven entre un constructivismo incapaz de descentrar al ser humano, y un realismo muy difícil de justificar desde la modernidad, más aun tratándose de la noción de vida.

Pero una respuesta exitosa podría consistir en salirse de los léxicos que no dan cabida a la naturaleza como algo valioso, y entrar en aquellos otros que sí lo hacen, y que con ello consiguen remover del centro a ese quiste cósmico llamado ser humano. Una de las características de estas formas alternativas de habitar el mundo que son más destacadas por la antropología recaen en la noción de convivencia: se respeta, aunque no moralmente, los *tempos* en los que se reproduce la naturaleza. De hecho, se espera y festeja cada vez que ella finaliza alguno de sus ciclos: las comunidades no se reproducen más de lo que el ambiente puede soportar, y no existe un interés por dominar o someter la naturaleza en función de que predomina otro interés de índole superior, estrechamente ligado a las creencias que conforman sus costumbres y tradiciones. Uno de los casos más célebres al respecto es el del circuito de intercambio de *Kula*, el cual involucra diversas comunidades isleñas, miles de individuos, un gran conjunto de espesas y variadas tramas normativas patentadas en ritos de negociación específicos, y que, hasta dónde se ha podido comprobar, ha permanecido incambiada desde hace varios siglos.¹⁰²⁰ En la medida en que la autonomía y promesa de libertad exaltan el yo, en tanto ser agente y ser vulnerable, aquella otra temporalidad realza la

¹⁰²⁰ Jerry Leach & Edmund Leach, *The Kula: New perspectives on Massim Exchange*, New York: Cambridge University Press, 1983.

otredad y extrañeza que siempre ha abrigado la naturaleza, pero que a pesar de ello siempre ha estado allí para hacer posible la autoafirmación del yo.¹⁰²¹

Existen formas alternativas de habitar el mundo. Siempre han existido, y para nuestra suerte, muchas aún sobreviven la modernidad. De manera que el agotamiento y entumecimiento que se atestigua en la condición tardomoderna denuncia su autodesecación, y no tanto la *real* desaparición de formas subalternas de habitar el mundo: alternativas no excluyentes, por cierto, que muchas sociedades a lo largo y ancho del mundo han forjado históricamente a través de notables procesos de aprendizaje vinculados a la sincretización de lo diverso, y que hoy día pueden ser consideradas como un caro obsequio para la humanidad entera.

Resumen de la coda: cuidar la experiencia de la autonomía.

Orientarnos por el poema de Altolaguirre y las tesis de Tarkovski nos ha permitido subrayar, nuevamente, el ámbito humano dentro del cual se debe trabajar para contrarrestar las consecuencias perversas de la promesa de libertad: la experiencia. Y, naturalmente, esto pretende sumarse al largo esfuerzo que se ha dedicado a promover un mundo más justo. Pero luego de poco más de dos mil años, los filósofos no han logrado ponerse de acuerdo en cuál es el camino que podría llevarnos a alcanzar el sumo bien. Existe, por un lado, un expandido intelectualismo ético subterráneo que se actualiza con cada propuesta que presupone que los problemas prácticos están estrechamente relacionados con la reflexión, juicio, o preocupación (*care*). Por otro, hay quienes aseguran que el ser humano no puede llevar a buen puerto tan sublimes ideales sin perder por el camino importantes componentes propios, sea por caso la crueldad, el cinismo, egoísmo, o voluntad de dominación. Renegar de estos componentes de la humanidad volvería a esta última una noción normativa espuria. Pero, finalmente, hay

¹⁰²¹ Corrigiendo las reflexiones que Bobby, el célebre “perro kantiano”, le mereció a Emmanuel Lévinas en una de sus reflexiones autobiográficas más emotivas (“Nombre de un perro o el derecho natural”, en su *Difícil libertad*, Buenos Aires: Lilmod, 2005, pp. 181-184), Derrida se propuso radicalizar la tesis que reza sobre la constitución del yo que el Otro posibilita. Desde su punto de vista, el Otro radical, en este caso, el animal que no posee un “rostro”, es capaz de escapar del antropocentrismo y convertirse en la condición de posibilidad suprema del yo, pues cada vez que los judíos volvían a las barracas luego de padecer innumerables experiencias deshumanizantes, Bobby era capaz de devolverles la humanidad con sus saltos y movimientos de cola desde la más radical Otredad, y no desde la mismidad antropocéntrica: lo que nos hace humanos es, precisamente, la intromisión de aquello Otro que no lo es, ni puede serlo. Si bien Derrida no contempla el hecho de que el caso de los perros es uno muy particular que demanda introducir matices, en virtud de que ha sido el producto de una larga domesticación humana, su tesis de que una cabal comprensión de la naturaleza supone desprenderla de las garras del antropocentrismo es acertada: Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta, 2008, pp. 135 y ss.

quienes observan que la reflexión no puede por sí sola asegurar el éxito práctico, puesto que sólo orienta provisoriamente nuestra acción sin una justificación definitiva. De ahí que estos últimos exhorten a forjar desde los cimientos un sujeto que esté a la altura de las obligaciones que emanan de la ética, moralidad y justicia: un ser humano que, tenga o no desarrolladas las capacidades vinculadas a la reflexión, haya asumido una postura correcta frente al mundo, una que, al decir de Heidegger, se distinga por cuidar del mundo (*Sorge*) y de todo aquello que corre a espaldas de la reflexión y voluntad.

Este sujeto que cuida de sí y de los demás, y que, parafraseando a Aristóteles, sabe cuándo acelerar y cuándo ser paciente en la tarea de esculpir su autonomía en el tiempo, podría ser uno que prioriza las formas de *mirar* y *habitar* el mundo antes que la reflexión. Así parece querer ilustrarlo Tarkovski con la conmovedora escena final de *Offret (El sacrificio)*:¹⁰²² luego de atestiguar el asfixiante nihilismo que produce el confort materialista de Occidente, Gossen, “el pequeño”, acarrea cubetas de agua con todas sus fuerzas para no desistir en la tarea de regar diariamente aquel árbol seco que días atrás había plantado su padre, Alexander; aquel árbol que para Tarkovski significaba la fe y la espiritualidad. Y la razón de todo esto es que el niño, incapaz de hablar hacia el inicio de la película, entre sus juegos, exploraciones y ensimismamientos, es decir, *entre su dispersión*, captó *atentamente* aquella historia que su padre le había contado acerca del árbol seco que pudo brotar en las áreas montañosas que rodeaban un monasterio, tras ser regado sistemática e inquebrantablemente durante tres años por un sacerdote. Pero al recostarse al árbol, el pequeño recuerda lo que había dicho su padre: “En el principio era el Verbo”, y entonces no puede evitar interpellarle virtualmente: “¿Por qué es eso, papá?”, poniendo en jaque todas aquellas posiciones que entienden que la reflexión y el juicio son las claves de lo bueno y de lo correcto. En el *silencio*, fue su forma de *mirar*, y no el poder, ni la deliberación, ni el diálogo argumental, lo que le motivó a asumir la tarea de regar el árbol; y es precisamente esta la idea que recoge nuestra coda: es cierta forma de experimentar el mundo la que puede posibilitar nuestro pensamiento, y despertar en nosotros el deber de cuidarle, y de cargar con la tarea de esculpir en el tiempo nuestra propia autonomía, promesa de libertad, o humanidad sin más, tomando como modelo práctico a aquel tranquilo Olmo que conquista su libertad lenta y pacientemente, y dejando atrás las siniestras profecías de *Macbeth*.

¹⁰²² Escrita y dirigida por Andréi Tarkovski, 1986.

Bibliografía

- Adam, Barbara, *Time and Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 1990.
- Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid: Akal, 2005.
- *Epistemología y ciencias sociales*, Universitat de València: Cátedra-Frónesis, 2001.
- *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Taurus, 2001.
- Adorno, Theodor W. y Benjamin, Walter, “Correspondencias: Benjamin y Adorno sobre Baudelaire”, *Punto de Vista*, nº 38, 1990, pp. 3-9.
- Adorno, Theodor W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974.
- Adorno, Theodor W. y et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1969.
- Adorno, Theodor W., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1962.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poderoso soberano y la nuda vida I*, Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Alexander, Catherine M. S. & Wells, Stanley (eds.), *Shakespeare and Race*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Alexander, Jeffrey C., “Introduction”, en J. C. Alexander (ed.), *Neo-Functionalism*, Beverly Hills: Sage Publications, 1985, pp. 7-18.
- Allison, Henry E., “Kant on Freedom of the Will”, en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 381-415.
- *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Altolaguirre, Manuel, *Poesías Completas*, México DF: FCE, 1960.
- Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, Juan, “La aceleración del tiempo como alienación. La propuesta de Hartmut Rosa desde la Teoría Crítica”, *Acta Sociológica*, nº 69, 2016, pp. 111-124.
- Amato, Joseph A., *Victims and values. A history and a theory of suffering*, New York: Praeger, 1990.
- Anderson, Joel, “Disputing Autonomy. Second-order desires and the dynamics of ascribing autonomy”, *Stats-Nordic Journal of Philosophy*, vol. 9, n. 1, 2008, pp. 7-26.

- Anscombe, G.E.M., “Thought and Action in Aristotle (1965)”, en J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2: *Ethics and Politics*, London: Duckworth, 1977, pp. 61-71.
- Andrés-Gallego, José, *La esclavitud en la América española*, Madrid: Encuentro, 2010.
- Apel, Karl-Otto, “El *a priori* de la comunicación y los fundamentos de la ética” (1967), en su *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Madrid: Taurus, 1985, pp. 341-411.
- Arato, Andrew, “Lukács’ theory of reification”, *Telos*, n. 11, 1972, pp. 25–66.
- Archer, Margaret S., “Human Agency and Social Structure: a critique of Giddens”, en J. Clark, C. Modgil and S. Modgil (eds.), *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*, London: Falmer Press, 1990, pp. 47-56.
- Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo: Universidad de la República, 1987.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2009.
- *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2003.
- *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires. Paidós, 2003.
- “El pensar y las reflexiones morales”, en su *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 136-137.
- *La vida del espíritu*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid: Taurus, 1974.
- *On violence*, en su *Crisis of the Republic. Reflections on the Pentagon Papers*, New York: A Harvest Book, 1972, pp. 103-184.
- Aristóteles, *Sobre poética*, introducción y notas de Juan David García Bacca, México DF: UNAM, 1946.
- Aron, Raymond, “Introducción”, a Max Weber, *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1979.
- *La sociología alemana contemporánea*, trad. C. A. Fayard, Paidós, Buenos Aires, 1965.
- Aronson, Perla, “La teoría de la estructuración”, en P. Aronson y H. Conrado (Comps.), *La Teoría Social de Anthony Giddens*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, pp. 31-40.
- Asp, Carolyn, “‘Be bloody, bold, and resolute’: Tragic Action and Sexual Stereotyping in *Macbeth*”, *Studies in Philology*, vol. 78, n. 2, 1981, pp. 153-169.

- Augé, Marc, *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- Avelino de la Pienda, Jesús, “Del tiempo en Platón”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 38, 2007, pp. 11-26.
- Axelrod, Robert, *La evolución de la cooperación*, Madrid: Alianza, 1986.
- Ayers, Philip J., “Degrees of Hersey: Justified Revenge and Elizabethan Narratives”, *Studies in Philology*, vol. 69, n. 4, 1972, pp. 461-474..
- Baert, Patrick, “Unintended consequences: a typology and examples”, *International Sociology*, vol. 6, n° 2, 1991, pp. 201-210.
- Bales, Kevin *La nueva esclavitud en la economía global*, Madrid: Siglo XXI, 2000.
- Barber, Benjamin R., *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, New York: W. W. Norton, 2007.
- Barker, Francis, *The Tremulous Private Body: Essay on Subjection*, London & New York: Methuen, 1984.
- Barmazel, Julie, “‘The servant defect’. Macbeth, impotence, and the body politic”, en N. Moschovakis (ed.), *Macbeth. New Critical Essays*, London and New York: Routledge, 2008, pp. 118-131.
- Barrio, Franco J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.
- Edwina Barvosa-Carter, “Mestiza autonomy as relational autonomy: ambivalence & the social character of free will”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 15, n. 1, 2007, pp. 1–21.
- Basaure, Mauro, “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n° 46, 2011, pp. 75-91.
- “Dialéctica de la Ilustración entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista”, *Persona y Sociedad*, vol. 22, n° 1, 2008, pp. 59-74.
- Bauman, Zygmunt, *Consuming life*, Cambridge: Cambridge Polity Press, 2007.
- *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Beahm, George (ed.), *I, Steve. Steve Jobs in His Own Words*, Chicago: Agate, 2011.
- Beard, George M., “Neurasthenia, or Nervous Exhaustion”, *Boston Medical and Surgical Journal*, vol. 80, n. 2148, 1869, pp. 217-221.

- Beck, Ulrich, *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona: Paidós, 2003.
- *La sociedad del riesgo global*, Madrid: Siglo XXI, 2002.
- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony, y Lash, Scott, *Modernización Reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, 1997.
- Becker, Gary S., “Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior”, *Journal of Political Economy*, vol. 101, n. 3, 1993, pp. 385-403.
- “El enfoque económico del comportamiento humano”, *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía*, n° 557, 1980, pp. 11-18.
- Beiser, Frederick C., *Enlightenment, Revolution, & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Bellamy, Elizabeth & Artemis, Leontis, “A Genealogy of Experience: From Epistemology to Politics”, *Yale Journal of Criticism*, n. 6, 1993, pp. 163–184.
- Beller, Jonathan, “Paying Attention”, *Cabinet*, n° 24, 2006/2007; disponible online en: [«http://www.cabinetmagazine.org/issues/24/beller.php»](http://www.cabinetmagazine.org/issues/24/beller.php).
- *The Cinematic Mode of Production. Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Hanover (New Hampshire): Dartmouth College Press, 2006.
- Belsey, Catherine, *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*, London & New York: Methuen, 1985.
- Belvedere, Carlos, “Interacción y estructura. Algunas consideraciones críticas”, en P. Aronson y H. Conrado (Comps.), *La Teoría Social de Anthony Giddens*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, pp. 21-29.
- Benhabib, Seyla, *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, New York: Routledge, 1992.
- Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en sus *Obras completas*, Libro II, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, 2007, pp. 162-175.
- “El narrador”, en su *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. Roberto J. Blatt, Madrid: Taurus, 2001, pp. 111-134.
- “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid: Taurus, 1998, pp. 27-76.
- “Para una crítica de la violencia”, en su *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Madrid: Taurus, 1998, pp. 23-46.

- “Experiencia” (1913), en su *La literatura, los niños y los jóvenes*, trad. Juan J. Thomas, Buenos Aires: Nueva Visión, 1989, pp. 41-43.
 - “Experiencia y pobreza”, en su *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1989, pp. 165-174.
 - “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en su *Discursos interrumpidos I: Filosofía del arte y de la historia*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1989, pp. 15-58.
 - “Sobre la facultad mimética”, en su *Angelus Novus*, trad. H. A. Murena, Barcelona: Edhasa, 1971, pp. 92-98.
- Benseler, Frank, “El Lukács tardío y el viraje subjetivo en el marxismo”, en A. Infranca y M. Vedda (ed.), *György Lukács: Ética, Estética y Ontología*, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 167-190.
- Benson, Benson, “Autonomy and oppressive socialization”, *Social Theory and Practice*, vol. 17, n° 3, 1991, pp. 385-408.
- Berger, Johannes, “The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy”, Axel Honneth & Hans Joas (eds.), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’ The Theory of Communicative Action*, trans. by Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, pp. 165-180.
- Berger Jr, Harry, *Making Trifles of Terrors: Redistributing Complicities in Shakespeare*, Stanford: Stanford University Press, 1997, pp. 98-125.
- Beriain, Josetxo, *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona: Anthropos, 2008.
- Berlin, Isaiah, *The Roots of Romanticism. The A. A. Mellon Lectures*, Henry Hardy (ed.), New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- “Dos conceptos de libertad”, en su *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1993, pp. 187-243.
- Bernstein, Peter L., *Against the Gods. A remarkable story of risk*, New York: John Wiley & Sons, 1996.
- Bernstein, Richard J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. Marcelo G. Burello, Buenos Aires: Lilmond, 2004.
- “Social theory as critique”, en D. Held & J. B. Thompson (eds.), *Social theory of modern societies. Anthony Giddens and his critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 19-33.

- Bertman, Stephen, *Hyperculture: The Cost of Human Speed*, Westport, CT: Praeger, 1998.
- Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires: SB, 2010.
- Blair, Ann, "Theatrical Metaphors", en Ann Blair (ed.), *Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, New Jersey: Princeton University Press, 1997, pp. 153-179.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol. 2, Francisco Serra (ed.), Madrid: Trotta, 2006,
 — *El principio esperanza*, vol. 1, trad. Felipe González Vicén, Madrid: Trotta, 2004.
 — *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, trans. by Jack Zipes and Frank Mecklenburg, Cambridge, Mass: MIT, 1996.
- Blum, Lawrence A., "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics*, vol. 98, n. 3, 1988, pp. 472-491.
- Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Ève, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2002.
- Boltzmann, Ludwig, *Theoretical Physics and Philosophical Problems. Selected Writings*, Brian McGuinness (ed.), Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974.
- Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, Madrid: Alianza, 2003.
- Bosch García, Carlos, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, México DF: Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1944.
- Boudon, Raymond, *Theories of Social Change*, Oxford: Polity Press, 1986.
 — *The Unintended Consequences of Social Action*, London: Macmillan, 1982.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée de Brouwer S.A., 2000.
 — *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba, 1999.
 — *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1997.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México DF: 1995.

- Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal, 1985.
- Bowman, Paul, *Theorizing Bruce Lee. Film, Fantasy, Fighting, Philosophy*, New York/Amsterdam: Rodopi B.V., 2010.
- Bradley, Andrew C., “Shakespeare”, en J. Wain (ed.), *Shakespeare. Macbeth*, London: Macmillan, 1968, pp. 97-130.
- *Shakespearean Tragedy: Lectures on “Hamlet,” “Othello,” “King Lear,” “Macbeth”*, London: Macmillan & Co., 1904.
- Brandon, William E., *New worlds for Old. Reports from the New World and their effect on the development of social thought in Europe, 1500-1800*, Ohio: Ohio University Press, 1986.
- Braudel, Fernand, *Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Volume II: The Wheels of Commerce*, London: William Collins Sons & Co. Ltd. Glasgow, 1983.
- Brecht, Bertolt, *Escritos sobre Teatro*, tomo 1, Jorge Hacker (ed.), trad. Nélica Mendilaharsu de Machain, Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.
- Broncano, Fernando, *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, México DF: Paidós, 2000.
- *La melancolía del ciborg*, Barcelona: Herder, 2009.
- Bru, Sascha & Martens, Gunther (eds.), *The invention of politics in the European avant-garde (1906-1940)*, New York-Amsterdam: Rodopi B.V., 2006.
- Buck-Morss, Susan, *Origen de la Dialéctica Negativa*, México: Siglo XXI, 1981.
- Butler, Judith, “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”, en Begonya Saez Tajafuerce (ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona: Editorial Icaria, 2014, pp. 47-79.
- *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra, 2011.
- *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, México DF: Paidós, 2010.
- *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

- “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en VV.AA., *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid: Traficantes de sueños, 2008, pp. 141-168.
- *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007.
- *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Callinicos, Alex, “Anthony Giddens: A Contemporary Critique”, *Theory and Society*, vol. 14, n. 2, 1985, pp. 134-166.
- Canning, Patricia, “‘Fatal Visions’: The Image as Actor in Early Modern Tragedy”, en Adrian Streete (ed.), *Early Modern Drama and the Bible: Contexts and Readings, 1570-1625*, Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2012, pp. 68-86.
- Carr, Nicholas, *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid: Taurus, 2010.
- Carvounas, David & Ireland, Craig, “Precariousness, the Secured Present and the Sustainability of the Future: Learning from Koselleck and extrapolating from Elias”, *Time & Society*, vol. 17, n. 2/3, 2008, pp. 155-178.
- Carroll, Noël, *Una filosofía del arte de masas*, Madrid: Antonio Machado, 2002.
- Carroll, William C. (ed.), *Macbeth: Texts and Contexts*, Boston: Bedford/St. Martin’s, 1999.
- Castel, Robert, *La metamorfosis social de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Castells, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*, trad. Carmen Martínez Gimeno, México DF: Siglo XXI, 2001.
- *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. I: La sociedad red*, trad. Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés, Madrid: Alianza, 2000.
- Castellano San Jacinto, Tania, *Distracción, shock, interrupción: la recepción de Walter Benjamin en las prácticas artísticas contemporáneas*, Tesis de Doctorado orientada por Prof. Aurora Fernández Polanco, Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- Cavarero, Adriana, *Inclinazioni*, Milán: Raffaello Cortina Editore, 2013.
- Cavell, Stanley, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

- *The World Viewed. Reflections on the ontology of film*, Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Chamberlain, Stephanie, “Fantasizing Infanticide: Lady Macbeth and the Murdering Mother in Early Modern England”, *College Literature*, vol. 32, n. 3, 2005, pp. 72-91.
- Chari, Anita, “Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, n. 5, 2010, pp. 587-606.
- Churchill, Christian J., “‘Is That All There Is?’: Time, Guilt, and Melancholia in *Sleep No More* and *Macbeth*”, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, vol. 12, n. 2, 2015, pp. 161-174.
- Claussen, Detlev, *Theodor W. Adorno. One last genius*, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Cohen, Ira J., *Structuration theory. Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, London: Macmillan, 1989.
- Cohen, Gerald A., “La razón, la humanidad y la ley moral”, en C. M. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, trad. L. Lecuona y L. E. Manríquez, incluidos comentarios de G. A. Cohen, Raymond Guess, Thomas Nagel, y Bernard Williams, y réplica de Korsgaard; edición e introducción de Onora O’Neill, México: UNAM, 2000.
- *Karl Marx’s Theory of History: A Defense*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Conill, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
- Cook, Noble David, *La conquista biológica: las enfermedades en el Nuevo Mundo, 1492-1650*, Madrid: Siglo XXI, 2005.
- Costa e Silva, Jorge Alberto & DeGirolamo, Giovanni, “Neurasthenia: History of a Concept”, en VV.AA. (eds.), *Psychological disorders in general medical settings*, Toronto: Hogrefe & Huber, 1990, pp. 699-781.
- Crary, Jonathan, *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*, trad. Paola Cortés-Rocca, Barcelona: Planeta, 2015.
- *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*, Massachusetts: MIT Press, 2001.

- *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the 19th Century*, Massachusetts: Cambridge MIT Press, 1990.
- Cristiano, Javier L., “Males involuntarios. Para una reapropiación del concepto de «efectos perversos»”, *Papers*, n° 65, 2001, pp. 149-166.
- Curtius, Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Damasio, Antonio R., *Descartes’ Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York: Putnam, 1994.
- Dauben, Joseph Warren, *Georg Cantor. His mathematics and philosophy of the infinite*, New Jersey: Princeton University Press, 1990
- David, Paul A., “May 6th —Signals from a Very Brief But Real Catastrophe on Wall Street”, *Real world economics review*, n. 50, June 26, 2010, pp. 2–27. Texto disponible en: [«http://www.paecon.net/PAERReview/issue53/David53.pdf»](http://www.paecon.net/PAERReview/issue53/David53.pdf).
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Deigh, John, *The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dejours, Christophe (ed.), *Psychopathology of Work. Clinical Observations*, London: Karnac, 2015.
- “Subjectivity, Work, and Action”, en J-Ph. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden: Brill, 2007, pp. 71-88.
- *La banalización de la injusticia social*, trad. Beatriz Diez, Buenos Aires: Topía, 2006.
- Deleuze, Guilles, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires: Cactus, 2008.
- De las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid: Cátedra, 1993.
- De Montaigne, Michel, *Ensayos*, Barcelona: Acantilado, 2007.
- Deranty, Jean-Philippe, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth’s Social Philosophy*, Leiden-Boston: Brill, 2009.
- “Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth’s Theory of Recognition”, en J-P. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden: Brill, 2007, pp. 137-163.

- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta, 2008.
- Desuen, Edwin H. van, “Observations on a Form of Nervous Prostration (Neurasthenia) culming in Insanity”, *The American Journal of Insanity*, vol. 25, n. 4, 1869, pp. 445-461.
- Dewey, John, *Naturaleza humana y conducta*, trad. Rafael Castillo, México: FCE, 1964.
- Dörre, Klaus, “The New *Landnahme*: Dynamics and Limits of Financial Market Capitalism”, en H. Rosa, S. Lessenich & K. Dörre, *Sociology, Capitalism, Critique*, London/New York: Verso, 2015, pp. 16-54.
- Durkheim, Émilie, *Lecciones de sociología*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2003.
- *Las reglas del método sociológico*, México DF: FCE, 2001.
- *El suicidio*, México DF: Coyoacán, 2000.
- *La división del trabajo social*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- *Educación y sociología*, trad. Janine Muls de Liarás, Barcelona: Península, 1975.
- Dworkin, Gerald, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Eagleton, Terry, *William Shakespeare*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Eberhardt, Pia y Olivet, Cecilia, *Cuando la injusticia es negocio. Cómo las firmas de abogados, árbitros y financiadores alimentan el auge del arbitraje de inversiones*, trad. Beatriz Martínez, Bruselas/Ámsterdam: Corporate Europe Observatory y Transnational Institute Press, 2012.
- Ebon, Martin, *They Knew the Unknown*, New York: Signet, 1972.
- Eisaman Maus, Katherine, *Inwardness and Theater in the English Renaissance*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1995.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid: Cristiandad, 2000.
- *La búsqueda*, Barcelona: Kairós, 1998.
- *Yoga. Nemurire și libertate*, Bucarest: Humanitas, 1993.
- *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Guadarrama/Punto Omega, 1981.
- Elias, Norbert, *The Collected Works of Norbert Elias*, vols. 5 (edited by Arthur Bogner, Katie Liston and Stephen Mennell) y 13 (edited by Richard Kilminster), Dublin: University College Dublin Press, 2006.

- *La sociedad cortesana*, Madrid: FCE, 1993.
- *Sobre el tiempo*, Madrid: FCE, 1989.
- *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. Ramón García Cotarelo, México DF: FCE, 1989.
- *La civilisation des moeurs*, Paris: Calman-Lévy, 1973.
- Elster, Jon, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, trad. Horacio Pons, Barcelona: Gedisa, 2010.
- *Lógica y sociedad. Contradicciones y mundos posibles*, trad. Margarita N. Mizraji, Barcelona: Gedisa, 2006.
- *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*, Barcelona: Gedisa, 2002.
- *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México: FCE, 1989.
- *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona, 1988.
- Empson, William, “*Hamlet*”, en David B. Pirie (ed.), *Essays on Shakespeare*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 79-136.
- Ehrenberg, Alain, *La fatiga de ser uno mismo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Erikson, Erik H., *Infancia y Sociedad*, Buenos Aires: Paidós, 1983.
- Espínola, Francisco, “*Rodríguez*” (1958), en Sylvia Lago (Coord.), *Cuentos fantásticos del Uruguay*, Buenos Aires: Colihue Sepé, pp. 17-22.
- Espósito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Esteban, Mari Luz, *Antropología del cuerpo*, Barcelona: Balleterra, 2005.
- Faia, Michael A., *Dynamic Functionalism: Strategy and Tactics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Fairbairn, William Ronald D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Fascioli, Ana, *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*, dirigida por Adela Cortina Orts y Gustavo Pereira, Universidad de Valencia, 2013.
- *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la Teoría Crítica de Axel Honneth*, Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 2011.

- “Justicia social en clave de justicia y reconocimiento”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 13, n° 1, 2011, pp. 53-77.
- Favila, Marina, “‘Mortal Thoughts’ and Magical Thinking in Macbeth”, *Modern Philology*, vol. 99, n. 1, 2001, pp. 1-25.
- Fernández Nays, Antonio y Bonmatí, Damiá S., “Oxfam: empleados de la industria avícola usan pañales para evitar ir al baño mientras trabajan”, *Univisión Noticias*, 13 de Mayo, 2016, disponible en: [«http://www.univision.com/noticias/denuncias/oxfam-empleados-de-la-industria-avicola-usan-panales-para-evitar-ir-al-bano-mientras-trabajan»](http://www.univision.com/noticias/denuncias/oxfam-empleados-de-la-industria-avicola-usan-panales-para-evitar-ir-al-bano-mientras-trabajan).
- Ferrara, Alessandro, “The Nugget and the Tailings. Reification Reinterpreted in the Light of Recognition”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 371-422.
- *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, trad. Pedro A. Medina Reinón: Madrid: A. Machado Libros, 2002.
- “Authenticity and the Project of Modernity”, *European Journal of Philosophy*, vol. 2, n. 3, 1994, pp. 241-273.
- *Modernity and Authenticity. A study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York: University of New York Press, 1992.
- Ferreira Borges, Charles I., “Reificação como prática social: uma reinterpretação a partir de Alasdair MacIntyre”, *Intuitio*, vol. 4, n° 2, 2011, pp. 59-76.
- Festinger, Leon, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.
- Finkelstein, Sydney, *¿Por qué fracasan los ejecutivos brillantes?*, Buenos Aires: Norma, 2004.
- Fischer, Claude, *The Urban Experience*, New York: Harcourt/Brace/Jovanovich, 1984.
- Fishman, Mark, *La fabricación de la noticia*, Buenos Aires: Tres Tiempos, 1979.
- Fistetti, Francesco, *Comunidad. Léxico de política*, trad. Herber Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Fitzpatrick, William J., “The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard’s Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity”, *Ethics*, vol. 140, n. 4, 2005, pp. 651-691.
- Fitzpatrick, Sheila, *The Cultural Front. Power and Culture in Revolutionary Russia*, New York: Cornell University Press, 1992.

- Flanagan, Mary, *Critical Play. Radical Game Design*, MIT: MIT Press, 2009.
- Flanagan, Owen & Jackson, Kathryn, “Justice, Care and Gender: the Kohlberg-Gilligan Debate Revisited”, *Ethics*, vol. 97, n. 3, 1987, pp. 622-637.
- Flanigan, William & Fogelman, Edwin, “Function Analysis”, en James C. Charlesworth (ed.), *Contemporary Political Analysis*, New York: Free Press, 1967, pp. 72-85.
- Fleitas González, Martín, “Kant, y la polémica entre el constructivismo y el realismo. Reflexiones para un enfoque kantiano-constitutivista del dilema de *Eutifrón*”, *Revista de Filosofía Tópicos*, n° 52, 2017, pp. 117-149.
- “Una travesía kantiana a través del Escila constructivista y el Caribdis realista. Apuntes para un abordaje kantiano-constitutivista de las fuentes de la normatividad”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 1, n° 2, 2016, pp. 146-173.
- “Pasear kantianamente significa nada más y nada menos que ser libre y resistirse al capitalismo”, *Actio*, n° 18, 2016, pp. 125-140.
- “¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo? Notas para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad”, *Ideas y Valores*, vol. 64, n° 159, 2015, pp. 131-153.
- “La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 11, n° 26, 2014, pp. 253-275.
- “Experiencias amargas. Sobre las preferencias adaptativas y la subversión de la personalidad”, *Sistema*, n° 232, 2013, pp. 75-92.
- Fló, Juan, “Notas para una lectura sintomática de la Crítica de la Facultad de Juzgar”, *Actio*, n° 7, 2006, pp. 1-56.
- Flores Morador, Fernando, *Tierra firme anticipada: El descubrimiento de América y las raíces arcaicas de occidente*, Suecia: Lunds Universitet, 2005.
- Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*, Barcelona: Crítica, 2000.
- Foroohar, Rana, “American Capitalism’s Great Crisis”, *Time*, May 12, 2016, disponible en: <http://time.com/4327419/american-capitalisms-great-crisis/>.
- Forst, Rainer, *Contexts of Justice. Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- Foster, Donald W., “*Macbeth’s* War on Time”, *English Literary Renaissance*, vol. 16, 1986, pp. 319-342.

- Foster Wallace, David, “David Foster Wallace on Life and Work”, *The Wall Street Journal*, September 19, 2008:
 «<https://www.wsj.com/articles/SB122178211966454607>».
- *La broma infinita (Infinite Jest)*, trad. Marcelo Covián, Barcelona: Debolsillo, 2017.
- *El rey pálido (The Pale King)*, trad. Javier Calvo Perales, Barcelona: Debolsillo, 2013.
- Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999.
- *Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez-Uría, Madrid: Piqueta, 1994.
- Frances, Allen, *¿Somos todos enfermos mentales? Manifiesto contra los abusos de la psiquiatría*, Barcelona: Ariel, 2014.
- Frankfurt, Harry, *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- Fraser, Nancy, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, *New Left Review*, n. 212, 1995, pp. 68–93.
- Freedman, Estelle B., *No turning back. The history of feminism and the future of women*, New York: Ballantine, 2003.
- Freud, Sigmund, *Obras Completas*, trad. José L. Etcheverry, vols. II, X, XII, XVI, XX, XXI, XXIII, XVI, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freyenhagen, Fabien, “Honneth on Social Pathologies: A Critique”, *Critical Horizons. Journal of social & critical theory*, vol. 16, n. 2, 2015, pp. 131-152.
- Fries, Amy, *Daydreams at Work. Wake Up Your Creative Powers*, Virginia: Capital Books, 2009.
- Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, México: FCE, 1953.
- Galván Díaz, Francisco, “De Tönnies y la sociología alemana”, *Sociológica*, vol. 1, n° 1, 1986, pp. 1-9.
- Gamper Sachse, Daniel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social (Entrevista a Axel Honneth)*, Buenos Aires: Katz, 2010.

- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México DF: Grijalbo, 1989.
- García Selgas, Fernando José, “Preámbulo para una ontología política de la fluidez social”, *Política y Sociedad*, vol. 40, n° 1, 2003, pp. 25-55.
- *Teoría social y metateoría hoy. El caso de Anthony Giddens*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.
- Garin, Eugenio, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1984.
- Gergen, Kenneth, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York: Basic Books, 2000.
- Geuss, Raymond, “Philosophical Anthropology and Social Criticism”, en Martin Jay (ed.), *Reification: A New Look at An Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures)*, con comentarios de Judith Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 131-146.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid: Taurus, 2000.
- *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid: Cátedra, 1998.
- *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, trad. José Luis Gil Arístu, Barcelona: Península, 1997.
- *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1991.
- “¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, en VV.AA., *Habermas y la Modernidad*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 153-194.
- *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge Press/Stanford: Stanford University Press, 1987.
- “Commentary on the Debate”, *Theory and Society*, vol. 11, n° 4, 1982, pp. 527-539.

- “Agency, Institution, and Time-Space Analysis”, en K. Knorr-Cetina & A. V. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro-Sociologies*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 165-167.
 - *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Volume 1: Power, Property, and the State*, London: Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1981.
 - *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan/Berkeley: University of California Press, 1979.
 - *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson/New York: Basic Books, 1977.
- Gilligan, Carol, *La ética del cuidado*, Barcelona: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.
- *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México: FCE, 1985.
- Gimlin, Debra, “El proyecto del cuerpo ausente: La cirugía estética como una respuesta a la Dis-Apariencia”, *Sociology*, vol 40, nº 4, 2006, pp. 699-716.
- Goethe, Johan Wolfgang, *Las afinidades electivas*, Madrid: Cátedra, 1999.
- Goytisolo, Juan, *Paisajes después de la batalla*, Andrés Sánchez Robayna (ed.), Madrid: Espasa/Calpe, 1990.
- Gómez Ramos, Antonio, *Ser un sí-mismo como nadie*, Madrid: Herder, 2015.
- “¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel”, en VV.AA., *De la libertad del mundo: homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2014, pp. 407-423.
 - “Política sin medios y violencia sin fines. Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia”, en Julio A. Pardos (coord.), *Cuaderno Gris* (ejemplar dedicado a *Historia y catástrofe*), nº 10, 2012, pp. 187-206.
 - “La inmediatez de la crisis y la experiencia del tiempo”, en M. L. Cadahia, G. Velazco Arias (coords.), *Normalidad de la crisis, crisis de la normalidad*, Buenos Aires: Katz, 2012, pp. 101-122.
 - *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 2003.

- Gödel, Kurt, “Sobre sentencias formalmente indecidibles de *Principia Mathematica* y sistemas afines [1931]”, en su *Obras completas*, Jesús Mosterín (ed.), Madrid: Alianza, 2006, pp. 52-89.
- Gouldner, Alvin W., “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement”, *American Sociological Review*, vol. 25, n° 2, 1960, pp. 161-179.
- “Reciprocity and Autonomy in Functional Theory”, en *Symposium on Sociological Theory*, L. Gross (ed.), Evanston, Row: Peterson & Co., 1959, pp. 241-270.
- Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales*, México, DF: Grijalbo, 1967.
- Grayeff, Felix, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Hamburg: Felix Meiner, 1951.
- Grebe, María Ester, “La concepción del tiempo en la cultura mapuche”, *Revista Chilena de Antropología*, n° 6, 1987, pp. 59-74.
- Greenblatt, Stephen, *Hamlet in Purgatory*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Greenhouse, Carol J., *A Moment's Notice. Time Politics across Cultures*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Gregor, A. James, “Political Science and the Uses of Functional Analysis”, *American Political Science Review*, vol. 62, n. 2, 1968, pp. 425-439.
- Grondin, Jean, “Reification from Lukács to Habermas”, en T. Rockmore (ed.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht NL: Reidel, 1988, pp. 86–107.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Madrid: FCE, 2008.
- *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.
- *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 2005.
- *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2002.
- *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000.
- *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus, 1999.
- *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel, 1996.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Planeta/De Agostini, 1994.

- *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus, 1992.
 - “A Replay”, en A. Honneth & H. Joas (eds.), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’ The Theory of Communicative Action*, trans. by Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, pp. 215-264.
 - *Conocimiento e interés*, Buenos Aires: Taurus, 1990.
 - *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Madrid: Taurus, 1989.
 - *Ciencia y técnica como ‘ideología’*, Madrid: Tecnos, 1986.
- Hacker, Jacob S. & Pierson, Paul, *Winner-Take-All Politics. How Washington Made the Rich Richer- And Turned Its Back on the Middle Class*, New York: Simon & Schuster Adult, 2011.
- Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, trad. Paula Kuffer, Barcelona: Herder, 2015.
- *La sociedad del cansancio*, trad. Arantzazu Saratxaga Arregi, Herder: Barcelona, 2012.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del campo cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Hazlit, William, *Characters of Shakespeare’s Plays*, London: Oxford University Press, 1917.
- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. María del Carmen Paredes Martín, Madrid: Gredos, 2010
- *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Gredos, 2010.
 - *Lecciones de la filosofía de la historia*, trad. Josep María Quintana Cabañas, Madrid: Gredos, 2010.
 - *Sistema de la eticidad*, trad. Juan López Osorio, Buenos Aires: Quadrata, 2006.
 - *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, trad. Ramón Valls Plana, 2005.

- *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. Eduardo Vázquez, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- *Ciencia de la lógica*, Libros I-II-III, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar, 1976.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2001.
- *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A., 1997.
- Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press, 1965.
- Herrera y Reissig, Julio, *Poesías completas y páginas en prosa*, Madrid: Aguilar, 1961.
- Herf, Jeffrey, *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hickman, Martin, “Blood, Sweat and Tears: the truth about how your sportswear is made”, *Independent*, September 20, 2010, disponible en: «<http://www.independent.co.uk/news/world/politics/blood-sweat-and-tears-the-truth-about-how-your-sportswear-is-made-2094517.html>».
- Hilbert, David, “Sur les Problèmes futurs des mathématiques”, trans. M. L. Laugel, See Congress, 1900.
- Hills, Alison, “Kantian Value Realism”, *Ratio (new series)*, vol. 21, n. 2, 2008, pp. 182-200.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder, de una República Eclesiástica y Civil*, Bogotá: Skla, 1982.
- Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución 1789-1848*, Buenos Aires: Crítica, 2009.
- Hobsbawm, Eric J. & Ranger, Terence O., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hogan, Bernie J., Li, Nai & Dutton, William H., *A Global Shift in the Social Relationships of Networked Individuals: Meeting and Dating Online Comes of Age*, University of Oxford: Oxford Internet Institute, 2011.
- Hölderlin, Friedrich, *Poesía completa*, trad. Federico Gorbea, Barcelona: Río Nuevo, 1977.
- Honneth, Axel, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp Verlag: Berlin, 2015.

- “Rejoinder”, *Critical Horizons. Journal of social & critical theory*, vol. 16, n. 2, 2015, pp. 204-226.
 - *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. Graciela Calderón, Madrid/Buenos Aires: Katz/Capital Intelectual, 2014.
 - “Rejoinder”, en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 391-421.
 - *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel’s Social Theory*, trans. by Ladislaus Löb, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
 - *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: F. C. E. de Argentina, 2009, pp. 51-124.
 - *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz, 2009.
 - “Rejoinder”, en Martin Jay (ed.), *Reification*, 2008, pp. 147-160.
 - *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 2007.
 - “The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition”, en J-Ph. Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink (eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 127-136.
 - *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007.
 - “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, n° 35, 2006, pp. 129-150.
- Honneth, Axel y Fraser, Nancy, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006.
- Honneth, Axel, “Recognition and Justice: outline of a plural theory of justice”, *Acta Sociologica*, Sage Publications, vol. 47, n° 4, 2004, pp. 351-364.
- “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 499-520.
 - “Invisibility: on the epistemology of ‘recognition’”, *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, 2001, pp. 111-126.
 - *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel’s Philosophy of Right. Spinoza Lectures*, Assen: Van Gorcum, 2000.

- “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”, *Political Theory*, vol. 26, n° 6, 1998, pp. 763–783.
- “Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento”, (trad. Antonio Gómez Ramos) *Logos*, vol. 2, n° 1, publicado por la Universidad Complutense, Madrid, 1998, pp. 17-37.
- “Between Proceduralism and Teleology: an unresolved conflict in Dewey’s moral theory”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 34, n. 3, 1998, pp. 689-711.
- “Comunitats posttradicionals. Una proposta conceptual”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, n° 27, 1997, pp. 35-43.
- *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester, Barcelona: Crítica, 1997.
- *The Critique of Power. Reflective Stages in a Social Theory*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- *The fragmented world of the social*, Albany: University of New York Press, 1995.
- “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 5, 1992, pp. 78-93.

Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sanchez, Madrid: Trotta, 1998.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur, 1973.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires: Proteo, 1969.

Huizinga, Johan, *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz, Madrid: Alianza, 2007.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Barcelona: Península, 1974.

Hyussen, Andreas, *Twilight memories: Marking time in a culture of amnesia*, New York: Columbia University Press, 1995.

Iakovlevich Guriévich, Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid: Taurus, 1990.

- Ide, Richard S., "The Theatre of the Mind: An Essay on Macbeth", *ELH: A Journal of English Literary History*, vol. 42, n. 3, 1975, pp. 338-361.
- Ikäheimo, Heikki, "On the Genus and Species of Recognition", *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 447-462.
- Illouz, Eva, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and The Culture of Self-Help*, California: University of California Press, 2008.
- Ingham, Geoffrey, *Capitalism Divided? The City and Industry in Britain*, London: Macmillan, 1984.
- Ireland, Craig, *The Subaltern Appeal to Experience, Self-identity, late Modernity and the Politics of Intimacy*, Toronto: McGill-Queen University Press, 2004.
- Jacobson, Edith, *The Self and the Object World*, New York: International Universities Press, 1964.
- Jaeggi, Rahel, *Alienation: New Directions in Critical Theory*, trans. by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith, New York: Columbia University Press, 2014.
- James, William, *Principios de psicología*, Buenos Aires: Glem, 1945.
- Jameson, Frederic, *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, New York: Verso, 2002.
- *Las semillas del tiempo*, Madrid: Trotta, 2001.
- *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1993.
- "On 'Cultural Studies'", *Social Text*, n. 34, 1993, pp. 17–52.
- Jay, Martin, *Songs of Experience. Modern American and European variations on a universal theme*, London: University of California Press, 2005.
- *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid: Taurus, 1989.
- *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, California: University of California Press, 1984.
- Joy, A., Sherry, J. Jr., Venkatesh, A., Wang, J., & Chan, R., "Fast Fashion, Sustainability, and the Ethical Appeal of Luxury Brands", *Fashion Theory*, vol. 16, n. 3, 2012, pp. 273-296.
- Jütten, Timo, "What is reification? A Critique of Axel Honneth", *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 53, n° 3, 2010, pp. 235-256.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura [KrV]*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Gredos, 2014.
- *El conflicto de facultades [WASF]*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid: Gredos, 2010.
- *Crítica del Juicio [UK]*, trad. Manuel García Morente, Madrid: Gredos, 2010.
- *Crítica de la razón práctica [KpV]*, trad. Roberto Aramayo, Madrid: Gredos, 2010.
- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres [GMS]*, trad. Roberto Aramayo, Madrid: Gredos, 2010.
- *Probable inicio de la historia humana [MAM]*, trad. Roberto Aramayo, Madrid: Gredos, 2010.
- *Lecciones de ética [V-Mo/Collins]*, trad. Roberto Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona: Crítica, 2009.
- Kaufmann, Vincent, *Re-thinking Mobility*, London: Ashgate, 2002.
- Kautzer, Chad, “Self-defensive subjectivity: The diagnosis of a social pathology”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40, n. 8, 2014, pp. 743-756.
- Kernberg, Otto F., *Borderline Conditions and Pathological Narcisism*, Northvale: Jason Aronson, 1976.
- Kierkegaard, Sören, *La época presente*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001.
- *Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar, 1988.
- *Diario [1836]*, vol. 2, Cornelio Fabro (ed.), Brescia: Morcelliana, 1980.
- *Diario íntimo*, trad. María Angélica Bosco, Buenos Aires: Santiago Rueda, 1955.
- Kileen, Kevin, “Hanging up Kings: The Political Bible in Early Modern England”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 72, n. 4, 2011, pp. 549-570.
- Klein, Melanie, *Envidia y gratitud*, en su *Obras completas*, vol. 6, Buenos Aires: Paidós/Horne, 1976, pp. 9-99.
- *The Psychoanalysis of Children*, London: The Hogarth Press, 1959.
- Kleinman, Arthur (ed.), *Social Suffering*, Berkeley: University of California Press, 1997.
- Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper and Row, 1981.

- Kohut, Heinz, *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, Paul H. Ornstein (ed.), vol. I, New York: International Universities Press, 2011.
- *The Restoration of the Self*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Kompridis, Nikolas, “From reason to self-realisation? Axel Honneth and the ‘ethical turn’ in the Critical Theory”, *Critical Horizons*, vol. 5, n. 1, 2004, pp. 323-360.
- Korsgaard, Christine M., *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York: Oxford University Press, 2008.
- *Las fuentes de la normatividad*, trad. L. Lecuona y L. E. Manríquez, incluidos comentarios de G. A. Cohen, Raymond Guess, Thomas Nagel, y Bernard Williams, y réplica de Korsgaard; edición e introducción de Onora O’Neill, México: UNAM, 2000.
- *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- “Aristotle and Kant on the Source of Value”, *Ethics*, vol. 96, n. 3, 1986, pp. 486-505.
- Koselleck, Reinhart, “Is There an Acceleration of History?”, en H. Rosa y W. E. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society. Social acceleration, power, and modernity*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2009, pp. 113-134.
- *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York: Columbia University Press, 2004.
- *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Kracauer, Siegfried, *Estética sin territorio*, Murcia: Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, 2006.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Historia Universal. Edad Media*, Barcelona: Vicens Vives, vol. II, 1987.
- Laitinen, Arto, “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?”, *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, pp. 463-478.
- Langis, Unhae, “Shakespeare and Prudential Psychology: Ambition and Akrasia in *Macbeth*”, *Shakespeare Studies*, vol. 40, 2012, pp. 44-52.
- Lash, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Norton, 1978.
- Lawrence, Paul R. & Lorsch, Jay W., *Developing Organizations: Diagnosis and Action*, Reading, Mass: Addison-Wesley, 1969.

- Leach, Jerry & Leach, Edmund, *The Kula: New perspectives on Massim Exchange*, New York: Cambridge University Press, 1983.
- Lefaiivre, Liane & Tzonis, Alexander, *Aldo van Eyck Humanist Rebel: Inbetweening in a Postwar World*, Rotterdam: 010 Uitgeverij, 1999.
- Lefebvre, Henri, *La construcción del espacio*, Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Le Goff, Jacques, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona: Gedisa, 1987.
- *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid: Taurus, 1983.
- *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires: Eudeba, 1982.
- *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona: Juventud, 1969.
- Lehmann, Courtney, “Making Mother Matter: Repression, Revision, and the Stakes of ‘Reading Psychoanalysis Into’ Kenneth Branagh’s *Hamlet*”, *Early Modern Literary Studies*, vol. 6, n. 1, 2000, pp. 2-24.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *La educación del género humano*, en su *Escritos filosóficos y teológicos*, Agustín Andreu Rodrigo (ed.), Madrid: Editora Nacional, 1982.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Trópicos*, Barcelona: Paidós, 1988.
- Levin, Harry, “Two Scenes from *Macbeth*,” en *Shakespeare’s Craft: Eight Lectures*, Philip H. Highfill Jr., Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982.
- Lévinas, Emmanuel, “Nombre de un perro o el derecho natural”, en su *Difícil libertad*, trad. Nilda Prados, Buenos Aires: Lilmod, 2005, pp. 181-184.
- “Ética del infinito”, en Richard Keaney, *La paradoja europea*, Barcelona: Tusquets, 1998, pp. 197-218.
- Levy, Eric P., “‘Things standing thus unknown’: The Epistemology of Ignorance in *Hamlet*”, *Studies and Philology*, vol. 97, n. 2, 2000, pp. 192-209.
- Lezhnev, Sasha & Hellmuth, Alexandra, *Taking Conflict Out of Consumer Gadget. Company Rankings on Conflicts Minerals*, The Enough Project, 2012, disponible: <<http://www.enoughproject.org/files/CorporateRankings2012.pdf>>.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2006.
- Loomba, Ania, *Shakespeare, Race, and Colonialism*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008.

- *Max Weber and Karl Marx*, New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library), 2003.
- Lu, Xing, *Chinese Cultural Revolution. The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication*, South Carolina: University of South Carolina Press, 2004.
- Lübbe, Hermann, “The Contraction of the Present”, en H. Rosa & E. Schemmer (eds.), *High-Speed Society. Social acceleration, power, and modernity*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2009, pp. 159-179.
- Lueck, Bryan, “Kant’s fact of Reason as Source of Normativity”, *Inquiry*, vol. 52, n. 6, 2009, pp. 596–608.
- Luhmann, Niklas, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Josetxo Berian y José María García Blanco (ed., trad.), Madrid: Trotta, 1998.
- “La clausura operacional de los sistemas psíquicos y sociales”, en H. R. Fischer, A. Retzer, J. Schweizer (eds.), *El final de los grandes proyectos*, Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 114-127.
- Lukács, George, *Teoría de la novela*, Buenos Aires: Godot, 2010.
- *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1970.
- *Historia y conciencia de clase*, México DF: Grijalbo, 1969.
- *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona/México DF: Grijalbo, 1968.
- *Significación actual del realismo crítico*, México, DF: ERA, 1967.
- Lysaker, Odin & Jacobsen, Jonas, “Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth”, *Norsk Filosofik Tidsskrift*, n. 3, 2010, pp. 162-174.
- MacCray, Thomas W., *Hamlet: A Guide to the Play (Greenwood Guides to Shakespeare)*, Westport, CT: Greenwood Press, 1998.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la Virtud*, Barcelona: Crítica, 2004.
- *A Short History of Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Mackenzie, Catriona, “Relational autonomy, normative authority and perfectionism”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 39, n° 4, 2008, pp. 512-533.
- Maffesoli, Michael, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Maimónides, *Guía de perplejos*, David Gonzalo Maeso (ed.), Madrid: Trotta, 2008.

- Makkreel, Rudolf A., *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- March, James G., “Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice”, *The Bell Journal of Economics*, vol. 9, n. 2, 1978, pp. 587-608.
- Marchiatello, Howard, “Speed and the Problem of Real Time in *Macbeth*”, *Shakespeare Quarterly*, vol. 64, n. 4, 2013, pp. 425-448.
- Marcos, Álvaro, *Esto es agua: Contra la inercia. La expropiación de la atención como forma contemporánea de alienación. Reivindicación del ejercicio atento de sí mismo*, tesis de Fin de Máster orientada por el Prof. Fernando Broncano, Universidad Carlos III de Madrid, Octubre del 2011.
- Marcuse, Herbert, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en Alicia Entel, *Acerca de la felicidad. Un análisis de tres escritos de Herbert Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo, 2004, pp. 109-144.
- *El hombre unidimensional*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993.
- *Eros y civilización*, trad. Juan García Ponce, Madrid: SARPE S.A., 1983.
- *Herbert Marcuse: Psicoanálisis y Política*, Barcelona: Península, 1973.
- María Mardones, José, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander: Sal Terrae, 1972.
- Mariátegui, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.
- *Defensa del marxismo*, en *Obras Completas*, Lima: Fundación Andina/Sur, 1994, vol. 5.
- Márquez, Nicolás y Lajes, Agustín, *El libro negro de la nueva izquierda: ideología de género o subversión cultural*, Buenos Aires: Libre-Grupo Unión, 2016.
- Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México DF: Gustavo Gili, 1991.
- Marshall, Thomas H., *Sociology Crossroads*, London: Heinemann, 1963.
- Marx, Karl, *El Capital (I-II-III). Crítica de la economía política*, México DF: FCE, 2010.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, Caracas: MAELCA, 2007.
- Marx, Karl, *Manuscritos: filosofía y economía*, Madrid: Alianza, 1993.

- McCarthy, Thomas, "Complexity and Democracy: or the Seductions of Systems Theory", en A. Honneth & H. Joas (eds.), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' The Theory of Communicative Action*, trans. by Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Cambridge-Massachusetts: MIT Polity Press, 1991, pp. 119-139.
- McNay, Lois, *Against recognition*, Cambridge: Polity Press, 2008.
- Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago: The Chicago University Press, 1972.
- Merton, Robert K., *Teoría y estructuras sociales*, México DF: FCE, 1995.
- *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid: Espasa Calpe, 1980.
- Meyers, Diana, "Intersectional Identity and the Authentic Self?", en C. Mackenzie & N. Stoljar (eds), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 151-180.
- Michaelis, Lorela, "Hobbes's Moderna Prometheus: A Political Philosophy for an Uncertain Future", *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, vol. 40, n. 1, 2007, pp. 101-127.
- Mojtabai, Ramin, Olfson, Mark, & Han, Beth, "National Trends in the Prevalence and Treatment of Depression in Adolescents and Young Adults", *Pediatrics*, vol. 138, n. 6, 2016, disponible en: <http://pediatrics.aappublications.org/content/138/6/e20161878.long>
- Montagu, Elizabeth, "The Genius of Shakespeare", en Robert S. Miola (ed.), *Macbeth: Authoritative Text, Sources and Contexts, Criticism*, New York: Norton Critical Editions, 2004, pp. 211-215.
- Moreno Ramos, Mónica, "Carnavalización y cosificación del cuerpo de la prostituta en *Virgenes del Sol Inn Cabaret* de Alexis Figueroa", *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, nº 5, 2015, pp. 155-178.
- Morse, Ruth, Cooper, Helen & Holland, Peter (eds.), *Medieval Shakespeare: Past and Presents* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Moschovakis, Nick, "Dualistic Macbeth? Problematic Macbeth?", en N. Moschovakis (ed.), *Macbeth. New Critical Essays*, London/New York: Routledge, 2008, pp. 1-72.

- Nagel, Ernst, "A Formalization of Functionalism with Special Reference to its Application in the Social Sciences", en *System, Change, and Conflict*, N. J. Demerath and R. A. Peterson, New York: Free Press, 1967, pp. 77-98.
- Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- "Rousseau's Critique of Economic Inequality", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 41, n. 3, 2013, pp. 193-225.
- "Jean-Jacques Rousseau and the Origins of Autonomy", *Inquiry*, vol. 54, n. 5, 2011, pp. 478-493.
- *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Niethammer, Lutz, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, London: Verso, 1994.
- Nietzsche, Friedrich W., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. José Rafael Hernández Arias, Madrid: Gredos, 2010.
- *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid: Gredos, 2010.
- *El nacimiento de la tragedia, o helenismo y pesimismo*, trad. Germán Cano, Madrid: Gredos, 2010.
- *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid: Gredos, 2010.
- Nisbet, Robert A., *Social Change and History*, London: Oxford, 1969.
- Noguera, José Antonio, "¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social", *Papers*, n° 69, 2003, pp. 101-132.
- Noica, Constantin, *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*, trad. Vasilica Cotofleac, Barcelona: Herder, 2009.
- Nowotny, Helga, *Time. The Modern and Postmodern Experience*, trans. by Neville Plaice, Cambridge: Polity Press, 1996.
- Oișteanu, Andrei, *Inventing the Jew. Antisemitic stereotypes in Romanian and other central-east European cultures*, Lincoln & London: Nebraska University Press, 2009.
- Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva*. México: Limusa-Noriega, 1992.

- O'Neill, Onora, *Towards Justice and Virtue*, England: Cambridge University Press, 1996
- *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, England: Cambridge University Press, 1989.
- Osborne, Peter, *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, London: Verso, 1995.
- Parsons, Talcott, "Evolutionary Universals in Society", *American Sociological Review*, vol. 29, n. 3, 1964, pp. 339–357.
- Pateman, Carole, "The disorder of women: women, love and the sense of justice", *Ethics*, vol. 91, n. 1, 1980, pp. 20-34.
- Pereira, Gustavo, *Elements of a Critical Theory of Justice*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo-Cànoves y Samalús: Proteus, 2010.
- "Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth", *Andamios*, vol. 7, n° 13, 2010, pp. 323-334.
- Pereira, G.; Vigorito, A.; Fascioli, A.; Reyes, A.; Modezelewski, H.; Burstin, V., *Preferencias adaptativas. Entre deseo, frustraciones y logros*, Montevideo: Fin de Siglo, 2010.
- Pereira, Gustavo, *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un futuro de Morlocks y Eloi*, México: CEVLT, 2007.
- Pérez López, Carlos, "Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros", *Trans/Form/Ação*, vol. 38, n° 1, 2015, pp. 213-238.
- Perrow, Charles, *Normal Accidents: Living with High-Risk Technology*, New York: Basic Books, 1984.
- Piaget, Jean, *El criterio moral en el niño*, Barcelona: Martínez Roca, 1985.
- Piette, Adam, "Performance, Subjectivity and Slander in *Hamlet* and *Much Ado About Nothing*", *Early Modern Literary Studies*, vol. 7, n. 2, 2001, pp. 1-29.
- Piff, Paul K.; Stancato, Daniel M.; Côté, Stéphanie, Mendoza-Denton; Rodolfo, & Keltner; Dacher, "Higher social class predicts increased unethical behavior", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 109, n. 11, 2012, pp. 4086-4091.

- Pippin, Robert B., *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Pizarro Jaramillo, Jerónimo, “De la histeria a la neurastenia (Quental y Pessoa)”, *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 6, 2004, pp. 221-223.
- Pocock, John G. A., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Pogge, Thomas, *Hacer justicia a la humanidad*, David Álvaro García (ed.), México DF: FCE-UNAM-Comisión Nacional de DDHH, 2009.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid: Endymion, 1989.
- Posner, Michael I. & Dehaene, Stanislas, “Attentional Networks”, *Trends in Neurosciences*, vol. 17, n 2, 1994, pp. 75-79.
- Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Buenos Aires: Siglo XXI, 200.
- Preciado, Paul Beatriz, *Testo yonqui*, Madrid: Espasa Calpe, 2008.
- *Manifiesto contra-sexual*, Madrid: Opera Prima, 2002.
- Radkau, Joachim, *Max Weber: A biography*, Cambridge: Cambridge Polity Press, 2009.
- Ramos Torre, Ramón, “Una aproximación a las paradojas de la acción social”, en E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.), *Problemas de la teoría social contemporánea*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, pp. 435-471.
- Rancière, Jacques, *El malestar de la estética*, trad. Miguel Ángel Petrecca, Lucía Vogelfang y Marcelo G. Burello, Buenos Aires, 2011.
- *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, trad. Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile: ARCES-LOM, 2009.
- Raphael, Adam, *Ultimate Risk*, London: Bantman Press, 1994.
- Rauscher, Frederick, “Kant's Two Priorities of Practical Reason”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 6, n. 3, 1998, pp. 397-419.

- Redecker, Eva von, “Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 37, n. 2, 2016, pp. 225-251.
- Reyes Morel, Agustín, *La importancia de lo que amamos: autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry G. Frankfurt*. Tesis doctoral, dirigida por Prof. Adela Cortina Orts y Prof. Gustavo Pereira, Universitat de València, 2015.
- Richardson, Brian, “‘Horse Dreadful and Things Strange’: Inversions of Chronology and Causality in *Macbeth*”, *Philological Quarterly*, vol. 68, 1989, pp. 283-293.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México DF: Siglo XXI, 2006.
- *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: FCE, 2006.
- *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México DF: Siglo XXI, 1996.
- Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México DF: FCE, 1981
- Romano, Ruggiero, *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano*, México: FCE, 2004.
- Romero Cuevas, José Manuel, “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n°1, vol. 1, 2009, pp. 72-87.
- Rosa, Hartmut, Lessenich, Stephan & Dörre, Klaus, *Sociology, Capitalism, Critique*, London/New York: Verso, 2015.
- Rosa, Hartmut, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, New York: Columbia University Press, 2013.
- *Alienation as Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Malmö/Aarhus: NSU Press, 2010.
- Rosa, Hartmut, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998.
- Roth, Steve, “Who Knows Who Knows Who’s There? An Epistemology of *Hamlet* (Or, What Happens in the Mousetrap)”, *Early Modern Literary Studies*, vol. 10, n. 2, 2004, pp. 1-27.

- Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social*, trad. Fernando de los Ríos, Madrid: Espasa-Calpe, 2009.
- *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México DF: Porrúa, 1996.
- *Emilio o la educación*, trad. Mauro Armiño, Madrid: Alianza, 1990.
- *Sobre las ciencias y las artes*, trad. Mauro Armiño, Madrid: Alianza, 1989.
- *Discurso sobre la economía política*, trad. José E. Candela, Madrid: Tecnos, 1985.
- Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo: FHC-UdelaR, 1959.
- Sartre, Jean-Paul, *El escritor y su lenguaje y otros textos. Situations IX*, trad. Eduardo Dudiño, Buenos Aires: Losada, 1973.
- Schiller, Friedrich von, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid: Anthropos, 1990.
- Schmidt, Alexander, *Shakespeare's Lexicon and Quotation Dictionary*, 2 vols., New York: Dover Publications, Inc., 1971.
- Schneewind, Jerome B., *The Invention of autonomy*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Schluchter, Wolfgang, "Ferdinand Tönnies: Comunidad y sociedad", *Signos Filosóficos*, vol. XIII, n° 26, 2011, pp. 43-62.
- Scönecker, Dieter, "A free will and a will under moral law are the same", en Oliver Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 225-245.
- Scott, Joan W., "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry*, vol. 17, n. 4, 1991, pp. 773-797.
- Searle, John R., *The Mystery of Consciousness*, New York: NYREV, 1997.
- Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, trad. Esther Rabasco y Luis Toharia, Barcelona, Planeta, 2000.
- Séneca, Lucio Anneo, *Tratados morales*, trad. Pedro Fernández de Navarrete, Barcelona: Espasa, 2012.
- Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama, 2000.
- *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona: Anagrama, 2003.

- Sennett, Richard & Cobb, Jonathan, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Sensen, Oliver, *Kant on Human Dignity*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH. & Co. 2011.
- “Dignity and the Formula of Humanity”, en J. Timmermann (ed.), *Kant’s “Groundwork of the Metaphysics of Morals”: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 102-118.
- “Kant’s Conception of Inner Value”, *European Journal of Philosophy*, vol. 19, n. 2, 2009, pp. 262-280.
- Seymour, E.H. & Reed, Isaac (eds.), *Remarks critical, conjectural, and explanatory, upon the plays of Shakespeare*, vol. II, London: J. Wright for Lackington, Allen & co., 1805.
- Siep, Ludwig, “Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel,” en su *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 65–80.
- *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München: Alber, 1979.
- Shakespeare, William, *Macbeth*, Sandra Clark and Pamela Mason (eds.), London: Bloomsbury Arden Shakespeare, 2015.
- *Hamlet. Prince of Denmark*, Philip Edwards (ed.), California: Cambridge University Press, 2003.
- *Macbeth*, A. R. Braunmuller (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Simmel, George, *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2003.
- *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización (1908)*, Madrid: Alianza, 1986.
- *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península, 1986.
- *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cortarelo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- *Problemas fundamentales de la filosofía*, México DF: UTHEA, 1961.
- *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de Metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1950.
- *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires: Schapire, 1944.

- “Concepto y tragedia de la cultura”, en su *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid: Revista de Occidente, 1934, pp. 175-208.
- Simpson, Peter, “Aristotle’s Idea of the Self”, *The Journal of Value Inquiry*, vol. 35, n. 3, 2001, pp. 309-324.
- Skinner, Quentin, *La libertad antes del liberalismo*, Taurus: México, 2004.
- *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid: Siruela, 1983.
- Sohmer, Steve, “Certain Speculations on *Hamlet*, the Calendar, and Martin Luther”, *Early Modern Literary Studies*, vol. 2, n. 1, 1996, pp. 1-51.
- Soler Roca, Miguel, *Educación, resistencia y esperanza. Antología esencial*, Marcia Rivera y Marta Demarch (coords.), Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Solnit, Rebecca, *Wanderlust. A History of Walking*, New York: Penguin, 2001.
- Sparks, Glenn G., Ledbetter, Andrew M., & Griffin, Em, “Forecasting ‘friends forever’: A longitudinal investigation of sustained closeness between best friends”, *Personal Relationships*, vol. 14, 2007, pp. 343-350.
- Spitzer, Manfred, *Demencia digital: el peligro de las nuevas tecnologías*, trad. Jorge Seca, Barcelona: B.S.A., 2013.
- Steinke, Bettina, “Un supermercado alemán vacía sus estantes de productos extranjeros por el mejor motivo”, *Huffington Post*, 21 de Agosto, 2017, disponible en: http://www.huffingtonpost.com.mx/2017/08/21/un-supermercado-aleman-vacia-sus-estantes-de-productos-extranjeros-por-el-mejor-motivo_a_23156352//».
- Stinchcombe, Arthur L., *Constructing Social Theories*, New York: Harcourt Brace & World, 1968.
- Storm, Kaare, “A behavioral theory of competitive political parties”, *American Journal of Political Science*, vol. 34, n° 2, 1995, pp. 566-571.
- Strawson, Peter F., *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós, 1995.
- Strauss, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid: Guadarrama, 1970.
- Stuhlmann-Laeisz, Rainer, *Kants Logik*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1976.
- Sullivan, Harry S., *The Collected Works of Harry Stack Sullivan*, vol. 1, New York: Norton & Co., 1953.
- Sunstein, Cass R., *Republic.com. 2.0*, New Jersey: Princeton University Press, 2009.

- Tarkovski, Andréi, *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*, trad. Enrique Banús Irusta, Madrid: Rialp S.A., 2002.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010.
- *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.
- *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994.
- “What’s wrong with negative liberty?”, en Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 175-194.
- “What is human agency”, en Michel Theodore, *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford: Basil Blackwell, 1977, pp. 103-135.
- Tenti Fanfani, Emilio, “Teoría de la estructuración y usos sociológicos de Giddens”, *Sociedad. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales* (Universidad de Buenos Aires), n° 17/18, 2001, pp. 17- 35.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México DF: Siglo XXI, 1998.
- Thompson, Edward P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, prefacio de Antoni Domènech, prólogo de Eric Hobsbawm, Madrid: Capitán Swing Libros S. L., 2012.
- *The Poverty of Theory*, London: Merlin, 1978.
- Tomazos, Stavros, *Time in Marx. The Categories of Time in Marx’s Capital*, Boston: Brill, 2014.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1947.
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, trad. Mauro Armiño, Madrid: Temas de hoy, 1993.
- Trejo-Mathys, Jonathan, “Introduction: Modernity and Time”, en Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, New York: Columbia University Press, 2013.
- Trombadori, Duccio, *Conversaciones con Foucault. Pensamiento, obras, omisiones del último maître-à-penser*, Buenos Aires: Amorrortu, 2010.
- Tugendhat, Ernst, “El papel de la identidad en la constitución de la moralidad”, *Ideas y Valores*, n° 83-84, 1990, pp. 3-14.
- *Self-Consciousness and Self-Determination*, London: MIT Press, 1986.

- Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Turing, Alain, “On Computable Numbers, With an Application to the *Entscheidungsproblem*”, *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. 42, n. 2, 1936-37, pp. 230-265 (con correcciones en *Ibíd.*, vol. 43, n. 1, 1937, pp. 544-546).
- Turkle, Sherry, *Alone Together. Why we expect more from technology and less from each other*, New York: Basic Books, 2010.
- Turner, J. H. & Maryanski, A., *Functionalism*, Menlo Park: Benjamin/Cummings, 1979.
- Tillyard, Eustace M. W., *The Elizabethan World Picture*, London: Penguin, 1990.
- UNESCO, *Educación permanente*, París: CREFAL, 1965.
- Vespucci, Amerigo, *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi (1504)*, reproduced in facsimile from the McCormick-Hoe copy in the Princeton University Library, London: Princeton University Press, 1916.
- Veyne, Paul, *Le pain et le cirque*, París: Seuil, 1976.
- Victor, Daniel & Stevens, Matt, “United Airlines Passenger Is Dragged From an Overbooked Flight”, *The New York Times*, April 10, 2017, disponible en: [«https://www.nytimes.com/2017/04/10/business/united-flight-passenger-dragged.html?smid=fb-nytimes&smtyp=cur&_r=0/»](https://www.nytimes.com/2017/04/10/business/united-flight-passenger-dragged.html?smid=fb-nytimes&smtyp=cur&_r=0/).
- Vigo, Alejandro G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, München-Freiburg: Verlag Karl Alber, 1996.
- Villacañas, José Luis, “Tiempo e imperio: el Caso Moctezuma”, *iMex. México Interdisciplinario*, vol. 2, n° 4, 2013, pp. 30-51.
- *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Madrid: Visor, 1990.
- Villegas Mesa, Elkin Emilio, *El malestar en la empresa: un síntoma del sujeto contemporáneo*, Bogotá: San Pablo, 2016.
- Virilio, Paul, “The state of emergency”, en H. Rosa y W. E. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society. Social acceleration, power, and modernity*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2009, pp. 201-215.
- *Speed and Politics*, Los Ángeles: Semiotext(e), 2007.
- *La inercia polar*, Madrid: Trama, 1999.

- Vitale, Luis, *Historia y sociología de la mujer latinoamericana*, Barcelona: Fontamara, 1981.
- Vollrath, Ernst, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1977.
- Waith, Eugene M., "Manhood and Valor in Two Shakespearean Tragedies", *ELH: A Journal of English Literary History*, vol. 17, n. 4, 1950, pp. 265-268.
- Wallis, Charles & Wright, Wayne, "Enactivism's visión: neurocognitive basis or neurocognitively baseless?", en John Bickle (ed.), *Philosophy and Neuroscience*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 351-308.
- Wallace, Walter L., "Overview of Contemporary Sociological Theory", en W. L. Wallace (ed.), *Sociological Theory: An Introduction*, Chicago: Aldine, 1969, pp. 25-28.
- Walzer, Michael, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993.
- *Nation and Universe (The Tanner Lectures on Human Values)*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.
- Ware, Owen, "Rethinking Kant's Fact of Reason", *Philosophers' Imprint*, vol. 14, n. 32, 2014, pp. 1-21.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid: FCE, 2002.
- *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México DF: Premia Editora, 1991.
- *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1979.
- Weber Nicholzen, Shierry, *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics*, Massachusetts: MIT Press, 1999.
- Wedding, Amy E., *Karl Marx on Technology and Alienation*, New York: Macmillan Palgrave, 2009.
- Wellmer, Albercht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid: Visor, 1993.

- Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, México: FCE-UAM, 2011.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, trad. Pablo di Masso, Barcelona: Península, 2000.
- Willis, Paul, *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid: Akal, 1988.
- Wilson, John D., *What Happens in Hamlet*, Cambridge: University of Cambridge Press, 1960.
- Winnicott, Donald, *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Barcelona: Laia, 1979.
- *Realidad y Juego*, Barcelona: Gedisa, 1971.
- Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Yapita Moya, Juan de Dios & Miracle, A. W. Jr., "Time and Space in Aymara", en M. J. Hardman (ed.), *The Aymara Language in the Social and Cultural Context*, Florida: University of Florida Press, 1981, pp. 33-56.
- Zairek, Krzysztof, *The Historicity of Experience. Modernity, the Avant-Garde and the Event*, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México DF: FCE, 1978.
- Žižek, Slavoj, "Explaining the Panama Papers, or, why does a dog lick himself?", *Newsweek*, April 15, 2016, disponible en:
 «<http://www.newsweek.com/panama-papers-dogs-themselves-north-korea-vladimir-putin-444791>».
- Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of Critique of Judgment*, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Zurn, Christopher F., "Social pathologies as second-order disorders", en Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden/Boston: Brill, 2011, pp. 345-370.
- "Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n. 1, 2000, pp. 119-120.

Videoinformes:

- Ruetenik, Dan & Cheatham Williams, Margaret, “Forgotten Victims of Terror”, *The New York Times*, March 26, 2016, disponible en: [«https://www.nytimes.com/video/world/europe/100000004293011/forgotten-victims-of-terror.html?smid=go-share»](https://www.nytimes.com/video/world/europe/100000004293011/forgotten-victims-of-terror.html?smid=go-share).

Filmografía

- Ben-Jip (Hierro III)*: escrita y dirigida por Kim Ki-Duk, 2004.
- Django Unchained*: escrita y dirigida por Quentin Tarantino, 2012.
- El acorazado Potemkin*: escrita por Sergéi Eissenstein, Nina Agadzhanova, Nikolai Aseev, Sergei Tretyakov, y dirigida y montada por Sergéi Eissenstein, 1925.
- El hombre de la cámara*: escrita y dirigida por Dziga Vértov, 1929.
- Izgnanie (El destierro)*: escrita por Andrei Zvyagintsev, Oleg Negin, y Artem Melkumjan (adaptación de *The Laughing Matter* [1953] de William Saroyan), y dirigida por Andrei Zvyagintsev, 2007.
- Ji-geum-eun-mat-go-geu-ddae-neun-teul-li-da (Ahora bien, antes mal)*: escrita y dirigida por Hong Sang-soo, 2015.
- Kış Uykusu (Sueño de invierno)*: escrita por Ebru y Nuri Bilge Ceylan, y dirigida por Nuri Bilge Ceylan, 2014.
- Manchester by the sea*: escrita y dirigida por Kenneth Lonergan, 2016.
- Metrópolis*: escrita por Fritz Lang y Thea von Harbou, y dirigida por Fritz Lang, 1927.
- Modern Times*: escrita y dirigida por Charles Chaplin, 1936.
- Nightcrawler*: escrita y dirigida por Dan Gilroy, 2014.
- Offret (El sacrificio)*: escrita y dirigida por Andréi Tarkovski, 1986.
- Stalker*: dirigida por Andréi Tarkovski, y basada en el libro *Picnic extraterrestre (Picnic na obóchine)* de Arkadi y Borís Strugatski, 1979.
- The great dictator*: escrita y dirigida por Charles Chaplin, 1940.
- The Soloist*: escrita por Susannah Grant, y dirigida por Joe Wright, 2009.
- The Swedish Theory of Love*: escrita y dirigida por Erik Gandini, 2015.
- Triumph des Willens (El triunfo de la voluntad)*: escrita por Leni Reifenstahl y Walter Ruttmann, y dirigida por Leni Reifenstahl, 1935.
- Wo die grünen Ameisen träumen (Donde sueñan las hormigas verdes)*: escrita por Bob Ellis y Werner Herzog, y dirigida por Werner Herzog, 1984.