



TESIS PARA DEFENDER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS HUMANAS
OPCIÓN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

**El concepto de alienación personal de Rahel Jaeggi
en *Alienation*. Emplazamiento en la tradición
filosófica sobre la alienación y alienación social**

DIRECTOR DE TESIS:

DR. PEREIRA, GUSTAVO

AUTOR:

ACHE TRICOT, SOFÍA NAZIRA

MONTEVIDEO, 10 DE JUNIO DE 2021

Montevideo, 10 de junio de 2021

Estimados miembros de la CAP

Dejo constancia que avalo la presentación final, lista para su defensa, de la tesis de Sofia Ache titulada: "El concepto de alienación personal de Rahel Jaeggi en *Alienation*. Emplazamiento en la tradición filosófica sobre la alienación y alienación social". Durante las últimas semanas he trabajado con especial intensidad con la tesista para alcanzar esta última formulación que deberá ser defendida tal como lo establece el Reglamento de Posgrados.

Los saluda,

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Gustavo Pereira", enclosed in a rectangular box.

Profesor Titular Dr. Gustavo Pereira

Agradecimientos

Escribir una tesis sobre alienación teniendo formación en filosofía en el Uruguay en el siglo XXI, siendo docente en una Facultad de Información y Comunicación y atravesando una pandemia de las dimensiones que estamos atravesando, sin acabar en un completo y total abatimiento al descubrirse a una misma ya no solo *interna* sino *externamente* dividida, fue un riesgo con el que lidié a lo largo de todo el proceso de desarrollo de este trabajo.

Varias personas han contribuido a que el abatimiento fuera menor. En primer lugar, Gustavo Pereira, quien leyó, comentó y corrigió mis varias entregas, y con quien ensayé un interesante ejercicio de comunicación a través de audios, mientras contestaba pacientemente a todas mis dudas, incluso las más absurdas. José Fernández, más que un colega, un amigo, que ha oficiado de fuerza “desalienadora” en el vínculo que tengo con mi propia labor en la Facultad de Información y Comunicación en estos años de dicha de trabajar con él. Viviana Castro, mi psicóloga, quien me ha apuntalado durante este tiempo, para que la reflexión sobre la alienación encarnada en mi propia existencia fuera un poco más productiva y un poco menos traumática.

Debo mucho a los integrantes del Seminario Interno de Filosofía de la Práctica, quienes con sus comentarios, preguntas y sugerencias contribuyeron a clarificar varias de las cuestiones desarrolladas en el trabajo y a percatarme de muchos de sus pendientes. De ese grupo quisiera mencionar muy especialmente a Juan Olano y a Jacqueline Fernández, comentaristas de los primeros borradores y a nuestro accidentado “mini-seminario”. Juan, en particular, leyó y comentó prácticamente toda la tesis con su perspicacia, paciencia y amabilidad tan características.

Institucionalmente, estoy en deuda tanto con el Instituto de Información de la Facultad de Información y Comunicación, como con la Comisión Sectorial de Investigación Científica y su financiamiento a través del Programa de Iniciación a la Investigación 2019. Ambas me proporcionaron los medios materiales necesarios para llevar a cabo la tarea de una mejor manera.

Finalmente, debo reconocer a mi madre, hermanas y cuñado, porque en mis experiencias con ellos probé muchas de las cosas aquí escritas de modo solapado, en nuestras interacciones cotidianas. A mis amigas Andrea y Nohelia por sus ánimos. A

Andrea Gómez, además, por su lectura atenta y sus sugerencias en varios tramos del texto.
A mi padre, por haberme conectado con autores y con este tipo de problemas filosóficos desde antes de decidirme a estudiar filosofía.

Y a *Rahel Jaeggi*, porque sin su fenomenal contribución a la discusión sobre la alienación esta tesis no habría tenido objeto.

Índice

Agradecimientos	3
Resumen	7
INTRODUCCIÓN	10
PRIMERA PARTE: PANORAMA DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICO-SOCIAL SOBRE LA ALIENACIÓN PREVIO A LA OBRA DE RAHEL JAEGGI	16
1. La historia de la discusión sobre la alienación sin hacer demasiada historia. Un ensayo de sistematización	18
1.1. Alienación en el marxismo analítico	23
1.2. El tratamiento de la alienación por parte de la sociología	30
1.3. A modo de síntesis: cuadro de desarrollo social-filosófico del concepto de alienación	33
2. Panorama de la discusión filosófica sobre la alienación en los últimos veinticinco años	34
2.1. Un caso de tratamiento filosófico de la alienación bajo el “paraguas” de la sociología: Richard Schacht y <i>The future of alienation</i>	34
2.2. La concepción de alienación en <i>Alienation and Freedom</i> de Richard Schmitt	40
SEGUNDA PARTE: LA ALIENACIÓN SEGÚN RAHEL JAEGGI EN <i>ALIENATION</i>	50
3. Rahel Jaeggi y <i>Alienation</i>	51
4. Cimientos sobre los que la autora erige su concepción de alienación	57
4.1. El prefacio de <i>Alienation</i> : cuatro ideas sobre la alienación “para tener en cuenta”	57
4.2. La alienación desde el punto de vista de su significado y de la historia de su conceptualización filosófica (comentarios al capítulo 1 de <i>Alienation</i>)	61
4.3. Un esquema para definir la alienación desde cualquier abordaje (con Jaeggi pero más allá de Jaeggi)	65
4.4. La historia filosófica del concepto de alienación de acuerdo a la autora (algunos comentarios en torno al capítulo 2 de <i>Alienation</i>)	69
4.5. Consideraciones en torno a la sección crítico-eliminativa (comentarios en torno al capítulo 3 de <i>Alienation</i>)	71
4.6. Las dos críticas a los presupuestos de los tratamientos de alienación previos	80
5. La reconstrucción crítica del concepto de alienación de Jaeggi	84
5.1. Concepción formal o procedimental	85
5.2. ¿En qué consiste la apropiación?	89
5.3. Concepción inmanente	93
6. El concepto de alienación de Jaeggi en funcionamiento en acciones, los roles y los deseos	97
6.1. Caso 1: Alienación respecto de la conducción de la propia vida	98
6.2. Caso 2: Alienación respecto de los roles sociales	101

6.3. Caso 3: Alienación con respecto a los propios deseos: el caso de la feminista H y la crítica a Harry Frankfurt	115
7. Los modelos del yo y su relación con la teoría de la alienación	132
7.1. El modelo central o nuclear del yo	133
7.2. El modelo de auto-invencción	141
7.3. Modelo “apropiado” del yo	148
7.4. Alienación en los modelos del yo	160
EN SUMA. CIERRE, REFLEXIONES Y DERROTEROS POSIBLES	163
En relación con la primera parte de la tesis	163
En relación con la segunda parte de la tesis	166
BIBLIOGRAFÍA	176

Resumen

La tesis tiene por objeto revisar la reapropiación del concepto de alienación desarrollado por Rahel Jaeggi en *Alienation* (2005). En tal sentido, la concepción de alienación de Jaeggi es examinada a la luz de dos cuestiones: la primera es qué tan innovador es el abordaje de la autora en comparación con otros abordajes sobre la alienación y la segunda, cuál es su alcance o su completitud.

Los relatos acerca de la historia filosófica del concepto de alienación suelen atribuir un carácter innovador a los abordajes del concepto realizados a partir de los años noventa. Asimismo, estos relatos suelen decir que la filosofía hizo silencio en torno a la alienación en los años ochentas. Tanto una apreciación como la otra pueden ser desmentidas una vez que se toman en cuenta incursiones de los años ochenta en torno a la alienación que además tienen tal rasgo innovador y que no son tenidas en cuenta en esos relatos. Esto conduce a un nuevo relato relativo a la periodicidad en la discusión filosófica sobre la alienación.

La segunda cuestión, por su parte, consiste en evaluar si el abordaje descriptivo de la autora, alineado a un enfoque de alienación personal, puede extenderse a un enfoque explicativo, correspondiente a un enfoque social de la misma. En función de ello, finalmente, se indican algunas proyecciones posibles del planteamiento de la autora en dirección a establecer una visión actualizada y más completa del fenómeno de la alienación.

Palabras clave:

Alienación, Rahel Jaeggi, alienación personal, alienación social, apropiación, libertad

Abstract

The aim of this thesis is to review the reappropriation of the concept of alienation developed by Rahel Jaeggi in *Alienation* (2005). In this regard, Jaeggi's conception of alienation is examined under the light of the following two questions, the first one being how innovative the author's approach is compared to other approaches to alienation, and the second, being what is its scope or completeness.

The reconstructive comments about the philosophical history of the concept of alienation often allege an innovative nature to approaches to the concept beginning from the nineties. Also, these comments often say that philosophy was silent about alienation in the eighties.

Both can be debunked once incursions of the eighties surrounding alienation are taken into account, which also have innovative traits and are not considered in those stories. This leads to a new account of periodicity in the philosophical discussion of alienation.

The second issue, in turn, consists in assessing whether the author's descriptive approach, aligned to a personal approach, can be extended to an explanatory approach corresponding to a social approach to alienation. Finally, some possible projections of the author's reappropriation are indicated in order to establish a more complete and renewed vision of the phenomenon of alienation.

Key Words:

Alienation, Rahel Jaeggi, Personal Alienation, Social Alienation, Appropriation, Freedom

“La verdadera lucha es entender la importancia que tienen estos mecanismos [...], y que esa realidad no nos conduzca del hocico.”

Pepe Mujica

-Turrismundo, estoy cansada de tantas peripecias -dijo Sofronia, alzando el velo- Esta gente tiene aspecto razonable y cortés y la ciudad me parece más bonita y mejor abastecida que muchas... ¿Por qué no tratamos de llegar a un acuerdo?

-¿Y nuestro séquito?

- Se convertirán todos en ciudadanos de Curvalia- respondieron los habitantes- y recibirán según lo que valgan.

- ¿Tendré que considerar como igual a este escudero, Gurdulú, que ni siquiera sabe si es o no es?

- Aprenderá también... tampoco nosotros sabíamos que estábamos en el mundo... También se aprende a ser...

Ítalo Calvino. *El caballero inexistente*

INTRODUCCIÓN

El tema de la presente tesis de Maestría es el concepto de alienación¹ en la versión desarrollada por Rahel Jaeggi en su obra *Alienation* (2005). Si bien el uso del término alienación puede rastrearse hasta la antigüedad², el reconocimiento de una deficiencia personal y social que recibe el nombre de alienación y que es objeto de elucidación filosófica tiene un origen propiamente moderno³. Al igual que lo que ha ocurrido con otros tantos conceptos filosóficos, a partir del momento en que el tratamiento del concepto de alienación se extendiera, ha divergido en un tejido amplio y diverso de sentidos que hoy conforman su rica constelación conceptual. Sin ingresar aún en los avatares de su historia -y en algunas de las connotaciones que a lo largo de ella el concepto ha adquirido-, puede adelantarse que la reflexión sobre la alienación parece haber tenido su momento de auge y de caída, y que la reapropiación del concepto por parte de Jaeggi pretende dar nuevos bríos a la reflexión contemporánea sobre una deficiencia que, mal que le pese a sus detractores, *aún* persiste.

¹ En español, “alienación” suele utilizarse de manera sinónima a “enajenación”. En esta tesis se utiliza siempre el primero, salvo en el caso de que alguna cita empleada utilice el segundo. De acuerdo a la etimología de la palabra, “enajenar” se compone del prefijo “in” (“hacia adentro”) y “alienare” (volver algo de otro; alejar). El verbo “alienare” por su parte, proviene del latín “alienus” (ajeno, de otro); y deriva del pronombre “alius” (otro) o “alter” (el otro). (Sambarino, 2019: 23). Hegel usaba principalmente dos palabras que han sido traducidas como “alienación”: *Entfremdung*, que corresponde al sustantivo latino “alienatio”, y al inglés “alienation”, de connotación negativa, preferentemente no referida a la transferencia consentida de algo a otro, sino al extrañamiento, la secesión o separación y *Entäusserung* (“*Veräusserung*”), que aunque no era empleada en un sentido unívoco, usualmente estaba vinculada a la exteriorización, o bien a la renuncia, la abdicación, la entrega de una propiedad. (Khan, 1995: 37). Desde los jóvenes hegelianos (Sambarino, 2019: 24), ambos términos se volvieron prácticamente intercambiables.

² El término griego originario designaba el cambio o la alteración en un sentido neutro, tanto como el deterioro y la adulteración, perversión y locura (Cfr. DGE on line: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/αλλοιωσις>). Su latinización le dio otras especificaciones (Khan, 1995: 37): la peyorativa metáfora médico-psicológica que ya tenía, el sentido usual en el uso legal, vinculado a la transferencia de una propiedad, que la vuelve extraña (alien) a su antiguo dueño y la separación o alejamiento (el “éxtasis”) que sufre una persona respecto de sí mismo, otros, su país o su dios (Rotenstreich, 1963: 550). Algunos de estos usos persisten hoy, pero no resultan de interés a la filosofía política.

³ Los filósofos que hacen un *racconto* histórico del tratamiento filosófico del concepto de alienación (y los propios intérpretes de Rousseau, tal como comenta Jaeggi en la nota al pie 10 en Jaeggi, 2016: 7) señalan a Rousseau como el primer autor que da cuenta *en sustancia* del fenómeno. Cfr. vgr. Schacht, 1967:10-13, Khan, 1995: 28-33, Schmitt, 2003: 18-23, Sambarino, 2019: 14.

De acuerdo con Jaeggi, hay varios motivos para *volver* a colocar a la alienación en la agenda filosófica. En primer lugar, porque el fenómeno de la alienación puede identificarse en los actuales descontentos hacia la impotencia frente a los impactos del capitalismo contemporáneo -a través de la flexibilización, la mercantilización y la globalización- sobre las identidades personales y la vida social. En tal sentido, podría decirse que hay una contradicción entre la moderna promesa de libertad y su realización efectiva. En segundo lugar, porque las críticas acertadas hacia las teorías de la alienación han redundado no solo en el rechazo de dichas teorías, sino también en el descrédito del propio concepto de alienación. De modo que, aunque el fenómeno persiste, ya no hay teóricos que refieran a él. En tal sentido, podría decirse que se hace necesario clarificar y establecer nuevos presupuestos sobre los que asentar la reflexión sobre el fenómeno. En tercer lugar, porque hablar sobre la alienación supone dar cuenta de un tipo de deficiencia o distorsión en las relaciones que el individuo establece consigo mismo y con el mundo. Ello requiere formular cómo se puede vivir una vida como propia, i.e., distinguir entre relaciones yo-mundo exitosas y deficientes, lo que no puede lograrse desde concepciones kantianas de la autonomía (puesto que en ellas la autonomía no se ve afectada por el mundo) ni tampoco desde concepciones liberales de justicia (puesto que no se apoyan en concepciones predefinidas del yo y de la comunidad).

Aunque la alienación involucra una deficiencia a nivel de la relación entre el individuo consigo mismo y con el mundo, la concepción de la alienación de la autora queda inmersa en uno de los enfoques que ha seguido la conceptualización filosófica de la alienación: el enfoque personal. En ese sentido, puede decirse que la reapropiación de la autora versa sobre qué le sucede al alienado, i.e., caracteriza cómo se manifiesta la alienación en el individuo, pero no dice nada sobre por qué éste se aliena, cuáles son las causas o los detonantes de su alienación, porque no refiere expresamente al carácter del mundo respecto del cual se aliena. De manera que la tematización de Jaeggi echa en falta lo que se conoce como un enfoque social de la alienación. Así, apelando al concepto de alienación de Jaeggi, cualquiera puede reconocerse a sí mismo y a otros como alienados, y tal vez pueda aventurar en qué aspectos podría trabajar sobre sí para superar la alienación, pero no encontrará respuestas acerca de cómo ella surge ni cómo prevenir o lidiar con la alienación de modo más sistemático o estructural (no podrá responder vgr. a

la pregunta acerca de qué tipos de arreglos sociales o institucionales generan más o menos alienación).

En segundo término, parece relevante considerar a la reapropiación del concepto de alienación de Jaeggi históricamente, en su cercanía o lejanía con la motivación de otros abordajes del concepto temporalmente próximos, puesto que esto puede permitir echar luz acerca de qué tan innovadora resulta esta colocación de la alienación en la agenda de reflexión filosófica contemporánea y de cómo esto repercute a nivel de la historia de la reflexión filosófica sobre la alienación.

Una cuestión bastante repetida en torno a la historia de la reflexión filosófica sobre la alienación consiste en considerar que esta historia tendría, puede interpretarse, tres momentos o *rounds*, entre los cuales ocurrieron dos silencios que los limitan⁴. El primer momento o *round* comienza con el primer filósofo que trabajó la alienación, i.e., Jean-Jacques Rousseau, y en una de sus ramas, según se prefiera⁵, termina con el abandono del término por parte de Karl Marx o bien, con la publicación de *El capital*, y en la otra, con la publicación de *La enfermedad mortal* de Søren Kierkegaard. A partir de allí, comienza el primer silencio de la filosofía, que culmina con el inicio del segundo momento o *round*, que en la línea marxista se efectiviza en 1923 con la publicación de “Reificación y la conciencia del proletariado” en el libro *Historia y conciencia de clase* de György Lukács, y el caso de la línea no marxista, por su parte, en 1927 con la publicación de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Ese segundo momento o *round* tiene como sello característico la explosión o el *boom* de los tratamientos acerca de la alienación, que condujo, de acuerdo con las versiones corrientes de los *raccontos* reconstructivos, a la pérdida de sentido del concepto de alienación, lo que terminó en un abandono de la reflexión de la alienación por parte de la filosofía durante los años ochentas (momento en el que empezaría, aceptada esta concepción, el segundo silencio). El tercer momento o *round* (esto es, el fin del segundo silencio) se produciría a partir de la publicación *El futuro de la alienación* de Richard Schacht en 1994, a la que siguen las contribuciones de Richard Schmitt y Rahel Jaeggi, en 2003 y 2005 respectivamente.

⁴ Nadie lo ha planteado en estos términos hasta donde me consta.

⁵ El final del tramo marxista del primer momento o *round* varía dependiendo de si se acepta o no que Marx cesa de hablar de alienación en sus escritos de madurez. Estas cuestiones se discutirán en el capítulo 1.

En línea con lo anterior, podría decirse que la tesis tiene dos objetivos con relación al concepto de alienación de Jaeggi sobre el que versa. En primer lugar, examinar qué hay de cierto acerca del fin del segundo *round* en la reflexión filosófica sobre la alienación (y si realmente debe considerarse que hay un tercer momento o *round* en la historia del mismo). Ello permitiría situar históricamente el planteamiento de Jaeggi respecto de la alienación, i.e., con relación a la historia de la reflexión filosófica sobre el fenómeno, con el fin de dar nuevos elementos a la propia historia filosófica sobre dicha reflexión.

El segundo objetivo, por su parte, no apunta a dar una respuesta sobre cómo debe llevarse a cabo un enfoque social de la alienación, sino que simplemente pretende dar cuenta del planteamiento de Jaeggi e ir marcando los puntos en los cuales éste no prosigue pero podría continuar, con vías a la proyección social del propio planteamiento. De modo que la tesis no solo *no rechaza* lo establecido por Jaeggi sino que, muy por el contrario, considera que ello tiene un potencial a desarrollar en dirección a una visión más completa del fenómeno. Formular esta visión más cabal del fenómeno no es el objeto de la tesis, por lo que podría decirse que el de la tesis es un trabajo de tipo reconstructivo pero que aventura, sí, algunas consideraciones sobre cómo lograr un enfoque social a partir del concepto de Jaeggi. En tal sentido, se considera que el tratamiento de la alienación de Jaeggi es valioso porque permite definir los límites dentro de los cuales hoy sería razonable plantear estrategias de comprensión y de intervención de la alienación.

Mientras que el primer objetivo puede considerarse una minucia propia de un carácter obsesivo con relación a los detalles, el segundo objetivo tiene un carácter más loable: reconocerse a uno mismo como alienado puede servir para pensar o repensar las condiciones de la propia existencia y tomar decisiones que puedan conducir a actuar bajo otras coordenadas, e incluso a revisar la propia vida, puesto que una vida alienada es una vida que ya no es propia, desde un punto de vista personal pero también colectivo. Así, estar alienado, *grosso modo* e independientemente del planteamiento desde el cual se conceptualice, consiste en estar involucrado en una relación deficiente con uno mismo y con el mundo, lo cual quiere decir que, de algún modo, entre yo y algún aspecto de mí mismo o del mundo, unidos lógicamente, ontológicamente o normativamente se ha producido una separación, un alejamiento, un *extrañamiento*, que se manifiesta en una pérdida de control de mí sobre ello y un sometimiento de mí mismo a ello, es decir, en una pérdida de la

libertad, lo cual contradice la vida libre que presuponemos como herederos del imaginario social moderno.

Focalizar en estas cuestiones no garantiza que la alienación tenga una solución definitiva, pero permite establecer un horizonte hacia el cual aproximarse. Trabajar con el concepto de alienación es como trabajar con el concepto de libertad, de justicia, de felicidad o cualquier otra *utopía*: a ellos buscamos aproximarnos, por más que no los concretemos nunca del todo. Como decía Galeano: la utopía es lo que *sirve para caminar*.

La tesis se desarrolla en dos partes. La primera parte, formada por dos capítulos, realiza un *racconto ex ante* del desarrollo filosófico del concepto de alienación, focalizado especialmente en las postrimerías de la publicación de *Alienation* de Jaeggi, con el fin de emplazar a esta obra en el contexto de sus antecedentes temáticos más inmediatos. Se pretende evaluar si en los años ochentas y noventas en la historia de la reflexión filosófica sobre la alienación hubo un silencio hasta la incursión de Richard Schacht, Richard Schmitt y Rahel Jaeggi, -constituyendo en ese caso un segundo silencio desde el punto de vista histórico- o bien no lo hubo. Asimismo, se pretende evaluar si las incursiones sobre la alienación a partir de los noventas fueron innovadoras o si esa innovación ya estaba presente en abordajes previos (capítulo 1). Asimismo, se tematizan someramente las aportaciones relativas a la alienación de las otras dos obras filosóficas de finales de siglo XX y principios del XXI previas a la de Jaeggi, llevadas a cabo por Richard Schacht y Richard Schmitt (capítulo 2).

Luego de esta primera parte contextual, la segunda parte la tesis se embarca en la reconstrucción de la versión del concepto de alienación desarrollado por Jaeggi en *Alienation* a la luz de la distinción entre dos enfoques del tratamiento de la alienación: el de alienación personal y el de alienación social. El interés por los enfoques es el hilo conductor que entreteje los diversos comentarios que del trabajo de la autora se realizan. Puesto que el tratamiento que lleva a cabo la segunda parte constituye el corazón de la tesis, la segunda parte es la más extensa: se desarrolla en cinco capítulos (3, 4, 5, 6, 7). El capítulo 3, cuyo carácter es propedéutico e introductorio, presenta a la autora y de manera breve, la estructura y el hilo argumental de todo el libro que es objeto de interés de esta tesis. El capítulo 4 sigue la reconstrucción del concepto de alienación de la autora desde

sus pretensiones confesas en el prólogo, hasta su articulación del concepto por parte de la tradición y las críticas de las que ha sido objeto. Su finalidad es dar cuenta de los límites del concepto de alienación en una perspectiva postmetafísica: los elementos sobre los que puede apoyarse y sobre los que no. El capítulo 5, por su parte, da cuenta del concepto de alienación propuesto por la autora (en abstracto). El capítulo 6 sigue tres de los ejemplos de la autora que sirven para la articulación y puesta en funcionamiento de su concepto de alienación en tres dimensiones del yo: la voluntad, los roles y los deseos. El capítulo 7, finalmente, trae al frente la concepción del yo que presupone el concepto de alienación de la autora y expone sus argumentos para distinguirlo de dos modelos del yo rivales: el modelo central y el modelo de autoinvención. En el último apartado de la tesis intitulado “En suma: cierre, reflexiones y derroteros posibles”, se retoman y se cierran algunas de las discusiones llevadas a cabo a lo largo de las dos partes de la este trabajo, y se plantean caminos y problemas que se visualizan como abiertos a abordajes futuros.

PRIMERA PARTE: PANORAMA DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICO-SOCIAL SOBRE LA ALIENACIÓN PREVIO A LA OBRA DE RAHEL JAEGGI

En esta primera parte de la tesis se traza un contexto temático para enmarcar, *grosso modo*, la obra *Alienation* de Rahel Jaeggi. Ese contexto, a primera vista, debería estar formado por las obras filosóficas que discuten la alienación en el momento en que aparece la obra de Jaeggi y comprendería, estrictamente, dos obras: *The Future of Alienation* (1994) de Richard Schacht y *Alienation and Freedom* (2003) de Richard Schmitt. Suele decirse que antes de ese momento, entre los ochentas y los noventas, la filosofía dejó de discutir sobre la alienación, y es por ello que este contexto se caracterizaría por un *entusiasmo recobrado* con relación a ella.

Elocuentes en este sentido resultan las expresiones de los propios Schmitt y Schacht. Mientras el primero comienza su libro diciendo que a pesar de que su trabajo está dirigido a estudiantes, “los filósofos profesionales se beneficiarán de leerlo *porque el concepto de alienación ha sido poco discutido en la filosofía profesional de los últimos veinte o más años*”⁶, con respecto a las motivaciones del “rescate” del concepto que lleva a cabo en su obra *The future of alienation*, Schacht plantea que si bien los ensayos que la componen formulan una perspectiva bastante crítica respecto a la literatura sobre alienación, “están destinados a funcionar como una especie de operación de *rescate*”⁷ de la noción. Tal es así que, agrega, “[p]ara que la noción de alienación merezca un futuro, debe emplearse con mayor sofisticación y claridad de la que ha tenido... Este no es un sueño imposible - *gracias, en parte precisamente, al declive de su antigua popularidad*”⁸.

Sin embargo, no puede decirse sin incurrir en falsedad que este *entusiasmo reciente* sea un *entusiasmo recobrado*. Ello se debe a que, por una parte, la filosofía no dejó de hablar de alienación entre los años ochenta y los noventa -contrariamente a lo que estos autores afirman cuando se presentan a sí mismos como protagonistas de un *revival*

⁶ Schmitt, 2003: vii. La traducción y el subrayado son míos.

⁷ Schacht, 1994: 15. La traducción y el subrayado son míos.

⁸ Schacht, 1994: 15.

del concepto, supuestamente sumido en el olvido durante ese tiempo. Axel Honneth, al inicio del prólogo que realiza al libro de Rahel Jaeggi, contribuye a alimentar esta idea, al especificar la dificultad que el uso del término “alienación” comenzó a generar. Debido a los presupuestos esencialistas sobre los que descansaba el concepto tal y como había sido concebido por las tradiciones filosóficas que le dieron origen y continuidad - presupuestos inaceptables para los desarrollos filosóficos de décadas pasadas a ambos lados del Atlántico- la consecuencia fue que “la categoría de la alienación ha desaparecido del léxico filosófico”⁹.

Asimismo, tampoco es cierto que las motivaciones de la reapropiación del concepto de alienación que realizan los autores a partir de los noventas sean inéditas hasta entonces, como se ejemplificará apelando al abordaje de Jon Elster. De todo lo anterior se sigue que no puede decirse que el tratamiento de la alienación desde los noventas hasta la obra de Jaeggi constituya una “nueva etapa” en la historia de la discusión del concepto por parte de la filosofía, y tampoco puede decirse que haya habido un quiebre o interrupción de la respectiva discusión en el intervalo comprendido entre los años ochenta y noventas.

Por lo tanto, esta primera parte de este trabajo pretende dar elementos en apoyo a dos tesis. La primera tesis es que la filosofía no dejó de hablar de alienación, o como dice Honneth que “la categoría de la alienación ha desaparecido del léxico filosófico”. La segunda tesis es que la motivación en el tratamiento de la alienación no es tan original como se pretende. Para hacerlo, se realizará el recorrido que sigue: en el primer capítulo, se presentarán someramente las etapas de la historia de la discusión filosófica sobre la alienación y posteriormente, se dará cuenta de dos contraejemplos a la visión de que la filosofía no habló de alienación en los ochenta y que a partir de los noventas lo hace con una motivación nueva. En el segundo capítulo, por su parte, se dará cuenta someramente de algunos conceptos claves que examinan Schacht y Schmitt en sus respectivas obras sobre la alienación, para mencionar, en la medida de lo posible, algunos puntos de continuidad y ruptura con el abordaje de Jaeggi.

⁹ Honneth, 2016: vii.

1. La historia de la discusión sobre la alienación sin hacer demasiada historia. Un ensayo de sistematización

Con el fin de dar cuenta de las particularidades del contexto de la discusión sobre alienación, resulta pertinente echar a retroceder el *cassette* de esta historia para luego hacerlo avanzar concisa y rápidamente hacia la necesidad *filosófica* de estos veinticinco últimos años de volver a la alienación.

Así, puede estipularse que la historia de la reflexión filosófica sobre la alienación puede definirse de manera esquemática en dos momentos o *rounds*¹⁰. El primer *round* se extiende desde la tematización rousseauiana de la alienación, pasa por Hegel, para bifurcarse hacia Karl Marx y Søren Kierkegaard. A ese primer *round* sigue un tiempo de silencio y luego, un segundo *round* a partir de Lukács y Heidegger, finalizado con el presunto silencio de los filósofos con relación a la alienación durante los ochentas.

A partir de ahora se examinarán algunas características y eventos destacables de ambos rounds a partir de Marx y se discutirá si puede decirse con propiedad o no que las incursiones sobre la alienación de los años noventas constituyen un nuevo *round* en esta discusión. Todo esto será resumido a través de una línea de tiempo en la sección 1.3.

En el caso de Marx, la alienación es tema de análisis en el tercer apartado de los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de 1844. Si bien suele decirse que en el año 1845 -en el que coescribe junto a Engels *La ideología alemana*- se produce un abandono expreso del término por parte de Marx, es necesario realizar algunas precisiones: si ese abandono por parte de Marx ocurrió o no corresponde al meollo de una discusión entre exégetas y seguidores del filósofo de Tréveris¹¹. Para Althusser y seguidores los planteamientos acerca de la alienación corresponden a los textos de juventud de Marx y estos están en *ruptura epistemológica* con los tratamientos “maduros” del filósofo, aquellos por tanto, no atendibles (Althusser, 1964: 27). Para otros, en cambio, no hay ruptura sino continuidad entre los dichos de Marx sobre la alienación y los planteamientos

¹⁰ Con la palabra *round* refiero al bloque temporal limitado por un silencio que lo antecede y otro que lo sucede.

¹¹ Reviso *in extenso* este asunto en Ache (2018).

posteriores tales como el fetichismo. Esa línea continuista podría hacer suyas las palabras de Henri Lefebvre de que: “La teoría económica del fetichismo retoma, eleva a un nivel superior, explicita la teoría filosófica de la alienación del individuo. Su actividad –el producto de su actividad– se presenta a él como otro, como su negación” (Lefebvre, 1990: 104). Como expresión *ex-ante* en favor de la postura de Althusser cabe decir que la ortodoxia marxista nunca tematizó la alienación ni explícita ni implícitamente. Si bien podría admitirse que aún no se disponía del texto más importante de Marx para hacerlo (los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de Marx aparecen editados por primera vez en su lengua original en 1932), tampoco fueron suficientemente problematizadas cuestiones prácticas que tienen que ver con la alienación, vinculadas al lugar de los trabajadores en la revolución, qué tipo de transformación operaría en las conciencias en línea con la instauración del nuevo régimen y el rol del partido en ello, i.e., a grandes rasgos, el problema de la racionalidad. Este tema es, sin dudas, discutible y complejo y profundizar en él desviaría demasiado el propósito de este trabajo, pero una buena síntesis del panorama con relación a la situación del asunto de la alienación en la Unión Soviética la plantea Daniel Bell en “Dos vías desde Marx: los temas de la alienación y la explotación, y el control de los obreros en el pensamiento socialista” en *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta* (1960).

De acuerdo al autor, la explicación de ese relegar, remite a una especie de ingenuidad basada en “la creencia apocalíptica de que “el día siguiente a la revolución” la racionalidad haría su aparición anunciada en la escena histórica y arreglaría toda la sociedad” (Bell, 1992: 409). Parecería ser que producida la caída del capitalismo, la transformación de las conciencias sería instantánea, o, por usar un término de Rosa Luxemburgo, “espontánea”. Como si la alienación (inherente, por lo tanto, al sistema capitalista únicamente) fuera a desaparecer con la caída del capitalismo y la instauración del nuevo orden. Ello lo constata Bell al revisar obras de Karl Kautsky, Lenin, León Trotski, en las que observa que el tratamiento sobre quién y cómo se llevaría adelante la transición a la nueva sociedad, e incluso el modo cómo producir la organización y la planificación dentro de la misma son sumamente escasos¹².

¹² Cfr. Bell, 1992: 411-415.

La otra precisión que debe realizarse tiene que ver con el uso del término por parte de tradiciones no marxistas. De dar por cierto que Marx abandona el término, no puede decirse sin incurrir en falsedad que no haya otro autor que lo utilice. Así, por ejemplo, dentro de la tradición existencialista cabe considerar los desarrollos de Søren Kierkegaard en torno a la alienación, desperdigados en varias de sus obras por lo menos hasta el año 1849, año de publicación de *La enfermedad mortal*.

Desde otras tiendas, las disquisiciones sobre el *superhombre* hechas por Nietzsche, fundamentalmente en su *Así habló Zarathustra* de 1883, en alguna ocasión han sido tomadas como un caso dentro de la discusión sobre la alienación (debido a su potencia el superhombre se ubica, precisamente, en las antípodas del alienado)¹³.

Dado que tanto Kierkegaard como en algún sentido Nietzsche son considerados integrantes del grupo de filósofos que dieron cuenta de los efectos subjetivos de la alienación, eso pone en cuestión que el mojón final del primer *round* se coloque en 1845 (año de publicación de *La ideología alemana*) y no en 1883 (con la publicación de *Así habló Zarathustra*). En razón de que la contribución de Nietzsche en la discusión fue marginal, tanto por su intención de aportar a la discusión misma como por la influencia que tuvo en otros pensadores que de modo deliberado participaron en el segundo *round* de la discusión filosófica sobre la alienación, el final del primer *round* sería un poco más tardío. Sin considerar a Nietzsche, este final es doble: para la vertiente no marxista, en 1849, para la vertiente marxista, en cambio, en 1845, si se acepta que Marx desiste de utilizar el término -abonando la lectura althusseriana de la obra de Marx. Si no se acepta la lectura althusseriana y sí la lectura continuista, y se asume con ello que Marx también habló de alienación, pero sin usar el término alienación en *Das Kapital*, entonces debe admitirse que la vía marxista se extiende por lo menos hasta 1867. A partir de este momento, por tanto, empezaría el primer silencio de la filosofía con relación a la alienación.

Hechas estas puntualizaciones -que sirven para volver laxo el mojón del momento en que fijar el inicio del primer silencio- puede afirmarse que el primer silencio culmina en la línea marxista en 1923 con la publicación de “Reificación y la conciencia del

¹³ Cfr. especialmente Schmitt, 2003: 32-37 y Schacht, 1994: 140-160.

proletariado” en el libro *Historia y conciencia de clase* de György Lukács, momento en el que se ubica, entonces, el inicio del segundo momento o *round* acerca de la alienación. En el caso de la línea no marxista, por su parte, el primer silencio acaba en 1927 con la publicación de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Por lo tanto, en 1923 y en 1927 se ubican los mojones del inicio del segundo momento o *round* de la discusión filosófica sobre la alienación.

Un aspecto muy relevante del segundo momento o *round* consiste en la puesta de moda del término. Una explicación de ese *boom* podría vincularse a la publicación inglesa de los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de Marx en el año 1959¹⁴. A partir de esta publicación, los estudios acerca de Marx sufrieron un estallido que determinó la proliferación indiscriminada del uso del término por parte de diversos autores¹⁵, generando una suerte de “panalienación”¹⁶ en los abordajes sociales y filosóficos en los sesenta y setenta. Esta moda generó una multiplicación de las acepciones del concepto que le confirió vaguedad en su uso (Sambarino, 2019: 11).

En este contexto tan entusiasta, la escena local dio a luz una obra hoy considerada “sumamente vigente” (Pereira, 2019: 9): *Alcance y formas de la alienación* (1967) de Sambarino y Fló. En dicha obra, Sambarino establece un panorama histórico y conceptual del desarrollo del concepto de alienación con el fin de clarificar las diversas acepciones técnicas y distinguirlas de las no-técnicas y abusivas. Fló, por su parte, desarrolla el vínculo entre los conceptos de alienación e ideología¹⁷.

En muchos de los abordajes del *boom*, el fenómeno de la alienación es tomado como un hecho que fagocita cualquier posibilidad de escape, invadiendo asimismo, cada aspecto de la vida analizada. El caso de Erich Fromm es significativo en ese sentido¹⁸, así

¹⁴ Este dato lo aporta Fromm, en una nota al pie en su clásica obra de 1961. Cfr. Fromm, 1964: 17.

¹⁵ Sería una hazaña dar cuenta de todos ellos. No es objetivo de este trabajo hacerlo, sino solo tomar como cierto el aserto de que realmente el estallido fue tal. El lector desconfiado puede comprobarlo refinando la búsqueda por fecha del término “alienation” en cualquier metabuscador.

¹⁶ Musto se refiere a este momento como la “época de la alienación *tout court*” (Musto, 2015: 187). Esa fascinación que produjo la alienación en esa época la hizo integrar el imaginario de la llamada “contracultura” de la década de los 60 y quedó capturada muy especialmente en el arte. Ejemplos tan destacados que hoy se consideran clásicos o de culto los encontramos, por mencionar alguno., en el cine, en las películas *Persona* (1966) de Ingmar Bergman o *Un hombre que duerme* (1967) de Georges Perec (adaptada cinematográficamente en 1974).

¹⁷ El concepto de alienación ideológica proviene de Henri Lefebvre. Cfr. vgr., Lefebvre, 1971 [1948]: 39.

¹⁸ Cfr. Fromm, 1965 y Fromm, 1964.

como el de Herbert Marcuse en *One-Dimensional Man*. Entre las obras del *boom*, Musto (2015) incluye las obras *La sociedad del espectáculo* (1967) de Guy Debord¹⁹ y *La sociedad del consumo* (1970) de Jean Baudrillard (Musto, 2015: 187-190). Asimismo, el fenómeno de la alienación se encuentra plasmado en los análisis más representativos de la primera generación de la Teoría Crítica como *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer y *Eros and Civilization* de Herbert Marcuse. El carácter aporético de esos análisis son los que conducirán al cambio en la concepción de la crítica a partir de Habermas, y con ello, a la llamada segunda tradición de la Teoría Crítica (Madureira, 2009: 195). En la línea existencialista destacan, por su parte, las contribuciones de Jean Paul Sartre²⁰ y las consideraciones acerca de la alienación en Jean Hippolyte²¹.

En la inflación en el uso del concepto también pudieron influir las críticas al régimen soviético, que a partir de la muerte de Stalin se hicieron cada vez más fuertes. Así, al evaluar la situación desde las lentes de la alienación, saltaba a la vista que en las sociedades no capitalistas, i.e., socialistas, muy por el contrario de lo que una visión ingenua de la revolución podría suponer, la alienación no había sido abolida, sino que incluso podría haberse incrementado²². El resultado general de este *boom* fue la pérdida de circunscripción, precisión e incluso, tal y como afirma Musto, la “ambigüedad” (Musto, 2015: 188) del concepto.

¹⁹ El análisis de la sociedad moderna en términos de una “sociedad del espectáculo” que desarrolla Debord es un ejemplo paradigmático del tipo de diagnósticos fatalistas sobre la alienación. Si bien todas las tesis de su libro rezuman ese carácter (puede confrontarse como evidencia, por tanto, todas las tesis del libro), las tesis 1 y 28 resultan más que elocuentes. Mientras que en la primera tesis Debord parafrasea el inicio del primer tomo de *El Capital*, sustituyendo la expresión “mercancía” por la de “espectáculos” al decir que: “Toda la vida de las sociedades en que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos... Todo lo que antes era vivido directamente se ha alejado en una representación” (Debord, 1995: 8), en la tesis 28 clausura toda posibilidad de “escapatoria” de este infierno alienante: “El sistema económico fundado en el aislamiento es una producción circular del aislamiento. El aislamiento funda la técnica, ya su vez el proceso técnico aísla. Del automóvil a la televisión, todos los bienes seleccionados por el sistema espectacular son también sus armas para el reforzamiento constante de las condiciones de aislamiento de las “muchedumbres solitarias”. El espectáculo reencuentra cada vez más concretamente sus propias presuposiciones” (Debord, 1995: 17). A Debord (y a todos los analistas distópicos de la alienación) cabría preguntarles lo siguiente: si no hubiera un resquicio, aunque mínimo, del cual escapar de la burbuja alienante, al menos durante un momento: ¿desde qué sitio sería posible anunciar siquiera la propia crítica distópica?

²⁰ Sartre (2005).

²¹ Hippolyte (1969).

²² Un análisis relativo a esto lo desarrolla Golubović (1989)

Ahora bien, si se acepta (en línea con la posiciones de los más nuevos filósofos de la alienación) que la filosofía dejó de hablar de alienación luego del *boom* y hasta el 1994 (año en que Schacht publica *The future of alienation*), entonces tendría que establecerse un tercer momento o *round* en la discusión filosófica sobre la alienación, precedida por un silencio acaecido durante la década de los ochentas. Este trabajo propone que ese segundo silencio no fue tal y que no es cierto que la motivación de la discusión a partir de 1994 sea disímil a como había sido en los ochentas.

De manera que los siguientes dos secciones harán foco en la situación en torno a la discusión filosófica de la alienación durante los ochenta e inicio de los noventa, en relación con dos cuestiones:

(a) la revisión conceptual a la que somete el marxismo analítico a la teoría de Marx en los ochentas. Una de las discusiones por las que el marxismo analítico no deja de pasar es la de la alienación. Y este punto es relevante porque la revisión que realiza el marxismo analítico de la tesis de la alienación de Marx no es meramente descriptiva: antes bien, se evalúan sus puntos altos y bajos en relación con una psicología de la acción humana.

(b) la apropiación de la discusión sobre la alienación por parte de la sociología. Lo que reviste interés a los efectos de falsear la tesis del abandono de la discusión filosófica en torno a la alienación no es que la sociología haya desarrollado escalas para medir la alienación, i.e., que traduzca el término al lenguaje de las ciencias sociales, sino más bien que bajo su institucionalidad (centros y publicaciones *especializadas*) la sociología aglutinó no sólo a los científicos sociales sino también a filósofos que continuaron interesados en la alienación.

1.1. Alienación en el marxismo analítico

Las contribuciones del marxismo analítico a la discusión sobre la alienación²³ merecen una mención particular. Entre estas, destacan las de Jon Elster (1985, 1986), cuyas reconstrucciones analíticas del pensamiento de Marx si bien *no tuvieron* como eje principal el tratamiento de la alienación no dejaron de pasar por él. Por el hecho de estar presente como concepto en las disquisiciones del marxismo analítico es posible falsear la tesis de de que la filosofía no habló de alienación en los ochenta.

De acuerdo con Elster en *An introduction to Karl Marx*²⁴, la alienación junto a la ineficiencia y la explotación cumplen un rol normativo en la teoría de Marx porque muestran aspectos fallidos del capitalismo y como contracara, los aspectos que vuelven deseable al comunismo. Según Elster, dentro de la teoría normativa de Marx, el concepto de alienación es el más importante. Tanto es así que “Marx valoraba el comunismo, sobre todo, porque aboliría la alienación, en los distintos sentidos de este término” (Elster, 1992: 44).

De acuerdo a Elster, la alienación es un fenómeno indeseable provocado por el capitalismo sobre los individuos y por esto la alienación en Marx es diferente a la alienación en Hegel, concebida como un aspecto del Hombre. *Grosso modo*, en Marx la alienación se trata de una “falta de percepción de sentido” (Elster, 1992: 45) especificada en tres formas:

(1) Falta de autorrealización: de acuerdo a Elster “Marx creía que la buena vida individual debía basarse en la autorrealización activa” (Elster, 1992: 46). La autorrealización consiste en la autoactualización (de una potencialidad a través de su desarrollo y despliegue) y la auto-exteriorización (objetivación) plena y libre de las capacidades y habilidades de los individuos, que el capitalismo impide a la inmensa mayoría de las personas. Ahora bien, de acuerdo a Elster, la plenitud (i.e., que no haya especialización en las ocupaciones, tal y como manifestaba Marx en el famoso pasaje de *La ideología alemana*²⁵) es una característica que vuelve utópica a la autorrealización

²³ Debo a Agustín Reyes la sugerencia de examinar lo que hace el marxismo analítico.

²⁴ Cfr. Elster, *Una introducción a Marx*, 1992: 44-62 (en su lengua de origen: *An introduction to Karl Marx*, 1986). En *Making Sense of Marx* (1985) el tratamiento de la alienación que realiza Elster es diferente. Para empezar, se trata de un tratamiento mucho más detallado. Como el objeto de traerlo a colación aquí es simplemente dar un ejemplo, se sigue el texto de 1986 (edición 1992).

²⁵ Elster refiere al famoso pasaje en que Marx y Engels sostienen que “en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus

debido a que se torna “autofrustrante”. La libertad de la autorrealización, por su parte, debe interpretarse no sobre la base del comunismo entendido como una sociedad de abundancia, lo que incurriría en utopismo, sino como ausencia de coerción para elegir entre otras líneas de autorrealización alternativas cuando alguna se vea obturada debido a restricciones materiales de la sociedad. En línea con lo que admitiría Marx, la autorrealización de acuerdo a Elster es superior a otros estilos de vida (verbigracia, el consumo, la amistad, la contemplación) debido a su utilidad marginal creciente y a que ella misma constituye una fuente de estima que otros nos tienen y que es relevante para la autoestima, central para la felicidad. Siendo ventajosa, Elster se pregunta por qué no es un estilo de vida elegido más frecuentemente. Si bien la alienación podría concebirse como falta de autorrealización o falta de deseo o de oportunidades para la autorrealización o una combinación de ambas (constituyendo las llamadas “preferencias adaptativas”), Marx la asocia fundamentalmente a la falta de oportunidades. Elster añade otra opción: el deseo ineficaz de autorrealización, explicado por factores tales como la “miopía”, la “aversión al riesgo” y la “tentación del francotirador” (Elster, 1992: 50), presentes aún en “una sociedad en la que existieran oportunidades de autorrealización” (Elster, 1992: 50). Esos tres factores atentarían incluso contra el surgimiento de un proyecto de sociedad de mayores oportunidades. Asimismo, Elster examina la forma en que Marx concebía el vínculo entre autorrealización y comunidad: “la autorrealización para los otros” (Elster, 1992: 51), i.e., la reciprocidad en el reconocimiento de las actividades y productos que objetivan la autorrealización de todos y cada uno. Sin embargo, por más loable que esta conciliación humana parezca, solo sería posible en comunidades pequeñas de vínculo cara a cara y no en las sociedades industriales realmente existentes en las que ocurre una doble despersonalización que obtura dicha posibilidad, ya sea por el tipo de producción que impide que podamos señalar como *propio* lo producido, ya sea porque el mercado de masas no contacta personalmente al productor y al consumidor. Pero además, la consideración de que tenemos sentimientos comunitarios solo porque conocemos que producimos para la sociedad no tiene asidero en la psicología individual de acuerdo con

aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de *ser* exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos” (Marx y Engels, 2014: 37).

Elster (Elster, 1992: 52). Finalmente, otro modo de integrar la autorrealización con los demás es conciliar la autorrealización propia con la de otros en ámbitos pequeños donde la producción es conjunta y ello hace que esto tenga sentido (un equipo de fútbol, una orquesta, un pequeño barco pesquero, entre otros). Sin embargo, en una sociedad industrializada ocurre que por la naturaleza del trabajo industrial (o al menos por cómo éste ha tendido a desarrollarse históricamente) “la línea de montaje consigue un máximo de integración con un mínimo de autorrealización” (Elster, 1992: 52), contraviniendo, nuevamente, la posibilidad de integrar autorrealización de unos y otros.

(2) Falta de autonomía: consiste en la segunda forma que según Elster adopta la alienación en Marx. La autonomía es lo opuesto a la compulsión y consiste en el control de las acciones cuando el agente está en conocimiento de sus causas (proceso de formación del deseo en el nivel sub-intencional) y de sus consecuencias o realizaciones (frustración o no en el nivel supra-intencional). La autonomía se daría para Marx únicamente en el comunismo debido a la transparencia sobre las acciones, las causas y las consecuencias de las mismas. Dicho esto, Elster se propone revisar el tratamiento que realiza Marx tanto de un nivel como del otro. Previo a la revisión del nivel sub-intencional, Elster advierte que en Marx no hay una teoría psicológica, pero que sí da pistas para emprender una reflexión en ese sentido en *La ideología alemana*. En el capitalismo no hay control sobre los deseos, puesto que estos en gran medida tienen dos defectos: son unilaterales y compulsivos. Tal cosa ocurre con el deseo de consumo. La unilateralidad es rechazada por Marx a causa del ideal de autorrealización plena. Sin embargo, Elster había descartado la autorrealización por utópica. Asimismo, la unilateralidad no era considerada defectuosa por Marx en todos los casos: la valía de ciertas producciones artísticas (el caso de Milton y *El paraíso perdido*) justifica que el artista haya tenido un deseo unilateral de producir. La compulsión, por su parte, es objetable para Marx debido a la perversión que produce: el deseo compulsivo de consumo, por ejemplo, conduce en su punto culminante a la postergación compulsiva del consumo propia del avaro. Asimismo, el caso de *El paraíso perdido* también objeta que el deseo compulsivo sea defectuoso siempre. Que la compulsión sea algo inherente al deseo forjado en el capitalismo es largamente testado por Elster. En primer lugar, el consumo en el capitalismo es en gran medida no compulsivo. Así, el consumo conspicuo, las estrategias de *marketing* orientadas al consumo, son las excepciones y no la regla. En

segundo lugar, si bien la utilidad marginal del consumo en la mayoría de los casos es decreciente, en cambio, la utilidad marginal negativa al no consumir es creciente. Eso para Elster quiere decir que no solo en el capitalismo sino que en ningún tipo de sociedad desaparecerán los deseos compulsivos hacia muchas formas de consumo. Ahora bien, distinguir meramente entre compulsión y autonomía no captura la riqueza de las motivaciones para actuar. Estas para Elster:

Proviene de hechos biológicos profundos relacionados con los seres humanos. No son causados por el capitalismo y tampoco desaparecerán con el comunismo, lo que no quiere decir que la profundidad de los problemas y la habilidad para manejarlos sean independientes del contexto histórico. (Elster, 1992: 55)

Por su parte, con relación a lo supra-intencional, Elster apunta a la relación entre falta de control y transparencia. Hay casos en los que, efectivamente, la falta de control se sigue de la falta de conocimiento sobre la causalidad social y una vez transparentada esta, el control se obtiene²⁶. Sin embargo, en casos del dilema del prisionero, del hecho de que haya conocimiento de la situación no se sigue un control sobre las acciones de los individuos. Para eso, diría Marx, hace falta una “acción concertada”. Pero ello, según Elster, no resuelve los problemas. En primer lugar, las economías de mercado del signo que sean son vulnerables. En segundo lugar, la “planificación central” que proponía Marx dista de ser no problemática. Y ello se debe a que las agencias centrales de planificación son sistemas sociales complejos, sus decisiones, por tanto, no son lineales y ello explica que “tienden a socavar el plan persiguiendo sus propios intereses personales o burocráticos” (Elster, 1992: 56). Ahora bien, suponiendo que fuera posible que hubiera una intersección perfecta entre sus intereses y el interés común “sus esfuerzos se frustrarían ante el enorme problema de reunir la información requerida para una planificación eficiente” (Elster, 1992: 57). En suma, defender la alienación en términos de una autonomía cercenada por el capitalismo no se sostiene. Las dificultades en la acción no necesariamente son inherentes a la acción en el capitalismo, sino que obedecen a hechos biológicos e incluso a problemas relativos a cómo se coordinan las actividades complejas. Asimismo, que todo lo “malo” pueda superarse de modo simultáneo

²⁶ Elster coloca el ejemplo de productores cuyas expectativas con respecto a los precios determinaba su comportamiento comercial, frustrando las propias expectativas.

derribando el capitalismo, vuelve el planteo de Marx utópico. No obstante, según Elster, ello no quiere decir que los ideales de autorrealización y de autonomía no sean valiosos, sino que tienen que elaborarse sobre bases más realistas.

(3) Alienación como dominio del capital sobre el trabajo: esta tercera forma de alienación se consume cuando la dominación del capital sobre el trabajo es “real” y no meramente “formal”, i.e., cuando el capitalista no solo explota al obrero en razón de ser propietario de los medios de producción, pagándole a cambio de que desarrolle una producción “doméstica”, sino cuando extiende su dominio al proceso productivo entero (bajo la forma de una producción fabril en la que el obrero opera como apéndice de la máquina). En esta forma de alienación ocurre la pérdida de autonomía y de satisfacción con relación al trabajo, puesto que “consume la energía del obrero y agota todos sus talentos” (Elster, 1992: 58). La ironía y tragedia de esto para Marx es que el capital que domina es producto del propio trabajo humano. Pero dado que como trabajador no puedo controlarlo “no necesito estar ni suponer que estoy bajo el control de ningún otro” (Elster, 1992: 59). A esto se suma la legitimación de la explotación en virtud de la creencia en la legitimidad de la propiedad de los medios de producción. Como corolario, la alienación como sometimiento erosiona la motivación para levantarse contra el capitalismo. Una forma de legitimación de la explotación es a través de las ilusiones que la economía capitalista genera sobre sí misma y extiende a todos los agentes económicos. Esas ilusiones son denominadas “fetichismos” por Marx. A grandes rasgos, el fetichismo consiste en ocultar la estructura relacional que subyace a los atributos económicos. De los tres fetichismos enunciados por Marx (el de la mercancía, el del dinero y el del capital), Elster considera “poco convincente” al primero y significativos a los dos últimos. El fetichismo del dinero consiste en la ilusión de creer que el dinero es intrínsecamente productivo y eso sigue estando vigente (un ejemplo de ello es cuando los sindicatos abogan por incrementar los salarios nominales con independencia del poder adquisitivo). El segundo, consiste en creer que el capital es productivo por sí mismo y no a causa del trabajo. Esta versión también está vigente, de acuerdo a Elster.

Así, Elster concluye que, de las tres formas de alienación diferenciadas en el planteamiento de Marx (como falta de autorrealización, como negación de la autonomía y como sometimiento) la primera y la segunda son utópicas debido a que no son suficientemente sensibles para capturar cómo *de hecho* actuamos los seres humanos. En

cambio, la alienación entendida como sometimiento y acrecentada por el fetichismo es aún atendible, de acuerdo a su texto del 1986.

En el marco del contexto que se venía discutiendo, lo valioso de lo manifestado por Elster consiste en que da cuenta de la alienación según Marx en un tono no complaciente, desarrollando el ejercicio de podar aquellos aspectos que se revelan bien como insostenibles, bien como insuficientes, y propone profundizar en forma realista en aquellos que aún tendrían vigencia. Otro rasgo de interés a los efectos de lo que este trabajo busca sostener se encuentra en la crítica que Elster realiza a los “neomarxistas de la Escuela de Fráncfort”, quienes -en palabras de Elster- han sostenido que:

el peor aspecto del capitalismo es que los individuos no saben siquiera que están alienados. Cuando se entregan pasivamente al consumo de masas en lugar de luchar activamente por la autorrealización individual, no es porque carezcan de oportunidades para ella; es porque no tienen el deseo de hacerlo. Esta opinión paternalista, elitista y pesimista no era sostenida por Marx; al menos... en sus escritos económicos de madurez. (Elster, 1992: 45)

Lo que se muestra con esto es que tematizar a la alienación, no para hablar de ella en idénticos términos a la tradición, i.e., dándola por sentada, exacerbándola o desechándola, sino para reinterpretarla en términos contemporáneos, no tuvo que esperar hasta la década de los noventa: fue hecho por Elster diez años antes. Una de las motivaciones de la revisión del pensamiento de Marx por parte Elster, que consiste en criticar una de las formas que adoptó el uso del concepto de alienación (“paternalista, elitista y pesimista”) no tuvo que esperar a los diagnósticos posteriores de Schacht y Jaeggi. Solo este contraejemplo debería servir de muestra de que la filosofía no desechó de su léxico el término “alienación”, i.e. que no hizo silencio durante los ochenta con respecto a la alienación y que el uso que se hizo del mismo antes de los noventa era acrítico respecto de las conceptualizaciones previas.

Si aún no convence este argumento, se dará otro. Pero para este segundo argumento habrá que salirse momentáneamente del terreno de la filosofía y desplazarse hacia tierras sociológicas.

1.2. El tratamiento de la alienación por parte de la sociología

Mientras el primer silencio de la filosofía con relación a la alienación se estaba produciendo, ciertos autores a los que se reconoce como padres del desarrollo metodológico de la tradición sociológica desarrollaron conceptos que hoy se asocian al concepto de alienación. En Francia, el caso de Émile Durkheim, fundamentalmente en torno al concepto de “anomia”²⁷ y en el ámbito germánico, George Simmel, con sus disquisiciones acerca de la despersonalización²⁸ y Max Weber, con su concepción de la “racionalización” y la “burocratización”²⁹.

Sin embargo, no es hasta la mitad de los cincuenta del siglo pasado que la sociología norteamericana adopta como objeto de estudio propio a la alienación y persiste investigando sobre ella hasta el día de hoy. Son dos los hitos fundamentales que pueden establecerse en el desarrollo del estudio sociológico norteamericano de la alienación. En primer lugar, el debate suscitado en torno a la alienación en la *American Sociological Review* a partir de 1957 hasta los años ochenta por lo menos. En segundo lugar, la creación en 1972 del *Research Committee on Alienation Theory and Research*³⁰ (*Research Committee* n° 36 de la International Sociological Association, ISA) en funcionamiento aún. En el marco de ese comité encontramos una serie de publicaciones de Geyer, Schweitzer y Heinz³¹, que no hacen más que mostrar que el interés hacia la temática de la alienación por parte de la sociología se mantuvo vigente durante toda esta etapa de presunto silencio por parte de la filosofía.

La primera adaptación empírica del concepto fue llevada a cabo por Leo Srole en 1956³² con la finalidad de medir grados y variedades de alienación (Geyer, 2001: 388). A partir de allí, surgieron otros intentos de adaptaciones empíricas. Desde una orientación empírico-positivista, la llevada a cabo por Melvin Seeman (1991) es considerada

²⁷ Durkheim desarrolla el concepto de anomia en Durkheim, 2007 y Durkheim, 2012.

²⁸ Simmel, 1977.

²⁹ Cfr. Weber, 2002 y Weber, 1994.

³⁰ El RC en Alienation Theory and Research posee sitio web: <https://www.isa-sociology.org/en/research-networks/research-committees/rc36-alienation-theory-and-research>.

³¹ Schweitzer, Geyer (1976), (1981); Schweitzer (1989); Geyer, Heinz (1992); Geyer (1996).

³² Srole, L. (1956).

paradigmática, dado que a instancias de ella el concepto de alienación integra la nómina de los *QOL concepts* (concepto de calidad de vida) y figura en la *Enciclopedia de Investigación en Calidad de Vida y Bienestar*³³. Melvin Seeman ha dedicado su vida a investigar en torno a la alienación de manera prácticamente ininterrumpida desde 1959 hasta la actualidad³⁴. Desde una perspectiva fenomenológica, por otra parte, pueden mencionarse los abordajes de Peter Berger y Stanley Pullberg (1965)³⁵, Maurice Natanson (1966)³⁶, y más recientemente los de Margaret Vicker y Melissa Parris (2007)³⁷.

Hasta ahora, sin embargo, no parecería tener sentido el traer a colación el caso de la sociología: ¿dónde están los filósofos aquí? Y la respuesta llega al abrir algunos de los libros de los sociólogos. Los filósofos se encuentran ni más ni menos que en las publicaciones compiladas en el marco del *Research Committee on Alienation Theory and Research*. Pueden tomarse las obras comprendidas en las etapas que podrían ser relevantes (década de los ochentas e inicio de los noventas) para saber quiénes son los autores incluidos. En la obra de 1981, *Alienation: Problems of Meaning, Theory and Method*, entre un tendal de sociólogos aparece un filósofo que contribuye con un artículo: se trata de Richard Schacht cuyo texto se intitula “Economic Alienation: With and Without Tears”³⁸. Por su parte, en la publicación del 1989, *Alienation Theories and De-alienation Strategies: Comparative Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*, al nombre de Schacht con su artículo “Social Structure, Social Alienation and Social Change”³⁹ se suma el de Mihailo Marković con “Marx’s Critique of Alienation and its Emancipatory Consequences”⁴⁰, el de Zagorka Golubović con “New Forms of Alienation Under Real Socialism”⁴¹ y el de Walter Feinberg con “Alienation and Moral Agency”⁴². Y en *Alienation, Society and the Individual: Continuity and Change in Theory and*

³³ Me estoy refiriendo a la *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research* (2014), editada por Alex C. Michalos en Springer Netherlands.

³⁴ Seeman tiene más de una veintena de artículos, capítulos y reseñas dedicadas al tópico de la alienación. La primera de ellas data de 1959, mientras que la última localizable es del año 2001.

³⁵ Berger, P., Pullberg, S. (1965).

³⁶ Natanson, M. (1966).

³⁷ Patlan-Perez, J (2010).

³⁸ Schacht (1981).

³⁹ Schacht (1989).

⁴⁰ Marković (1989).

⁴¹ Cfr. nota 22.

⁴² Feinberg (1989).

Research de 1992 a Schacht y su “Hegel, Marx and Nietzsche, and the Future of Self-alienation”⁴³ se agregan Ludwig Nagl y su texto “Obsolescence of the Production Paradigm?”⁴⁴ y Andrew Oldenquist con “Autonomy, Social Identities and Alienation”⁴⁵.

En suma, si bien estos compendios están en la línea y el marco de la investigación sociológica en torno a la alienación, en ellos se encuentran textos de filósofos que no dejaron de hablar de alienación en aquellos años en que los autores han considerado que la filosofía había dejado de hacerlo. Esto tiene como consecuencia que establecer un “segundo silencio” de la filosofía con relación a la alienación debe al menos ser matizado: hubo filósofos que no dejaron de referirse a la alienación durante los ochenta y los primeros años de los noventa, antes de que Schacht publicara su obra de 1994. Las referencias del marxismo analítico y de los filósofos que siguieron discutiendo a la alienación en el marco de las publicaciones sociológicas en que publicaron son muestra de ello. De hecho, el propio Schacht es un filósofo que desde los años setentas se dedicó a la alienación. Su obra de 1994 incluye capítulos que habían aparecido en las obras compendiadas por los sociólogos y artículos publicados en *American Philosophical Quarterly* en 1986 (“Social Structure, Social Alienation and Social Change”⁴⁶) y 1991 (“Hegel, Marx, Nietzsche and the Future of Alienation”⁴⁷).

De modo que en el marco de la discusión acerca de la alienación, los planteamientos de Schacht, Schmitt y Jaeggi -cada uno a su manera- son herederos y ejecutores del replanteamiento de los términos de la discusión filosófica sobre la alienación, pero de ningún modo sus autores intelectuales. La insatisfacción con el modo como la tradición y los autores precedentes habían tratado la alienación ya había sido enunciada. De allí que más que un nuevo *round* con relación a la historia del concepto se tiene con ellos una continuidad que, en caso de admitir un quiebre, debe colocarse en las incursiones previas a ellos desarrolladas durante los ochentas. Sobre esas bases los autores que se revisarán a continuación erigen las investigaciones de los últimos veinticinco años sobre la alienación.

⁴³ Schacht (1992).

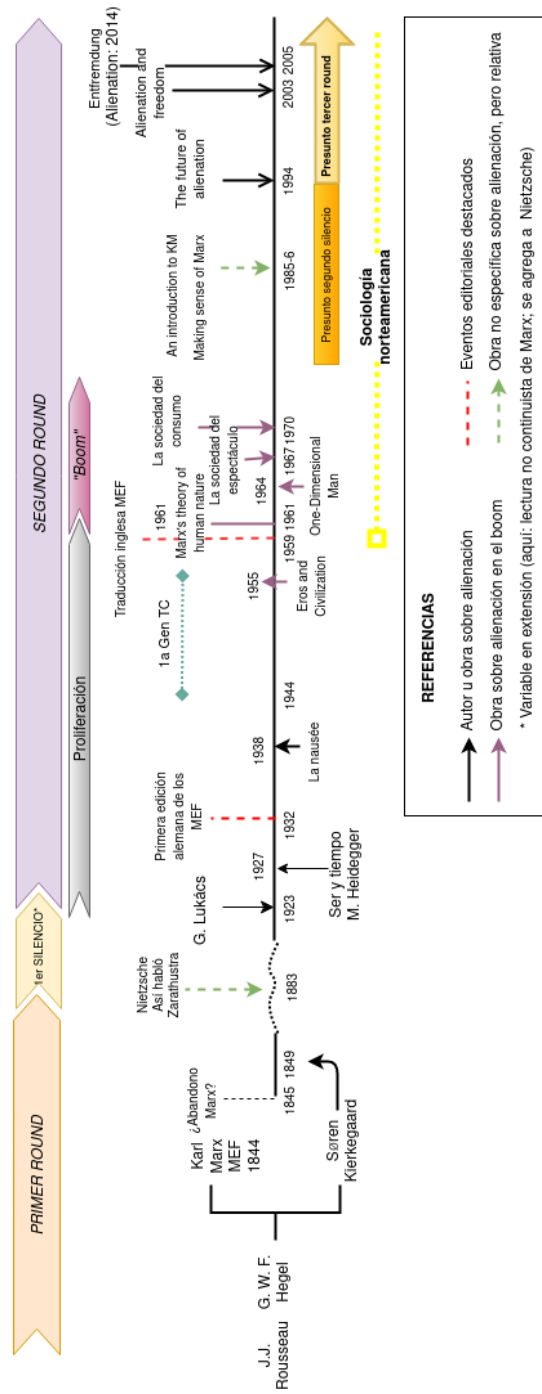
⁴⁴ Nagl (1992).

⁴⁵ Oldenquist (1992).

⁴⁶ Cfr. nota 28 y Schacht, 1986.

⁴⁷ Cfr. nota 32 y Schacht, 1991.

1.3. A modo de síntesis: cuadro de desarrollo social-filosófico del concepto de alienación



2. Panorama de la discusión filosófica sobre la alienación en los últimos veinticinco años

Una de las manifestaciones más destacadas de las investigaciones filosóficas de los últimos veinticinco años acerca de la alienación la constituye *Entfremdung* (2005) de Rahel Jaeggi: se trata del primer intento del siglo XXI de reformulación del concepto de alienación desde una perspectiva crítica y postmetafísica. Sus antecedentes temáticos más próximos en el tiempo son dos obras: una en 1994 y otra en el 2003.

2.1. Un caso de tratamiento filosófico de la alienación bajo el “paraguas” de la sociología: Richard Schacht y *The future of alienation*

Hasta que finalmente condensara en un único ejemplar de 1994 los artículos escritos entre el 1976 y 1991, había pasado más de veinte años desde que Richard Schacht publicara su primer estudio sobre la alienación intitulado *Alienation* (1970). *The future of alienation* de 1994 es un compendio de su trabajo desarrollado en torno a la temática a lo largo de más de veinte años y constituye una “secuela” de aquella primera exploración (Schacht, 1994: 14)⁴⁸.

Lo interesante es cómo esta obra y este autor confirman la tesis anteriormente explicitada con relación a la historia de la discusión filosófica sobre la alienación: salvo los dos últimos⁴⁹, el resto de los artículos que conforman esta obra fueron capítulos de obras relativas a la alienación, editadas por sociólogos o en conexión con investigaciones de cariz sociológico⁵⁰. De allí que Schacht no dude en agradecer a los sociólogos y manifieste que “la teoría de la alienación es inseparable de una variedad de largas formas

⁴⁸ De esta obra no hay traducción, por lo que las citas son traducción mía.

⁴⁹ De 1986 y 1991 publicados en la *American Philosophical Quarterly*.

⁵⁰ Se trata de las obras de David R. Schweitzer y Felix Geyer del 1976 y 1981, Nelson Cary y Lawrence Grossberg (1988), J. Milton Yinger y Stephen J. Cutler (1978), S. Giora Shoham y Anthony Grahame (1982). Cfr. Schacht, 1994: x.

de investigación concernientes a la vida social, los valores y el bien humano” (Schacht, 1994: 3). Es decir, a partir de este momento, a los filósofos no les será posible restringir el estudio de la alienación a un único campo disciplinario, aunque las bases para entender el futuro de la alienación Schacht las sitúa en el trinomio Hegel-Marx-Nietzsche (Schacht, 1994: 13-14).

The future of alienation inicia con la discusión acerca del estatuto epistémico del concepto de alienación: si permite o no realizar legítimamente el salto del “es” al “debe”, i.e, si puede ser tomada como una noción normativa sin perder, con ello, *estatus* científico. Para responder al problema, Schacht elabora dos líneas argumentales presentadas independientemente pero luego unificadas:

1. Si el hablar de alienación nos compromete o no con alguna clase de esencialismo.
2. Si el hablar de alienación nos permite realizar o no inferencias evaluativas críticas.

Para acometer con la primera línea argumental, Schacht esboza las posturas de quienes consideran a la alienación como un tipo de concepto capaz de unir la brecha “es-debe”. Se trata de aquellos que conciben a la noción de alienación en analogía a la noción de patología (mental), por lo que la definen como un tipo de patología social contraída por la moderna sociedad occidental. El argumento de base sería el siguiente:

- El concepto de alienación se aplica a un estado de cosas *alienado*, E_A (objetivamente verificable, describible).
- E_A es patológico
- (patológico \rightarrow malo)
- E_A es malo
- (malo \rightarrow no debe existir)

$\therefore E_A$ no debe existir

La inferencia se produce cuando caracterizamos al estado de cosas (alienado) como patológico, y adicionamos que si algo es patológico es malo y si algo es malo entonces no debe existir. ¿Cómo se elimina E_A ? Generando un nuevo estado de cosas, $E_{\sim A}$, en que el concepto de alienación no pueda aplicarse.

De acuerdo con Schacht, aunque esta estrategia pudiera resultar atractiva, la radicalidad de la distinción “salud mental-enfermedad mental” ha sido cuestionada, puesto que no hay una norma extrasocial y universalmente válida que permita distinguir rígidamente *en general* entre los seres humanos que están mentalmente sanos de aquellos que están mentalmente enfermos, sino que estas clasificaciones son intra-societarias, relativas a un conjunto particular de normas o valores. De modo que si la distinción está cuestionada, la posibilidad de cerrar la brecha entre el “es-debe” también queda interrumpida. Y lo mismo vale, entonces, para la noción de alienación. Asimismo, las inferencias normativas con base en la aplicación del término a ciertos individuos o grupos no están justificadas (Schacht, 1994: 19).

Sin embargo, el rastreo de la historia del uso filosófico del concepto de alienación muestra que éste cumplía una función fuertemente crítica y no meramente descriptiva, dado que se trataba de “algún tipo de separación, falta de identidad o desunidad que *debe ser superada*” (Schacht, 1994: 19; las cursivas son de Schacht). Y la necesidad de esa superación se justificaba en la postulación de una esencia humana o bien de un verdadero carácter humano. La llamada autoalienación [*self-alienation*] supone, de acuerdo con Schacht, que el individuo se aliena con respecto a un *sí mismo* constituido por ciertas características que la vida humana *debería* tener. De modo que la autoalienación es lo opuesto a autorrealización y pretende dar cuenta de la “deshumanización o humanización incompleta, ya sea frustrada o atrofiada” (Schacht, 1994: 20), pero no con respecto a la actual disposición, necesidades o deseos de un individuo, sino con relación al contenido *contingente* que el filósofo asigna al *yo* y la *humanización* (Schacht, 1994: 20). Dado que no es posible apelar a una esencia humana, tampoco sería lícito hablar de autoalienación de acuerdo a Schacht.

Ahora bien, esto, según el autor, obtura la posibilidad misma de dotar al término “alienación” de un sentido normativo o crítico (línea argumental 2), porque hacerlo requeriría postular una idea de esencia humana que oficie de modelo con respecto al cual evaluar la vida de las personas en consideración. Lo que está implícito en este planteamiento de Schacht es que toda crítica tiene un carácter *trascendente*. Así, la única forma de criticar algo para este autor consiste en establecer un patrón externo sito fuera de la situación a criticar, respecto del cual comparar el objeto de la evaluación crítica, desconociendo que hay otras formas de crítica posibles (no trascendentes). En particular,

Jaeggi propone entender el concepto de alienación como crítico en un sentido *inmanente*. Aunque este modo de concebir a la crítica no esté exento de dificultades⁵¹, es un modo de crítica que no presupone forma alguna de esencialismo.

Ahora bien, Schacht admite que aún podría ser discutible la utilidad de un uso no normativo del concepto de alienación. Para acabar con esa sospecha, el autor expone la caracterización del concepto de alienación que utilizan de manera fructífera los científicos sociales. Se trata de una caracterización de la alienación que no apela a ninguna norma extrasocial ni extra-experiencial, i.e., no es esencialista, y cuya aplicación no genera consecuencias normativas, porque no considera a la alienación como algo indeseable que deba solucionarse⁵². La misma consiste en concebir a la alienación como “un asunto de existencia de una o muchas variedades de *discordancia* [*discord*]” (Schacht, 1994: 20) clasificables en dos grupos conceptualmente diferentes, aunque extensionalmente puedan solaparse: tipos de insatisfacción [*dissatisfaction*] o de disfunción [*dysfunction*].

El grupo de discordancias entendidas como *insatisfacciones* son aquellas que involucran estados psicológicos (percepciones, sentimientos) y actitudes que manifiestan los individuos a las situaciones en que se encuentran y por eso Schacht las denomina instancias de *S-Alienación* (alienación subjetiva).

Por su parte, el grupo de discordancias entendidas como *disfunciones* se localizan en las relaciones sociales, i.e., en la falta de ajuste de las conductas de los individuos con respecto a las convenciones o expectativas, normativas o instituciones sociales de las que forman parte. Es por ello que Schacht las concibe como instancias de *O-Alienación* (alienación objetiva).

Schacht había advertido que extensionalmente las discordancias no necesariamente divergen. Así, los tres ejemplos de discordancias que el autor ofrece pueden conceptualizarse en términos subjetivos, *qua* insatisfacciones (S-Alienación) o en términos objetivos, *qua* disfunciones (O-Alienación), tal y como lo ilustra la tabla que sigue⁵³:

⁵¹ Pereira examina las limitaciones de la crítica inmanente de Jaeggi cuando se aplica a la crítica de la ideología. Cfr particularmente en Pereira, 2018: 147-148.

⁵² Cfr. Schacht, 1994: 22.

⁵³ Esta tabla es de elaboración propia y está basada en los ejemplos del autor.

Discordancia	Insatisfacción	Disfunción	Alienación resultante
Laboral	“El trabajo me disgusta”	Ausentismo Disminución de la calificación de la mano de obra.	Alienación laboral
Social	“Me siento aislado en mi comunidad”	Alta criminalidad Baja participación comunitaria	Alienación social
Política	“Me siento políticamente impotente”	Baja participación de votantes Escasa participación de procesos políticos	Alienación política

Sin embargo, esta concepción científica y no esencialista tiene como resultado que la alienación es contextual (Schacht, 1994: 26), o sea, que se establece en relación con un parámetro relativo al contexto, y que posee diferente naturaleza en las S-alienaciones y en las O-alienaciones, y por ello se torna relevante la distinción entre ellas.

En el caso de las S-alienaciones, el parámetro surge de la propia perspectiva de los individuos que experimentan la insatisfacción, i.e., el “marco psicológico” integrado por factores tales como su “autocomprensión, creencias, repertorios conceptuales, actitudes, aspiraciones, deseos, sentimientos” (Schacht, 1994: 27), marco que media entre sus percepciones de una situación (que experimentan como insatisfactoria, en relación a ese marco) y que usualmente condiciona sus reacciones a la misma. Ahora bien, dado que el marco es variable de individuo a individuo y de grupo en grupo, variarán las percepciones con relación a una misma situación social, así como la satisfacción o insatisfacción que ésta genera a los involucrados. Por ello es que las S-alienaciones refieren “a la relación entre las personas constituidas psicológicamente de cierta manera y un conjunto particular de circunstancias” (Schacht, 1994: 27) y en tal sentido sería posible mitigarlas (si fuese eso lo que uno finalmente busca, aunque la investigación socio-científica no se lo plantea como objetivo) generando ajustes en las circunstancias particulares o en la “mentalidad” (Schacht, 1994: 27) de los involucrados. Esta forma de

entender la alienación corresponde a lo que en esta tesis se denomina como un enfoque de *alienación personal*.

En el caso de las O-Alienaciones, el parámetro que se toma en cuenta para establecerlas es alguna estructura social establecida. De allí que su contextualidad sea “relativa a una estructura” (Schacht, 1994: 27), es decir, se trata de la disfuncionalidad de los comportamientos de los individuos con respecto a “la observancia de varias normas legales y sociales, el funcionamiento de varias instituciones, la satisfacción de diversas expectativas y prescripciones de roles” (Schacht, 1994: 28). En ese sentido, no hay acciones disfuncionales en sí mismas, sino solamente con relación a la estructura que se tome en cuenta; i.e., la disfuncionalidad es relativa a un contexto. Variada la estructura, la acción puede no ser ya disfuncional.

En suma, la alienación tiene un carácter relacional vinculado al grado de ajuste intra-contextual entre el marco psicológico vs. la circunstancia o bien entre estructura vs. comportamiento. Cuando el ajuste intra-contextual es incompleto, en el primer caso se trata de S-alienaciones y en el segundo caso de O-alienaciones. Qué hacer con esas discordancias excedería, de acuerdo al autor, los límites de la investigación científica.

Asimismo, agrega Schacht, no es necesario que consideremos alienados a los individuos únicamente si ellos encuentran que las discordancias en sus sentimientos o sus prácticas son *angustiosos*. Y aunque esto parezca obvio para el caso de las O-alienaciones, no parece serlo tanto para el caso de las S-alienaciones, que dependen directamente de lo que las personas piensan y sienten (Schacht, 1994: 31). Para ilustrarlo, Schacht establece el caso de la alienación cultural, a la que define en términos de “una insatisfacción con la cultura popular” (Schacht, 1994: 32) que experimentan aquellos que se entienden superiores a los que forman parte de ella y pretenden alejarse de la cultura popular. Esta forma de alienación no está asociada a un sufrimiento, aunque esas personas están, de acuerdo con Schacht, alienadas.

Así, pues, si bien hay alienaciones que implican sufrimiento, otras no lo hacen. De modo que no es posible establecer un listado de condiciones *sine qua non* de S-alienaciones o de O-alienaciones. Más bien, se trata de conceptos *cluster*, aplicables a instancias que comparten cierto aire de familia entre sí. Y por ello, de acuerdo a Schacht, tampoco habría algo así como “la alienación” en sentido de un macro-concepto

multidimensional que permita aglomerar todas las concepciones científicas de la alienación disponibles. Lo que sí hay, en cambio, son varias alienaciones que a veces se vinculan entre sí y otras tantas veces no. Hay alienaciones que han dejado de existir, otras que siguen existiendo y otras que aún no existen. Y todas ellas son pasibles de una descripción *científica* que permite refinar tanto la caracterización de ciertos fenómenos como la noción misma. Pero la filosofía parecería tener bastante poco que decir acerca de la alienación.

Podría interpretarse que, en algún punto, el planteamiento de Jaeggi con relación a la alienación ofrece un contraejemplo a lo dicho por Schacht, en el sentido de que la filosofía sí tiene algo que decir con relación a la alienación y el concepto de alienación puede tener alcances normativos sin por ello presuponer un trasfondo esencialista. Estos serán, de hecho, los contornos sobre los cuales la autora desarrolla su propuesta, tal y como se verá.

2.2. La concepción de alienación en *Alienation and Freedom* de Richard Schmitt

Aunque el libro más sonado de Schmitt acerca de la alienación sea *Alienation and Freedom*⁵⁴ (2003), intercalado con sus estudios introductorios sobre Heidegger, Marx y Engels, el autor cuenta con dos libros más acerca de la alienación, anteriores al período considerado: una coedición junto a Thomas E. Moody en la serie Key Concepts in Critical Theory, intitulada *Alienation and Social Criticism* (1994) y el más veterano *Alienation and Class* (1983).

En *Alienation and Freedom* -tal y como anuncia en el título- Schmitt enlaza el tratamiento de la alienación con el de la libertad: la tesis que va a defender es, precisamente, que la alienación limita la libertad positiva. En este punto, al menos, el planteamiento de Jaeggi no diferirá.

⁵⁴ Esta obra ha sido traducida al español como *Alienación y libertad*, pero puesto que la traducción tiene bastantes problemas, se optó por trabajar con la versión en inglés.

Según Schmitt, el concepto de alienación ha dejado de ser discutido en los últimos dos décadas (Schmitt, 2003: vii) por dos razones: por una parte, a la “abstracción” con que la tradición filosófica lo venía tratando y por otra, debido a que dichos tratamientos se realizaban casi que exclusivamente en clave marxista. A la primera razón, Schmitt responde que su esclarecimiento echa mano a ejemplos de personajes literarios para tratar de modo más concreto a la alienación. A la segunda, que Marx es uno entre tantos filósofos que han nutrido la bibliografía sobre la alienación; de hecho, la exposición schmittiana no va a beber únicamente de la fuente del filósofo de Tréveris.

La concepción de alienación que propondrá Schmitt -análoga a la propuesta por Marx⁵⁵, no obstante- es tripartita: para poder hablar del fenómeno es preciso dar cuenta de:

1. Las condiciones sociales opresivas que *pueden* generar alienación sobre los sujetos. Especialmente estudiadas por la tradición marxista, paradigmáticamente abordadas en el apartado sobre el trabajo alienado del primer manuscrito de 1844 y en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía del capítulo 1 de *El Capital*. Abordajes de este tipo corresponden a lo que en esta tesis se llama un enfoque de *alienación social*.
2. Los efectos subjetivos que la alienación genera y que se vinculan tanto a emociones como a estructuras sociales. De acuerdo con esto, podrían ser signos de alienación las vidas vacías, sin sentido, sin dirección, deprimidas o infelices. Han sido profundizadas fundamentalmente por la tradición existencialista y corresponden a lo que en esta tesis se denomina un enfoque de *alienación personal*.

Ahora bien, si el tratamiento de la alienación se redujera únicamente a esas dos cláusulas necesarias, se incurriría en la falla de considerar al alienado como un sujeto meramente pasivo, “modelado” o “derrotado” ya sea por condiciones sociales opresivas o bien por emociones negativas (Schmitt, 2003: viii). De allí que, Schmitt establezca la

⁵⁵ Marx es una excepción al tratamiento unilateral que Schmitt manifiesta querer evitar en su libro. Así, según el propio autor, Marx se refiere tanto a la condición social del trabajador (1) como a sus sentimientos (2) pero no como mero objeto pasivo de la alienación, sino en cuanto que sujeto activo (3): la actividad en Marx está asociada al trabajo.

necesidad de satisfacción de una cláusula adicional (a la que podría llamarse “cláusula de suficiencia”) que completa el tridente y que no siempre ha sido tomada en cuenta por los estudiosos de la alienación:

3. Condición activa del alienado: cómo la alienación se manifiesta dañando o perturbando la vivencia de nuestra vida. Dicho en términos que Schmitt no utiliza, cómo la alienación penetra nuestra *forma de vida*⁵⁶.

Esta última cláusula se justifica en tanto no toda condición social opresiva genera alienación (a veces, por el contrario, suscita la resistencia activa y firme de los afectados) ni la infelicidad o la depresión tienen por qué ser señales de alienación (los alienados no necesariamente son infelices; a veces, de la depresión se sale más fortalecido y seguro, no necesariamente alienado). Por lo tanto, un abordaje adecuado tratará de alienación cuando -ya sea en razón de las circunstancias, ya sea por emociones negativas- nuestra *personalidad* se vea deformada y como consecuencia vivamos nuestra vida sin reflexionar, tomándola “como viene”, i.e., tornándose ésta, por tanto, menos firme, significativa y osada (Schmitt, 2003: ix).

Schmitt efectúa dos excepciones que atentan contra una caracterización uniforme de la alienación: por un lado, porque las vidas de las personas son diferentes, así como el modo en que ellas las viven y como consecuencia, la “alienación toma muchas formas diferentes” (Schmitt, 2003: 5, la traducción es mía). Por otro lado, porque la alienación no es homogénea a lo largo de la vida del alienado: así, por ejemplo, tal vez no desencadena los mismos mecanismos de respuesta en una persona en su juventud que en su edad madura. De allí que el autor se valga de ejemplos para dar cuenta de aspectos particulares de la alienación, de modo semejante a lo realizado por Jaeggi.

Antes que eso, Schmitt establece dos formas de entender la alienación: la alienación simple y la alienación global. En la primera, se ve devaluada la relación de la persona con algo o alguien, pero esta devaluación comprende solo un aspecto de la vida (así, alguien puede alienarse respecto de un amigo, pero tener relaciones amistosas con

⁵⁶ El concepto de “forma de vida” es un concepto recientemente retomado en la literatura filosófica, entre otras personas, por la propia Rahel Jaeggi. Proviene del alemán *Lebensformen*. Si bien Schmitt habla en términos más vagos de “the way we live our lives” (Schmitt, 2003: viii), que bien podría corresponder más a *Lebensweise* (“estilo de vida”) que a *Lebensformen*, es posible que lo que el autor pretende examinar esté más próximo a *Lebensformen*.

otras personas, con lo cual aquella alienación es parcial porque no afecta otros aspectos de su vida). La alienación global, sería, en cambio, una alienación en sentido pleno, en la que se produce una devaluación completa de la vida de alguien:

el mundo es ininteligible para mí: no entiendo qué hacen los otros o qué esperan de mí. Me gustaría hacer amigos, encontrar amores, pero me siento demasiado inepto para acercarme. Me es difícil entender a quién le agrado y a quién no e interpretar lo que otros me dicen. De muchos modos no me entiendo a mí mismo... Incapaz de comprenderme a mí mismo y al mundo a mi alrededor, no sé a dónde voy ni lo que podría ser una vida buena para mí... Peor aún, si tuviera planes, no tendría el poder para ejecutarlos... En un mundo que es impenetrable para mí, no tengo poder. Mi vida no es mía. (Schmitt, 2003: 4)

La alienación global comporta falta de significado, falta de identidad, falta de razones para actuar, falta de criterios normativos que conduzcan la vida, falta de continuidad y coherencia de los eventos vitales... es esta forma aguda de alienación la que Schmitt busca clarificar.

El ejemplo literario más brutal de esta forma de alienación, de acuerdo al autor, es el caso de Gregor Samsa, personaje de *La metamorfosis* de Kafka: su mutación en cucaracha no fue más que un absurdo más en su absurda existencia. De allí que no sorprendiera a nadie (Schmitt, 2003: 10). La alienación global, no obstante, no necesariamente es opresiva, dado que *no siempre* anula la capacidad de respuesta del alienado: la distracción, la búsqueda de entretenimiento y otras conductas evitativas pueden desencadenarse para eludir la molestia que ésta produce. Así, Schmitt constata la dificultad de que no todo alienado global sea un *Gregor Samsa* y encuentra en otros dos ejemplos literarios esta clase de alienación presente de un modo no trivial: en el caso de Iván Ilych de *La muerte de Iván Ilych* de Tolstoi, quien vive una vida apacible, pero acrítica, conducida de acuerdo a parámetros ajenos⁵⁷ y en el caso del protagonista de

⁵⁷ En la obra de Tolstoi, por ejemplo, no tenemos un individuo que se sienta "extraño" con su vida, ni con su sociedad, ni impotente, confuso o deprimido o molesto con respecto a las circunstancias en que vive: él ha elegido cómo vivir y ha vivido como quiso. ¿Qué lo vuelve, entonces, un alienado en sentido global? El problema de Iván Ilych es que: "Mientras era estudiante, Iván se enfrentó a la elección de tomar seriamente su propia conciencia y sus propios sentimientos acerca de lo que es correcto y de lo que es incorrecto, o de seguir a todos los demás, de manera de no sobresalir o ser diferente. Él elige *conformarse*. Él por lo tanto no solamente hace cosas que anteriormente había encontrado erróneas sino que, aún peor, suprime sus dudas e inquietudes acerca de lo que está haciendo... detuvo toda autorreflexión" (Schmitt, 2003: 7, el subrayado es mío). Ese conformismo permeó toda su existencia, volviéndolo una

Diarios del subsuelo de Dostoievski, cuya situación es, en cambio, mísera, y lleva a cabo una vida a la vez vacía y sin rumbo⁵⁸.

Todos estos elementos, dado que capturan características del fenómeno, deben estar presentes en una concepción de la alienación. El planteo propositivo de Schmitt va a tomar esos elementos y traducirlos a claves actuales. De acuerdo al autor, la clave para entender la alienación se ubica *en la condición humana misma*. Así, la existencia humana se caracteriza por su incertidumbre permanente, en tanto cada persona se encuentra “tironeada” por la tensión entre auto-determinarse en sus decisiones y el someterse al poder de los otros (burdamente expresada, la tensión entre autonomía y heteronomía). Delimitar con precisión qué hace un individuo cuando efectivamente decide, con respecto a una situación o la otra, no es tarea sencilla para nadie, incluso para quien decide (Schmitt, 2003: 43). De allí que, debido a esta ambigüedad inherente, Schmitt caracterice a la condición humana como “caótica” y “ambigua” (Schmitt, 2003: 41).

La ambigüedad de la vida práctica puede enfrentarse de dos modos distintos: por un lado, uno puede aceptarla y oponer resistencia al caos, intentando dar algo de sentido y coherencia a la propia vida. La construcción de este sentido depende fuertemente del reconocimiento mutuo entre los individuos (Schmitt, 2003: 41), es decir, la auto-determinación pura nunca es posible⁵⁹. Por otra parte, uno podría “sucumbir” al caos de la vida, ya sea negando la ambigüedad de la propia condición, ya sea rindiéndose ante

persona que condujo su vida en conformidad con la opinión de los demás, sobre la superficie. Su voz interna fue silenciada para vivir de modo “placentero” y “confortable”: sin dubitación, sin dolor, sin incertidumbre y sin criterios para evaluarse a sí mismo y a los otros (Schmitt, 2003: 8). Asimismo, su relativa situación de privilegio social, que le confería poder sobre sus subordinados, disimulaba la falta de poder sobre su propia vida: Iván Ilych es alienado porque conduce su vida acriticamente, de acuerdo a los parámetros de los otros.

⁵⁸ El narrador de la primera parte de los *Diarios del subsuelo* se ubica en las antípodas socio-económicas de Iván Ilych y por eso no tiene cómo maquillar la falta de control sobre su vida. Por el contrario, es consciente del vacío en que se encuentra sumida su persona: sin identidad ni rumbo. Tal es así que entabla vínculos para sentirse valorado. Su autoestima, por lo tanto, es débil. Así: “El hombre que nos cuenta su lamentable historia en *Diarios del subsuelo* es emocionalmente inestable; se siente ofendido sin razón; se siente despreciado en cualquier parte. Personas sin identidad necesitan apoyo permanente de otras personas; están en peligro permanente de rechazo o indiferencia. Tal vida es dificultada porque están siempre al borde de una conducta violenta debido a desaires reales o imaginados, que destruyen su frágil autoestima” (Schmitt, 2003: 11).

⁵⁹ El carácter social del individuo no es puesto en cuestión. En este sentido, tal y como decía Aristóteles en *Política*: “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de una ciudad, sino una bestia o un dios” (1253a 14).

ésta, y como resultado de una elección u otra, dejarse dominar por fuerzas externas a uno, convirtiéndose en un alienado. De allí que la ambigüedad de la vida humana sea considerada por Schmitt “precondición de la alienación” (Schmitt, 2003: 50) y la respuesta alienante es una posible respuesta a la precondición.

Por supuesto: no se trata de culpar al individuo. Schmitt reconoce que la lucha contra la precondición es más difícil para algunas personas que para otras, debido a que las presiones externas a las que se encuentran sometidos son diferentes (Schmitt, 2003: 51). Pero en cualquier caso, tanto el tomar las riendas de la propia vida, dándole sentido, como el no hacerlo, recaen finalmente en una elección. De allí que el alienado no sea concebido como una mera víctima pasiva de la alienación, cumpliéndose con esta caracterización, por tanto, con la condición de suficiencia mencionada más arriba.

Sin embargo, el dar sentido a la propia vida tampoco es algo que pueda lograrse de una vez ni para siempre. De modo que existe una simetría entre el “dar sentido” o el “alienarse”: así como la alienación requiere de referirse específicamente a situaciones concretas, con la construcción del sentido sucede lo mismo. Y es por ello que Schmitt propone tratar separadamente ciertas situaciones relevantes en la vida, que enfrentan a las personas *tasks*⁶⁰ que, o bien se toman o bien se evaden, inclinando con ello la balanza vital hacia el lado del sentido y la resistencia o hacia el lado de la alienación. En el encadenamiento de esas *tasks* que alguien elige asumir o no asumir se configura el “ser uno mismo”: “Uno se convierte en uno mismo en la secuencia de *tasks* que toma, o se pierde a sí mismo al evadir una... tras otra” (Schmitt, 2003: 52).

Estas *tasks* que toma en consideración Schmitt aglutinan distintos aspectos o dimensiones que no necesariamente pertenecen a géneros disímiles (ser uno mismo, ser como control) o que no se encuentran jerárquicamente en el mismo nivel (verbigracia, la autoestima que pareciera ser una condición de ser uno mismo). De allí que el criterio metodológico usado por Schmitt para delimitar cada una de esas *tasks* no resulte claro. Planteada esta dificultad, algunas⁶¹ de las *tasks* a las que alude son las siguientes:

⁶⁰ “Task” es la palabra que utiliza el autor y puesto que es difícil encontrar una traducción que refleje sin distorsión aquello a lo que ella refiere, se optó por mantenerla en su idioma original.

⁶¹ No se enumeran todas las *tasks* a las que Schmitt hace alusión, por los motivos que siguen: “Ser como control” está incluida en ser uno mismo (1) y en la autoestima entendida como fruto de la formación

Trabajo “de la vida”, la “carrera” (Schmitt, 2003: 52-55). Schmitt caracteriza al trabajo como aquella tarea energéticamente desgastante que o bien satisface a quien la realiza -y en función de ese fin es que es realizada- o también, la tarea usualmente remunerada que oficia de medio para satisfacer necesidades. Uno puede escoger el trabajo o bien el trabajo escogerlo a uno. El hecho de que uno lo escoja depende del autoconocimiento (y esto es una condición inacabada) así como de las oportunidades sociales o económicas que tenga⁶²: la elección nunca es completamente diáfana. Sin embargo, el hecho de elegirlo tampoco garantiza que uno no esté alienado. Asimismo, si bien una vida laboral estable suele dar continuidad y unidad a la existencia -podría pensarse que una existencia continua y unitaria garantiza la no alienación- lograr estabilidad puede vincularse a la necesidad de la persona de evadir la precondition de la alienación y, en cambio, lo no estable podría ser señal de lo contrario. De modo que lo que define lo que uno es respecto del trabajo no es propiamente la tarea que desempeña⁶³ sino *los modos en que uno elige desempeñar* la tarea que desempeñe (qué tipo de profesional es y no qué profesional es). Y ello se debe a que la profesión puede plantear dilemas en cuya resolución sostenida se va construyendo el ser que cada uno será: así, la elección de evadir los dilemas y actuar sin reflexionar seriamente al momento de decidir constituye alienación con respecto al trabajo.

Ser uno mismo. (Schmitt, 2003: 55-58). Considerar al yo como una cierta unidad libre de tensión, ya sea en acto o en potencia, no es más que una ficción filosófica, de acuerdo a Schmitt. Esto es algo que Jaeggi va a compartir y contra lo cual presentará un modelo alternativo del yo. Schmitt interpreta este “ser uno mismo” (vs “ser alienado”) en tres niveles:

- 1) Tener algún poder sobre el timonel de la nave que es la propia vida. La alienación, en cambio, es haber perdido o no tener eficacia de la propia vida, sino simplemente desenvolverse a la deriva en ella, dejándose arrastrar por la conducción de fuerzas impersonales.
- 2) Desarrollar el carácter, es decir, dar un sentido deliberado al desarrollo de las posibilidades físicas, personales y de capacidades que uno trae, definiendo el tipo de persona que uno es entre los tipos de personas que uno podría ser. Hay una parte de responsabilidad personal en esto. Y estar alienado, por su parte, consiste en dejar meramente en manos de accidentes o de fuerzas externas el desarrollo del carácter.
- 3) Dar coherencia a la identidad, esto es, a la conexión que establecemos de las diferentes personas que somos, en tanto que intérpretes de diferentes roles sociales en los diversos grupos a los que pertenecemos.

dialógica de la identidad; hay tasks que pueden combinarse (reconocimiento y conformismo, por ejemplo).

⁶² De allí que las sociedades muy desiguales, en las que hay personas que no pueden elegir el trabajo, sino solamente tomar lo que aparezca, tienden a expandir la alienación.

⁶³ Amén de lo más obvio, que es considerar que uno va definiendo lo que uno es con respecto al trabajo al poner ciertos límites a las tareas que elige desempeñar a cambio de dinero (verbigracia, no eligiendo el sicariato o el tráfico de drogas).

La alienación es, en este sentido, la falta de coherencia para presentar de una manera comprensible para el resto las distintas personas que somos⁶⁴.

Significado (Schmitt, 2003: 58-61). Los proyectos y las metas que activamente se persiguen son las que sustentan la ligazón entre los hechos vividos en diferentes momentos de la vida: la historia adquiere sentido e inteligibilidad en virtud de los propósitos. No obstante, según Schmitt, el compromiso con ciertos principios sobre los que descansan las metas, proyectos o propósitos no es puramente individual, sino que tiene un trasfondo compartido con otros (una familia, una cultura, una organización). De allí que la trama del significado vital de la persona es colectiva. En función de ello, uno se aliena cuando vive fragmentariamente, sin una meta, propósito o proyecto que dote de inteligibilidad a los hechos que le suceden, o también se aliena cuando para darle significado a la vida, abraza ciegamente alguna causa, grupo o institución, jugando en ello un rol pasivo, evadiendo por tanto la tarea de hacer coherente de modo significativo a la propia vida.

Pasado, presente y futuro (Schmitt, 2003: 61-63). En la formación de la identidad influyen tanto el pasado, como el futuro conectados con el presente de modo significativo. Sin embargo, la alienación ocurre o bien cuando hay una inadecuada o inexistente apropiación del pasado (se lo niega, viviendo en un eterno presente, desconociendo su impacto; se lo usa como fuente de anécdotas entretenidas, omitiendo detalles dolorosos o significativos; la persona se ancla en el pasado y se concibe a sí misma como víctima del mismo e incapaz de direccionar su propia vida) y del futuro (cuando por ejemplo, la persona vive con miras a un futuro promisorio que nunca llegará).

Amor (Schmitt, 2003: 63-65). Un amor que se caracterice por una comunidad de proyectos que involucren a ambos componentes de la pareja -en detrimento de una emoción intensa- es la forma de amor que, de acuerdo con Schmitt, no conduce a la alienación, puesto que los amantes están presentes en la relación y no escapan hacia escenarios imaginarios apasionados que nada tienen que ver con ella.

Autoestima (Schmitt, 2003: 66-68). La propia valía desarrollada es para Schmitt “una condición importante para resistir la alienación” (Schmitt, 2003: 66). Valiéndose de las conceptualizaciones de George Herbert Mead y Heinz Kohut, Schmitt considera a la identidad como aquello que se forma en el diálogo con los “otros significantes” (Taylor, 2009: 63) y a la autoestima como el aspecto que permite robustecer la

⁶⁴ Así, por ejemplo, el caso de la “banalidad del mal” puede ser un ejemplo de un caso de ignorar o restar importancia precisamente a las tensiones intrarrol y enterrerroles: o bien no se genera o bien se anula la capacidad de tener un conflicto de conciencia cuando se pretende ser un buen colega y a la vez un funcionario eficiente pero condenable desde el punto de vista moral por las tareas que lleva adelante (tortura o ejecución, por ejemplo). Si a eso se suma el hecho de que ese funcionario podría ser, tal vez, un padre ejemplar, la tensión entre el rol laboral y el rol familiar es patente y daría cuenta, precisamente, de la alienación de quien los desempeña. La “banalidad del mal” es la expresión acuñada por Hannah Arendt en su obra *Eichmann en Jerusalén: un estudio acerca de la banalidad del mal* (1963), en la que estudia el proceso judicial que derivó en la pena capital por crímenes contra la humanidad de Adolf Eichmann, condenado por el tribunal de Jerusalén en 1961. En él da cuenta del fenómeno de maldad sin malevolencia (esto es, sin “diabólica profundidad” (Arendt, 2003: 171), sin reflexión) que caracterizó el accionar del condenado.

identidad, debido a que la capacidad de autorreflexión asociada con la autoestima redundan en un auto-mejoramiento de la persona. Ahora bien, la autoestima, y la autoconfianza que se le asocia, y que se vincula con la eficacia de alguien en lograr que otros respondan cuando se los necesita, son sociales. La primera es el reflejo de observaciones y juicios de los demás, mientras que la segunda, se deriva de la capacidad efectiva de influir en el mundo. De allí que la autoconfianza requiere del reconocimiento de los otros. Sin embargo, la autoconfianza es un rasgo “tentativo”; vuelta desmedida no hace más que profundizar la alienación, dado que una persona con exceso de autoconfianza actúa de modo temerario, desconociendo el poder de la contingencia y los límites que ésta impone a cualquier vida.

Reconocimiento mutuo y conformismo (Schmitt, 2003: 68-75). El reconocimiento es vital para no resultar dañado en la autoestima y la formación de la identidad. Schmitt caracteriza el reconocimiento en un doble sentido: intelectual y práctico. El primer sentido remite al dotar de entidad a alguien; otorgar lo que Taylor denomina como “respeto debido” (Taylor, 2009: 54): reconocemos cuando damos “*status* a algo que no es universalmente compartido” (Taylor, 2009: 71), esto es, admitimos la diferencia. El segundo sentido, por su parte, es más fuerte: “es dejarse a uno mismo ser afectado por el otro” (Schmitt, 2003: 70): no solo requiere que uno conozca las habilidades del otro sino que además, las promueva. El negar el reconocimiento, por su parte, según Schmitt asume dos formas: la invisibilización y la estereotipia (Schmitt, 2003: 70)⁶⁵. La falta de reconocimiento devalúa la formación de identidades firmes y el autoconocimiento de las personas, imposibilitando que se modifiquen a sí mismas. En este sentido, podría decirse que *negar reconocimiento impacta en incrementar* la alienación: el reconocimiento requiere de un ser más o menos definido, en los términos antes mencionados. Como el alienado no lo tiene, busca simplemente el ser “aceptado”, “agradar”, “conformarse”, “encajar” con los estándares sociales que son impuestos impersonalmente en la sociedad a través de los medios de comunicación. El conformismo es un resultado de la alienación y no su causa. De allí que el conformismo pueda ser visto como un síntoma de alienación y por esto, no es del todo correcto inculpar al alienado por su condición de tal arguyendo su conformismo, tal y como lo hace Tolstoi.

⁶⁵ Utilizando los términos de Miranda Fricker, podría decirse que en la primera forma, se comete una injusticia hermenéutica y en la segunda, una injusticia testimonial. La injusticia hermenéutica es aquella que daña a la persona en tanto los recursos hermenéuticos disponibles en la sociedad en la que se encuentra no le permiten ni comprender ni articular sus experiencias sociales para convertirlas en demandas. De manera que la persona se ve vulnerada en algún aspecto de su identidad social. Esta injusticia suele cometerse sobre grupos marginados de la sociedad. Es por ello que la experiencia de los mismos permanece oculta al colectivo social. La injusticia testimonial, por su parte, es un tipo de injusticia epistémica en el que se incurre cuando se hace al otro objeto de un déficit de credibilidad prejuicioso de manera sistemática (es decir, cuando los prejuicios operan en las diversas dimensiones de la vida social de la persona). El prejuicio que Fricker considera más dañino es el que llama “prejuicio identitario” (Fricker, 2017: 57) y se trata de aquel que devalúa la credibilidad de las personas en razón de su pertenencia a una determinada identidad social, y que contribuye a alimentar el imaginario social acerca de ésta en términos estereotipados.

Finalmente, hay algo de azar en la alienación. Y esto tiene que ver con las raíces sociales de la alienación: “Algunas sociedades privan sistemáticamente a sus miembros de las oportunidades de aprender cómo vivir vidas propias” (Schmitt, 2003: 76).

De modo que, de acuerdo a Schmitt, se aliena globalmente aquel que, al llevar a cabo una *task* tras otra, opta en su acción por negar o eludir la ambigüedad de la vida humana (ya sea conformándose a los dictados de la moda, a lo que otros esperan, viviendo de manera fragmentaria, etc). Y, por el contrario, el yo no alienado se configura cuando no niega o elude dicha condición. En esa ambigüedad estaría, por tanto, el criterio para evaluar la alienación en cada una de las *tasks*.

En términos generales podría decirse que si bien Schmitt habla del yo como construcción con vaivenes, la configuración de un ser como conglomerado de *tasks* cuya “resolución” en algunos casos es tan definida corre riesgo de llegar a incurrir en un leve perfeccionismo. Esto es bastante claro en la *task* del amor. En segundo término, hay una dificultad adicional que tiene que ver con la naturaleza de esta “ambigüedad de la vida humana” que se enfrenta o no al llevar a cabo las diferentes *tasks*. De allí que, aunque la concepción de Schmitt nos ofrece diversos y elocuentes ejemplos de vidas alienadas, no podemos decir que *clarifique* lo que es estar alienado independientemente de los ejemplos, debido a que, cuando pretende hacerlo, lo hace apelando a un “ser” en sentido propio, que si bien pretendía no definir, termina acotando al ámbito de unos discutibles *tasks*, sin cuya apelación poco puede comprenderse la ambigüedad de la humana existencia.

Hay varios parecidos entre las concepciones de Schmitt y de Jaeggi, sobre todo en lo que respecta a la identidad -aunque el énfasis en los aspectos sociales en el caso de Schmitt es mucho más pronunciado. Este parecido seguramente se deba a que ambos autores comparten múltiples referencias teóricas⁶⁶.

⁶⁶ La comparación *tête à tête* de uno y otro autor excede las pretensiones de este trabajo, pero puede ser una tarea que tenga sentido para fortalecer la comprensión de los diversos abordajes sobre la alienación en el siglo XXI.

SEGUNDA PARTE: LA ALIENACIÓN SEGÚN RAHEL JAEGGI EN *ALIENATION*

En esta segunda parte, la tesis realiza una reconstrucción del concepto de alienación que Rahel Jaeggi desarrolla en su obra *Alienation*. Para ello, expone los aspectos de ese texto que se entienden como más relevantes para entender la innovación teórica que representa el concepto de alienación en la versión de la autora. En algunos momentos se sigue al libro muy de cerca, mientras que en otros, hay pasajes o capítulos que son tenidos en cuenta en menor medida (vgr. los aspectos históricos del concepto, que Jaeggi expone en el capítulo 1 y 2 apenas serán mencionados). El objetivo de este tramo del trabajo consiste en aproximarse a la exposición del concepto de alienación de la autora para mencionar algunos de sus puntos fuertes y débiles en relación al tópico de la alienación social.

Para llevar a cabo este objetivo, la estructura del análisis se desarrolla del modo que sigue:

- a. Presentación general de la autora y de la obra *Alienation* en su estructura e hilo argumental (capítulo 3).
- b. Panorama de los cimientos de la concepción de alienación en Jaeggi, a través de una caracterización general del fenómeno, las limitaciones de las concepciones previas de la alienación, y la propuesta para llevar a cabo una crítica de la alienación que no incurra en esas limitaciones (capítulo 4).
- c. La propuesta de la autora: su concepción de la alienación en términos generales (capítulo 5).
- d. El funcionamiento de esta concepción a través del esbozo de tres de sus ejemplos (capítulo 6).
- e. La noción del yo implícita en la concepción de la alienación de la autora entendida como apropiación deficiente (capítulo 7). Esa noción se desarrolla en contraposición a otras dos concepciones del yo: una, implícita en las teorías de la alienación previas a la suya, la otra, predominante en la literatura postestructuralista.

3. Rahel Jaeggi y *Alienation*

Rahel Jaeggi, quien actualmente se desempeña en la Universidad Humboldt de Berlín,⁶⁷ fue asistente de Axel Honneth en la Cátedra de Filosofía Social del Instituto Filosófico de la Universidad de Frankfurt entre el 1996 y el 2001. Es Honneth quien, de hecho, prologa la obra que es el objeto de interés de este trabajo.

La autora es una filósofa suiza que ha conseguido destacarse recientemente. Si bien cuenta con algunos escritos antes de 2005, la obra basada en su tesis doctoral⁶⁸ *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* comenzó a colocarla en la escena internacional, sobre todo tras la publicación de la traducción al inglés en 2014 bajo el título de *Alienation*, llevada a cabo por Frederick Neuhouser y Alan E. Smith, quienes en la traducción del título omiten el subtítulo del mismo⁶⁹, i.e., *Sobre la actualidad de un problema social-filosófico*. Asimismo, la obra cuenta con una traducción al italiano en 2015 intitulada *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale* (traducida por Alice Romoli y Giorgio Fazio).

Hasta hace no mucho, las reseñas del libro y las alusiones, desperdigadas en obras de autores que en su mayoría producen en el marco de la teoría crítica, constituían la única fuente secundaria a la que podía apelarse para tener una idea de la propuesta de *Alienation*

⁶⁷ Información extraída de la entrada de Jaeggi en Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Rahel_Jaeggi (consulta: 16 de noviembre de 2019).

⁶⁸ En el prefacio de *Alienation* Jaeggi declara: "Este libro es una versión revisada de la disertación que presenté en julio de 2001 en la Facultad de Filosofía y Ciencias Históricas de la Universidad Johann Wolfgang Goethe en Frankfurt" (Jaeggi, 2016: xxiv). La misma se intitulaba *Freiheit und Indifferenz – Versuch einer Rekonstruktion des Entfremdungsbegriffs (Libertad e indiferencia. Un intento de reconstrucción del concepto de alienación)* (Información extraída de la entrada de Jaeggi en *Alchetron*, Free Social Encyclopedia por the World, disponible en: <https://alchetron.com/Rahel-Jaeggi>).

⁶⁹ Neuhouser en la Introducción del traductor justifica por qué la traducción omite el subtítulo de la obra en estos términos: "Sería negligente presentarle el libro de Jaeggi a un público de lectura en inglés si no mencionara el aspecto notable en el que no cumple lo que prometió originalmente. El subtítulo original del libro (omitido en esta traducción) - "Un problema contemporáneo de la filosofía social" - lleva a sus lectores a esperar un trabajo que investigue las causas sociales de la alienación en lugar de lo que uno encuentra de hecho: una explicación filosófica de, en términos generales, un fenómeno ético, junto con una "teoría del yo" subyacente (o teoría de la subjetividad humana) (Neuhouser, 2016: xv). Este trabajo busca rastrear y delimitar esa omisión de Jaeggi, relativa a la dimensión del abordaje de la alienación que se conoce como "alienación social" para indicar formas de proyectar su reconstrucción del concepto hacia esa dimensión.

antes de embarcarse en su lectura⁷⁰. La situación se modifica levemente a fines del año 2018, en que ve la luz el primer libro que busca dar cuenta del proyecto intelectual de Jaeggi, en un segmento que inicia en *Entfremdung* y culmina en su libro *Kritik von Lebensformen* (2013)⁷¹: *Kritik von Lebensformen: From Alienation to Forms of Life. De Critical Theory of Rahel Jaeggi*, editado por Amy Allen y Eduardo Mendieta⁷². El libro en su totalidad, a excepción del capítulo de John Christman⁷³, da cuenta exclusivamente de *Kritik von Lebensformen*. Por otra parte, en filosofía ya nadie elude mencionar la contribución de Jaeggi al hablar de alienación, pero también al tematizar la identidad⁷⁴. Esta tesis es un modesto intento de contribuir con esa tarea.

Dos aspectos hacen destacar a la obra cuando se la compara con el resto de las obras que discuten la alienación en el período de finales de los noventa e inicio del nuevo milenio: por un lado, que se trata del primer abordaje *in extenso* de la alienación en términos postmetafísicos⁷⁵. Por otro lado, el abordaje de Jaeggi -inserto en el marco de la

⁷⁰ En su espacio en el sitio web de la Universidad Humboldt la autora da acceso a tres reseñas de *Alienation*: de Neuhouser, de Sayers, de Buriel, de Kersting, de Misik. Cfr.: https://www.philosophie.hu-berlin.de/en/sections/politik/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/publikation (consulta: 3 de junio de 2021). A ellas puede agregarse la reseña de Haverkamp (2016).

⁷¹ *Kritik von Lebensformen* fue traducido al inglés y publicado en 2018 por la Universidad de Harvard como *Critique of Forms of Life*.

⁷² Allen, A., Mendieta, E. (ed.) (2018) *From Alienation to Forms of Life. De Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Filadelfia: The Pennsylvania State University Press.

⁷³ El capítulo de Christman se intitula "Decentered Social Selves. Interrogating Alienation in Conversation with Rahel Jaeggi".

⁷⁴ En el ámbito local destacan las alusiones de Pereira (2018) en el marco de la reflexión sobre el vínculo entre las patologías sociales y la alienación y de Reyes (2015) y (2019) en su revisión de las críticas de Jaeggi a la propuesta de Harry Frankfurt. Las alusiones se han vuelto más copiosas en el último tiempo; no es la intención dar cuenta de ellas. El prestigio que ha ido adquiriendo la autora genera que cada día sea posible localizar *papers* nuevos alusivos a su trabajo... cualquier listado en este momento pecaría de incompleto.

⁷⁵ El pensamiento postmetafísico es una forma de llevar a cabo la filosofía una vez que se han puesto en cuestión los supuestos metafísicos que la dominaron hasta el siglo XX. Fue planteado originariamente por Habermas, especialmente en la obra *Pensamiento postmetafísico* (1988). En contraste con teorías que dan cuenta del mundo como racionalmente estructurado o que pretenden dotarlo de una estructura racional -bajo el supuesto de una racionalidad de tipo material o de contenidos- la propuesta postmetafísica evalúa la validez de los resultados obtenidos en las disputas, examinando los procedimientos seguidos en ellas para dar respuesta a los problemas planteados. Los asuntos discutidos, los contenidos de la discusión y los resultados de esos debates no pueden ser estipulados de antemano y surgen de los individuos involucrados en ellos. El pensamiento postmetafísico reconstruye y evalúa los modos en que los debates se procesan, bajo el supuesto de una racionalidad de tipo procedimental o formal. Por tal motivo, se niega a postular una "realidad subyacente" a los fenómenos, rechazando, consecuentemente, toda teoría o visión de mundo que se considere omnicomprendiva y que atropelle, por ende, a otras. En tal sentido, atribuye a la razón un carácter falible, por lo que las teorías no pueden arrogarse un "acceso privilegiado" a los fenómenos analizados. De modo que, para una posición postmetafísica, no hay una razón universal, necesaria y supratemporal, sino situada: fáctica e

Teoría Crítica- pretende reconstruir un concepto clave de la filosofía social poniéndolo, como dicen Allen y Mendieta, “en diálogo con la filosofía analítica contemporánea” (Allen, Mendieta, 2018: 1).

Además del prefacio de Honneth, *Alienation* presenta la siguiente estructura: un prefacio de la autora⁷⁶ y diez capítulos dispuestos en tres partes. El prefacio de la autora ofrece un pantallazo de la obra en su conjunto que adelanta sus pretensiones desde una mirada más general. En este sentido, podría ofrecer una perspectiva a partir de la cual evaluar si la autora cumple en el libro lo que en esas páginas iniciales declara.

En términos de la función que cumple cada capítulo dentro de la construcción argumental que lleva a cabo la obra, en la primera parte (“La relación de falta de relación⁷⁷: reconstruyendo un concepto de filosofía social”) se encuentran las siguientes divisiones: una subparte *introdutorio-descriptiva*⁷⁸ (compuesta por los capítulos 1 y 2), una subparte *crítico-eliminativa*⁷⁹ (el capítulo 3 respecto de 1 y de 2) y una *propositiva o crítico-constructiva*⁸⁰ (el capítulo 4).

En la parte descriptiva (capítulos 1 y 2) Jaeggi emprende la tarea de aproximar al lector a una idea genérica de en qué consiste estar alienado, así como la de exponer de un plumazo la historia filosófica del concepto, desde Rousseau hasta la Teoría Crítica, a través de algunos de sus tratamientos más icónicos. Mientras que en el capítulo 1 la relación de antecedentes históricos es concisa y variada, en el capítulo 2 Jaeggi describe *in extenso* las dos líneas tradicionales más destacadas en el tratamiento de la alienación: la marxista y la existencialista.

históricamente condicionada (Habermas, 1988: 52). Asimismo, es intersubjetiva: no proviene de sujetos aislados o abstractos, sino de las interacciones dialógicas entre los sujetos.

⁷⁶ Tal vez lo más adecuado habría sido que Neuhouser y Smith tradujeran ese apartado como “Introducción” y no como “Prefacio”. En la versión italiana se encuentra como “Introduzione”.

⁷⁷ En esta tesis, la expresión que utilizan Neuhouser y Smith, “a relation of relationlessness” se traduce como “una relación de falta de relación” y no como “una relación de falta de relacionalidad” tal y como lo traduce Agustín Reyes (Reyes, 2019: 142). Esta decisión se fundamenta en la manifestación, a texto expreso por parte de Jaeggi, de que la expresión tiene un carácter paradójico. La traducción aquí utilizada contribuye de manera más clara a conservar el sentido paradójico de la expresión.

⁷⁸ Lo de “introdutorio-descriptiva” tiene que ver con la función de esos capítulos en el plan de la obra: allí la autora describe las concepciones de la alienación previas para introducir al lector en la temática.

⁷⁹ El epíteto “crítico-eliminativa”, por su parte, refiere a la función del tercer capítulo en el plan de la obra: en él se critican las concepciones de la alienación previas, desarrolladas en los capítulos 1 y 2 y en esos aspectos, el concepto de alienación debe ser rechazado.

⁸⁰ Con “propositiva o crítico-constructiva” se alude a la perspectiva propositiva sobre la alienación que la autora formula tomando en cuenta las críticas desarrolladas en el capítulo previo.

El tercer capítulo de *Alienation* es de carácter crítico-eliminativo respecto a los capítulos previos debido a que trae a un primer plano los presupuestos sobre los que se apoyan estas conceptualizaciones históricas en el tratamiento de la alienación y da cuenta de dos limitaciones imputables a las mismos desde la tradición rawlsiana del liberalismo (imputación perfeccionista) y desde la tradición postestructuralista (imputación esencialista). Jaeggi va a tomar como válidas esas imputaciones⁸¹ pero considerará que esas dificultades no son inherentes al fenómeno, sino que remiten al modo como ese ha sido conceptualizado.

El carácter crítico-constructivo del capítulo 4 radica en la propuesta de reconstrucción del concepto por parte de la autora dentro de los márgenes establecidos por las dos imputaciones críticas previamente mencionadas. Con esto la autora quiere decir que para seguir utilizando el concepto de alienación de manera fructífera es necesario entender la alienación de otro modo, evitando el compromiso con presupuestos que lo volvieron blanco de críticas y que lo han conducido a su desprestigio.

La segunda parte de *Alienation* (“Viviendo la vida de uno como una vida extraña: cuatro casos”) se compone de los capítulos 5, 6, 7 y 8 en los que la autora especifica casos de individuos alienados que sirven para ilustrar su conceptualización. En el capítulo 5 se muestra a un personaje alienado respecto de sus propias acciones. Las dos claves explicativas de la alienación en este caso son la rigidificación y los procesos de dinámica propia, producidos a causa de una merma de la capacidad volitiva del agente, situación a la que Jaeggi denominará de “enmascaramiento de preguntas prácticas”. El capítulo 6 analiza casos de alienación con respecto a los roles sociales. Concebidos tradicionalmente como alienantes, los roles serán considerados por Jaeggi como ineludibles en la formación de la personalidad y lo que considerará alienante será, más bien, el tipo de desempeño que se lleve de los mismos. El capítulo 7, por su parte, da cuenta de la alienación con respecto a los propios deseos. El eje del capítulo está orientado a discutir el modelo de identidad de Harry Frankfurt. De acuerdo a la autora, una persona está

⁸¹ Según Sorensen (2019: 156) esto se trata de una “concesión” a la crítica liberal y postestructuralista que forma parte del enfoque que Jaeggi hereda de Honneth y es lo que determina para este autor la merma del potencial crítico del concepto tal y como es reconstruido por Jaeggi. No será esa posición la vía reconstructivo-crítica que adopte este trabajo, entre otras cosas porque considera que no hay una “concesión” a la crítica liberal y postestructuralista, sino que el rechazo a posturas esencialistas y perfeccionistas constituye una consecuencia necesaria del carácter postmetafísico de la propuesta de la autora (Cfr. nota 77).

alienada con relación a sus deseos cuando no es capaz de llevar a cabo una praxis de integración de esos deseos de modo más o menos coherente en su auto-concepción. En el capítulo 8, la autora relata el caso de la alienación con respecto a los proyectos que uno abrazó como propios. La falta de identificación con proyectos es alienación con respecto a uno mismo puesto que el yo se auto-constituye en el proceso de identificación con proyectos y planes y por tanto, en relación con ellos desarrolla sus características particulares⁸².

La tercera parte (“La alienación como una apropiación distorsionada del yo y el mundo”) se compone del capítulo 9, el 10 y de la conclusión de la obra. El capítulo noveno oficia como una suerte de síntesis del capítulo 4 y de los ejemplos desarrollados en la segunda parte: caracteriza la concepción del yo “apropiado”⁸³ que el enfoque de la autora postula como criterio normativo para diagnosticar la alienación. Ese modelo de la identidad es confrontado con otras dos concepciones alternativas: el modelo central o nuclear del yo y el modelo de autoinvención. En el capítulo 10 la autora expone la concepción de autorrealización⁸⁴ a la que apunta el concepto de apropiación cuya deficiencia entiende como alienación. En la conclusión, finalmente, Jaeggi caracteriza a la socialidad del enfoque de alienación personal que desarrolló a lo largo de su obra y alude a algunos debates de su planteo.

Finalmente, de modo gráfico y en cuanto a su progresión argumental, puede representarse gráficamente a la estructura de la obra del modo que sigue:

⁸² El ejemplo del capítulo 8 no es revisado en este trabajo.

⁸³ “Apropiado” en el contexto de esta tesis referirá al sujeto que es capaz de “apropiarse de” algo (sus deseos, sus roles, su propia vida). No es un término que tenga la connotación positiva que corrientemente el lenguaje ordinario le adjudica - aunque va a funcionar como criterio normativo- sino que se trata de un concepto con un sentido específico, tal y como se verá especialmente en el capítulo 5 de esta tesis.

⁸⁴ Esta concepción no será tematizada *in extenso* en esta tesis.

	1ª parte		2ª parte		3ª parte	
	<i>ID</i>	<i>C</i>	<i>P</i>	<i>E</i>	<i>S</i>	<i>C</i>
		(1-2)	(3)	(4)	(4 Y E)	
Prólogo	1	3	4	5	9	10
	2			6		
		7				
		8				
						Concs

REFERENCIAS

ID: Introdutorio-descriptivo. C: Crítico-eliminativo. P: Propositivo. E: Especificaciones. S: Síntesis. C: Cierre.
 () : Elementos de los que proviene.

4. Cimientos sobre los que la autora erige su concepción de alienación

En este capítulo se exponen y comentan algunos aspectos de la primera parte de la obra de Jaeggi. Esa primera parte, tal y como fue dicho, constituye una suerte de inmersión en la heterogénea trama semántica del término *alienación* y una breve historia de la tematización filosófica sobre la alienación. Esa parte es propedéutica para el objeto de interés de este trabajo -que es el concepto de alienación desde la perspectiva de Jaeggi- por lo que se aíslan y comentan algunos aspectos que, manifiestos o supuestos, le permiten a la autora concluir en su propia concepción del concepto.

Esta tarea obliga a poner atención, en primer lugar, a algunos pasajes del prefacio. De ese prefacio pueden recogerse cuatro asuntos: la actualidad del fenómeno; la dificultad de asirlo en el entendido de que el término “alienación” se utiliza tanto en el lenguaje cotidiano como en el teórico y que, desde el punto de vista teórico, las tradiciones y sus tratamientos han sido sumamente heterogéneos; las dos formas predominantes y más definidas de ese tratamiento teórico; finalmente, la perspectiva disciplinaria desde la cual la autora propone considerarlo.

4.1. El prefacio de *Alienation*: cuatro ideas sobre la alienación “para tener en cuenta”

En el prefacio de la obra la autora consigna cuatro aspectos clave, que pueden constituir un trasfondo muy general que sirva para evaluar (internamente) la caracterización de la alienación que la propia Jaeggi lleva a cabo en el libro. Es por eso que estos cuatro aspectos se rotulan como “ideas para tener en cuenta”, tomando prestada la expresión (aunque no estrictamente el sentido) de Carlos Vaz Ferreira. Con ella, el filósofo uruguayo aludía al uso que puede hacerse de una idea. Tenerla en cuenta quiere decir “reservarla, anotarla...[para] cuando se reflexione en cada caso sobre los problemas reales y concretos” (Vaz Ferreira, 1963: 154). En el caso de la tesis, estos aspectos se reservarán y usarán como criterios para evaluar la obra *Alienation* luego de reconstruirla.

La primera idea para tener en cuenta es que, pese a que se trata de un problema moderno⁸⁵, el fenómeno de la alienación aún persiste. En el prefacio, Jaeggi vislumbra la vigencia del problema en tres signos de descontento contemporáneo vinculados a desarrollos sociales y económicos relacionados, en sustancia, con el fenómeno de la alienación. El primer descontento se vincula a la amenaza que representa hacia las identidades personales y la coherencia de las sociedades uno de los rasgos más destacados del capitalismo actual: la flexibilización del tiempo de trabajo (rasgo que fuera articulado por primera vez por Richard Sennett⁸⁶). El segundo descontento apunta a la “virtual expansión ilimitada de los mercados” (Anderson, 1995: xi) que ha venido produciéndose en las sociedades contemporáneas y, en línea con ello, a la tendencia a la mercantilización universal de cada área de la vida de las personas y sus relaciones sociales, esto es, al intercambio comercial irrestricto⁸⁷. El tercer descontento se refiere a la “impotencia” y “pérdida de control” que ha tendido a producir la economía globalizada. Ese descontento tuvo una expresión muy significativa en las movilizaciones en Seattle en noviembre de 1999 contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio, que se extendieron, gracias a internet, a todo el mundo⁸⁸.

La segunda idea a tener en cuenta refiere al propósito declarado de la obra de llevar a cabo un “análisis conceptual de los conceptos fundamentales y los presupuestos” (Jaeggi, 2016: xx) de los diversos marcos teóricos y autores que han tematizado la

⁸⁵ Puesto que el concepto de alienación es un concepto que ha permitido expresar las tensiones presentes en la modernidad diagnosticadas por la Teoría Crítica, tensiones que aún persisten, esto indica dos cosas: que hay aspectos de la modernidad que nos siguen atravesando y que el concepto aún está vigente. Esas tensiones, tal y como Jaeggi las expresa, son la “tensión constante entre aspiración y realidad, entre la promesa social de autodeterminación y autorrealización y el fracaso en el cumplimiento de dicha promesa” (Jaeggi, 2016: xx).

⁸⁶ Jaeggi menciona el libro *La cultura del nuevo capitalismo* (2007).

⁸⁷ Esta concepción de mercantilización universal asume a la persona como la titular de mercancías y “describe en términos monetarios todas las cosas que ella considera valiosas - incluyendo atributos personales, relaciones, compromisos filosóficos y religiosos... las funciones del gobierno, la sabiduría, un ambiente saludable y el derecho a tener hijos” (Radin, 2001: 2, 3). A ella Radin opone una propuesta de mercantilización restringida en la obra *Contested Commodities* (2001).

⁸⁸ En el detalle de este descontento, Jaeggi remite a la siguiente columna editorial del Newsweek: “The New Radicals” del 12/12/1999 disponible en: <https://www.newsweek.com/new-radicals-162748>. En ella se alude a un “sentido común de alienación entre un sorprendente número de estadounidenses” expresado en un “sentimiento de “pérdida de control”, en un mundo de rápido cambio y de “turbo-capitalismo global” vinculado a que “Las cosas en las que la gente cree son menos seguras. Sus comunidades son más frágiles. Están más aisladas y todo se suma a una creciente sensación de inseguridad e impotencia a pesar de la mejora de la economía”, tal y como consigna la nota.

alienación, en procura de reinterpretar filosóficamente el concepto transformando sus presupuestos en el entendido de que éstos han sido “correctamente puestos en cuestión”. Asimismo, la autora enfatiza que el propósito no es discutir la alienación dentro de un único marco teórico definido, ni tampoco investigar sus manifestaciones contemporáneas⁸⁹. Más bien, pretende dar cuenta de los aspectos comunes tanto como de las especificidades de cada tratamiento, tarea no sencilla si se recuerda la cantidad de autores y la profusión de obras que componen la literatura sobre la alienación⁹⁰. A lo anterior se suma la dificultad del propio concepto, al que Jaeggi en el capítulo 1 - utilizando la jerga de Geuss- considera un concepto “impuro” (Geuss, citado por Jaeggi, 2016: 3) y de “bordes borrosos”, puesto que presenta “solapamiento recíproco entre los diversos significados que ha tomado en el lenguaje cotidiano y el filosófico” (Jaeggi, 2016: 3), esto es, solapamiento entre los sentidos cotidianos y filosóficos y solapamiento con otros conceptos sociales y filosófico-sociales tales como el de “anomia”, el de “reificación”, y el de “inautenticidad”.

La tercera idea a tener en cuenta se refiere a las formas predominantes en el tratamiento filosófico de la alienación y la posición que toma en relación con ellas el planteamiento de la autora. De acuerdo a Jaeggi, si bien su análisis se focaliza en la alienación personal, esto no quiere decir que la alienación sea un problema subjetivo (Jaeggi, 2016: xxi), porque la alienación personal implica a la alienación respecto del mundo material y social y viceversa. Ahora bien, que su enfoque sea de alienación personal previene al lector de que *su planteamiento no será de alienación social*.

Para entender la diferencia entre ambos enfoques cabe precisar lo siguiente: si se interrumpiera el continuo entre el individuo y el mundo en función del alcance de la mira con la que puede observarse ese continuo, dependiendo del sitio al que apunta el investigador, se distinguen dos “tipos ideales” de alienación: la personal (cuando se apunta al sujeto) y la social (cuando se apunta al mundo). La mira del existencialista ha estado puesta en lo que se conoce como alienación personal. La mira marxista, en cambio, fundamentalmente en la alienación social. De acuerdo con Pereira (2018, 164-166), cuando la tematización que realiza el autor apunta al *efecto* de los bloqueos (productos de

⁸⁹ Este aspecto es llamativo y por tanto, va a ser muy tenido en cuenta, dado que la autora va a trabajar con ejemplos para poner a jugar su reapropiación del concepto.

⁹⁰ Cfr. primera parte de la tesis.

las circunstancias) que experimenta el individuo para llevar a cabo una vida “auténtica” se está llevando a cabo un enfoque de alienación personal. En cambio, cuando se focalizan las circunstancias sociales (instituciones, relaciones y estructuras sociales) que afectan al sujeto en su proceso de autoconstrucción (v.gr., la cultura, el trabajo o las instituciones) se está hablando de alienación social. Si bien es cierto que la diferencia entre la alienación social y la personal radica simplemente en una cuestión de énfasis por parte de la perspectiva desde la cual se la trabaja y “no pertenece al fenómeno en sí mismo” (Jaeggi, 2016: xxi) hay una diferencia crucial: si el énfasis se coloca en el *efecto* que la alienación produce en el individuo lo que se tematiza son las manifestaciones personales de la alienación, y no, en cambio, los mecanismos que la desencadenan. De modo que aunque Jaeggi intenta matizar la importancia de la distinción, ambos abordajes de la alienación operan de manera diferente⁹¹.

Finalmente, la cuarta idea tiene que ver con cómo se sitúa el tratamiento de la alienación que realiza la autora, dado que hay diversas perspectivas desde la cual podría llevarlo a cabo. Jaeggi alude tres perspectivas posibles: la ética, la teórico-social y la filosófico-social (Jaeggi, 2016: xxii). La alienación se considera desde una dimensión ética cuando se tematiza su asedio a la concepción de la vida buena del individuo y su ataque a las condiciones de la autonomía personal (a través de la apatía o la indiferencia por ejemplo). Es teórico-social, en cambio, cuando a través del diagnóstico de la alienación se pretende describir, explicar y evaluar el funcionamiento de la sociedad. Esa dimensión típicamente asociada a la alienación social es desechada por Jaeggi por dos razones que en este tramo del libro plantea sin justificar (y que en otros tramos del libro no será lo suficientemente clara al respecto): en primer lugar, porque el concepto es demasiado delgado para lograrlo y, en segundo lugar, porque la tradición que lo ha usado de este modo no ha sido clara en el vínculo de los aspectos descriptivos y normativos. La autora, por su parte, promete trabajar el concepto desde la dimensión filosófico-social poniendo la mira en la afectación que alienación produce a nivel del cruce de las relaciones yo-mundo y que, por lo tanto, se entrelaza con la dimensión ética y tendría implicaciones para el diagnóstico de patologías sociales⁹²:

⁹¹ Esto se verá en 4.3.

⁹² Jaeggi no aludirá más en el libro al rol de la alienación con relación a las llamadas “patologías sociales”. Un análisis del vínculo entre ambos conceptos lo lleva a cabo Pereira, 2018: 163-182.

La alienación es un concepto clave de la filosofía social (desde Rousseau) en tanto puede ser usado para diagnosticar patologías sociales, esto es, deficiencias en las condiciones sociales de autorrealización individual. Desde esta perspectiva una forma de vida es alienada (o alienante) cuando los individuos no pueden identificarse con ella, cuando no pueden realizarse a sí mismos en ella, cuando no pueden “hacerla suya” (Jaeggi, 2016: xxii).

Estas cuatro ideas se reservarán para más adelante. A continuación, se destacan *algunos* aspectos que cabe mencionar del inicio -descriptivo- de la obra.

4.2. La alienación desde el punto de vista de su significado y de la historia de su conceptualización filosófica (comentarios al capítulo 1 de *Alienation*)

El concepto de alienación es un concepto complejo y su complejidad se debe a la naturaleza del propio concepto, puesto que se trata de un concepto “vivo” que se ha nutrido y ha nutrido experiencias históricas y aportaciones teóricas diversas, emanando de esa síntesis, al tiempo que transformando la propia realidad. Asimismo, sus límites no son completamente definidos; de allí que presente solapamientos externos, ie., se solapa con otros conceptos (anomia, reificación, inautenticidad, etc) y también solapamientos internos entre sus diversas acepciones cotidianas y filosóficas. Asimismo, otra expresión de la complejidad del concepto remite a que ha sido asociado a varios fenómenos:

- (1) El primer fenómeno del que Jaeggi da cuenta es el que va “en conformidad con el uso lingüístico” (Jaeggi, 2016: 4), en particular con uno de estos usos: el de autoalienación remitiendo a “inautenticidad”. Alguien está alienado en este sentido cuando tiene comportamientos no genuinos, bien porque estos comportamientos responden a deseos o roles con los que no se identifica o porque, directamente, obedecen a expectativas u opiniones ajenas. Este uso es el primero

que se atribuye al término por parte de la tradición filosófica que toma el fenómeno como objeto de estudio y que inicia con Jean-Jacques Rousseau.⁹³

- (2) El término también se ha utilizado para dar cuenta de relaciones y actividades cuya finalidad se encuentra desvirtuada, i.e., cuando no se emprenden por sí mismas sino *exclusivamente* como un medio para otra cosa (ya sea en busca de prestigio, beneficio económico o social, etc). Los ejemplos que Jaeggi trae a colación con relación a este uso son el del académico que publica pensando en el índice de citas, el del trabajador con respecto a su actividad cuando al estar en horario de trabajo anhela que la jornada llegue a su fin⁹⁴, o el de la amistad por interés (Jaeggi, 2016: 4).
- (3) Asimismo, la alienación se ha asociado a ciertos síntomas tales como “desapego, desinterés, la indiferencia” (Jaeggi, 2016:4) del individuo respecto de sus vínculos e implicaciones sociales. Así, alguien puede alienarse respecto de su compañero, su familia, su lugar de origen, su comunidad, su medio cultural, lo que puede conducirlo al aislamiento, a la no identificación o al desarraigo con relación a ellos⁹⁵.
- (4) El término se ha vinculado a la reificación, la despersonalización y la mercantilización de las relaciones con personas o cosas (económicamente intermediadas, intercambiables, abstractas)⁹⁶.

⁹³ El vivir “fuera de sí” y no “en sí mismo” como decía Rousseau en el *Segundo Discurso*.

⁹⁴ El abordaje más típico -y más vigente en este sentido- respecto del sentimiento hacia la tarea que provoca la alienación del trabajador con respecto a su trabajo (en el marco del capitalismo) se encuentra en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de 1844 de Marx.

⁹⁵ Un ejemplo elocuente de fuerza motriz de esta alienación en términos sociales (propulsada por las instituciones) se encuentra en la jerga que utilizan algunas normativas de rechazo de la inmigración de algunos estados. En ese sentido, se destaca el aún vigente empleo del término “alien” por parte de las leyes migratorias de los Estados Unidos, utilizado para referirse a los inmigrantes ilegales. El “illegal alien” es considerado un “no ciudadano”, “outsider de la comunidad nacional” (Johnson, 1996: 264). El compromiso de eliminar ese término de la legislación norteamericana debido a la connotación peyorativa y deshumanizadora del migrante (y de sustituirlo por el término “no ciudadanos”) fue anunciado por el presidente de los Estados Unidos Joe Biden en su asunción presidencial (<https://edition.cnn.com/2021/01/21/politics/alien-biden-immigration-law/index.html>).

⁹⁶ Estos rasgos son aspectos que han plagado la crítica del capitalismo por parte de Marx y de Lukács, por mencionar a dos de sus más férreos referentes. En la literatura de Goethe estos aspectos también encuentran expresión. Asimismo, la clásica *Tiempos modernos* de Chaplin los retrata con humor e ironía.

- (5) Ha servido para dar cuenta de las implicaciones de la división del trabajo y la especialización de las actividades: estrechamiento y atrofia de las posibilidades de expresión del trabajador, así como pérdida de control sobre el proceso total⁹⁷.
- (6) También se lo ha usado para dar cuenta de que ciertas instituciones con las que nos relacionamos “aparecen como todopoderosas”, impiden actuar libremente y “toman existencia independiente, por encima y contra aquellos que la constituyeron” (Jaeggi, 2016:5), dominándolos⁹⁸. Los ejemplos de la *jaula de hierro* weberiana o del *matrimonio muerto* son mencionados por Jaeggi ilustrar este caso.
- (7) El absurdo, que a nivel literario ha permitido dar cuenta de la desconexión y falta de sentido, también constituye una expresión de la alienación. Jaeggi menciona en este sentido los ejemplos clásicos de obras Franz Kafka (*La metamorfosis* es, si se quiere, el más famoso), Samuel Beckett (*Esperando a Godot*) y Albert Camus

⁹⁷ Pereira encuentra un ejemplo de esta situación en el personaje de Pascual del relato “Angelina Jolie” del libro *Gomorra* de Roberto Saviano. De acuerdo a Pereira: “Pascual recibe un encargo por parte de sus jefes, que requiere de toda su maestría para hacer un traje sastre para el que le llegan las medidas, aunque no sabe a quién está destinado. El resultado es maravilloso: él sabe que la prenda tiene una caída perfecta que armoniza la calidad de la tela con el destaque sobrio de la figura de quien lo llevará; esta confección objetiva sus capacidades, sus años de aprendizaje y su maestría en el oficio. Al poco tiempo, la duda de quién lo usaría desaparece porque Pascual se encuentra en la televisión a Angelina Jolie lucíendolo; esto lo coloca en una situación de profundo sufrimiento porque lo que le fue retaceado no solamente es la objetivación de sus capacidades, sino el reconocimiento a su maestría. A partir de ese momento Pascual dejó la confección y se dedicó a conducir camiones transportando mercancías” (Pereira, 2018: 168). Un caso análogo al de Pascual se encuentra en el personaje de Memo de la película de Gaspar Antillo *Nadie sabe que estoy aquí*. Memo es un niño con una voz privilegiada, cuya capacidad se ha visto potenciada por un exigente aprendizaje del canto. La maestría en el canto de Memo no combinaría con su sobrepeso [sic]: ese es el argumento con el que un productor musical convence al padre de Memo de que le venda la grabación de la voz de su hijo, para hacerla pasar por la voz de otro niño, cuyas presuntas “virtudes físicas” sumadas a la voz en *playback* de Memo le permitirán generar una estrella pop. El productor consigue su objetivo y con esa mezcla genera un ídolo pop juvenil: Ángelo Casas. Ver a Ángelo interpretando las canciones con su voz generan profundas secuelas en Memo. Como en el caso de Pascual, sus capacidad y su maestría le han sido alienadas y ello condiciona su vida adulta: un hombre solitario, retraído y silencioso, que masculla su dolor, y que vive prácticamente aislado junto a su tío en una zona de Llanquihue, al sur de Chile, vendiendo pieles de ovejas.

⁹⁸ *El proceso* de Kafka también puede ser leído en esta clave. La crítica hacia las instituciones judiciales latente en la trama de la obra se avizora al comprender que la justicia que quiere imponerse sobre Joseph K emana de una institución todopoderosa carente de toda lógica comprensible aún para aquellos que operan como sus portavoces. Así, por ejemplo, nadie puede informarle a Joseph K de qué se lo acusa ni tampoco informarle la fecha y el lugar de cada una de las instancias judiciales en las que está obligado a comparecer y a las que el protagonista termina presentándose sin saber muy bien cómo. Sin embargo, el férreo dictamen de la culpabilidad se impone sobre él y sobre quienes lo juzgan acechándolos y conduciendo al protagonista a un desenlace fatal.

(*El extranjero*).⁹⁹ A estos ejemplos pueden agregarse algunos personajes de Dostoievsky (vgr. el protagonista de *Diarios del Subsuelo*, mencionado por Schmitt, y en algunas interpretaciones, el protagonista de *El doble*), Bartleby de Melville (protagonista de “Bartleby el escribiente”) también son significativos¹⁰⁰. La alienación en la literatura también puede encontrarse en el *Libro del desasosiego* de Fernando Pessoa, *El hombre sin atributos*, de Robert Musil, *El guardián entre el centeno* de J.D. Salinger y *On the road* de Jack Kerouac o *Un hombre que duerme* de Georges Perec, por citar algunos otros casos muy relevantes.

En la actualidad contemporánea, la literatura, la música y el cine siguen abordando la temática. A las alusiones de Jaeggi a la banda Wir sind Helden y al dramaturgo René Pollesch, tanto como a *Una mujer frente a la influencia* del genial John Cassavettes, cabe agregar algunas obras de Haruki Murakami (*Los años de peregrinación del chico sin color* retrata un caso de alienación global en el sentido de Schmitt), clásicos del rock como “Estranged” de los Guns N’ Roses, canciones de Radiohead (en su álbum *OK Computer*, por ejemplo), de Pink Floyd (vgr., en su álbum *The Wall*), de Blind Melon (“No rain”), de Meg Myers (“Numb”) y a nivel cinematográfico la inmortal *Persona* de Ingmar Bergman. En la reciente canción “Mario Neta” (2019) del grupo uruguayo Cuarteto de Nos confluyen varios de los aspectos de la alienación antes mencionados.

El género distópico, en boga nuevamente con el auge de las series, ha involucrado y continúa involucrando, entre otros problemas, el de la alienación. El caso de *The Handmaid’s Tale* (ya sea la novela de Atwood o la serie por la cual ésta adquirió una mayor notoriedad) muestra casos de alienación que produce un tipo de sociedad sumamente autoritaria. Algunos episodios de *Black Mirror*, por otra parte, son ilustrativos del papel de la tecnología en el desencadenamiento de la alienación¹⁰¹. Algo del estilo promete *QualityLand* de Mark-Uwe Kling. Un abordaje específico de la alienación tanto

⁹⁹ A estos pueden agregarse *La náusea* de Sartre, pero también *La peste* de Camus. La literatura sobre alienación en tanto que absurdo es y sigue siendo tan prolífica que no es posible la exhaustividad en este punto.

¹⁰⁰ Un panorama bastante interesante de la alienación en la literatura lo ofrece la obra editada por Blake, B (ed.) (2009). *Alienation*. Nueva York: Bloom’s Literary Criticism.

¹⁰¹ En particular, resultan de interés *15 millones de méritos* (temporada 1, episodio 2) y *Caída en picado* (temporada 3, episodio 1)

en las series, las películas, la literatura y la música de finales de los ochentas hasta la actualidad podría constituir un objeto de estudio titánico, pero por demás interesante de ser llevado adelante.

4.3. Un esquema para definir la alienación desde cualquier abordaje (con Jaeggi pero más allá de Jaeggi)

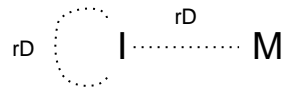
Más allá de las diversas expresiones del término alienación y los diferentes usos del mismo, puede ser útil definir la alienación apelando a un concepto esquemático o formal que permita dar cuenta de ella bajo cualquier enfoque. Ese tipo de definición formal ha sido utilizado por otros autores en su intento de englobar las diferentes manifestaciones de los abordajes filosóficos de la alienación a lo largo de la historia¹⁰². Schmitt en su obra *Alienation and Freedom* había dado cuenta de uno, tal y como fue explicitado antes¹⁰³. Se trata de apelar a una definición general que permita abarcar a cualquier individuo y a cualquier aspecto o cosa respecto de la cual éste puede tener una relación alienada.

De acuerdo a dicho esquema, utilizando los términos de Jaeggi, la alienación involucraría un tipo de relación *deficiente o distorsionada (RD)* que el individuo (I) establece consigo mismo o con el mundo (M) (otros, cosas, instituciones sociales) con los que se encuentra de algún modo relacionado. La deficiencia de esa relación es expresada

¹⁰² Un esquema que a mi juicio permite capturar diversos enfoques en el tratamiento de la alienación es el que plantea Walter Kaufmann en su ensayo "The Inevitability of Alienation", un ensayo introductorio a la obra *Alienation* de Richard Schacht de 1970 en p. xxii. De acuerdo con Kaufmann, cuando hablamos de alienación "estamos interesados en una relación entre A y B. A es una persona o un grupo de personas: un individuo, una clase social, una generación completa, un pueblo, o tal vez un grupo pequeño. A usualmente está especificado y si hay cualquier vaguedad grande, raramente resulta del fallo de indicar quién es A. Pero B también precisa ser especificado y la confusión típica y frecuentemente resulta del fallo en especificar con respecto a qué o quién A se supone alienado. "Alienación" es un término elíptico que requiere completarse en *dos* direcciones. ¿Qué podría ser B? Un individuo (por ejemplo, el padre, la esposa o el hijo de uno); un grupo (tal vez la familia de uno, los compañeros de estudio, profesores, empleadores, colegas o vecinos); otras personas en general, la sociedad en la que uno vive (por ejemplo, la sociedad americana o soviética); uno mismo (tal vez especialmente el propio cuerpo o algún aspecto particular del propio carácter o del pasado de uno); la naturaleza (difícilmente un término unívoco [...]); o, finalmente, el universo. Esto no es una lista exhaustiva. Uno puede estar alienado también con respecto a lo que uno hace (de su actividad, trabajo o labor) o con respecto a cosas (tales como los productos de la propia labor)". (Kaufmann en Schacht, 1970: xxii. La traducción es mía).

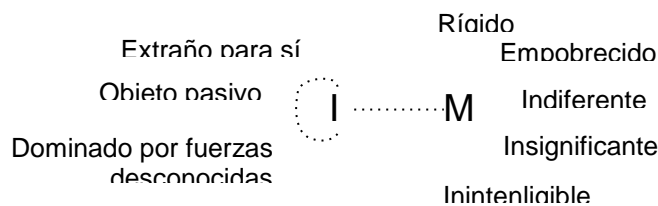
¹⁰³ Cfr. supra: capítulo 2, sección 2.1.

por Jaeggi al modo de una paradoja: se trata de una “relación de falta de relación” (Jaeggi, 2016: 1)¹⁰⁴. Al tratarse de una relación distorsionada, deficiente, las líneas con las que se representa a la relación de alienación en el esquema son discontinuas, pues se trata de capturar la relación fallida:



La organización que provee el esquema permite aislar los componentes involucrados en una relación alienada: hay dos polos involucrados en una relación alienada: el polo del individuo (I) y el del mundo (M). Traer a un primer plano ambos componentes de la relación alienada constituye un desafío, puesto que en la caracterización de cada uno de ellos radican las diferencias entre los variados enfoques acerca de la alienación, porque se ponen en juego los presupuestos de cada autor vinculados a la concepción de la persona (y a sus relaciones con el mundo) que, de acuerdo a la autora, es preciso clarificar (Jaeggi, 2016: xx-xxi).

Así, en una relación alienada mientras que el mundo alienado se aparece como “insignificante y carente de significado” (Jaeggi, 2016: 3), “rígido, empobrecido”, ajeno y sobre el cual el individuo “no puede tener influencia” (Jaeggi, 2016: 3), el individuo alienado es “extraño para sí mismo”, “objeto pasivo” y no efectivo y está “a merced de fuerzas desconocidas” (Jaeggi, 2016: 3), a tal punto que puede llegar a no reconocerse en sus propias acciones.



¹⁰⁴ La expresión que Jaeggi utiliza es “Die Beziehung der Beziehungslosigkeit” que Neuhouser y Smith traducen por “The Relation of Relationlessness” y yo elegí traducir como “la relación de falta de relación”. Cfr. nota 74.

La relación de alienación puede entenderse, por tanto, como una escisión, división o separación¹⁰⁵ [*Entzweiung*] que el individuo puede experimentar con respecto de sí mismo (auto-alienación) y respecto del mundo¹⁰⁶ al que pertenece.

Finalmente, el esquema facilita la captura de una visión completa y no parcial de la alienación que, tal y como fue establecido en el apartado anterior,¹⁰⁷ permitiría abarcar tanto la dimensión personal como la dimensión social del fenómeno, aunque, de acuerdo con la autora, la distinción entre tipos de alienación tiene que ver con la perspectiva desde la cual se trabaja pero no con el fenómeno en sí mismo (Jaeggi, 2016: xxi). Precisamente, la distinción entre dos dimensiones es indicativa del énfasis teórico que el autor dé al tratamiento de la alienación que lleva a cabo.

Así, los enfoques de alienación personal abordan la alienación a través de sus manifestaciones en el individuo. Esos enfoques han sido desarrollados principalmente por la tradición existencialista. Si bien podrían denominarse en la terminología de Schacht como “(S) alienations”, Jaeggi sostiene que la alienación no es un problema subjetivo, tal y como se puso de manifiesto anteriormente. Los enfoques de alienación social, por su parte, asociados a la tradición que va de Rousseau a Marx, se interesan por los aspectos del mundo que contribuyen a desencadenar la deficiencia en el individuo y un poco menos en cómo ésta se manifiesta en él. Si bien esto podría sonar muy forzado o artificial, también la distinción entre alienación personal y social puede parecerlo. Pero no hay que olvidar que se trata de una tipología y esto quiere decir que los autores no hacen “puramente” una cosa u otra; la utilidad de la distinción radica en dar cuenta del foco que cada análisis sobre ciertos aspectos: sus manifestaciones o sus desencadenantes.

El caso de Marx ha sido destacado como un enfoque híbrido porque su análisis de la alienación combina ambas dimensiones.¹⁰⁸ A efectos de comprender la distinción

¹⁰⁵ El término que usa Jaeggi en su libro es “*Entzweiung*” (“*Entfremdung* bedeutet Indifferenz und *Entzweiung*”, Jaeggi, 2016: 21, el subrayado es mío) que remite a división, separación, escisión. La división de la relación de alienación en línea con lo que la autora viene diciendo se da en el individuo respecto de sí mismo y respecto del mundo. Neuhouser y Smith traducen este término como “*internal division*” mutilando por lo menos medio sentido de la división y sesgando con ello la traducción hacia la autoalienación hacia la que, por ahora, la autora no se ha decantado, aunque ya lo hará.

¹⁰⁶ Más adelante veremos que Jaeggi remite la división solamente al individuo.

¹⁰⁷ Cfr. supra: sección 4.1, p54.

¹⁰⁸ El lector interesado en profundizar en este carácter peculiar el abordaje de la alienación por parte de Marx puede dirigirse a Pereira, 2018: 166-170 y a Schmitt, 2003: viii.

puede ser útil ejemplificar dos de las cuatro formas de alienación expresadas por Marx en el apartado “El trabajo alienado” en el primero de sus *Manuscritos Económicos y filosóficos*. La relación del trabajador con el producto de su trabajo es una relación alienada porque el producto objetiva el trabajo de alguien que, si bien es quien lo produce, no es quien se apropia de él. En tal sentido, ese producto le es extraño a su productor y lo somete. La realización del trabajo se expresa en la desrealización del trabajador (en la pérdida del objeto y la servidumbre a él). Conceptualizar a la alienación de esta manera es lo propio de un enfoque de alienación social debido a que la apropiación fallida del producto del trabajo ocurre a todo trabajador respecto de un producto mercantil, es decir, esto ocurre con todo producto del trabajo capitalista. Más en general, podría decirse que Marx ha identificado, entonces, la fuente de la alienación con la forma de producción que se desarrolla en el capitalismo (la producción capitalista es “enajenación activa”, tal y como manifiesta en la segunda forma de alienación). Sin embargo, las consideraciones relativas a estas formas de alienación no se detienen allí: Marx considera que esta forma de llevar a cabo la producción en el capitalismo es lo que explica que en el trabajo “el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado, no desarrolla libre su energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu” (Marx, 2007: 109). Es decir, esa alienación tiene efectos en la persona del trabajador, quien al trabajar se desrealiza y animaliza (en lugar de realizarse y humanizarse). Este movimiento corresponde a un enfoque de alienación personal puesto que involucra las manifestaciones de la alienación en la persona del trabajador¹⁰⁹.

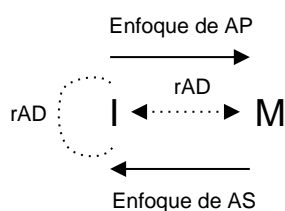
Así, cada una de las siete expresiones o signos del fenómeno que mencionaba la autora y que fueron descritas en la sección 4.3 podría clasificarse de acuerdo a si han sido objeto de interés predominante de una perspectiva de alienación personal o de una perspectiva de alienación social. La inautenticidad, por ejemplo, ha sido tematizada típicamente desde un enfoque del primer tipo. La inautenticidad es una relación distorsionada del individuo consigo mismo: *grosso modo* podría decirse que alguien no es auténtico cuando en lugar de seguir su “voz interior” se deja conducir, vgr., por las expectativas o los deseos de los otros. La concepción de autenticidad presupuesta es, entonces, el criterio normativo para diagnosticar la alienación en este caso: alguien

¹⁰⁹ Este análisis sigue a Pereira, que más *in extenso* lo desarrolla en Pereira, 2018: 167-170.

inauténtico está alienado de sí mismo. Amén de que es preciso clarificar a qué se hace referencia cuando se habla de “ser uno mismo” o “ser auténtico” (esto se verá en 6.2 y en 7), sería posible pensar un análisis de la inautenticidad desde un enfoque de alienación social. Tal enfoque daría cuenta de qué tipos de circunstancias o dinámicas sociales conducen a que un individuo sea “inauténtico”.

Por su parte, si bien el absurdo y la indiferencia como tales también puede decirse que han sido objeto de estudio de enfoques del primer tipo, la mercantilización y la reificación se han asociado a abordajes del segundo tipo. Pero, nuevamente, como en el caso de la inautenticidad, podría hacerse el esfuerzo en el primer caso de focalizar la mirada en qué circunstancias sociales coadyuvan en que estas formas de relación distorsionada se susciten o en el segundo, en qué tipo de manifestaciones tienen a nivel de la subjetividad del individuo y sus formas de relación consigo y el mundo. Por tanto, ninguna de estas manifestaciones de la alienación puede decirse que sean de “alienación personal” o de “alienación social” de manera inequívoca, sino que eso se concluye una vez que se analiza el tratamiento que de ellas realiza cada autor. El análisis de Jaeggi, como se verá en el abordaje que lleva adelante en sus ejemplos, se restringe a un enfoque de alienación personal: la autora desarrolla los aspectos vinculados al polo del individuo alienado y al tipo de relación (de no apropiación) que caracterizan a la relación de alienación (del individuo consigo mismo), sin llegar a especificar qué mecanismos generan el tipo de autorrelación alienada que éste tiene.

En el esquema, ambos enfoques podrían representarse de la manera siguiente:



4.4. La historia filosófica del concepto de alienación de acuerdo a la autora (algunos comentarios en torno al capítulo 2 de *Alienation*)

A la diferenciación en siete aspectos vinculados al concepto de alienación, Jaeggi adiciona diferentes abordajes de la alienación con relación a autores, enumerando algunos hitos de la historia (moderna) del tratamiento filosófico-social de la alienación. Ese *racconto* no expresa una originalidad que amerite un comentario muy exhaustivo. Tal y como suelen hacer las historias del concepto¹¹⁰, se inicia con Rousseau, pasa por Hegel, bifurcándose hacia Marx y Kierkegaard: el primero, direccionando su estudio de la alienación hacia la economía, mientras que el segundo, a los aspectos éticos de la existencia. Aunque el foco de los tratamientos de Marx y Kierkegaard de la alienación sea diferente, ambos filósofos confluyen en el tema de la “apropiación práctica” (Jaeggi, 2016: 9), concepto que operará como la contracara de la alienación en el caso de Jaeggi:

Así como Kierkegaard entiende el “convertirse en uno mismo” en términos de apropiarse de las propias acciones y la propia historia - como un proceso de “apoderarse de uno mismo en la práctica”, tomando posesión activa de lo que las fuerzas alienadas han sonsacado- la idea de Marx de una apropiación productiva del mundo y del yo también funciona como modelo para una existencia no alienada (Jaeggi, 2016: 9).

Según la autora, la síntesis de la concepción marxista y existencialista fue característica del pensamiento de Lukács y, junto a la influencia que también tuvieron sobre ésta la teoría de la racionalización de Weber y la objetivación de Simmel, dieron cuerpo a la crítica que el filósofo húngaro lleva a cabo a la sociedad capitalista moderna, destacada dentro de la teoría de la alienación y crucial para el desarrollo posterior de la Teoría Crítica (Jaeggi, 2016: 6).

En el capítulo 2, Jaeggi va a profundizar en las dos líneas poshegelianas del tratamiento de la alienación: la marxista, expresada fundamentalmente en los *Manuscritos* de 1844 y la no marxista, que se inicia en Kierkegaard, pero en este capítulo se focaliza en las aportaciones de Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*. Dado que el interés de la tesis es profundizar específicamente en el concepto de alienación de Jaeggi, el

¹¹⁰ Cfr. Introducción de la tesis.

tratamiento que la autora realiza de las dos líneas poshegelianas del tratamiento de la alienación será omitido.

4.5. Consideraciones en torno a la sección crítico-eliminativa (comentarios en torno al capítulo 3 de *Alienation*)

En el capítulo 3 de *Alienation* la autora busca: a) extraer los presupuestos de los diagnósticos previos de la alienación, presupuestos vinculados al individuo y a su relación consigo mismo y el mundo, evaluando si son o no sostenibles y, como consecuencia de ello: b) definir los límites a los que tendrá que ceñir su propio abordaje del concepto de alienación (capítulo 4).

En conformidad con el desarrollo semántico e histórico llevado a cabo en los dos primeros capítulos, en el tercer capítulo Jaeggi considera que de los abordajes previos sobre la alienación puede extraerse que una relación de alienación se caracteriza por:

- 1) Falta de poder vinculada a la falta de sentido.
- 2) Una forma de dominación de tipo peculiar.
- 3) La desconexión y la extrañeza.

a. Falta de poder vinculada a la falta de sentido

La autora se propone indagar sobre los diagnósticos alienación en los términos de una falta de poder y de falta de sentido, presentes en las teorías de la alienación previas a la suya. El individuo alienado se encuentra desempoderado en su relación consigo mismo o en su relación respecto del mundo. La relación (alienada) consigo y con el mundo se manifiesta al individuo como carente de sentido. Por su parte, el mundo respecto al cual alguien está alienado se le aparece a éste como extraño: no solo no es experimentado como una totalidad significativa sino que, además, ejerce un poder sobre él.

Este desempoderamiento es interpretado por Jaeggi como heteronomía: no parece ser el individuo el determinante al relacionarse y en cómo relacionarse consigo mismo o

con el mundo. La aneja falta de sentido se asocia, por su parte, a “la ausencia de propiedades esenciales o propósitos” (Jaeggi, 2016:23) de la relación y, también, del mundo respecto del cual se está alienado: la relación del alienado con el mundo y el mundo mismo obedecen a un fin que no resulta significativo al individuo alienado. De modo que podría decirse que alguien alienado no tiene una participación significativa en el mundo respecto del cual se encuentra alienado.

A continuación, Jaeggi trata de conectar ambos diagnósticos. Esta conexión emerge al plantear dos preguntas¹¹¹ que reformuladas, quedan del siguiente modo:

¿Es posible estar inmerso en un mundo significativo sin tener control sobre lo que hago?

¿Es posible estar no alienado en una relación determinada por otro distinto de mí mismo?

Aunque la autora no lo dice, parecería que las respuestas a ambas preguntas son negativas. Si esto es así, con respecto a la primera pregunta, se tiene que para estar inmerso en un mundo significativo el individuo tiene que estar en control de lo que hace, i.e., para que tenga sentido la relación que establece, tiene que estar empoderado, no ser heterónimo. De manera que una relación significativa con el mundo requiere de un individuo autodeterminado. Con relación a la segunda pregunta, por su parte, cabe interpretarse que estar no alienado requiere que la relación sea autodeterminada, i.e., que el individuo esté empoderado, no sea heterónimo (la alienación es una forma de heteronomía). De modo que: “estas preguntas son acerca de la libertad y el sentido, acerca de si autodeterminación y autorrealización están en una relación constitutiva una con la otra” (Jaeggi, 2016: 23).

Por lo visto antes, para que la relación del individuo con el mundo o consigo mismo sea significativa -y esto se asociaría a la autorrealización de ese sujeto- se requiere de que la relación establecida por el sujeto sea autodeterminada. De modo que la autodeterminación es necesaria para la autorrealización. Asimismo, para que la relación

¹¹¹ En el texto de Jaeggi se trata de preguntas retóricas negativas. Cfr. Jaeggi, 2016: 23.

no sea alienada tiene que ser autodeterminada. Por lo tanto, la autodeterminación es necesaria para la no alienación. De modo que la autodeterminación y la autorrealización son dos conceptos que están vinculados al concepto de alienación:

solo un mundo que yo puedo hacer “propio” - solamente un mundo con el que yo puedo identificarme (apropiándome de él) es un mundo en el que puedo actuar de manera autodeterminada (Jaeggi, 2016: 23).

Aclarar el alcance de cada uno de estos conceptos y su mutuo vínculo es relevante para distanciarse de las teorías de la alienación previas. Así, que la autorrealización se asocie al alcanzar o recomponer ciertos caracteres esenciales o propósitos y sea entendida como una condición de libertad, hace depender a esta última de una concepción que necesita ser justificada. Esto se debe a que es necesario problematizar cuáles y de qué tipo son esos caracteres que el individuo no alienado expresa o alcanza cuando se autorrealiza. Pero puesto que esos propósitos son relativos al autor de que se trate, el resultado ha sido que la caracterización de la autorrealización ha introducido al concepto de alienación en cuestión una carga de perfeccionismo o de ideal de transparencia y de reconciliación¹¹² que han culminado en el descrédito de la conceptualización en cuestión y, como corolario, del propio concepto de alienación. De modo que, para que el concepto de alienación siga siendo productivo, la autora estará atenta al caracterizar estos presupuestos sobre los cuales cualquier enfoque de la alienación descansa.

Finalmente, de acuerdo a Jaeggi, los diagnósticos de falta de poder y falta de sentido han determinado una separación entre:

- a) teorías conservadoras sobre la alienación: aquellas que explican a la alienación en términos de la pérdida del sentido o de conexión con un orden significativo *previo*, debida a la instauración de la libertad moderna y sus repliegues individualistas. Asociado con ello se encuentra la añoranza de una “vuelta atrás” como una solución poco plausible a la alienación. Un diagnóstico de este tipo puede ser la lectura más

¹¹² Estas imputaciones al concepto de alienación se profundizan en el apartado sobre las dos críticas a los presupuestos de los tratamientos de la alienación previos. Cfr. sección 4.6

retardataria de Rousseau (la interpretación de la “vuelta hacia” el estado de naturaleza) y los enfoques más personales (Schiller, Kierkegaard).

- b) Teorías emancipatorias sobre la alienación: que consideran a la alienación como una falta de libertad y su antídoto se focaliza en el “poder creativo y expresivo de los individuos como seres activos” tal y como proyectan algunas lecturas de las tesis de Rousseau, Hegel o Marx.

b. La relación de alienación como una forma de dominación peculiar

El concepto de alienación involucra tanto la falta de poder -tal y como fue caracterizada en el punto anterior- como la impotencia. De allí que no sería totalmente correcto entenderla como “la simple relación de dominación” (Jaeggi, 2016: 24), de tipo vertical -asociada vgr. a una concepción soberana del poder que plantee que quien ejerce el poder es distinto que aquel que lo padece- sino que:

- (a) “aquello de lo que estamos alienados es siempre *extraño y propio*” (vgr., el individuo alienado actúa con base en deseos que *efectivamente* tiene, pero con los cuales no se identifica).
- (b) “en las relaciones alienadas parecemos ser... víctimas y perpetradores” (el alienado interpreta el rol del cual está alienado).

Esto quiere decir que el alienado contribuye en esa relación alienada, pero no simplemente como mera víctima resignada o que habilita la dominación sobre sí -tal y como sería si la alienación se tratara de coacción internalizada o manipulación psicológica. Ya lo señalaba Schmitt: el individuo tiene un carácter activo en la relación alienada y su rol no se reduce al de una mera víctima pasiva.

Hasta aquí Jaeggi ha hecho alusión a la alienación entendida como una sutil dominación remitida al yo: los deseos y roles respecto a los cuales estoy alienado son míos, los tengo, aunque no me identifico con ellos ni los quiero y sin embargo me someten (y no hay falta de sinceridad con uno mismo o placer oculto en esto, sino que ello

involucra alguna forma de pesar). Acto seguido, la autora hace el movimiento de proyectar el carácter de la alienación hacia fuera del individuo (hacia el mundo), siguiendo las líneas trazadas por los autores previos:

Las instituciones que nos confrontan como rígidas y extrañas son al mismo tiempo creadas por nosotros. En este caso no somos -y esto es lo específico del diagnóstico de la alienación- dueños de aquello que (colectivamente) hacemos. (Jaeggi, 2016: 24)

En una lectura remitida al individuo en términos genéricos, podría decirse que esto es trivialmente cierto: del mismo modo que los deseos y los roles de los que alguien se aliena son, de algún modo *suyas*, las instituciones sociales de las que se aliena en algún sentido también lo son (las instituciones sociales son creadas por seres humanos y no por fuerzas o entidades no humanas o extraterrestres). Sin embargo, al proyectar el enunciado a los casos particulares, podría observarse que el grado de participación y la repercusión que cada individuo tiene en las instituciones puede ser muy diferente. Y ello tiene que ver tanto con la desigualdad social como con el diseño institucional de la sociedad de la que se esté hablando. Así, por ejemplo, las relaciones entre las instituciones y los individuos pueden ser escasas o muy frecuentes, puede haber más o menos poder de intervención en ellas, de acuerdo a la diferencia de influencia que cada individuo puede tener. Y ello podría arrojar como resultado grados diferentes de alienación respecto de las instituciones sociales.

Para alumbrar su punto, Jaeggi trae a colación una cita de Erich Fromm:

[El ser humano burgués] produce un mundo de las más grandiosas y maravillosas cosas; pero esas, sus propias creaciones, lo confrontan como extrañas y amenazantes; aunque ellas han sido creadas, él ya no se siente asimismo su dueño sino su sirviente. El mundo material entero se convierte en la monstruosidad de una máquina gigante que prescribe la dirección y el tempo de su vida. El trabajo de sus manos, dirigido a servirlo y hacerlo feliz, se vuelve un mundo del cual él está alienado, un mundo al que él humilde e impotentemente obedece. (Fromm en Jaeggi, 2016: 24)

La introducción de Fromm aquí puede ser relevante con relación a la crítica que se realizará a la propuesta de la autora: Fromm en esa obra habla de la impotencia del “carácter burgués”. Dicho carácter consiste en el carácter propio del hombre de “esa época” (mediados de la década de los 30’s), a diferencia del ser humano de cualquier época anterior de la historia¹¹³. Esto, en términos generales, tampoco parece ser sensible a las diferencias entre unos individuos y otros (¿no podrían concebirse caracteres no dominantes, ie., no burgueses?). Cabría comparar esta cita de Fromm con algunos pasajes del joven Marx hablando de la alienación del trabajador con relación al producto y las consecuencias de esta alienación, que “produce maravillas para el rico y deformidad para el trabajador” (Marx, 2007: 109): las consecuencias de la alienación sobre el trabajador son diferentes a las de la alienación del propietario.

Esta sensibilidad a las condiciones sociales de la alienación propios de enfoques de alienación social que algunos tratamientos previos de la alienación tenían (en la cita que toma Jaeggi, Fromm no parece tenerla, pero Marx joven sí) no está siendo suficientemente capturada por Jaeggi en este punto de su análisis sobre las implicaciones de los tratamientos previos de la alienación.

El alcance del enfoque de la autora y sus ejemplos tampoco son sensibles a este aspecto que involucra a las diferencias en la alienación entre unos individuos y otros con relación a su posición social. Esto vuelve necesario tanto caracterizar la alienación respecto de las instituciones sociales, como dotar a dicha caracterización de una sensibilidad que la vuelva realista: un mundo desigual, injusto, en el que no todos tienen el privilegio (o el sinsabor) de estar cómodamente sentados escribiendo o leyendo estas páginas porque hay urgencias que tienen provistas, puede tener efectos diferentes en el desarrollo o no (y también en el tipo) de alienación (esto es objeto de interés para una perspectiva social o institucional de la misma).

Asimismo, con respecto a las causas de la alienación, los diagnósticos previos de la alienación daban cuenta de una característica que vuelve peculiar el tipo de dominación que la alienación involucra: en muchos casos, aquello que desencadena la alienación en

¹¹³ Dice Fromm en ese mismo texto, 2016: 189: “El hombre burgués, *más que el ser humano de cualquier época anterior de la historia*, ha intentado organizar la vida de la sociedad según principios racionales, cambiarla en la dirección de la mayor felicidad para el mayor número de personas, e involucrar activamente al individuo en este cambio” (la cursiva y la traducción son mías).

el individuo no es identificable, sino anónimo. La anonimidad en el desencadenamiento de la alienación ha sido caracterizada recientemente por Pereira (aunque el foco del autor está puesto en las patologías sociales y no en la alienación). Por anonimidad Pereira entiende un rasgo de las dinámicas sociales a partir de la modernidad, que consiste en la imposibilidad de identificar a los agentes que producen determinados funcionamientos sociales (Pereira, 2018: 89-91). Y

si bien no hay una formulación explícita de procesos sociales anónimos en los teóricos de la alienación, en los casos de Rousseau, Kierkegaard y Marx se remite a tales procesos como causa de las distintas formas de alienación que están presentes en las sociedades modernas. (Pereira, 2018: 178, el subrayado es mío)

En suma, de las características que, de acuerdo a Jaeggi, tiene la segunda implicación del concepto de alienación tal y como ha sido estudiado por los tratamientos previos al suyo, están fuertemente vinculadas a la dimensión social (institucional) del concepto. Sin embargo, cuando la mira fue movida de lo genérico y abstracto a lo particular, se observó que el análisis de Jaeggi no captura la sensibilidad que tenían algunos enfoques previos. Esto hay que tenerlo en cuenta al momento de evaluar su propia apropiación del concepto, que, como ya se adelantó, también es omisa en ese sentido. Finalmente, resta exponer la tercera implicación que las teorías de la alienación permiten.

c. Fenómenos que sin el concepto de alienación no se verían: la desconexión y extrañeza como manifestaciones de un tipo de relación

Etimológicamente “alienación” expresa desunión, desconexión, extrañeza o disociación pero no en el sentido de una ausencia o carencia de relación sino en el de una relación deficiente, afectada precisamente en el carácter o la calidad [*quality*] de la relación establecida, cuya formulación paradójica -aunque no fiel a lo que el concepto de alienación pretende señalar, dado que anula la relacionalidad inherente a toda relación y

la alienación es una relación- es la de “una relación de falta de relación” [*“a relation of relationlessness”*].

La relación de desunión, desconexión, extrañeza o disociación se produce entre cosas que “deben estar unidas”, lo han estado y de hecho, aunque de manera distorsionada, lo están. Por tanto, el concepto de alienación así entendido, como afectación de la relación presupone necesariamente una relación previa (lógicamente), que de hecho, sigue estando (ontológicamente) y que tal vez había estado antes (históricamente).

De modo que la relación de alienación no puede imputarse a cosas desconectadas absolutamente entre sí, como en el ejemplo de Brudney de la alienación de un terrícola con respecto a Marte, los marcianos y los objetos de ese planeta (Jaeggi, 2016: 25), sino que se aplica a cosas *de algún modo* relacionadas entre sí. Así, Jaeggi trae a colación el ejemplo de alguien alienado respecto de su familia: si bien hoy ambos polos de la relación son extraños entre sí, hubo algún momento en el que no lo fueron (aunque ese momento fuera el del nacimiento de la persona) e incluso hoy, aunque extrañado, el vínculo entre ambos de cierto modo *persiste*, reclamando “ser todavía de uno, incluso cuando [las partes] se han vuelto extrañas” (Jaeggi, 2016: 25).

Y aquí Jaeggi ubica el corazón del carácter problemático del concepto tal y como ha sido trabajado por la tradición: ¿el *persistir* de esa relación tiene carácter *fáctico* (se declara que es o existe) o bien *normativo* (debería [o no] existir)? ¿Con el concepto de alienación se busca *describir* la situación o *criticarla*? De acuerdo a la autora, en su carácter de concepto diagnóstico el concepto de alienación no solo sirve para *caracterizar* una relación sino, simultáneamente, para *evaluarla*¹¹⁴. De modo que “la evaluación no está meramente añadida a la descripción sino que está inextricablemente unida a ella” (Jaeggi, 2016: 26).

¹¹⁴ Schacht ya había caracterizado al concepto de alienación (filosófico) como concepto diagnóstico y en ello también encontraba dificultades, aunque su respuesta era mucho más radical que la respuesta de Jaeggi. Así, el carácter normativo que el concepto de alienación tenía en filosofía era, a su juicio, lo que invalidaba un tratamiento filosófico del concepto y daba paso a su tratamiento científico (de pretensiones y alcances más modestos o limitados) Cfr Capítulo 2, sección 2.2.

Esto es posible porque este tipo de conceptos densos (*thick ethical concepts*, en la terminología de Williams¹¹⁵) depende de ciertos presupuestos subyacentes que son los que offician de criterio para establecer la evaluación y que, por lo tanto, hacen de puente entre la descripción y la norma (decirle a alguien que parece enfermo es valorar su situación como poco deseable, dada la concepción compartida de que la salud es preferible a la enfermedad).

Esto sucede al concepto de alienación, con el añadido de que, a diferencia de lo que sucede con la preferencia más o menos compartida hacia la salud por sobre la enfermedad, los presupuestos éticos sobre los que la tradición ha edificado la concepción de alienación (un ideal del sujeto, una concepción sustantiva de cómo debería relacionarse consigo mismo o con otros o cómo llevar a cabo su vida) distan de ser autoevidentes y han sido, por lo tanto, objeto de crítica, por traer consigo una fuerte carga de perfeccionismo y de esencialismo.

Si bien estos rasgos problemáticos Jaeggi parece extraerlos de la tercera implicación del diagnóstico de alienación (la alienación como una forma de desconexión y extrañeza), también en la primer implicación podía comenzar a percibirse ese carácter problemático: la alienación entendida como pérdida del sentido, asociado a un (frustrado) ideal de autorrealización, que se habría alcanzado o se alcanzaría al alcanzarse ciertos fines o propósitos esenciales que la alienación impide.

Así, por ejemplo, en el caso de Rousseau, al hablar de la alienación como una discordancia entre la naturaleza humana y lo que de los hombres ha hecho la socialización, se pretende una desalienación en términos de una reconciliación con uno mismo o de retorno hacia aquello de lo que el individuo se distanció (ese retorno no tiene por qué ser un “volver” a la condición presocial, sino el trasladarse a otra condición, distinta de la actual y semejante a aquella, ya perdida)¹¹⁶.

Jaeggi también encuentra ese mecanismo de auto-superación en el planteamiento de la filosofía de la historia hegeliana e incluso en Marx (Jaeggi, 2016: 28) cuando se

¹¹⁵ Jaeggi, precisamente, “toma prestada” la expresión del filósofo inglés. Cfr. Jaeggi, 2016: 25.

¹¹⁶ La diferencia de la interpretación dependerá del tipo de lectura que se realice con relación al rol de lo natural en la obra de Rousseau. Pero en una lectura no conservadora de Rousseau esa nueva condición podría establecerse a partir de un nuevo contrato social, como el que Rousseau concibe en *El contrato social* (1762).

planea trascender la condición de alienación, logrando un ser humano no alienado y una sociedad no alienada.

La imputación de perfeccionismo y de esencialismo a las concepciones tradicionales de la alienación ha sido llevada a cabo, de acuerdo a la autora, por propuestas filosóficas de cuño rawlsiano y por las concepciones postestructuralistas. Estas dos líneas de crítica se desarrollarán en la siguiente sección, a través del seguimiento del examen que la autora lleva a cabo de cada uno de los argumentos para establecer tales imputaciones a las concepciones de la alienación previamente reconstruidas. La importancia de este análisis radica en que la concepción de alienación de la autora buscará evitar ambas imputaciones, que constituirán, por tanto, los límites que una concepción contemporánea de la alienación no debería soslayar.

4.6. Las dos críticas a los presupuestos de los tratamientos de alienación previos

a. La crítica perfeccionista

De acuerdo con Jaeggi, el aspecto más problemático de la teoría de la alienación según la tradición rawlsiana¹¹⁷, corresponde al carácter perfeccionista que las teorías de la alienación tienden a asumir al postular un (presunto) criterio objetivo de vida buena, i.e., “un conjunto de propiedades o ... de funciones inherentes a la naturaleza humana - un *propósito*- que debe ser realizado” (Jaeggi, 2016: 29), atropellando con ello el sentido de soberanía de los individuos que ha permeado fuertemente el desarrollo de la moralidad y de las formas de organización sociopolíticas liberales a partir de la modernidad¹¹⁸. Este atropello tiene como consecuencia la inclinación hacia una perspectiva paternalista por

¹¹⁷ Jaeggi toma como un *factum* que “las concepciones rawlsianas” hacen esto y no señala a ningún autor particular al momento de plantearlo.

¹¹⁸ Se podría robustecer esta primera línea de crítica al hacerla extensiva no meramente a la tradición rawlsiana, sino a todas las concepciones que emanan de los “imaginarios sociales modernos” -noción de Charles Taylor-, i.e., las formas modernas de autocomprensión como seres sociales, que tiñen las aspiraciones sociales fácticas y normativas y que expresan “nuestra condición de seres con igual dignidad, libres, autónomos y a quienes se les debe respeto y consideración” (Pereira, 2018: 20).

parte de las teorías de la alienación que, tal y como han sido desarrolladas, pretenden “saber mejor” que los propios individuos cómo deben vivir sus vidas¹¹⁹.

La postura de Marcuse en *One Dimensional Man* es el caso que Jaeggi toma como objetable este sentido. Así, de acuerdo con Marcuse: “es posible que algo cuente como objetivamente bueno para alguien sin contar con su valoración subjetiva” (Jaeggi, 2016: 29) e inversamente, acepta que una forma de vida sea criticable aún cuando quien la vive se declare conforme con ella. Jaeggi considera a esto “un dilema difícil de resolver” (Jaeggi, 2016: 29), que involucra, por un lado, a la autoridad crítica (objetiva) que las teorías de la alienación se arrogan para sí y, por otro, la dificultad de justificar tal

¹¹⁹ Aquí podría haber un pequeño deslizamiento conceptual que no será tomado en cuenta porque no es central a la discusión y porque forma parte de una discusión muy ardua que involucra la relación entre el perfeccionismo y el paternalismo: si uno es consecuencia del otro (como parece estar siendo expresado por Jaeggi) o si pueden ser considerados relativamente independientes entre sí. De acuerdo a Jaeggi las teorías (perfeccionistas) de la alienación al rechazar las convicciones de soberanía modernas se inclinan hacia “una perspectiva paternalista que declara “saber mejor” (Jaeggi, 2016: 29). Carlos Nino, por su parte, plantea que perfeccionismo y paternalismo deben ser distinguidos, porque el paternalismo “no consiste en imponer ideales personales o planes de vida que los individuos no han elegido” sino algo un poco más sutil: “imponer a los individuos conductas o cursos de acción que son aptos para que satisfagan sus preferencias subjetivas y los planes de vida que han adoptado libremente” (Nino, 1989: 414, el subrayado es mío). Como ejemplos de medidas o instituciones paternalistas “razonables” Nino menciona la obligatoriedad de la educación primaria, de la vacunación o del uso del cinturón de seguridad, así como la prohibición de los duelos. Esta discusión, como se dijo, tiene un alcance bastante mayor al que puede plantearse aquí, por lo que no sería razonable evaluar a la autora en el marco de la misma. En favor de la imputación liberal a las teorías de la alienación que Jaeggi está esquematizando aquí puede mencionarse, no obstante, vgr., el principio antipaternalista que Kant formula en su opúsculo “En torno al tópic: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” (1793) -inserto en el principio a priori de la libertad sobre el que se funda el estado civil- de acuerdo con el cual: “Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que los súbditos -como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho)” (Kant, 2010: 113). El principio antipaternalista de Kant parecería afectar a *cualquier* injerencia benevolente sobre la vida privada de los individuos, pero no es seguro que también afecte a las injerencias (paternalistas) que para Nino son razonables porque “tienden a proteger a terceros” (recordemos la restricción a la libertad fundamentada sobre el derecho de los otros que plantea Kant casi al comienzo de este principio a priori de la libertad). Dejo, por lo tanto, abierta la cuestión. En todo caso, no deja de ser sugerente que haya alguna forma de paternalismo que se considere *razonable* dentro de algún marco liberal, puesto que ello permitiría ampliar el rango de lo que uno podría -con menos restricciones- proponer como medida para paliar ciertos males sociales.

autoridad ante la objeción, puesto que a través de esa autoridad crítica se desautorizan las preferencias y valoraciones de los propios individuos¹²⁰.

La legitimidad de un concepto de alienación requiere de dar, por tanto, una respuesta satisfactoria a este dilema. Jaeggi propone lograrlo a través de un concepto de alienación que sea crítico de manera *inmanente*, tal y como veremos en el siguiente capítulo. El alcance de una crítica concebida en términos puramente inmanentes veremos que también puede, no obstante, ser objeto de cuestionamiento.

b. La crítica esencialista

La segunda línea de crítica a las teorías de la alienación tal y como han sido desarrolladas la constituye la desconfianza postestructuralista¹²¹ hacia la concepción del sujeto que éstas presuponen, en un doble sentido:

- a) hacia su esencialismo, radicado en la idea de que existe un sustrato humano que ha sido históricamente reprimido a través de diversos mecanismos, y que por medio de la liberación (lograda a través de la rotura de esos mecanismos) este sustrato puede ser recuperado, restablecido, sanado y con ello, el hombre recobrará su relación consigo mismo, desalienándose.
- b) Hacia la posibilidad de postular algún *locus* desde el cual llevar a cabo la crítica, puesto que no existe alguien “más allá del poder”, no alienado, respecto del cual comparar a este individuo al que consideramos alienado. La posición postestructuralista sostiene una negación radical de todo criterio normativo: no

¹²⁰ Otra posición crítica en este sentido es la de las teorías que pretenden “derivar patrones normativos de alguna concepción de la naturaleza humana” (Jaeggi, 2016: 29, 30). Jaeggi alude como ejemplo de este tipo de teorías la propuesta por Martha Nussbaum en *Creating Capabilities*. De acuerdo con Jaeggi, aunque se establezcan algunas características básicas que trivialmente son comunes a todo ser humano, como aquellas necesarias para la supervivencia (vgr. nutrientes, ciertas condiciones climáticas) ellas implican *demasiado poco* para evaluar aspectos que exceden los de la mera supervivencia. Asimismo, tales teorías terminan dotando a la concepción de naturaleza humana de contenidos culturalmente específicos que pueden no resultar válidos para otros contextos culturales.

¹²¹ Los autores que Jaeggi trae a colación en esta línea de crítica son Michel Foucault y Judith Butler. En el caso de Foucault, Jaeggi cita un fragmento de entrevista a Foucault que en español puede leerse en Foucault, 1999: 394. En el caso de Butler, por su parte, la fuente en español es Butler, 2002: 39-40.

hay forma de distinguir una situación de otra, un “adentro” de un “afuera”, porque *qua* sujetos estamos sujetos y somos constituidos por esos mecanismos represivos (y en ese sentido, la alienación sería “constitutiva e inevitable”, Jaeggi, 2016: 31).

Esto quiere decir que un concepto de alienación aceptable también debe tomar en serio esta forma de cuestionamiento, y para hacerlo debe basarse en una concepción no esencialista del individuo. La alienación para Jaeggi se medirá, por tanto, sobre una concepción del yo “apropiado”, cuyo esbozo la autora comienza a llevar a cabo en el capítulo cuarto de su obra, pero que especificará por tramos en la exposición de los ejemplos de los capítulos 5, 6, 7 y 8 de su libro y que confronta a un modelo del yo central esencialista y a la alternativa postestructuralista de disolución del yo hacia el capítulo 9.

5. La reconstrucción crítica del concepto de alienación de Jaeggi

La crítica de la alienación, tal y como la entiende Jaeggi, tiene como objetivo cuestionar las relaciones que el individuo establece consigo mismo y con el mundo. Ese objetivo pretende alcanzarse bajo dos condiciones restrictivas (“condición 1” y “condición 2”) que podrían considerarse atadas al mandato de las corrientes que efectúan las dos críticas a las teorías de la alienación antes vistas¹²², pero que van, más bien, en línea con la concepción postmetafísica que la autora desarrolla¹²³:

- CONDICIÓN 1: no estipular que las relaciones I-M puedan estar en algún momento libres de conflicto. Esto quiere decir que la crítica de la alienación de Jaeggi no va a presuponer un individuo auto-transparente y con un completo control sobre sí mismo (a diferencia de las concepciones metafísicas o esencialistas de la alienación).
- CONDICIÓN 2: no estipular que las relaciones I-M tengan que re-establecerse de modo definido. Esto quiere decir que la crítica de la alienación de Jaeggi no va a presuponer un sentido preestablecido al que las relaciones tengan que apuntar, esto es, una cierta armonía o reconciliación final que ellas deban lograr (a diferencia de las concepciones de la alienación de trasfondo perfeccionista o paternalista).

El desafío de Jaeggi es desarrollar una *crítica ética*, puesto que está referida a las formas de vida, *que no sea objetivista en un sentido fuerte*, es decir, que no apele a valores éticos últimos, absteniéndose de decretar qué forma de vida es la mejor, y que no presuponga una concepción del individuo unificado o completo¹²⁴, pero que aún así pueda decir que un individuo o una vida están o son alienadas, apelando a criterios normativos austeros. La consecuencia inevitable de este planteamiento es que “la vida no alienada ya

¹²² Esta es la posición de Asger Sorensen ya mencionada. Cfr. nota al pie 83.

¹²³ Cfr. nota al pie 77.

¹²⁴ Una concepción rígida de la persona, como la que plantea el modelo central que se verá en 7.1.

no sería una vida reconciliada; ya no sería una vida feliz, quizás no sea, incluso, una vida buena” (Jaeggi, 2016:33).

Esta crítica se presenta como:

- una concepción *formal* o procedimental, denominada por la autora como “subjetivismo cualificado” [*qualified subjectivism*], puesto que se focaliza en *cómo se relaciona* el individuo con aquello que se relaciona o elige relacionarse y no con *qué* se relaciona (no atropella, por ende, su autonomía).
- una concepción *inmanente*, debido a que critica las inconsistencias entre lo fáctico y lo pretendidamente sostenido (la alienación inconsistente con la autodeterminación de un individuo positivamente libre), ofreciendo un criterio normativo que evalúa cómo el individuo se relaciona (es formal) y que pretende, asimismo, *resolver* la inconsistencia (no se trataría, por tanto, de una crítica meramente interna o reconstructiva). Ese criterio es la apropiación *apuntando a la autorrealización*. El concepto de autorrealización no es trabajado específicamente por la autora hasta el capítulo 10 de su obra¹²⁵.

5.1. Concepción formal o procedimental

La crítica de la alienación de Jaeggi no pretende empujar al individuo para que sea o viva de una forma preestablecida como no alienada. En este sentido, no se trata de una crítica material, puesto que no apunta al contenido de la vida, sino que se refiere al *modo* de desempeño del individuo cuando establece relaciones consigo mismo y con el mundo en su vida.

En la delimitación de los contornos que la crítica (ética) de la alienación no debe traspasar, Jaeggi toma como punto de partida un problema de Ernst Tugendhat¹²⁶: *¿De qué modo la ética moderna puede reflexionar sobre la naturaleza de la vida buena, i.e.,*

¹²⁵ Se alude a él en 7.3.

¹²⁶ Ese problema es desarrollado por el autor en “Ética antigua y moderna (en el 80 aniversario de Gadamer)” en Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, pp 39-65.

sobre la felicidad? La forma en que Tugendhat resuelve el problema será útil para reconstruir una teoría de la alienación en los términos que la autora se propone. La pregunta de Tugendhat tiene el carácter de un problema porque la reflexión acerca de la vida buena había sido objeto de estudio propio de la ética antigua y no de la ética moderna. Plantear esta reflexión bajo condiciones modernas quiere decir que no se puede atropellar la autonomía del individuo, por lo tanto, no se puede interpretar por él cuál es el contenido de la vida buena, por lo que se debe evitar el compromiso con una imagen específica del ser humano. Pero, a pesar de ello, tiene que lograr identificarse un criterio objetivo que sirva para evaluar “si algo va bien o mal en la vida de las personas”, para que la crítica no quede reducida a un mero subjetivismo.

De acuerdo con Jaeggi, la solución de Tugendhat es una concepción *formal* de salud psicológica, que el autor desarrolla en analogía con la pretensa no problemática definición de salud física como “capacidad funcional”: la salud psicológica tiene que ver con la “capacidad funcional de la voluntad” y su posible deficiencia (Jaeggi, 2016: 34). Una voluntad deficiente o dañada en su capacidad funcional es, por ejemplo, una voluntad compulsiva, una voluntad que no está bajo el mando de quien elige o quiere algo.

Esta concepción de Tugendhat es denominada por Jaeggi como “subjetivismo calificado” [*qualified subjectivism*]: una ética moderna que versa sobre la felicidad no evalúa tal o cual contenido específico (eso es jurisdicción de cada individuo, de allí el “subjetivismo”), sino si la capacidad funcional de la voluntad del individuo está sana o no cuando lo determina, si su voluntad está calificada. La voluntad es calificada cuando no está sujeta a coacciones internas, cuando el individuo es libre al elegir y por eso, su voluntad cuenta como suya, porque está a su disposición¹²⁷. De manera que el criterio para juzgar la vida buena en términos modernos sería *formal*, dado que “le concierne el cómo y no el qué del querer (de la voluntad)” (Jaeggi, 2016: 34) e *inmanente*, puesto que el criterio proviene de “la capacidad de la voluntad por sí misma” (Jaeggi, 2016: 34) y no es postulado desde fuera¹²⁸.

¹²⁷ Jaeggi lo expresa del modo siguiente: “debo ser capaz de querer lo que quiera de un modo libre o autodeterminado” (Jaeggi, 2016: 34).

¹²⁸ Jaeggi lo expresa del siguiente modo: “cuando digo ‘quiero ser capaz de hacer lo que elijo’, debo también significar: ‘quiero ser capaz -libremente- de elegir’”. (Jaeggi, 2016: 34).

Jaeggi se sirve de la propuesta del abordaje de una ética (moderna) sobre la vida buena de Tugendhat, basada en la concepción del libre disponer de uno mismo, para reconstruir su concepción de la alienación: “las instancias de alienación pueden ser entendidas como obstrucciones de la voluntad” (Jaeggi, 2016: 34) en las relaciones que el individuo establece consigo y con el mundo. De acuerdo con Jaeggi, si la alienación daña la capacidad funcional de la voluntad o el “libre disponer” del individuo en sus relaciones, esto quiere decir que la alienación conduce a una pérdida de *libertad positiva* del individuo. Así lo formula la autora de manera expresa: “Mi tesis es que la alienación puede ser entendida como una forma particular de pérdida de libertad, como una obstrucción de lo que podría ser llamado, siguiendo a Isaiah Berlin, libertad positiva” (Jaeggi, 2016: 35)¹²⁹.

La idea de “libertad positiva” es una de las dos formas que, de acuerdo a Isaiah Berlin (2014), ha tomado la respuesta por parte de la teoría política a la cuestión de la obediencia y la coacción. La otra forma de respuesta es la de la “libertad negativa”. Mientras que la primera forma de entender a la libertad refiere, brevemente, a la capacidad de alcanzar fines valiosos, la segunda alude, por su parte, a la ausencia de coerción externa.

La opción de Jaeggi por la libertad positiva tiene que ver con que una vida libre (en sentido positivo) siempre se entiende como una vida no alienada y la vida no alienada como una vida libre (en sentido positivo)¹³⁰. Así, ser positivamente libre (no alienado) implica “atribuirse a uno mismo lo que uno quiere y hace, tomando responsabilidad por

¹²⁹ Jaeggi está haciendo alusión de modo explícito a los dos conceptos de libertad que Berlin caracteriza en su texto “Dos conceptos de libertad” de 1969 incluido en sus *Four Essays on Liberty*. De ese texto -hay clásico de la teoría política- hay traducción al español: Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza. La caracterización de los dos tipos de libertad se encuentra en Berlin, 2014: 60-81.

¹³⁰ En palabras de la autora: “Aunque las diversas dimensiones de la libertad positiva pueden ser no sistemáticas e indeterminadas, el punto importante es que las concepciones de la libertad positiva siempre representan la vida libre como no alienada y viceversa” (Jaeggi, 2016: 35).

ello y (por tanto) siendo capaz de identificarse con eso” (Jaeggi, 2016: 35). En esto Jaeggi se inspira en Pippin, para quien lo que cuenta como “instancias de libertad” son actos o intenciones “debidos a mí o... míos” y no aquellos que ocurren “como si pertenecieran o fueran producidos por alguien más o como predestinados, coaccionados o prácticamente inevitables”, es decir, alienados (Pippin, 1999: 194)¹³¹.

Una vez establecida la ligazón con el concepto de libertad, el concepto de alienación puede aportar a la problematización de las relaciones entre uno mismo y las acciones que uno ejecuta, los deseos que experimenta o incluso, los proyectos que uno lleva adelante; estas relaciones no pueden darse livianamente por sentadas, sino que son complejas, se encuentran constantemente amenazadas y pueden, por tanto, ser obstruidas. Como consecuencia “clarificar las varias dimensiones de la alienación nos permite especificar las condiciones para ser capaces de entender la vida de uno como propia (y por lo tanto, de conducir la vida de uno libremente)” (Jaeggi, 2016: 36). Lo que la autora parece querer indicar es que el concepto de alienación permite especificar las condiciones de la libertad positiva. Aquí cabe recordar que si bien los modelos de libertad positiva son sensibles a las condiciones sociales que posibilitan el ejercicio de la libertad que está siendo definida, las consideraciones con respecto a dichas condiciones son realizadas luego de que la libertad es caracterizada y no integran, por tanto, la caracterización de la libertad¹³².

La concepción de la alienación obstructora de la libertad en la propuesta de la autora va a observar, entonces, las formas en que establecemos relaciones con nosotros

¹³¹ Aquí la autora sin decirlo de manera clara está tratando de remontarse desde una concepción de libertad positiva hasta la libertad social. El indicio para decir esto lo encuentro en que tras establecer de modo expreso que la alienación obstruye la libertad positiva del individuo, Jaeggi cita rápidamente a Pippin en su apoyo. Sin embargo, en ese texto, Pippin caracteriza a la libertad social en Hegel, una concepción de la libertad más amplia que la mera libertad positiva. Cómo resuelve la autora esto, se verá en 7.3.

¹³² En esto estoy siguiendo el argumento con el que Honneth distingue entre libertad reflexiva y libertad social (Honneth, 2014: 62).

mismos y con el mundo, i.e., tienen que ver con los *modos de apropiación* de la propia vida:

El concepto de apropiación refiere a la manera de establecer relaciones con uno mismo y con el mundo, al modo de lidiar con uno mismo y el mundo y de tener a uno mismo y al mundo a disposición de uno. (Jaeggi, 2016: 37)

De manera que la alienación será redefinida por Jaeggi como la *perturbación, deficiencia, obstrucción o falla* de los actos de apropiación que el individuo emprende consigo mismo y con el mundo (Jaeggi, 2016: 36). Específicamente, tiene que ver con *cómo* se lleva a cabo el acto de apropiación y no con aquello de lo que el individuo se apropie (o el *qué* de la apropiación), de modo análogo al planteamiento de Tugendhat de la formalización del bien para una ética moderna.

Entendida en estos términos, la concepción de alienación en Jaeggi elude las dos líneas de críticas de las que eran objeto las teorías de la alienación previas: así, conceptualizar a la superación de la alienación como el *éxito en el acto de apropiación* no requiere expedirse acerca de los fines o deseos que los individuos deberían perseguir, ni tampoco presupone una esencia humana dada o potencial que podría llegar a recobrase o expresarse una vez superada la situación de alienación. Asimismo, el éxito apropiativo no presupone alcanzar un punto de llegada o situación fija e inamovible o preestablecida.

5.2. ¿En qué consiste la apropiación?

Rahel Jaeggi es la primera filósofa en utilizar el concepto de apropiación como criterio normativo para llevar a cabo una crítica de tipo inmanente. Otros autores previos se han servido de este concepto sin darle la centralidad y el uso que ella le da. De hecho,

el concepto de apropiación ha tenido y aún tiene amplio arraigo en los debates de la crítica cultural¹³³ y en la psicología cognitiva¹³⁴.

En filosofía moral y política, el concepto de apropiación inicialmente ha estado presente en las justificaciones de la propiedad privada emprendidas a partir de la modernidad. Así, por ejemplo, apropiarse de una parcela de tierra en términos lockeanos consiste en mezclar algo que es propiedad de uno (la fuerza de trabajo del cuerpo, del cual cada uno es propietario) con la tierra que uno está trabajando¹³⁵. Ello legitima la cualquier apropiación de acuerdo con el filósofo, aunque esa apropiación originaria no sea irrestricta¹³⁶.

Jaeggi, al igual que Marx, Kierkegaard y Heidegger, proyecta el concepto de apropiación más allá de la posesión entendida en términos puramente económicos: la apropiación es una “relación específica entre yo y el mundo, entre individuos y objetos (tanto espirituales como materiales)” (Jaeggi, 2016: 37). Sin embargo, Jaeggi pretende distanciarse de los modelos de apropiación marxiano y heideggeriano al entender que ambos se tratan de modelos de *reapropiación*. Así, en Jaeggi, la apropiación no es entendida como (re)apropiación de condiciones dadas *previamente* (la esencia humana en el joven Marx, el uno mismo en Heidegger) sino que se trata de un proceso productivo en el que el polo del individuo, el objeto y la relación de apropiación no están previamente definidos a la apropiación misma.

¹³³ La apropiación en términos culturales suele tener una connotación negativa. Así, vgr., Boaventura De Sousa Santos (2009) considera que ésta se entrelaza con la violencia, porque se vincula a la expropiación y explotación del colonizado por parte de los colonizadores. No es la impronta que tiene el concepto en el caso de Jaeggi.

¹³⁴ Como ejemplo de esto estoy pensando en el concepto de internalización o interiorización desarrollado por Lev Vygotski en su clásico *Pensamiento y lenguaje* de 1934 .

¹³⁵ Cfr. Capítulo V del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, específicamente el parágrafo 27

¹³⁶ El lector interesado en la discusión acerca de la apropiación basada en la autopropiedad puede consultar en Olano, J. *La propiedad de uno mismo en Gerald A. Cohen* (2019).

¿Qué sería apropiarse de algo de acuerdo a Jaeggi? La apropiación es una relación diádica entre un individuo y un objeto que involucra la acción de incorporación procesual e (inter)activa de un objeto por parte del individuo. Esto quiere decir que, a través de la relación de apropiación, el objeto pasa a formar parte del individuo y ambos se transforman al configurarse en/como apropiador y apropiado.

En lugar de tratarse de un aprendizaje pasivo (cualquiera de las dos acepciones latinas del verbo “educar” involucran una concepción pasiva del aprendizaje)¹³⁷, la apropiación es análoga a la integración de un conocimiento al que puede apelarse porque se encarna en uno y uno dispone de él una vez que éste ha sido incorporado. En una concepción apropiativa -constructivista- del aprendizaje, el apropiador *construye* un conocimiento nuevo sobre un sustrato previo. En términos culturales, los bienes o las prácticas son apropiados *no* meramente cuando los individuos hacen uso de ellas (vgr., cuando las impositan, por ejemplo, una vez que otro se las imponen) sino cuando las introyectan, integrándolas “productivamente” en ellos mismos (esto es, cuando los bienes o prácticas se alteran alterándolos o los alteran alterándose)¹³⁸.

De manera que la apropiación se juega en el límite entre lo dado previamente y lo que se produce: ambos polos en la relación de apropiación se transforman. Términos como “interpenetración”, “asimilación”, “internalización” o “incorporación” permiten dar cuenta del proceso de encuentro entre incorporador e incorporado. En palabras de Jaeggi, la peculiaridad del concepto de apropiación -a diferencia de otras relaciones entre un individuo y un objeto- radica en que:

¹³⁷ Las acepciones latinas del verbo educar (*educare* y *educere*) dan cuenta de dos formas no apropiativas de entender los procesos cognitivos. La acepción *educare* involucra un modelo en el cual el educador introduce contenidos en el aprendiz como si la mente de este en algún sentido fuera una *tábula rasa* (un modelo de afuera hacia adentro) La acepción *educere*, por su parte, tiene que ver con la iluminación del aprendiz en el que el rol del maestro es subsidiario: el maestro estimula socráticamente al aprendiz a para que él por sí mismo “de a luz” las verdades que ya posee en su interior (modelo de adentro hacia afuera).

¹³⁸ Esta concepción de apropiación cultural no es la forma peyorativa a la que hacía alusión Boaventura, sino una forma “positiva” que puede seguirse del concepto de apropiación que Jaeggi establece.

la posibilidad de apropiación de algo refiere, por un lado, al poder de un sujeto de actuar y formar e imponer su propia marca en el mundo del que se apropia... Por otro lado, un proceso de apropiación siempre está ligado a un contenido dado, existente previamente y por lo tanto, también a un significado independiente sobre el cual uno no tiene dominio completo. (Jaeggi, 2016: 39)

Es necesario enfatizar que la apropiación no se trata de la confusión entre individuo y objeto sino de una síntesis fruto de la interacción práctica; se trata de una *praxis*, en la que ambos toman parte activa en el proceso: el primero dirigiendo, tratando de imponer su impronta a un objeto, el cual determina los límites. No se trata, por ende, de dominación absoluta del individuo sobre el objeto, ni de absorción del individuo por parte del objeto. Y el resultado de la interacción tampoco puede ser establecido de antemano.

Los ejemplos que Jaeggi desarrolla le sirven para ilustrar distorsiones en las praxis de apropiación -la alienación- de un individuo respecto de diferentes elementos con los que se relaciona (su vida, roles, deseos, proyectos). Ellos se examinan en el próximo capítulo. La concepción del yo “apropiado” es el modelo para comprender las diversas manifestaciones de esta praxis de apropiación o forma de desempeño “apropiado” (el reverso del desempeño “alienado”) y se tematiza específicamente en el capítulo 7, sección 7.3.

Por otra parte, el tipo crítica de la alienación que Jaeggi quiere emprender es, tal y como se dijo, una crítica de tipo inmanente.

5.3. Concepción inmanente

Como forma alternativa a las conocidas y tradicionales versiones de crítica -la trascendente¹³⁹ y la interna¹⁴⁰- Jaeggi se decanta por llevar a cabo una crítica de tipo inmanente. Este tipo de crítica se caracteriza, a grandes rasgos, por evaluar a un objeto apelando a los supuestos que subyacen al propio objeto de crítica, pero de una manera diferente, “más amplia” que la mera crítica interna.

Si bien Jaeggi en *Alienation* da cuenta muy brevemente de en qué consiste tal crítica inmanente, presta más atención a ésta en su texto de 2009 intitulado *Rethinking Ideology*. La crítica inmanente que ella utiliza tiene cinco características fundamentales:

1. Su punto de partida son normas inherentes a la situación a criticar. Esas normas no son, vgr., valores tradicionales y por tanto, contingentes a la situación. Podría decirse en cambio que son necesarias, en el sentido de constitutivas de la situación y no meramente fácticas.
2. A diferencia de la mera crítica interna, que denuncia la pérdida de conexión entre la situación criticada y sus normas, la inmanente considera que la conexión es “invertida o equívoca en sí misma” (Jaeggi, 2009: 75). Pero como esas normas son efectivas, resultan deficientes. Así, de acuerdo a lo visto más arriba, en el caso

¹³⁹ La crítica trascendente o externa se lleva a cabo, a grandes rasgos, en base a criterios que el teórico postula “desde fuera” del objeto que está criticando. Estos criterios pueden provenir de otro objeto que se toma como modelo (por ejemplo, se puede criticar una sociedad comparándola con otra o comparándola con el relato ensalzado de lo que esa sociedad fuera en un pasado ya perdido) o puede tratarse de criterios abstractos, racionalmente obtenidos, a aplicar a todo objeto del mismo tipo en cuestión (Caviglia Marconi, 2017: 325). Esta segunda forma de crítica, que Walzer denomina de “invención” y Honneth de “construcción” (Honneth, 2009: 56) está presente, por ejemplo, en *Teoría de la Justicia* de John Rawls, cuyos dos principios de justicia, obtenidos por agentes racionales en la posición original tras un velo de ignorancia, sirven para criticar cualquier sociedad en términos de justicia.

¹⁴⁰ La crítica interna consiste, básicamente, en derivar los criterios para realizar la crítica del propio objeto que se pretende criticar. Vgr, evaluando la consistencia entre lo que el objeto dice de sí y lo que hace. Si bien esto parece muy semejante a lo que hace la crítica inmanente, la crítica inmanente pretende no ser mera crítica interna.

de la alienación, la norma deficitaria sería la voluntad libre del agente a la que aquella se contrapone.

3. De modo que esta forma de crítica se focaliza en las contradicciones internas de una voluntad que pretende ser positivamente libre (al relacionarse consigo misma y con el mundo), pero cuya libertad se ve socavada cuando está alienada.
4. La evaluación de una apropiación como frustrada, i.e., como alienación, tampoco pretende una restitución de la coincidencia entre la norma y la realidad, postulando, por ejemplo, una concepción predefinida de naturaleza humana que se espera que sea alcanzada o restablecida, lo que daría lugar a una crítica de tipo trascendente.
5. Es transformadora, en el sentido de que busca alcanzar “algo nuevo” de la contradicción entre norma y realidad (no la restitución de un estadio previo a la contradicción). Esa transformación involucraría tanto a la realidad como a las normas. Este rasgo de la crítica inmanente ha sido cuestionado, y asimismo, puede cuestionarse que la autora logre ese cometido (lo que constituye un punto a favor para los críticos del carácter transformador de la crítica inmanente).

De acuerdo a Pereira (2018: 148), son dos las dificultades que esta forma de hacer crítica enfrenta. En primer lugar, el relativismo al que puede conducir: si los presupuestos de la crítica se obtienen a partir de cada experiencia apropiativa, entonces tendremos una diversidad de presupuestos y nada que nos permita elegir entre ellos. En segundo lugar, el potencial transformador de una crítica de este tipo es escaso. Sin un criterio trascendente que de algún modo guíe la crítica, ésta queda sumida a un alcance meramente reconstructivo.

Rainer Forst (2017: 2 a 5), por su parte, considera que el hecho de que la crítica sea inmanente no garantiza su legitimidad y ello lo justifica de dos maneras. En primer

lugar, podría haber muy razonables críticas inmanentes al capitalismo provenientes de libertarios, con relación a que el capitalismo no se adhiere suficientemente al principio de mercado, las cuales, sin embargo, no puedan ser justificadas ante la autoridad de las personas -libres e iguales, que son las que deberían determinar qué sistema económico puede justificarse políticamente- dado que el principio de mercado socava dicha autoridad. En segundo lugar, porque una crítica radical al capitalismo que no se realice de modo inmanente podría tener mucho más sentido. A lo que apunta Forst en última instancia es a cuestionar la propia distinción entre crítica trascendente e inmanente, dado que no es claro el límite entre una y otra. El objeto de preocupación de la crítica debe ser, más bien, si las razones sobre las que se apoya son legítimas. Por tanto, los propios cimientos de la crítica también deben ser puestos en duda y ser objeto de justificación.

En resumen, la alienación es concebida por Jaeggi como una forma de ruptura o falla que pueden experimentar los individuos cuando entablan vínculos consigo mismos y con el mundo, cada vez que desean o persiguen las cosas que desean o persiguen (independientemente de qué cosas desean o persigan), a la luz criterios que los propios individuos postulan o llevan implícitos cuando lo hacen: una voluntad (positivamente) libre al relacionarse con el mundo y consigo mismos. Se trata, por esto, de un diagnóstico de “final abierto”, que “problematiza lo que es propio en lugar de presuponerlo” (Jaeggi, 2016:40):

En el nivel de las relaciones del mundo material y social y sus instituciones, la crítica de la alienación señala discrepancias entre las afirmaciones de los ideales modernos de libertad y sus actuales realizaciones... En el nivel de las relaciones de los individuos consigo mismos... existe una tensión entre las cualidades que nosotros (podríamos decir que necesariamente) atribuimos a los sujetos cuando los consideramos -ya seamos nosotros mismos u otros- como agentes responsables y las obstrucciones de la agencia responsable que acompañan a las relaciones de alienación con respecto a sí mismos. (Jaeggi, 2016: 41)

Esto quiere decir que los criterios de la crítica se extraen de las discrepancias u obstrucciones que emergen de las experiencias de la apropiación (de sí mismos o del mundo) de los individuos que son objeto de crítica. Esas discrepancias son resultado del

saldo entre las autoconcepciones de libertad, encarnadas en el imaginario social moderno) y su facticidad. Ellas expresan, por tanto, la promesa no cumplida de la modernidad¹⁴¹.

¹⁴¹ Cfr. nota al pie 87.

6. El concepto de alienación de Jaeggi en funcionamiento en acciones, los roles y los deseos

En los ejemplos que ofrece, la autora pone a funcionar su concepción de la alienación. Son cuatro los elementos examinados con respecto a los cuales el individuo puede alienarse. En la jerga de los polos de la relación alienada de la que se habló antes (polo del individuo, I; polo de la relación de apropiación distorsionada, rAD respecto de sí 0 respecto del polo del mundo, M), podría decirse que los ejemplos ilustran la relación de alienación entendida como falla o perturbación de la relación de apropiación del individuo respecto de diferentes aspectos de sí mismo: las acciones o decisiones que toma, sus roles, sus deseos y sus proyectos. Si bien Jaeggi desarrolla cuatro ejemplos, esta tesis solo revisará tres: el de las acciones, el de los roles y el de los deseos. El enfoque de la autora para abordar cada uno de estos casos es un enfoque de alienación personal: no dirá qué provoca que los individuos no se apropien de estas cosas, sino que lo que hace es describir las apropiaciones fallidas que el individuo experimenta cuando está alienado.

Asimismo, se puede advertir que los ejemplos son diferentes puesto que no solo ilustran objetos diversos respecto de los cuales el individuo se aliena sino que también sirven a la autora para tematizar diversas dimensiones de la concepción del yo “apropiado” que se presentará en el capítulo 7. El primer ejemplo sirve para alumbrar específicamente las perturbaciones en los procesos de decisión que se traducen en acciones relativas a cuestiones que modelan la vida de un individuo. Este ejemplo es más sencillo que los demás, puesto que no desarrolla un contrapunto entre la visión de la autora y otras formas de concebir el asunto como sí lo hace en los demás ejemplos. El segundo y el tercer ejemplo, por su parte, tematizan la relación fallida que el individuo puede tener con sus roles sociales y con sus deseos. En estos casos, a diferencia del primer ejemplo, la autora trabaja las fallas apropiativas desde la perspectiva de las teorías de la alienación previas a la suya, elaborando, paralelamente, su propia concepción (de rol apropiable y apropiado y de individuo que se apropia o no de sus deseos).

En suma, dado que la alienación es, en términos generales, el fracaso en la praxis de apropiación, a través de la especificación de objetos respecto de los cuales la

apropiación se ve perturbada, la autora irá obteniendo criterios normativos para llevar a cabo la evaluación en cada uno de los casos. De modo que los ejemplos sirven para describir en cada caso cómo opera dicha perturbación.

6.1. Caso 1: Alienación respecto de la conducción de la propia vida

a. El ejemplo

La vida caótica y desordenada de un joven académico cambia de buenas a primeras una vez que se casa (y se casa debido a que la vida de casado, según dice, es más barata), con su esposa se embarazan, y a raíz de ello, la nueva familia se muda a los suburbios (por lo costoso que resulta tener una casa en la ciudad). En todo ese proceso, el protagonista se ve sumido en la normalidad de una vida doméstica que parece haberlo capturado y está conduciéndolo de un modo inexorable, en un sentido que no estaría siendo determinado por él mismo (se encuentra yendo a aprovisionarse temprano, cortando el césped para acondicionar el sitio en el que desarrollará la cena con la que toca convidar a las amistades que ha hecho, derivadas del vínculo con los padres de otros niños que juegan con el suyo).

b. Características de la situación alienada

De acuerdo a Jaeggi, la vida del académico se ha reificado o naturalizado. Esto significa que su vida se le *ha vuelto* algo dado, que ocurre sin su participación: las acciones emprendidas en ella y sus resultados le resultan *extraños* y él se siente impotente ante ellos. Esta reificación de su vida se produce en dos niveles:

En primer término, su vida adquirió una *dinámica propia*. De modo análogo a un acontecimiento (natural o biológico), la vida parece operar de forma autorregulada; es experimentada como una sucesión de eventos que ocurren más allá de la influencia y la decisión del académico.

En segundo término, los resultados de sus acciones y las relaciones emprendidas son vivenciadas por él como *rígidas* e inmunes a cuestionamiento. De modo que los componentes singulares de su vida le resultan fijos, invariables e inalterables. De algún modo se encuentra “atrapado” en ellos.

Lo que subyace a la alienación del académico es un proceso que la autora llama de “enmascaramiento de preguntas prácticas”. Las preguntas prácticas, tal y como las plantea Tugendhat¹⁴², son aquellas que las personas se formulan ante las situaciones particulares que se le plantean cuando conducen sus vidas: refieren a qué debe hacerse o cómo uno debe actuar¹⁴³. Por supuesto, estas preguntas pueden ser más o menos profundas: pueden involucrar cuestiones pragmáticas (“¿qué curso de acción me conviene llevar a cabo para lograr *x*?”), pero también, éticas (“¿qué clase de persona quiero ser?”, “¿cómo debería vivir?”). La naturaleza una pregunta práctica es la de tener diversas respuestas posibles, con lo cual, responder quiere decir elegir, de entre todas, alguna¹⁴⁴. Cuando se produce un enmascaramiento, las situaciones no se perciben como objetos de tales preguntas prácticas. Esto es, precisamente, lo que le ha ocurrido al académico: no formula esas preguntas ante las diferentes situaciones que se le plantean, y por eso, su vida le parece que está fuera de su control.

Así, la alienación en este caso es la discrepancia entre ser una persona (a partir de la modernidad, la capacidad de ser un agente positivamente libre, i.e., *conducir* la propia vida de modo *autodeterminado*) y la impotencia al hacerlo. El académico no participa de su vida como un agente: no ha desarrollado una voluntad, porque lo que hace no lo concibe como objeto de una decisión. Esto quiere decir que en lugar de *actuar propiamente*, ha dejado fluir su vida: no ha tomado conciencia de sus posibilidades

¹⁴² Jaeggi está siguiendo el planteamiento de Tugendhat en *Self-Consciousness and Self-Determination* de acuerdo a lo que consigna en nota al pie 9 del capítulo 5. Cfr. Jaeggi, 2016: 57.

¹⁴³ Involucran a las cuestiones normativas en la terminología de Vaz Ferreira. Éstas, de acuerdo a Vaz Ferreira, refieren a sobre cómo conviene o se debería obrar. Y también, como en el caso de Tugendhat, se desarrollan en diferentes niveles (cfr. Vaz Ferreira, 1963: 90-94).

¹⁴⁴ Vaz Ferreira plantea que el examen de una cuestión normativa puede dividirse esquemáticamente en tres partes: en primer lugar, tratar de imaginar todos los cursos de acción que podríamos tomar. En segundo lugar, considerar tanto las ventajas como los inconvenientes de cada uno de los cursos de acción imaginados en el primer momento. En tercer lugar, elegir. (Vaz Ferreira, 1963: 104). Este primer momento corresponde a lo que Jaeggi llama el “dominio de posibilidades” o los “contextos en los cuales puedo actuar de una manera u otra” (Jaeggi, 2016: 57).

diversas de acción y de decisión en cada momento particular. Por eso, este caso se trata de alienación y no de heteronomía: no es que el académico haya seguido la voluntad *de otro*. Asimismo, no ha sido objeto de una manipulación. Se trata de su propia vida, solo que *él* no la ha “hecho propia”.

c. Criterios diagnósticos de la alienación respecto de las acciones relativas a la conducción de la propia vida. Síntesis del caso

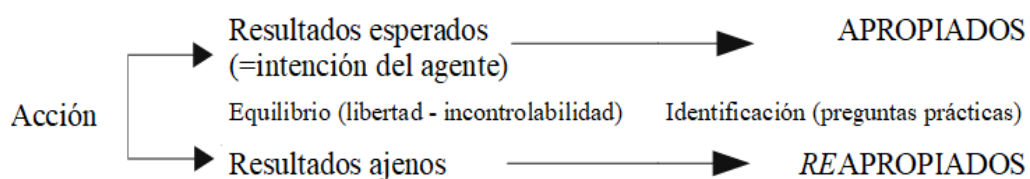
El modelo contra el cual se define a la situación del académico como una situación de alienación con respecto a las acciones que cimentan su vida es la de un agente responsable, dueño de sí, que, como se ha dicho, es capaz de formularse preguntas con respecto a las situaciones que se le presentan y es capaz de tomar decisiones y actuar en relación con ellas.

Ahora bien: lo cierto es que nadie puede tener el control de cada situación ni tampoco de las consecuencias que de ellas se sigan. Más bien, que algunas cosas escapen del control es un rasgo característico de la acción humana. Ese carácter complejo de la acción no anula las posibilidades de decisión de los individuos y tampoco debe considerarse, *per se*, alienante. En ese sentido, la dinámica propia, alienante en el caso del académico, no sería alienante en todos los casos. Así, hay casos en los que los eventos que un individuo no ha provocado o que no puede controlar (eventos que el individuo no ha elegido, o en los que “cae”), no tienen un carácter alienante. En este tipo de eventos, el individuo puede sentirse “a gusto” y no extraño (en ellos puede sentirse más uno mismo que nunca). Tal vez el caso del enamoramiento sea un ejemplo muy ilustrativo de esto.

Por lo tanto, lo definitivo para establecer si hay o no alienación es evaluar si aquellas cosas que determinan las vidas de los individuos (sean o no controlables) han sido “apropiadas” por estos, esto es, si los individuos han podido identificarse con ellas, han sentido que ellos eran quienes decidieron y actuaron. En tal sentido, el académico no se ha apropiado de su vida porque no ha logrado “identificarse” con las diversas decisiones que en ella ha tomado. Ante ellas se siente, en cambio, *impotente*.

Asimismo, no toda situación de rigidez es alienante *per se*. No hay modo de escapar a la rigidez *en algún sentido*, porque no todos los aspectos o detalles de la vida son negociables o renovables, ni tampoco es posible hacer explícitas todas las decisiones que los individuos toman. Del mismo modo que la vida no es del todo controlable, no es del todo fluida. Se trata, por ende, de un *proceso de equilibración* entre lo que es incontrolable y aquello que sí se puede controlar. En tal sentido, si bien las rutinas, instituciones y rituales nos liberan de las cargas de la elección permanente (son rígidos en algún sentido) eso no quiere decir que sean completamente rígidos, tal y como se revisa en el ejemplo de los roles (6.2). Lo definitivo para establecer si hay o no alienación es si las acciones resultan, en algún punto, *decidibles*. Un individuo no está alienado cuando se ve a sí mismo como capaz de decidir y actuar por sí mismo. Esto incluye la posibilidad de replantearse las decisiones que ha tomado: estar abierto, por tanto, a la revisión y a la experimentación.

De modo que la apropiación en el ámbito de la acción consiste en la capacidad del individuo de realizarse preguntas prácticas con relación a la acción y sus resultados, ie., decidir, reformular, actuar por sí mismo con respecto a ellas. La apropiación involucra, por tanto, “un proceso de aprendizaje y experiencia en el que la relación entre libertad e incontrolabilidad es negociada” (Jaeggi, 2016: 64). El modelo no alienado en el caso de las acciones, *grosso modo* sería:



6.2. Caso 2: Alienación respecto de los roles sociales

¿Qué puede querer decir que un individuo sea *auténtico*? ¿De dónde extrae la crítica de la alienación sus criterios normativos? Recién en el capítulo dedicado a la alienación respecto de los roles sociales Jaeggi comienza a introducir y a dar respuesta a esta cuestión crucial para un enfoque que, como el suyo, tome en serio las dos críticas de las que han sido víctimas las teorías de la alienación previas. Los supuestos en torno a la autenticidad del individuo han sido, precisamente, uno sus flancos débiles. Por otra parte, también en este capítulo Jaeggi enuncia una cuestión aneja a la de la autenticidad (y que deja abierta hasta el capítulo 10). Al hablar de autenticidad: ¿que grado de confluencia se está suponiendo que tienen la esfera social y la individual? ¿puede hablarse *con sentido* de un componente presocial o no social que caracteriza lo que un yo *auténticamente* es y que pueda officiar de criterio normativo para diagnosticar la alienación?

a. El ejemplo

En este caso, la autora problematiza algunos ejemplos de comportamientos alienados enmarcados dentro de roles sociales, con el fin de establecer criterios para llevar a cabo una crítica de los roles desde la perspectiva de la teoría de la alienación. Lo inicia con las caricaturas de ciertos tipos de comportamientos conocidos para personas de esta época (tardo-capitalista), que suelen resultar particularmente forzados, artificiales, i.e., *alienados*:

el ambicioso editor junior con su corte de pelo, que se compra un traje que le calza demasiado bien y comienza a imitar los gestos de su jefe... el asesor financiero cuya característica más destacada es llevar las gafas de diseñador y que intenta impresionar a sus clientes con frases sobre *flexibilidad y responsabilidad personal*. O el presentador de noticias novato con aires de optimismo y vitalidad, que encaja perfectamente con la imagen de la cadena. Habla, casi con fluidez, mediante *clichés*. (Jaeggi, 2016:69)

Para justificar que estas formas de llevar a cabo los roles de editor, asesor financiero o presentador de noticias son alienadas, y en suma, para dar cuenta de la crítica de los roles desde la perspectiva de la alienación, Jaeggi comienza caracterizando a los

roles según dos autores clásicos en la teoría sociológica de los roles sociales: Ralf Dahrendorf y Erving Goffman. Jaeggi va a oponerse a ambas caracterizaciones debido a las respectivas concepciones del yo que presuponen y a sus consecuencias para una teoría de la alienación, y va a desarrollar una concepción alternativa (basada en las visiones de Helmuth Plessner y Georg Simmel) que sirva para aportar los criterios normativos para diagnosticar la alienación desde su perspectiva.

b. La reconstrucción de Jaeggi de la caracterización de los roles sociales (y sus concepciones del yo) de Dahrendorf y Hoffman

De acuerdo con Jaeggi, en la teoría sociológica de roles la sociedad es entendida al modo de un teatro en el que los individuos socializados interactúan interpretando guiones socialmente prescritos (Jaeggi, 2016: 72). Cada individuo es un portador de múltiples roles superpuestos, que lo hacen formar parte de la sociedad y que explican funcionalmente cómo es ella posible (Jaeggi, 2016: 72).

En la concepción de Dahrendorf los roles funcionan como una máscara, detrás de la cual hay un yo que permanece inalterado. Así, el portador que se encuentra *detrás y aparte* de sus múltiples máscaras -correspondientes a las múltiples expectativas de comportamientos sociales que interpreta- es el ser “auténtico” de la persona, que existe aparte de los roles, por lo que, en ellos, éste se vuelve, en palabras de Dahrendorf, “pálido, incompleto, extraño y artificial” (Jaeggi, 2016: 73). De modo que, bajo esta concepción, todo rol es potencialmente alienante porque en el rol el individuo puede dejar de ser *él mismo*.

Así, respecto del ejemplo del comienzo, el editor, el asesor y el presentador de noticias estarían alienados debido a que se experimentan únicamente a través de sus roles, roles que “desplazan a su verdadero yo” (Jaeggi, 2016: 73). Esta intuición esencialista de un ser auténtico detrás de las manifestaciones externas (el desempeño en roles sociales en este caso) está en la base de la idea moderna de autenticidad y en lo que Jaeggi denominará “modelo central del yo”, contra el cual opondrá su concepción del yo apropiado, tal y como se verá en el siguiente capítulo.

Por su parte, de acuerdo con Goffman, el mundo social, al modo de una escenificación constante, no conoce el “tras bambalinas” (Jaeggi, 2016: 75). Según esta perspectiva no hay un actor que pueda seguir con su vida normalmente una vez finalizada la actuación. Más bien, la actuación nunca termina y los individuos no son más que esos roles, lo que lleva a Goffman a formular su famosa imagen del yo como una percha sobre la que cuelgan los diversos roles sociales. De modo que el individuo no es un poseedor diferente y aparte de los roles sino, más bien, un “efecto dramático que surge difusamente en la escena representada” (Goffman, 2006: 269). Esta concepción del individuo -que cabe dentro de lo que se llamará “modelo del yo como autoinvención”, tal y como se verá en el capítulo siguiente- no deja espacio para llevar a cabo una crítica de los roles sociales en términos de alienación, a diferencia del planteamiento de Dahrendorf. Dado que existimos *en* roles somos idénticos a ellos.

Para poder llevar a cabo una crítica de los roles en términos de una teoría de la alienación, Jaeggi considera necesario romper con la dicotomía que la metáfora del rol supone: el criterio para llevar a cabo tal crítica no puede radicar en la postulación de un yo auténtico aparte de los roles, porque esto incurriría, precisamente, en el esencialismo que se propuso evitar¹⁴⁵, pero tampoco en la versión opuesta de diluir al yo en sus roles, porque esto impediría realizar cualquier crítica de los mismos.

Así, sirviéndose de las concepciones de Helmuth Plessner y de Georg Simmel, Jaeggi va a articular una forma diferente de entender la relación entre el yo y los roles y, a partir de ella, especificará las condiciones de la alienación en los roles.

c. La concepción de Jaeggi acerca de los roles y su relación con el yo

Tanto Plessner como Simmel consideran que los roles son constitutivos para el desarrollo del individuo y su personalidad (Jaeggi, 2016: 76). De acuerdo con Plessner, es a través de los roles que uno se convierte en sí mismo. El carácter *dual* [Doppelgänger] del ser humano estriba, precisamente, en que por medio de los roles el individuo se

¹⁴⁵ El esencialismo es, precisamente, el talón de Aquiles de las teorías de la alienación previas de acuerdo a la crítica postestructuralista mencionada en el capítulo anterior.

relaciona y es algo para los demás y, a su vez, constituye su relación consigo mismo. De allí que los roles tengan un carácter *productivo*. Pero este carácter dual no quiere decir “división interna” o alienación, porque no hay un ser interno o “auténtico” detrás de esos roles:

no soy “alguien” ya desde el principio; puedo convertirme en alguien solamente en relación con los demás y, por consiguiente, solamente a través de los roles en que nos encontramos recíprocamente con otros... detrás de los roles no encontramos nada a lo que podamos aferrarnos excepto más roles... (Jaeggi, 2016: 78)

A entender de Jaeggi, Simmel ofrece una explicación similar. La identidad no es algo “dado” sino algo que se desarrolla, y asumir un rol es crucial en ese proceso formativo (Jaeggi, 2016: 78). De acuerdo con Simmel, el rol es lo que da forma o determina a una identidad: “Si un rol se entiende como la forma en oposición al contenido de la existencia, esto no significa que la forma sea externa al contenido, sino que es constitutiva de él: no hay forma sin contenido” (Jaeggi, 2016: 78).

En línea con esto, volverse alguien para Jaeggi implica adoptar diversos roles, a través de un proceso formativo (no siempre fluído y no necesariamente lineal), roles que permiten a la persona expresar lo que ella es (no siempre de modo no problemático). De allí que sea la constelación específica de roles lo que da forma al individuo. Y aún en tensión con sus roles, el individuo sigue estando vinculado con ellos y siendo una persona.

Los roles, asimismo, poseen para Jaeggi un carácter ambiguo, dual: no solo habilitan la expresión de la identidad, sino que también la restringen. La tesis de Jaeggi consiste en que el individuo a veces está alienado *en* sus roles, pero ello no implica que esté alienado *debido a* los roles: no es que haya algo así como un “verdadero yo” enmascarado detrás de un rol *per se* alienante sino que, a veces, este yo se ve obstaculizado en su desarrollo. Esa obstaculización tiene que ver con la forma en que la persona se desenvuelve *en* sus roles: con la forma de vincularse con ellos (Jaeggi, 2016: 81).

d. Alienación en los roles de acuerdo a las teorías de la alienación previas

¿De dónde salen los criterios normativos para criticar a un rol como alienado? Jaeggi los extrae luego de examinar cuatro rasgos que las teorías de la alienación previas a la suya, tanto como la concepción de Dahrendorf, adjudican a los roles: exterioridad, estandarización, fragmentación y artificialidad.

a) Exterioridad. Los roles son exteriores, en el sentido de que son públicos, “aún cuando se realizan en privado” (Jaeggi, 2016: 81) ya que son la expresión de expectativas sociales de comportamiento. Este carácter los volvía alienantes de acuerdo a las teorías previas de la alienación (típicamente, este sería el caso de Rousseau), puesto que el individuo al interpretar un rol hace “lo que se espera” de él (como el caso del joven editor o el presentador de noticias) y no actúa en conformidad con lo que su *yo interior* le dicta. Sin embargo, esta crítica no tiene sentido para la autora porque la exterioridad del rol es -de acuerdo a la concepción elaborada con base en Plessner y Simmel- un rasgo inherente del mismo.

Para evaluar el sentido de la alienación con relación al carácter exterior de los roles, Jaeggi apela a la escena de la persona que espía detrás del ojo de una cerradura en *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre¹⁴⁶. De acuerdo con Sartre, mientras la persona está imbuida en la observación a través del cerrojo, su autoconciencia está suspendida (la persona *es* su acto). Percatarse de que otro que pasa por allí la ve espionando es lo que la vuelve *alguien*. Es decir, verse como objeto de la mirada de otro (aquel que la ve espionando) es lo que le devuelve la existencia (esa mirada lo convierte en un objeto, en este caso, en alguien que espía a través del cerrojo). La importancia de la mirada del otro radica en que es tanto reificante como habilitadora: mientras que, por un lado, fija a la persona a una acción o proyecto práctico (ser un mirón detrás de una cerradura), a la vez, permite a la persona poder entenderse a ella misma como alguien que podría también hacer otra cosa, como alguien que tiene otras opciones. (Jaeggi, 2016: 83).

Ese doble carácter de la mirada ajena es trasladable a la cuestión de la interacción social a través de los roles. Así, cuando uno de los roles de la persona es considerado o convertido por alguien en el “ser” de la persona, lo que ocurre es que la persona es fijada

¹⁴⁶ Cfr. Sartre, 1993: 335 y siguientes.

a ese rol y se le quita la libertad de ser (también) alguien diferente. Esto explica que a un estudiante le resulte sorprendente encontrar a su docente en una discoteca: el estudiante ha fijado el rol docente a esa persona cerrando las posibilidades de que la misma cumpla con otros roles distintos. La fijación permite explicar las restricciones que alguien puede llegar a autoimponerse una vez que adquiere un cierto rol. Siguiendo con el ejemplo, al empezar a desempeñarse como docente, la persona deja de asistir a la discoteca (su libertad en tal sentido se encuentra a partir de ese momento más restringida) o si lo hace, puede empezar a vivirlo con incomodidad: cualquiera de los que están allí presentes podrían ser alumnos suyos. En el caso de las situaciones vinculadas al género, es muy habitual que la mirada reificadora subyugue a una persona a partir del momento en que se convierte en *madre* o en *esposa*¹⁴⁷. De modo que, siguiendo a Jaeggi nuevamente, una interacción alienante a través de los roles se produce cuando la persona es fijada al rol -restringiéndose con ello sus posibilidades de acción en él- y no lo sería, en cambio, cuando esa fijación pueda darse y romperse debido y a través de una negociación interactiva de los individuos (Jaeggi, 2016: 84).

b) Estandarización. Puesto que la acción en un rol implica la interpretación de un guión escrito *de antemano* (previo e independiente de quien actúa), para las teorías de la alienación anteriores ello vuelve al rol alienante: la libertad, la espontaneidad y la

¹⁴⁷ Es cierto que una persona en su condición de *esposo* o de *padre* también puede verse limitada. Sin embargo, socialmente la presión sobre una *madre* o sobre una *esposa* suele ser mayor. Esta presión puede encontrarse de manera latente en el título de una de las notas que aparecen en la revista *Caras* del 10/2/2021: "María Vázquez: secretos de una madre y mujer full time". En línea con lo que se venía diciendo, María Vázquez seguramente sea madre y seguramente tenga muchos otros roles. Lo problemático en el caso de este titular es que está fijando a María Vázquez en su rol de madre: ese rol parece ser privilegiado por sobre los demás. Amén de que una persona puede considerar que el rol de madre sea efectivamente su rol más importante, el problema es que este tipo de titulares transmiten la idea de que una vez que se convierte en madre, la persona es solo eso y que el resto de los roles que también cumple ya no es importante, definitorio, sino *secundario*. Una consecuencia indeseable de esta forma de pensar es que alguien se arrogue el derecho de juzgar de modo negativo a la persona cuando ella cumple con "otro" rol porque, en definitiva, ese desempeño quita "tiempo" al desempeño de *aquel* rol "full time" y por ello, a veces se dice que una persona que es madre, pero que está muy imbuida en su carrera es una "mala madre". Asimismo, esto explica por qué las personas que no quieren convertirse en madres sean vistas con recelo. La historia y el presente nos muestran que muchas mujeres no tenían permitido cumplir con otros roles porque su condición de mujeres les imponía el sagrado deber de ser madres y esposas, y de hecho, aún hoy siguen siendo presionadas y juzgadas cuando no lo cumplen de modo "full time". Los obstáculos que constantemente se interponen sobre el personaje de Birgitte Nyborg en la serie *Borgen* son otra muestra (actual) de esta forma de fijación alienante vinculada a los roles sociales.

originalidad de la expresión individual en él se ven en el rol severamente limitadas, sino impedidas.

Sin embargo, de acuerdo con Jaeggi, el hecho de que un rol se exprese a través de un comportamiento predefinido, de acuerdo a un conjunto de reglas estándar o convencionales es, precisamente, lo que define a la acción en roles. No hay rol sin ello. Por tanto, el rol no puede considerarse alienante porque sea, precisamente, un comportamiento estandarizado o convencional, sino que su carácter alienante en este sentido tiene que provenir de otro lado.

Para comprender esto, Jaeggi plantea una analogía entre los roles y el lenguaje: del mismo modo que el lenguaje proporciona la base y las reglas a partir de las cuales el individuo puede comunicarse, los roles constituyen la forma ideal a partir de la cual este es capaz de expresarse como alguien. Así, el carácter convencional de los roles no distorsiona sino que, por el contrario, establece las condiciones para la expresión individual. De modo que apropiarse de un rol consiste en adoptar y adaptar un cierto rol y no, simplemente, repetirlo invariablemente: asumir un rol es, precisamente, *reinterpretarlo* (a *mi* manera). De allí que un individuo pueda desviarse con relación a las normas convencionales expresadas por el rol logrando con ello criticarlo y redefinirlo (así, por ejemplo, uno podría cambiar el rol de esposa). Sin embargo, el resultado es una nueva versión de ese rol, una redefinición, que posee vínculo con las formas previas (Jaeggi, 2016: 85).

Los roles, sin embargo, en analogía con el lenguaje, tienen también un carácter ambiguo, dual, en su aspecto convencional:

es necesario distinguir entre la convención como un punto de partida compartido y el convencionalismo que hace imposible la apropiación individual... Así como un *cliché* reduce las posibilidades de experiencia y expresión, los roles demasiado convencionales bloquean las posibilidades de autoexpresión individual y de identificación de los individuos con ellos. (Jaeggi, 2016:86)

En tal sentido, la alienación no es inherente al comportamiento en roles, sino que se produce dependiendo de la forma que adopta dicho comportamiento: cuando el individuo no adopta distancia de las normas que rigen a ese rol y, en cambio, se ve

absorbido por ellas, de manera que no deja espacio para desviarse un poco para *reinterpretar* el rol a su modo, puede decirse que está alienado con relación al mismo. La distancia con relación al rol es lo que la autora considera la clave para distinguir una apropiación exitosa de una apropiación perturbada (alienada) de un rol social.

Jaeggi toma esta concepción de Hans-Peter Dreitzel (1968): la apropiación perturbada o alienada del rol se define como la falta de “distancia” con relación al rol, que involucra la supresión de las funciones agenciales del individuo, quien solo reacciona a las demandas dadas sin actuar, dentro de este marco predefinido, de manera independiente. Esto es lo que caracteriza a los personajes del ejemplo: así, lo que se encuentra en el editor es una fuerte propensión a actuar de modo ritualizado, sin lograr *adaptar* el rol de acuerdo a un estilo más personal, en conformidad, por ejemplo, con sus circunstancias particulares (Jaeggi, 2016: 87).

c) Fragmentación: para dar cuenta de esta característica, Jaeggi alude a la crítica de los roles de Dahrendorf referida a la fragmentación y unilateralidad que estos determinan: el individuo en roles es un “hombre incompleto” (Dahrendorf, 1973: 18), porque los roles permiten desarrollar y expresar solamente *una parte* de sus cualidades (Jaeggi, 2016: 88). De allí que los roles sean considerados limitantes desde esta perspectiva.

La autora, por su parte, al entender que asumiendo roles el individuo se convierte en la persona que es, considera que la determinación ejercida por estos es inevitable. El proceso de adquirir los roles implica formar capacidades y comportamientos *específicos* y ello es una limitación, ciertamente, pero no hay otra forma de ser *alguien*. Uno es *este* docente, con sus formas de actuar particulares, *esta* madre, con su estilo de crianza y no *otro u otra* (docente, madre). Así “la idea de un humano completo como ser humano ilimitado en general... es una quimera y una abstracción falsa”. (Jaeggi, 2016: 89). El criterio de una totalidad humana, o de una humanidad, entendida como el conjunto de capacidades, propiedades y comportamientos objetivos incurre en una forma de esencialismo objetable como la que se vio en 4.6.b.

¿En qué sentido, entonces, la limitación que ejercen los roles sería criticable desde el punto de vista de una teoría de la alienación? Para establecer un criterio que permita la crítica, Jaeggi apela a la teoría de la experiencia que John Dewey formula en su trabajo

Experiencia y educación. El programa de la “nueva educación”, de acuerdo a Dewey, busca conectar el desarrollo educativo con la experiencia personal del alumno: “la educación es un desarrollo dentro, por y para la experiencia” (Dewey, 2004: 74). Sin embargo, Dewey considera que las experiencias se distinguen por sus cualidades. Así, hay experiencias antieducativas y experiencias educativas. Una experiencia del primer tipo es aquella que “tiene por efecto detener o perturbar el desarrollo de posteriores experiencias” (Dewey, 2004 : 72), contrariamente a una experiencia del segundo tipo, que permite su crecimiento. Sin embargo, el crecimiento que propician las diferentes experiencias puede tener diferentes direcciones. Así, el crecimiento que el educador debe propiciar es aquel que promueve el crecimiento general de la persona, es decir, aquel que le permite *integrar* nuevas experiencias (cumple con el llamado “criterio de continuidad”):

¿Crea esa forma de crecimiento condiciones para un crecimiento ulterior o establece condiciones que impiden a la persona que ha crecido en esta dirección particular las ocasiones, estímulos y oportunidades para continuar el crecimiento en nuevas direcciones? ¿Cuál es el efecto del crecimiento en una dirección especial sobre las actitudes y hábitos que abren perspectivas para el desarrollo en otra dirección? (Dewey, 2004: 80)

En línea con esta perspectiva, de acuerdo con Jaeggi, en su carácter fragmentario, los roles son alienantes cuando (dentro de la limitada esfera de la actividad) *inhiben o restringen* nuevas experiencias. En tal sentido, el caso del editor, el asesor financiero o el presentador de noticias son casos de alienación solo *cuando se demuestra* que su formas de actuar en esos roles disminuye el desarrollo de capacidades o de nuevas experiencias, ya sea porque sus comportamientos no varían y sus capacidades se estancan en él (cuando los intereses de la persona no se amplían, redefinen o transforman) o bien porque la persona no puede fluir entre sus diferentes roles. Este último aspecto es, sin embargo, el más complejo de entender, debido a que la propia autora en nota al pie de página reconoce que es problemático afirmar, sin más, que una persona absolutamente abocada a experiencias y actividades en el marco de uno solo de sus roles estaría alienada de esta forma¹⁴⁸.

¹⁴⁸ La autora en la nota al pie 48 del capítulo 6 plantea lo siguiente: “Tomando el ejemplo de un pirata informático o de un científico de laboratorio: ¿por qué considerar como limitado y alienado a alguien que

d) Artificialidad. El rol es considerado como artificial por las teorías previas de la alienación debido a que la acción en él es actuada, aprendida, entrenada. En términos cotidianos alguien podría decir que alguien no es él mismo en un rol, un docente, por ejemplo, que investiga, prepara sus cursos, todo ello producto de un largo entrenamiento cuyo inicio podría situarse en la escolarización de un niño, sino que “el verdadero” individuo, es otro: el que aparte de ese rol puede comportarse de modo espontáneo, sin peligro de ser cuestionado (por un superior, por ejemplo). En tal sentido, el rol de docente sería una falsificación del verdadero ser de ese individuo, ese que es sin necesidad de entrenamiento, ni puesta en escena. En línea con esta perspectiva, los personajes del ejemplo estarían alienados puesto que sus acciones y sus reacciones no son espontáneas (como esa alegría del presentador de noticias, tan artificial). La manera particular en la que una persona en un rol docente estructura su discurso, elige un cierto lenguaje y hasta el tono y la impostación que da a su voz (diferente la forma que utiliza cuando juega otros roles) podría, desde la perspectiva de las teorías de la alienación previas, conducir a pensar que en su rol un docente esa persona está alienada.

De acuerdo a la perspectiva de Jaeggi, en cambio, la separación entre un yo auténtico separado y diferente de los diversos roles es una posición esencialista. En contra de ello, en la línea de Plessner y Simmel, la autora considera que el individuo se forma en y a través de sus roles. Así, sus cualidades específicas se desarrollan y moldean; en tal sentido no serían “inmediatas”, “espontáneas” o “naturales”. No hay algo así como un “yo espontáneo”.

Asimismo, de acuerdo a Jaeggi, la crítica a la artificialidad como reificante es lo reificante: los comportamientos en los roles no son cualidades objetivas de la persona sino cosas que la persona hace (y podría hacer de otra manera o no hacer). Tener los ojos color café no tiene el mismo estatuto ontológico que ser estudiante de una maestría. Mientras que lo primero podría admitirse que se trata de una cualidad objetiva de una persona, lo segundo es un rol que una persona interpreta, y que bien podría interpretar de otra manera o también podría no haber interpretado. De manera que entre

trabaja en un único proyecto con gran energía e interés, aún si en la persecución de sus proyectos la persona descuida muchos aspectos de la vida que nos parecen importantes?... Incluso las capacidades o actividades más unilaterales no significan *necesariamente* una restricción de la experiencia en el sentido de inhibir experiencias adicionales. *Si los intereses más específicos pueden abrir dimensiones amplias del mundo es algo que debe ser determinado caso por caso*” (Jaeggi, 2016: 236. El énfasis es mío).

el rol y la persona no hay una distancia entre una apariencia y una esencia, porque no es esencial a la persona ser estudiante de maestría; podría no haberlo sido. De allí el carácter artificial del rol.

El carácter alienante en este rasgo de los roles consiste, precisamente, en volver a los roles naturales sin tomar distancia respecto de ellos, desconociendo su carácter artificial e impidiendo, con ello, concebir a la existencia como algo a ser interpretado, con diversos derroteros posibles. Ello vuelve cosas a las personas, tal y como ilustra Sartre con el ejemplo del camarero de *El ser y la nada* a propósito del concepto de mala fé. En todas sus acciones y movimientos, el camarero exageradamente muestra que es un camarero como si fuera idéntico a eso que hace, como si no lo hubiera elegido¹⁴⁹.

*e. Criterios diagnósticos de la alienación en los roles desde la perspectiva de Jaeggi.
Síntesis del caso*

De las cuatro características que volvían alienantes a los roles de acuerdo a las teorías de la alienación previas, Jaeggi concluye que todas son necesarias: todo rol es exterior, involucra un determinado libreto *estándar*, permite expresar y desarrollar capacidades específicas, y las manifestaciones a través de él no son espontáneas. A través de una perspectiva que no supone que hay un yo detrás de los roles que alguien representa, Jaeggi entiende que los roles tienen un carácter dual: conforman a la persona, son productivos, ellos la habilitan a *ser* alguien, pero a la vez, ese proceso de formación a través de roles puede entorpecerse. La autora no termina de ser clara acerca de si el entorpecimiento radica en los roles mismos o tiene que ver con la forma en que los individuos se apropian de él. De hecho, en la síntesis del capítulo plantea que se debe a ambos: “cuando los roles provocan la alienación, se debe a deficiencias en los roles mismos y deficiencias en la forma en que son apropiados” (Jaeggi, 2016: 92).

Haciendo eso a un lado, para Jaeggi el rol es alienante cuando siendo alguien gracias a él, la persona parece que no estuviera allí. Así, lo alienante no es desempeñarse

¹⁴⁹ Cfr. Sartre, *El ser y la nada*, primera parte, capítulo II: “La mala fe”, particularmente pp 105-107.

en un rol sino que lo alienante tiene que ver con la forma del desempeño. Para culminar, la autora plantea algunos criterios para distinguir el desempeño apropiado de un rol de uno no apropiado (y por tanto, alienante):

Desempeño apropiado	Desempeño no apropiado (alienante)
<p>La persona se identifica con el rol, integrándolo como parte de su personalidad, y por tanto, su éxito o fracaso en él la afectan debido a que lo concibe como un componente de su proceso de autocreación¹⁵⁰. El involucramiento se realiza de manera más espontánea y la persona expresa mayor variedad de comportamientos en su desempeño: modela el rol a su medida, pudiendo desviarse de las expectativas estándar, imprimiéndole su impronta personal o su “obstinación”. La dimensión de obstinación [<i>Eigensinn</i>] es la capacidad de la persona de atribuir un significado propio al rol, en lugar de asumir y conducirse de acuerdo a lo establecido en el libreto socialmente aceptado¹⁵¹.</p> <p>Pero esto no quiere decir que lo que prime sea imponer al componente objetivo del rol el componente subjetivo del actor (en detrimento de la visión tradicional del rol como la imposición del componente objetivo sobre el subjetivo).</p> <p>Hay un tercer elemento que media entre ambos: “la exigencia que el rol hace a este actor y quizás a ningún otro”¹⁵² (Jaeggi, 2016: 96-7). Es así que, en la situación de apropiación exitosa, “el actor se interpreta a sí mismo en un papel” (Jaeggi, 2016: 97).</p> <p>De modo que en una apropiación exitosa hay una interpenetración entre la exigencia objetiva del rol, el carácter individual de la persona y su personalidad.</p>	<p>La persona atribuye un <i>carácter</i> meramente <i>instrumental</i> al rol: se trata de un medio para lograr otra cosa. Así, alguien que elige ser <i>algo</i> debido a que le proporciona estatus o dinero, podría decirse que está alienado respecto a aquello que elige. En línea con ello, la persona se vuelve rígida en el rol, puesto que no se identifica con él, no lo considera parte de sí, y sus comportamientos en él son más limitados, tendiendo al convencionalismo.</p> <p>Hay otra forma de alienación que consiste en la <i>indiferencia</i> o el <i>desinterés</i> hacia ese rol, manifiestos en que a la persona no le afectan sus logros o fracasos en el rol. El margen de maniobra en ambos casos (en el instrumentalismo o en la indiferencia) es escaso, con lo cual es probable que la persona adopte una forma de acción de “piloto automático”.</p> <p>De modo que ese rol alienante (o una relación no apropiada con el rol) impide la construcción de la identidad de la persona (ahora sí, el desarrollo de un “verdadero yo”): la persona no se expresa en el rol sino que en rol “se pierde a sí misma”. No es que en el rol la persona desarrolle un “yo falso” que se “aleje” de su “yo verdadero”, sino que en la persona se produce una especie de “vacío interno” (Jaeggi, 2016: 95). El componente objetivo del rol, el componente subjetivo de la persona y su mediación (interpretarse a sí mismo en un rol) no logran la interpenetración.</p>

Con relación a los ejemplos iniciales, podría decirse que ellos quedaron un poco “descolocados” del tratamiento que ha realizado la autora. El hecho de que se tratara de

¹⁵⁰ Jaeggi toma esta forma de concebir la no alienación en un rol de Benn, 1988: 202.

¹⁵¹ El término “obstinación” en este caso no tiene el sentido peyorativo habitual de terquedad, testarudez o cabezonería y traduce el término “obstinacy” elegido por Neuhouser (en detrimento de “stubbornness”). Cfr. la introducción del traductor, 2016: xvi.

¹⁵² Este elemento Jaeggi lo toma del ensayo “La filosofía del actor” de Georg Simmel, p. 425.

personas que recientemente han asumido esos roles lleva a la autora a decir que, más que indiferencia o instrumentalismo, lo que se tiene son “casos de exceso de compromiso o sobreidentificación” (Jaeggi, 2016: 93). Para evaluar que se trate de casos de alienación sería menester, entonces, evaluar a estos personajes una vez que se han establecido en esos roles y en el contexto de las constelación del resto de los roles que también tienen¹⁵³.

Sin embargo, hay un cierto carácter oscilante en la caracterización de la alienación en los roles. Así, la “mirada de los otros” en lo que respecta a la fijación en los roles (tratado en el carácter exterior de los mismos), considerada una fuente de alienación por la autora, es dejada de lado al sintetizar los criterios para distinguir la apropiación exitosa y no exitosa de los roles. Y esto, que tal vez podría verse como una omisión, condice con la perspectiva que Jaeggi está asumiendo: una perspectiva personal de la alienación. Así, la alienación es caracterizada como la falta de apropiación de su rol por parte del individuo. Cómo opera *el otro* en el éxito o el fracaso de la apropiación no es algo en lo que la autora haga finalmente foco. Esto obtura la posibilidad de establecer desde su enfoque una explicación de la alienación, esto es, un tratamiento de la alienación desde la perspectiva de un enfoque social.

En tal sentido, podría ser un punto a desarrollar el poder que tiene sobre el propio individuo el deber de “cumplir” de determinada manera el desempeño de un rol: el otro a veces no solo nos desconoce en un rol que le resulta nuevo, sino que puede suceder que nos cuestione en el desempeño de un rol en el que sí nos conoce. Así, más grave que el hecho de que un estudiante quede sorprendido de ver a un docente en un discoteca (puesto que lo tiene fijado al rol docente) es que un estudiante cuestione la capacidad para ejercer ese rol ya conocido, porque esto puede empezar a constituir una presión que opere cuando la persona se desempeñe en ese rol. Así, la apropiación personal de un rol -más allá de la propia conformidad con él y en él- también está condicionada por estas presiones “externas”.

Es cierto que, a veces, cuando la persona se inicia en un rol, el “deber ser” pesa de una forma quizás exagerada. Sin embargo, también ocurre que ese “deber ser” perdure y que esos manierismos que Jaeggi considera alienantes en sus ejemplos se mantengan

¹⁵³ Podría concluirse con esto, pues, que cualquier incursión nueva en un rol, i.e., cualquier proceso de apropiación de un nuevo rol, es alienante en sus comienzos.

durante toda la historia de la persona en el desempeño de ese rol. De modo que las expectativas de comportamiento no solo definen al rol sino que restringen el margen de maniobra que el individuo tiene en él: no en el trivial sentido de que si uno subvierte demasiado los comportamientos en el rol puede llegar a desfigurarlo saliéndose de él (como en el caso de un docente que insiste tanto en camuflarse con su estudiantado de modo que pierde autoridad sobre el mismo y deja de ser reconocido por este como docente) sino en el sentido de que uno podría correr el riesgo de “perder” ese rol. Y ello, creo, se debe a que los roles no solo son adquiridos sino también asignados por otros (y por ello, también puestos en jaque, negados, retirados). Así, una persona cuyo título ha sido inhabilitado o suspendido tal vez sigue siendo un médico, un docente, o lo que sea - puesto que ha recibido la formación para serlo- pero al no poder desempeñarse como tal a efectos prácticos *no lo es*.

Es cierto: uno podría exagerar o vivir equivocado al someterse a la presión de los demás. Por tanto, el grado de la presión puede ser discutible. Pero hay una presión ajena operando en el ejercicio del rol -presión que no es manipulación ni dominación directa- y ello no puede soslayarse. El margen de libertad que tiene el individuo para apropiarse del rol es un poco más limitado que el que Jaeggi admite: el individuo no solo debe lidiar con el carácter objetivo del rol sino con la compulsión ejercida por el afuera.

Asimismo, otro aspecto que podría enlazarse con esto último tiene que ver con el hecho de que los roles no simplemente “se toman” como si uno los encontrara allí, esperando a ser adoptados libremente (porque esto supone que uno tiene las posibilidades de hacerlo), sino que las circunstancias tienen un papel crucial al momento de dar cuenta acerca qué roles alguien desempeña en detrimento, por ejemplo, de otros roles, a veces sin mucho margen de maniobra de acuerdo al tipo de sociedad, al lugar que en ella ocupe o al medio en el que el individuo se encuentre. Tratar estas cuestiones, complejas de sopesar, por cierto, puede servir para explicar las relaciones alienadas con los roles, al dar cuenta de lo que socialmente imposibilita o dificulta su apropiación.

6.3. Caso 3: Alienación con respecto a los propios deseos: el caso de la feminista H y la crítica a Harry Frankfurt

Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos. La identidad no es una pieza de museo, quietecita en una vitrina, sino la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día.
- EDUARDO GALEANO, “Celebración de las contradicciones/2”, EL LIBRO DE LOS ABRAZOS

La tercera forma de alienación que Jaeggi tematiza (última forma que este trabajo revisa) es la de la alienación con respecto a los deseos o impulsos que alguien tiene pero que experimenta como extraños. La alienación de los deseos es entendida por Jaeggi como un problema de inaccesibilidad práctica del yo.

a. El ejemplo

El ejemplo de Jaeggi para ilustrar esta forma de alienación es el siguiente: una feminista de fuertes convicciones (llamada H en el relato de la autora) se sorprende a sí misma una y otra vez comportándose de manera tonta y aniñada con su amante. Si bien esa forma de comportarse la irrita, puesto que va en la línea de formas de coquetería que ella considera no emancipadas, no puede evitar seguir comportándose de ese modo, contra su voluntad (Jaeggi, 2016: 100). Podría decirse que ella se comporta de acuerdo al deseo de ser subordinada y protegida por un hombre (DC, a partir de aquí). Ese deseo es conflictivo para H porque contraviene la autoconcepción feminista con la que *de hecho* se identifica y porque, cuando se ve a sí misma comportándose de esa forma, H no se reconoce a sí misma. Es conveniente destacar algo que la autora no menciona, y es que H no es una mujer “histórica” en el cuestionable sentido en que la histeria ha sido definida por Freud¹⁵⁴.

Jaeggi enfatiza algunas cuestiones con relación al ejemplo:

- (1) DC y los subsiguientes comportamientos asociados a él son relevantes para H y “no meras inconsistencias insustanciales” (Jaeggi, 2016: 101);
- (2) DC interpela a H porque entra en colisión con sus ideales feministas -firmemente arraigados en ella y que guían sus comportamientos en las restantes áreas de su vida, de modo que DC es incompatible con su autoconcepción como feminista (la autoconcepción

¹⁵⁴ Una persona a la que relaté el ejemplo me dijo: “ella, en el fondo, *quiere ser sumisa*”, de modo que no es vano insistir en esto. La caracterización empírica de la histeria es llevada a cabo por Freud en su escrito sobre el famoso caso de Dora: *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905).

se compone de aquellos rasgos explícitos o implícitos que hacen o harían a lo que uno es, es decir, que constituyen su identidad), por lo que:

(3) H no considera que DC sea *auténticamente suyo*: no se identifica con él. En línea con ello podría decirse que hay, al menos, un deseo que ella misma experimenta, pero con el que no se identifica. DC es un deseo alienado. Sin embargo, no se trata de un caso de ambivalencia. La ambivalencia refiere a la existencia de dos deseos incompatibles hacia algo (que no pueden realizarse simultáneamente), pero con los cuales el deseante sí se identifica, i.e., ambos son reconocidos como propios (vgr.: desear y no desear ser madre; desear y no desear ser infiel a mi pareja). La ambivalencia se resolvería eligiendo. En el caso de la feminista, sin embargo, DC es *rechazado* como ajeno, pero aún así, la feminista no es capaz de evitar tenerlo (éste, de un modo perturbador para ella, se le impone, aunque ella no se identifique con él).

De manera que lo que Jaeggi ofrece en este ejemplo es un caso de alienación entendida como *división interna*, caracterizada por un conflicto a nivel de la identidad del individuo, que permite extender un manto de duda sobre la autenticidad de sus deseos (una toma de distancia crítica sobre los deseos que uno experimenta), haciendo surgir el problema de la autoridad de los deseos (que unos deseos “sean míos” y otros no, aunque experimente ambos) (Jaeggi, 2016: 102).

Esta forma de alienación tiene, de acuerdo a la autora, dos implicaciones: la primera atañe a la libertad, la segunda, relacionada con la primera, tiene que ver con la emancipación: (1) si me conduzco por deseos que no reconozco como míos, entonces no soy libre¹⁵⁵ y (2) de lo anterior se sigue que desenmascarar ciertos deseos como inauténticos tendría consecuencias emancipatorias¹⁵⁶.

Las preguntas de partida que se hace la autora con relación al ejemplo son las siguientes: “¿con qué precisión podemos explicar que una persona puede hacer y desear cosas que al mismo tiempo no forman parte de sí? ¿Quién es alienado de quién aquí? ¿Cuándo y teniendo qué deseos, sería ella misma?” (Jaeggi, 2016: 101).

¹⁵⁵ En esta idea Jaeggi sigue a Geuss en “Concepciones de la libertad”.

¹⁵⁶ En esta idea Jaeggi sigue a Obermaier en *Freedom and Emancipation in Theodor W. Adorno and Cornelius Castoriadis*.

Esas preguntas pueden traducirse en dos conjuntos de problemas -asociados a la autoalienación respecto a los deseos - que constituyen las 2 líneas argumentales que traza Jaeggi en el tratamiento del ejemplo. Al primer conjunto de problemas puede denominarse:

1. PARADOJA DE LA DIVISIÓN DE LA VOLUNTAD (PDV). Para abordar este problema, Jaeggi sigue el modelo jerárquico de la voluntad de Harry Frankfurt, cuya explicación a la coexistencia de deseos incompatibles será descartada por la autora.

Las preguntas asociadas a esta paradoja son enunciadas por la autora del siguiente modo:

¿cómo podemos entender la afirmación de que los deseos alienantes y no auténticos son ajenos a la persona y, sin embargo, la obligan misteriosamente de ciertas maneras? ¿Cómo exactamente debemos entender el hecho de que uno tiene esos deseos, pero no los tiene (auténticamente), que supuestamente -y paradójicamente- a la vez los tiene y no los tiene? (Jaeggi, 2016: 104).

El segundo conjunto de problemas puede denominarse:

2. PROBLEMA DEL ESTÁNDAR PARA DETERMINAR LA AUTORIDAD DE LOS DESEOS (PE). Para abordar este problema, Jaeggi sigue los modelos de respuesta de Harry Frankfurt. Ninguno de los modelos de respuesta de Frankfurt permite resolverlo.

Ese problema es tejido en torno a las siguientes preguntas: “¿qué tipo de criterios puede haber para establecer cuál de los dos deseos en conflicto es propio en este sentido fuerte? ¿Qué autoriza los deseos? ¿Qué los hace propios o alienados?” (Jaeggi, 2016: 104).

Luego de tratar de dar respuesta de manera infructuosa a estos problemas desde

los insumos teóricos de Frankfurt, Jaeggi dará su propia respuesta a la pregunta siguiente: ¿Qué condiciones debe cumplir una auto-concepción “apropiada”?, o algo análogo: ¿de qué modo H no estaría alienada?

b. PDV desde la perspectiva de Harry Frankfurt

Para tratar de dar respuesta a este problema, Jaeggi apela al modelo de la voluntad de Harry Frankfurt, desarrollado en su texto “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”. De acuerdo a Frankfurt, la persona tiene una estructura de voluntad tal que se relaciona evaluativamente con sus deseos de primer orden a través de voliciones de segundo orden, dado que ser una persona no es solamente desear, sino tomar postura frente a los deseos y distanciarse de ellos. (Jaeggi, 2016: 104-105). La capacidad de tomar distancia con respecto a los deseos consiste en que las personas “también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y propósitos, de lo que son” (Frankfurt, 2006: 27)¹⁵⁷.

De allí que no todo deseo sea *mío* por el mero hecho de tenerlo. Así, puede ocurrir que tenga deseos con los que *sí* me identifico -con los que tengo una relación positiva- y que tenga deseos con los que no me identifico. Los primeros son considerados deseos propios y los segundos, alienados.

El caso del adicto contra su voluntad de Frankfurt es presentado por Jaeggi como caso paradigmático de esa forma de alienación: el adicto contra su voluntad tiene tanto el deseo de primer orden de consumir drogas como el deseo de segundo orden de no ceder a dicho deseo. El caso de la feminista H sería, entonces, análogo al caso del adicto contra su voluntad:

¹⁵⁷ Esta cita, que define a los deseos de segundo orden, la tomo directamente del texto de Frankfurt en la versión de la editorial Katz. De manera que la estructura de la voluntad de acuerdo a Frankfurt tiene tres componentes: 1- deseos de primer orden, 2- deseos de segundo orden y 3- voliciones de segundo orden. Si bien la distinción al interior de los deseos de segundo orden se trata de un matiz considerado “oscuro” por algunos críticos (Reyes, 2015: 32), los deseos de segundo orden consisten en desear (o no) los deseos de primer orden mientras que tener voliciones de segundo orden consiste en querer que ese deseo sea su voluntad. La volición es, por tanto, la opción efectiva por conducirse por dicho deseo. De acuerdo a Reyes: “Estipulando una clarificación conceptual que Frankfurt no realiza con precisión en este estadio de desarrollo (pero que luego explicita en su análisis de las nociones de preocupación y de amor) es posible sugerir que el foco de la mera reflexividad –que tiene como resultado deseos de órdenes superiores- está puesto en el deseo de primer orden; mientras que el foco de la autoevaluación reflexiva –que tiene como resultados las voliciones- está puesto en el sujeto y en la coherencia (o su falta) de incluir un determinado deseo entre el conjunto de deseos efectivos del individuo” (Reyes, 2015: 33).

	Adicto contra su voluntad de Frankfurt	Feminista H de Jaeggi
Deseo 1er orden	Desear x / x =consumir drogas	Desear y / y =ser protegida por un hombre
Deseo 2do orden	No ceder al deseo de x	No ceder al deseo de y

En ambos casos, los personajes ceden al deseo de primer orden con el que *no* se identifican en el nivel de las voliciones de segundo orden. Están, por ello, internamente divididos. Ello quiere decir que la voluntad de ambos es la de no desear x o y y de no convertirlos en acción efectiva, pero lo hacen. De modo que obedecen a un deseo (que tienen) pero por el que no tienen voluntad de conducirse, o lo que es lo mismo, obedecen a un deseo con el que no se identifican. Ese deseo al que obedecen es rechazado por ellos, i.e., es un deseo extraño, alienado. Que ambos ejemplos *no* constituyan instancias de ambivalencia se sigue de que el deseo *alienado* de ambos *no cuenta* con su aprobación.

Así, el modelo de Frankfurt permitiría explicar que alguien pueda estar conducido por un deseo con el que no se identifica, con lo que en línea con este modelo, Jaeggi concluye de manera provisoria que “una condición de autoalienación es aquella en la que una persona ha fallado de alguna manera en poner de acuerdo sus deseos de primer y segundo orden” (Jaeggi, 2016: 106).

Esa conclusión no se expide acerca de la dirección del acuerdo (si la persona *debería* ajustar sus deseos hacia el primer orden o hacia el segundo orden o hacia dónde), lo que trae a colación el segundo problema (PE).

c. PE desde la perspectiva de Frankfurt

Para responder a PE desde la perspectiva de Frankfurt, Jaeggi realiza una precisión más. De acuerdo al filósofo estadounidense, la capacidad de desarrollar voliciones de segundo orden es lo que caracteriza esencialmente a las personas y las distingue de las no personas. La persona puede distanciarse de los propios deseos, no ser determinada por estos, sino modelarlos, aceptarlos (o no) y elegir conducirse (o no) mediante ellos (Jaeggi,

2016: 106). Asimismo, de acuerdo a Frankfurt, los deseos auténticos son aquellos por los cuales la voluntad de uno decide conducirse: los deseos de orden superior.

El ejemplo del *wanton*¹⁵⁸ sirve para ilustrar esta idea. El *wanton* es el agente que no es una persona. Un caso de *wanton* sería, vgr., un adicto involuntario, el cual “cede a su adicción y se deja determinar exclusivamente por sus deseos de primer orden sin tomar una posición ante ellos en forma de una volición de segundo orden” (Jaeggi, 2016: 106). Este, a diferencia del adicto contra su voluntad, es uno consigo mismo, debido a que es incapaz de distanciarse de sus deseos (todos los deseos que tiene son inmediatamente suyos). El adicto contra su voluntad, si bien al igual que el *wanton* cede ante su deseo por las drogas, se distingue por distanciarse reflexivamente de su deseo y por no quererlo, con lo cual es capaz de vivenciar un conflicto entre sus deseos de primer y de segundo orden. El *wanton* no es *él mismo* porque carece de la estructura de nivel superior que hace que algo sea auténtico o no auténtico, no tiene una relación consigo mismo, y por tanto, se ha perdido a sí mismo. Ser “uno mismo” se logra, entonces, cuando los deseos de primer orden y segundo orden coinciden entre sí, siendo este, por tanto, el máximo nivel de formación de la voluntad. Esto puede resumirse esquemáticamente del siguiente modo:

Modelo de la voluntad de Frankfurt y su autoridad

DPO	DPO conflicto DSO	DPO ≡ DSO
<i>Wanton</i> (adicto involuntario)	Alienado (yo “dividido”) (Adicto contra su voluntad) (Feminista H)	Ser “auténtico” o persona
DPO: nivel de los deseos de primer orden. DSO: nivel de los deseos de segundo orden		

Con respecto al problema de cómo decidir qué deseo es propio y qué deseo es

¹⁵⁸ “Wanton” es el término con el que Frankfurt alude a los agentes que no son personas, i.e., aquellos que no tienen voliciones de segundo orden. Tal y como establece el traductor del texto de Frankfurt al español (N del T en Frankfurt, 2006: 32) no hay un equivalente exacto para este término en el idioma español. Es por eso que se ha optado por dejar la expresión sin traducir.

ajeno (PE), el enfoque de Frankfurt diría, sencillamente, que lo que H *realmente quiere* es lo que indican sus voliciones de segundo orden y no sus deseos inmediatos o de primer orden.

Aunque la respuesta de Frankfurt aliviaría momentáneamente a la feminista H, ese alivio sería superficial. De acuerdo a Jaeggi, puede suceder que H misma dude en ocasiones acerca de si su volición de ser emancipada corresponde a lo que ella es realmente y, en ese sentido, H puede llegar a preguntarse si DC no es, en realidad, un deseo que está en conformidad con quien ella realmente es. Imaginemos que H se tomara seriamente la observación de un misógino corriente y se preguntara: ¿no es posible que mi feminismo sea, en realidad, una fachada y que yo sea realmente *yo misma* cuando me dejo proteger por un hombre? En terminología frankfurtiana, las cuestiones serían: ¿Qué es lo que hace más propio de ella a la volición de segundo orden que al deseo de primer orden? ¿Cómo puede justificarse la identificación volitiva?

El meollo de PE radica para Jaeggi en contestar de manera justificada a la pregunta de por qué el deseo de protección (DC) no es el deseo auténtico de H. La respuesta de H de que no lo es “porque no lo quiere” y la respuesta del misógino estándar de que sí lo es “porque lo tiene” son igualmente insatisfactorias¹⁵⁹. La dificultad entonces no está tanto en la respuesta como en la justificación.

Lo que se requiere, entonces, es justificar la pertinencia de la volición de segundo orden que reclama ser el “auténtico” deseo de H. En procura de dilucidar esto, Jaeggi hará foco en la naturaleza del proceso identificatorio a través del cual se forma la voluntad, desarrollada por Frankfurt, entre otros sitios, en su ensayo “Identificación y externalidad”.

¿En qué consiste identificarse con un deseo? Considerarlo propio o parte de uno mismo. Y no identificarse con él consiste en verlo como externo a uno mismo. Que uno se identifique con él parece querer decir que ese deseo es coherente con la autoimagen de uno mismo y “supone que captura lo que... [uno es] con más autenticidad” (Frankfurt, 2006: 96) y que uno no se identifique con él, por el contrario, implicaría que el deseo es incoherente con dicha autoimagen¹⁶⁰. Sin embargo, apunta Jaeggi siguiendo a Frankfurt,

¹⁵⁹ Jaeggi apunta a que en ambos casos se trataría de una “seguridad estéril”, utilizando los términos de Hegel.

¹⁶⁰ El ejemplo de Frankfurt para ilustrar tal situación es el de una persona que sufre un estallido violento. La disculpa por dicho estallido suele ser del tipo “de algún modo no era yo mismo en ese momento”, con lo que si bien se admite que el sentimiento de ira existió, lo expresado con él no da cuenta de lo que uno realmente es.

esa falta de “encaje” no termina de explicar que ese deseo sea externo o alienado, puesto que lo que podría no ser adecuado también es lo que uno dice ser con respecto a lo que uno es (Jaeggi, 2016: 109). De modo que tanto los deseos son susceptibles de ser considerados externos como nuestras actitudes hacia ellos¹⁶¹. En este sentido, la autoridad de la identificación también puede ser cuestionada:

Lo que necesitamos, entonces, es un criterio para la interioridad o externalidad de los deseos que vaya más allá de las actitudes meramente subjetivas, una descripción de qué significa identificarse con algo, un criterio según el cual la identificación significa más y se basa en algo más que simplemente una visión o actitud positiva (Jaeggi, 2016: 110).

De acuerdo a Jaeggi, Frankfurt oscila entre dos modelos igualmente no exitosos para dar respuesta al problema del estándar o autoridad; modelos a los que la autora llama “resolutivo” y “de lanzamiento”. De acuerdo al primero, la identificación se lograría cuando el agente toma un cierto tipo de decisión, i.e., el agente es el que se autoriza a sí mismo. Pero la autora encuentra dos problemas con este modelo centrado en el carácter activo del agente. El primer problema radica en que Frankfurt no es capaz de caracterizar la naturaleza de esta (“oscura”) decisión en los términos que se pretende, i.e., no meramente basada en la autorización de la persona, sino necesariamente “determinada por algo que -de una manera que es realmente difícil de entender- proviene de una postura “más profunda”, “más pesada” o mejor fundada (Jaeggi, 2016: 111). El segundo problema tiene dos vertientes: a) si no hay decisión, entonces nuestra identidad se vería amenazada¹⁶²; b) si de cada decisión (firme) se sigue que hay acuerdo con uno mismo,

¹⁶¹ Así, sostiene Jaeggi: “Incluso si uno no se identifica con todo lo que estalla espontáneamente en uno mismo, tampoco se puede afirmar razonablemente que uno es idéntico a lo que quisiera ser... apelar a lo que a uno le *gustaría ser*, que no es más que una declaración de intenciones, no puede hacer ningún trabajo justificativo” (Jaeggi, 2016: 109). Esto es admitido por el propio Frankfurt: “Es fundamentalmente erróneo sugerir que la externalidad de una pasión está relacionada con la desaprobación de la persona, o que su internalidad está implicada por su aprobación” (Frankfurt, 2006: 99).

¹⁶² El argumento que la autora utiliza es el siguiente: “Si la identificación se concibe basada en una decisión -si hacemos nuestros deseos propios por medio de una simple decisión- es posible caer en una condición de irresolución que amenace nuestra identidad.” (Jaeggi, 2014: 111). El problema es que este argumento es falaz (si decidir es condición de identificación pero no decido, entonces no me identifico). La situación podría salvarse si entendemos que la premisa condicional del argumento no es un simple condicional sino un condicional perfeccionado (cfr. López, 2014: 273-274), i.e., si se interpreta “Si decido entonces me identifico” como bicondicional: “decido si y solo si me identifico” o sea, como los dos condicionales siguientes: “si decido, entonces me identifico” y “si me identifico, entonces decido”. Si a la conjunción de ambos condicionales sumamos la premisa “no decido”, como conclusión se sigue que, entonces, no me identifico. Teniendo en cuenta que esté produciéndose la perfección del condicional en el argumento de

entonces no es posible la división interna de la alienación, porque no habría posibilidad de revisar la decisión. De modo que preguntarse “¿qué es lo que realmente quiero?” no tendría sentido (Jaeggi, 2016: 111). El hecho de que la feminista H no sepa por qué no se inclinaría por DC antes que por su voluntad de emancipación no puede resolverse a través del modelo resolutivo, por lo que este modelo no da respuesta a PE.

De acuerdo al modelo “de lanzamiento”, la identificación está determinada por una dimensión *indisponible* a la que Frankfurt da el nombre de “necesidad volitiva”. La necesidad volitiva es la autoridad que decide con qué voliciones de segundo orden podemos identificarnos. En palabras de Jaeggi:

hay cosas que no podemos evitar pero queremos y, por otro lado, cosas que no podemos querer. Esto a su vez depende de aquello en lo que realmente estamos comprometidos, de lo que realmente "nos importa"... inalterablemente: "Nuestra naturaleza esencial como individuos está constituida, en consecuencia, por lo que no puede dejar de importarnos. Las necesidades de amor y su orden o intensidad relativos definen nuestras fronteras volitivas. Marcan nuestros límites volitivos y, así, delinean nuestra forma como personas"¹⁶³. Alguien que fuera capaz de todo, que no tuviera límites volitivos, según Frankfurt, no tendría identidad. Del mismo modo, seguir los límites volitivos de uno significa estar de acuerdo con uno mismo. (Jaeggi, 2016: 112)

De modo que las necesidades volitivas establecen los límites que constituyen la identidad; se trata de los compromisos fundamentales que hacen de uno una persona. Negarlos, por tanto, implica poner en riesgo la identidad. Sin embargo, esa necesidad no obliga en sentido fuerte: “ajustarse a ella significa permanecer o ponerse de acuerdo con uno mismo” (Jaeggi, 2016: 113).

El ejemplo de Frankfurt al que Jaeggi alude para ilustrar este concepto es el de una mujer que decide dar a su hijo en adopción y en el momento culminante da marcha atrás en su decisión porque “no puede hacerlo”¹⁶⁴. Así, en lugar de interpretar la decisión de no entregarlo como una victoria de los deseos de primer orden por sobre las voliciones de segundo orden, Frankfurt entiende dicha decisión como una *necesidad volitiva* de la

Jaeggi, la falacia de negación del antecedente detectada se transformaría en una regla lógica válida y por tanto, la imputación al argumento de Jaeggi de estar incurriendo en una falacia no es procedente.

¹⁶³ La cita de Frankfurt que realiza Jaeggi está adaptada de acuerdo a la versión en español del texto de Frankfurt “Autonomía, necesidad y amor”, cfr. Frankfurt, 2007: 218-219.

¹⁶⁴ Este ejemplo aparece en el texto “Sobre la necesidad de los ideales”, p 180 y sgts.

mujer, es decir, como algo que, en el modelo jerárquico de los deseos ocupa un nivel más alto que sus deseos de segundo orden. La decisión de entregar al niño estaría amenazando a la identidad de la mujer. De allí que ella decida no entregarlo. Por tanto, parecería que la estipulación de la necesidad volitiva resuelve el problema de la autoridad: los deseos con los que me identifico, mis auténticos y propios deseos, son los autorizados por la necesidad volitiva.

Aunque más sofisticado desde el punto de vista metodológico que otras formas de esencialismo, la concepción de persona que se sigue de sostener la necesidad volitiva en el modelo “de lanzamiento” da cuenta de un yo esencial central que la posición postestructuralista y Jaeggi -en consonancia con ella- rechazan, tal y como se dijo antes (4.6b). Ese yo es esencial puesto que se trata de un sustrato *fijo* que nos convierte en persona, contra el cual uno no podría ir sin amenazar su propia identidad, en el sentido de que ajustarse a la necesidad volitiva “significa permanecer o ponerse *de acuerdo con uno mismo*” (Jaeggi, 2016: 113). Es por eso que la apelación a este sustrato es la única respuesta que la mujer podría dar al pedido de justificación de por qué finalmente decidió no dar en adopción al niño: “porque así es como es”, una respuesta análoga a la seguridad estéril que nos había conducido a PE. De manera que esta concepción cercena cualquier posibilidad de cuestionar o poner en duda la decisión que tomamos con respecto a nuestros propios deseos y con ello, la implicación que la alienación con respecto a los propios deseos tiene según Jaeggi: la posibilidad de libre autotransformación y de emancipación.

Ahora bien, de acuerdo al planteo de Frankfurt, entonces, se tendrían dos formas de autoalienación con respecto a los propios deseos:

Alienación de acuerdo a Frankfurt				
	Tipo de alienación	Caracterización	Ejemplo de Frankfurt	Aplicación a feminista H
Modelo de resolución	Autoalienación de primer orden	Obediencia a deseo de primer orden que contraría volición de segundo orden	<i>Adicto contra su voluntad</i>	H obedece a DC que contraría su volición de ser emancipada

Modelo de lanzamiento	Autoalienación de segundo orden	Obediencia a deseo que contraría la necesidad volitiva	<i>Mujer cuando pretendió dar en adopción a su hijo</i>	H al “traicionar” su necesidad volitiva (suponiendo que el feminismo lo fuera)
-----------------------	---------------------------------	--	---	--

Sin embargo, puesto no es posible justificar la evaluación de los deseos (de primer o de segundo orden), i.e., la autoridad crítica, esto trae como consecuencia que sea “difícil distinguir la situación de la madre que no puede renunciar a su hijo por necesidad volitiva de la del adicto que no puede resistirse a tomar drogas, aunque, como hemos visto, es precisamente esta diferencia la que el relato de Frankfurt pretende explicar” (Jaeggi, 2016: 116-117). En tal sentido, Jaeggi juzga que la propuesta de Frankfurt no permite dar cuenta del proceso de identificación con los deseos de manera adecuada, puesto que “subestima el papel de la reflexión, la justificación y la evaluación que [lo] acompaña” (Jaeggi, 2016: 116). Por tanto, Jaeggi elabora su propia respuesta al problema de cómo distinguir una identificación apropiada o no con respecto a los propios deseos.

d. Criterios diagnósticos para determinar la alienación respecto de los deseos desde la perspectiva de Jaeggi. Síntesis del caso

De acuerdo al modelo de Frankfurt, el problema de H sería determinar si DC corresponde o no a su naturaleza volitiva. Así, si H actuara en contra de dicha naturaleza volitiva, amenazaría la unidad de su identidad, puesto que trataría de ser algo diferente de lo que es, por lo que H estaría alienada. En cambio, H actuaría auténticamente cuando no contraviene dicha naturaleza volitiva; cuando la tensión entre deseos conflictivos no se le presenta (Jaeggi, 2016: 117-118).

Ahora bien, este modelo falla porque no hay forma de dirimir si DC (el deseo de ser protegida) o su contrario (el deseo de ser emancipada) integra la naturaleza volitiva de H. Así, si H consignara estar en acuerdo consigo misma siguiendo a DC, nada podría garantizar que lo que ocurrió, más bien, fue un acto de resignación de su parte. En cambio, si H resolviera la tensión (logrando, por ejemplo, suprimir DC), surge la duda de si su auto-concepción feminista no era, en realidad, demasiado rígida y ajena a lo que ella

realmente era. De modo que un acuerdo no evaluado y meramente fáctico con uno mismo no constituye un criterio para determinar qué lado del dilema corresponde más a lo que H es (Jaeggi, 2016: 118).

Así, el enfoque de Jaeggi planteará exactamente lo contrario que el modelo de Frankfurt. H estaría alienada si siguiera ciegamente su naturaleza volitiva; ser ella misma consiste, más bien, en poner en cuestión incluso sus apegos más profundos. De modo que lo que Jaeggi se propone es establecer un criterio para determinar en qué sentido H estaría alienada con relación a su deseo y en qué sentido ella se emancipa y se libera (o se desalienta).

¿Qué significa para Jaeggi que los deseos de uno no estén determinados por fuerzas alienadas?

Jaeggi va a proponer resolver esta cuestión planteando un criterio que no sea trascendente (un criterio que no suponga un verdadero yo a partir de una necesidad volitiva) y que tenga carácter normativo (que no se quede en el mero acuerdo fáctico con uno mismo). De acuerdo a la autora, una auto-concepción (concebirse a uno mismo como algo) consiste en:

adoptar una postura hacia uno mismo y la vida de uno mismo (comprender o interpretarse a uno mismo de cierta manera) que es distintiva del tipo de ser que somos y está constitutivamente ligada a la forma en que dirigimos nuestras vidas como personas. (Jaeggi, 2016: 123)

En su auto-concepción (que no tiene que estar perfecta o expresamente articulada¹⁶⁵) la persona conecta interpretativamente de cierto modo sus actitudes y sus deseos. No se trata, por tanto, de un inventario de aspectos que la caracterizan, sino de un “principio interno de organización” (Jaeggi, 2016: 123). En primer lugar, entonces, una auto-concepción no alienada o apropiada es (o más bien, tiende a ser) *internamente coherente*. Hay que observar cómo encajan entre sí los deseos y las acciones en la auto-concepción de la persona: si los diversos componentes de su personalidad se integran o “se mantienen unidos” (Jaeggi, 2016: 122) en ella o no. Sin embargo, puesto que “los

¹⁶⁵ La autora aclara que, de acuerdo a su perspectiva, una auto-concepción no se trata de una interpretación sofisticada tal que puede tener nombre propio (por ejemplo, “ser feminista”, “ser derechista”) (Jaeggi, 2016: 123).

delirios también pueden ser internamente coherentes” (Jaeggi, 2016: 123), la coherencia por sí sola no basta.

Por tanto, en segundo término, una auto-concepción debe ser *adecuada*. Para aclarar qué entiende por adecuación, la autora repara en el carácter dual de la auto-concepción: “es a la vez una interpretación [de uno mismo] y un proyecto [de uno mismo]” (Jaeggi, 2016: 123).

En tanto que interpretación, la auto-concepción comienza con un material dado, constituido por los hechos de la historia de la vida de uno, que son seleccionados, interpretados y estructurados (Jaeggi, 2016: 124). De modo que los componentes de ese “material dado” son o no significativos de acuerdo a si la persona se identifica o no con ellos¹⁶⁶. En su carácter de proyecto, la auto-concepción define el tipo de persona que a alguien le gustaría ser, orientando en un sentido determinado las acciones futuras de la persona (hacia conductas que se ajusten a dicha auto-concepción).

El carácter interpretativo y el carácter proyectivo están interrelacionados: H se convierte en feminista porque interpreta de determinada forma ciertas experiencias particulares de su vida, mientras que las interpreta de esa manera porque es feminista. De modo que la identidad de una persona no es un hecho objetivo e independiente de su auto-concepción sino que se entreteje con ella. ¿De qué modo, entonces, podría una auto-concepción no ser adecuada, falsa o distorsionada? ¿En qué sentido alguien tiene deseos no auténticos?

Para responder a ambas cuestiones la autora traza una analogía entre cualquier interpretación y la auto-concepción. De acuerdo con la misma, la adecuación de una auto-concepción se mide comparándola con los fundamentos que la sostienen. Los fundamentos de una auto-concepción no son ni hechos puros ni inventos. A grandes rasgos, Jaeggi propone que una auto-concepción válida reúne varios detalles significativos y los conecta entre sí y no se ve impelida a excluir hechos que podrían ponerla en jaque. Y ante la duda, la auto-interpretación será válida hasta que no sea

¹⁶⁶ Para aclarar esto, Jaeggi introduce el ejemplo siguiente: “Considerado objetivamente, podría ser cierto que alguien proviene de “buena familia”, ha disfrutado de la mejor educación, es conoedor del arte y del vino y ha tenido asma desde la primera infancia. Pero esto no significa que todos estos rasgos pertenezcan automáticamente a su auto-concepción. Podría tomar su asma como la base para una identificación intensa como Marcel Proust... o podría, sorprendido cada vez que tiene un nuevo ataque de falta de aire, apenas percibirlo como una molestia y reprimir sus implicaciones” (Jaeggi, 2016: 124).

reemplazada por una más convincente. (Jaeggi, 2016: 125). De manera que la validez tiene que ver con una interpretación adecuada, que funciona. En términos prácticos:

una interpretación que no encaja significa que algo “se interpone en su camino”, que las relaciones prácticas con el yo y el mundo que le corresponden o por las cuales es guiada están marcadas por perturbaciones funcionales que se expresan en diversas formas de distorsiones e inhibiciones de la acción. (Jaeggi, 2016: 125-126)

Así, por ejemplo, señales evidentes de esta falta de validez son que la persona se vea impedida de actuar dentro de su auto-concepción o bien cuando hay contradicciones entre lo que ella hace y cómo se comprende a sí misma al hacerlo (Jaeggi, 2016: 126). Esto permite responder a la segunda pregunta: los deseos auténticos son aquellos que encajan en una auto-concepción adecuada (que funciona).

¿Qué significa, entonces, que la auto-concepción funcione? Una auto-concepción funcional es aquella dentro de la cual el individuo puede moverse libremente porque sus componentes le son accesibles. Es precisamente lo opuesto lo que le ocurre a la feminista H cada vez que actúa obedeciendo su DC:

H... bloquea partes esenciales de su personalidad, no solo partes de su historia y su entorno social, sino también algunos de sus deseos y anhelos... un bloqueo de este tipo significa que una “parte de sí misma”... no es accesible, que se ve obligada a evitar ciertas cosas y es incapaz de integrarlas, que habrá tabúes y “áreas restringidas” en la conducción de su vida que ella no puede integrar a su auto-concepción. (Jaeggi, 2016: 126)

Por tanto, las perturbaciones a la funcionalidad tienen que ver con la falta de auto-accesibilidad y la falta de movilidad. Ellas pueden producirse, por ejemplo, cuando las personas generan personalidades muy rígidas. El moralismo puede ser una de estas formas, pero también las “identidades purificadas” de las que habla Sennett -la persecución de una extrema coherencia¹⁶⁷. En tal sentido, Jaeggi admite (contrariamente a lo que dijo antes) que una identidad feminista muy rígida podría ser lo que impediría que H pueda abrirse a su DC. La rigidez entendida como el apego a decisiones previas (normas, imágenes) impide la apertura a nuevas experiencias y emociones conflictivas. Y ello obtura la auto-accesibilidad. Asimismo, se puede estar cerrado a las razones. De modo que “una persona no accesible para sí misma no puede traducir ideas racionales

¹⁶⁷ Cfr. Sennett, 1970, citado por Jaeggi, 2016: 127.

sobre sí misma o su vida en acción” (Jaeggi, 2016: 127), lo que impacta en en bloqueos de ciertas informaciones (el asmático que niega su enfermedad porque no puede integrarla en su propia imagen) alimentando, por ejemplo, las situaciones de auto-engaño.

De manera que el auténtico yo es aquel que surge de una auto-relación basada en la auto-accesibilidad y la movilidad libre dentro de la auto-concepción. Y un yo alienado, en cambio, implica que la persona no puede acceder a lo que quiere y hace para moverse libremente por su vida; se encuentra internamente dividido, distanciado de sus propios deseos, sobre los que perdió el control. Las claves para una superación de la alienación de la feminista H surgen a partir de que ella se formule la pregunta “¿qué estoy haciendo en lo que realmente hago y cómo eso sucede?” y no “¿qué es lo que realmente quiero?” (Jaeggi, 2016: 128).

Una cuestión que Jaeggi menciona brevemente en el tratamiento del ejemplo tiene que ver con las condiciones que debe cumplir la formación de una voluntad para que ésta cuente como propia¹⁶⁸. La autora alude a dos condiciones, a las que finalmente considera que clarifican únicamente las “precondiciones” de la formación de una voluntad auténtica (Jaeggi, 2016: 120), por lo que su tratamiento del ejemplo no vuelve sobre ellas ni las considera relevantes.

La primera, tiene que ver con la sugerencia de John Christman¹⁶⁹, de la necesidad de dar cuenta de la historia del desarrollo de un rasgo o de un deseo. Un deseo es auténtico cuando en la historia de su formación no hay manipulación. Es alienado, no propio, en cambio, cuando es producto de un condicionamiento. Jaeggi pone en duda la relevancia de este aspecto con el siguiente argumento: “Dado que uno siempre está influenciado por el entorno, siempre se socializa de alguna manera, ¿cuándo se cruza el límite de la manipulación?” (Jaeggi, 2016: 120).

La segunda, se basa en las reflexiones de Raymond Geuss acerca de los “reales intereses”¹⁷⁰. De acuerdo con esto, la formación de la voluntad debe producirse en condiciones “óptimas”, en las cuales haya a disposición del individuo alternativas entre las que puede efectivamente elegir: aquellas en las que hay conocimiento perfecto de las alternativas y libertad para elegir. Sin embargo, “si se refiere a algo más que a la ausencia

¹⁶⁸ Cfr. Jaeggi, 2016: 119-121.

¹⁶⁹ Desarrollada en su texto de 1991: “Autonomy and Personal History”.

¹⁷⁰ Desarrollada en el texto *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (1981).

de obstáculos externos, también se requiere una elaboración de condiciones bajo las cuales el perfecto conocimiento está disponible y se puede actuar en perfecta libertad” (Jaeggi, 2016: 120). Así, la autora juzga que en esta determinación ingresan supuestos sustanciales difíciles de articular cuanto más sutil la restricción a considerar. En el caso de restricciones tales como el hambre y la privación extrema, Jaeggi reconoce que eso es más fácil de lograr que en un caso como el de su ejemplo, vinculado a las restricciones de las posibilidades de desarrollo de la persona.

La cuestión aquí es, pues, que con esto, Jaeggi ha cerrado la posibilidad de dar cuenta de condiciones que empujen a los individuos a alienarse independientemente de cómo se produzca la alienación en ellos. Es decir, en este ejemplo Jaeggi tampoco abre paso a que su abordaje de la alienación constituya un enfoque de alienación social.

7. Los modelos del yo y su relación con la teoría de la alienación

Luego de desarrollar los ejemplos, la autora expone y analiza específicamente los supuestos relativos a la identidad con respecto a los cuales su enfoque ha evaluado los casos de alienación. Así, Jaeggi aclara que el yo o la identidad de una persona en su enfoque connota lo mismo que en el lenguaje corriente: “la *continuidad...* o *unidad* psíquica de la persona” (Jaeggi, 2016:156), o más específicamente, “la “agencia” más o menos estable que presuponemos cuando nos entendemos a nosotros mismos como personas que actúan o lo que tenemos en mente cuando decimos “esto es lo que soy”” (Jaeggi, 2014: 156)¹⁷¹.

En este capítulo se especificarán las características del modelo de identidad de la autora, que será distinguido de otros modelos ideales y defendido frente a sus críticas. Los rivales del modelo “apropiado” son dos: el modelo que esta tesis denominará “central” (fuerte, nuclear, esencialista) y el modelo de “auto-invencción” (constructivista o postestructuralista). En primer lugar, se caracterizará cada modelo uno a uno en términos generales y, específicamente, con relación a dos cuestiones de relevancia para la reflexión acerca de la alienación: la cuestión de la no manejabilidad y la cuestión de la autenticidad. Luego de ello, se contrastarán entre sí las concepciones de alienación del modelo apropiado y del modelo central.

¹⁷¹ Tras leer esta caracterización de la identidad (en términos del lenguaje común) uno puede sospechar que el abordaje de la temática por parte de Jaeggi no tiene en cuenta la distinción entre las nociones de *identidad* y de *auto-concepción*. Así, “ser uno mismo” en este pasaje del texto de Jaeggi funciona como sinónimo del término “identidad” y de “auto-concepción”. La sutil distinción entre identidad y auto-concepción realizada, vgr., por Marina Oshana (2005) es tematizada por Reyes (2015: 139-142) en el contexto de revisión de las críticas al concepto de necesidades volitivas de Harry Frankfurt. Examinar el planteamiento de Jaeggi bajo las premisas de la discusión más general sobre la autonomía excede las pretensiones y las posibilidades de esta tesis. Mi sospecha es que no tener en cuenta la distinción contribuye a dejar presa a la propuesta de Jaeggi de una visión meramente internalista del proceso de formación del yo. Y ello, en parte, también podría explicar que su concepción de la alienación sea una concepción de alienación personal.

7.1. El modelo central o nuclear del yo¹⁷²

Se trata de un modelo ideal que considera que el individuo se erige - metafóricamente hablando- en torno a un núcleo interno o “patrón original”, conformado por sus características particulares o peculiares, i.e., por lo que el individuo *es* (su “esencia”), *independientemente* de lo que el individuo pueda hacer o decir. En tal sentido, podría haber deseos, sentimientos, actitudes, comportamientos que guíen sus conductas pero que, sin embargo, “traicionen” ese núcleo¹⁷³. De acuerdo a este modelo, entonces, habría un desdoblamiento entre un “adentro” y un “afuera”. El “adentro” corresponde a ese núcleo interno que contiene aquello que ese individuo *es*. El “afuera”, en cambio, corresponde a las diferentes expresiones del individuo (sus palabras, sus comportamientos, deseos, etc), que podrían tener mayor o menor grado de concordancia con su núcleo interno.

Versiones de este modelo están supuestas en las concepciones previas de la teoría de la alienación contra las cuales Jaeggi erige su propia caracterización del fenómeno, y por ende, una nueva caracterización o modelo. De acuerdo con el modelo nuclear, el individuo es inauténtico o está alienado cuando su comportamiento contraviene ese núcleo interno. En cambio, es “él mismo” o es “auténtico”, cuando es o se comporta en consonancia con dicho núcleo, ya sea cuando logra que su esencia se manifieste, o cuando “retorna” hacia ella (en cuyo caso se dice que éste “se encuentra a sí mismo”). La diferencia entre dos formas de concebir el movimiento del individuo con relación a la

¹⁷² El modelo “nuclear” es el que Jameson llamó “modelo de la profundidad” (1991). Jameson distingue cinco modelos de profundidad que, sin mucho análisis, podría decirse que están comprendidos en este gran “modelo nuclear” al que está refiriendo Jaeggi: el llamado “modelo hermenéutico del interior y el exterior” que el autor encuentra manifestado en el cuadro expresionista *El grito* de Edward Munch, al que adiciona: “el modelo dialéctico de la esencia y la apariencia (junto con toda la gama de conceptos de ideología o falsa conciencia que usualmente le acompañan); el modelo freudiano de lo latente y lo manifiesto o de la represión...; el modelo existencialista de la autenticidad y la inautenticidad... y... el modelo de la gran oposición semiótica entre significante y significado, que fue rápidamente desentrañado y deconstruido durante su breve momento de apogeo en los años sesenta y setenta” (Jameson, 1991: 29).

¹⁷³ Podría pensarse que una señal de ello es cuando alguien pide que no se le juzgue por un comportamiento que efectivamente ha tenido, pero con el que no se identifica. Así, puesto que el sujeto puede experimentar sentimientos tales como la culpa, la vergüenza o el arrepentimiento con respecto a lo que manifiesta públicamente, tendría sentido pensar en ese núcleo. El análisis de Jaeggi nunca alude a este tipo de sentimientos morales.

esencia (un lograr que se manifieste o un volver hacia ella) es lo que, de acuerdo a Jaeggi, permite distinguir entre teorías emancipatorias y no emancipatorias sobre la alienación¹⁷⁴. Así, cuando la teoría concibe a la autorrealización como el éxito en la expresión de la esencia (reprimida, por ejemplo), la teoría era emancipatoria. En cambio, cuando la teoría propone una suerte de “retorno a” la esencia (perdida), se trataba de una teoría no emancipatoria.

De manera que lograr “expresar” la esencia es el criterio para diagnosticar la alienación en el modelo central. La alienación se mide, por tanto, con relación a un plano esencial, ideal, o no logrado, que ha sido oculto o reprimido y que el pensador o teórico de la alienación revela, denuncia y hace visible. Este criterio normativo es trascendente: no pertenece al plano de lo que acontece, sino que se ubica en otro plano, “fuera”; no en lo manifiesto, no en el fenómeno, sino *oculto en el interior* del individuo y desvelado por parte del pensador. Este modelo (a su modo) permite dar cuenta de la alienación personal en los ejemplos que la autora desarrolló.

Previamente, este trabajo había dado cuenta de las dos críticas de Jaeggi a las teorías de la alienación de trasfondo esencialista¹⁷⁵: en primer lugar, a los efectos reificatorios del esencialismo y en segundo término, a la dicotomía entre un sitio interno, en donde se ubica el verdadero yo, *independiente* de lo externo, y lo externo, constituido por las expresiones y manifestaciones del sujeto.

Las posiciones teóricas más sofisticadas del modelo nuclear de acuerdo a la autora son dos, a saber: la teoría de la naturaleza volitiva de Harry Frankfurt (desarrollada en el capítulo anterior como una forma inadecuada de explicar la alienación de la feminista H) y la lealtad a ciertos proyectos básicos como constitutivo de la identidad, planteada por Joseph Raz (citado por Jaeggi, 2016). De acuerdo a la primera, la identidad se define negativamente por aquellos rasgos y aspectos que alguien no puede alterar o de los que no puede disponer (sino a costa de traicionarse a uno mismo o de perder la identidad). La naturaleza volitiva o esencia personal, por tanto, es lo que daría cuenta de las condiciones de posibilidad de la identidad:

¹⁷⁴ Cfr. 4.5.a de esta tesis.

¹⁷⁵ Cfr. 4.6.b de esta tesis.

hay cosas con las que uno se siente ineludiblemente comprometido (“no puede dejar de preocuparse por ellas”) y también cosas que no se pueden desear... lo que constituye a alguien es lo no manejable en uno, lo que no puede tener a sus órdenes. (Jaeggi, 2016: 168)

Para Raz, por su parte y de manera similar, los proyectos fundamentales son aquellos lineamientos más básicos que guían la conducción de la vida de alguien. Son constitutivos de su identidad. Por lo tanto, renunciar a ellos redundaría en la pérdida de sí mismo (Jaeggi, 2016: 169).

Estas formas de concebir la identidad comparten y enfatizan las limitaciones del yo, condicionado y determinado por factores que le son tanto ineludibles como indisponibles. El yo no es, por tanto, simplemente lo que hace y quiere, sino fundamentalmente lo que esos factores lo llevan a hacer y querer. De manera que el yo para estas concepciones es sólido y no manejable. Esta forma de concebirlo tiene impacto en cómo se explica su alienación: el yo se aliena de sí mismo cuando actúa contra su naturaleza volitiva o cuando traiciona sus proyectos fundamentales.

Si bien los planteamientos de Frankfurt y de Raz son esencialistas, no lo son de modo reificante, sino sofisticado (no representan la forma radical de esencialismo reificador del tipo planteado en 4.6.b). Ello se debe a que tanto la naturaleza volitiva como los proyectos fundamentales no son “naturalezas humanas” en el sentido de condiciones naturales o fundamentos biológicos de la vida humana en general, i.e., una *esencia humana*. Por lo tanto, no es que la identidad *in totum* sea *dada* y esté fuera del dominio de uno: para estas concepciones, el individuo *ha creado* esos proyectos con los cuales se ha comprometido. Sin embargo, en ambas concepciones persiste una cierta tensión. Para el caso de Frankfurt, si bien la naturaleza volitiva refiere a algo que queremos, también refiere a algo que *no podemos evitar* querer (de allí que su carácter sea, de algún modo, “natural”). Y lo mismo ocurre con los proyectos básicos de Raz: una vez que los establecimos, nos fundamentan y nos hacen ser lo que somos. Por tanto, ambas concepciones postulan una dimensión de la identidad que es no manejable para el individuo (constituyen los ladrillos de la persona, si se quitan, ésta se desmorona) y, en ese sentido, ambas son consideradas por Jaeggi como una forma (sofisticada) de esencialismo. Es por ello que tanto la concepción de Frankfurt como la concepción de

Raz son ejemplares (sofisticados) del modelo del sujeto central o nuclear, de acuerdo con la autora.

a. La manejabilidad en el modelo central (el yo central no manejable)¹⁷⁶

Para el modelo central el yo tiene ciertos límites que el individuo no puede rebasar sino a costa de dejar de ser él mismo o de perder su identidad. Esos límites que enmarcan lo que *es* son “los compromisos ineludibles y los resultados de las las influencias formativas que a veces denominamos carácter” (Jaeggi, 2016: 167). De acuerdo con esto, hay acciones o deseos que, aunque quisiéramos hacerlas o tenerlos, sentimos que no “encajan” en nosotros, de modo que en caso de que las hiciéramos o tuviéramos diríamos que estamos tratando de “ser alguien que no somos”; y en caso de dejar de hacerlas o de tenerlas, podría decirse que “hemos vuelto a ser nosotros mismos”. En palabras de la autora, según el modelo central:

hay condiciones de nuestra existencia que *no son manejables* y que están fuera de nuestro alcance, no solo porque existen obstáculos y restricciones externas, sino también porque algo acerca de nosotros o en nosotros nos impide hacer ciertas cosas o elegir ciertas formas de llevar nuestras vidas y tener o realizar ciertos deseos. (Jaeggi, 2016: 167, el subrayado es mío)

La no manejabilidad del yo¹⁷⁷ se deriva, de acuerdo con Jaeggi, de dos presupuestos (a) y (b) y un argumento (c):

(a) el yo no es del todo maleable; no está a su alcance alterar los compromisos constitutivos que tiene. Esto se vincula con la corriente y cotidiana intuición de que hay ciertas identificaciones, compromisos o proyectos tan importantes para el individuo que,

¹⁷⁶ Con “no manejable” se busca traducir el vocablo *intractability* [of de self]. Se optó por esta forma no literal de traducción con la intención de evitar generar un neologismo estrafalario para la lengua española, así como de no traicionar el sentido que los traductores de la obra al inglés trataron de expresar.

¹⁷⁷ Dicha tesis podría formularse de la siguiente forma: “la identidad del sujeto se erige sobre ciertos compromisos o proyectos fundamentales tales que, si el sujeto renuncia a ellos, deja de ser quien es”.

si éste abdicara de ellos se desmoronaría porque perdería el cimiento mismo de su existencia;

(b) “hay un “ser” que subyace a las posibles acciones de una persona y que impone límites a su existencia” (Jaeggi, 2016: 167). Esto traduce la intuición corriente de que tener una identidad particular quiere decir tener ciertos límites: alguien que pueda querer o hacer “cualquier cosa” en realidad no es *nadie*. Considerado positivamente, hay cosas que el sujeto no haría sino a condición de “dejar de ser él mismo”.

(c) El “argumento estructural”: estar preocupado por algo o tener algo importante para mí *ya es estar preocupado por algo*¹⁷⁸:

Alguien que no tiene nada -que *ya* no tiene algo- que es importante para él, no tiene un punto de partida desde el cual pueda plantear la pregunta de cómo debería llevar su vida o qué debería considerar importante. No hay una base neutral fuera de mis deseos y mis compromisos ya existentes. No decidimos desinteresadamente “desde fuera” y, por lo tanto, libres de compromisos previamente existentes, lo que es importante para nosotros. (Jaeggi, 2016: 171)¹⁷⁹

En síntesis, (a), (b) y el argumento conducen a la tesis de la no manejabilidad. Dado que no es posible adoptar un punto de vista *fuera* de los compromisos existentes (no es posible decidir que algo nos preocupa sin ya tenerlo), entonces hay un conjunto de compromisos constitutivos ya dados, esto es, que *ya* nos constituyen (sin ellos nuestra persona se desmorona; nuestra persona está delimitada por ellos).

Aunque puede resultar atractiva, la tesis de la no manejabilidad en los términos del modelo central es falsa, puesto que cualquier cambio de orientación o cualquier

¹⁷⁸ En su texto “Sobre la utilidad de los fines últimos”, Frankfurt denomina a esto una cuestión sistemáticamente incipiente: “no hay una diferencia sustancial entre responder a la pregunta y especificar la base sobre la cual es menester responderla... Mientras no se le dé respuesta, será imposible entender del todo qué pregunta” (Frankfurt, 2007c: 150). Esta cuestión de la incipencia sistemática es muy parecida a la que ocurre en el caso de la externalización de la que Jaeggi habla en su modelo apropiado del yo. Digo que es “muy parecida” *pero no* “la misma” porque para Jaeggi que la formulación ya contenga la respuesta no implica que haya una base *dada* desde la cual ella pueda formularse, como ocurre en el caso de Frankfurt. Para comprender esto, la autora apelará al concepto de articulación de Taylor, tal como se verá en 7.3.

¹⁷⁹ Este argumento es planteado por Frankfurt en 2007c: 151.

ambivalencia experimentada por el individuo sería interpretada como “pérdida de uno mismo” o autoalienación. Y la pregunta que Jaeggi se hace es la siguiente: ¿es plausible pensar que la pérdida de ciertos compromisos necesariamente nos destruya como personas? Dos son las modalidades de pérdida de uno mismo que Jaeggi examina para rebatir esta concepción esencialista de la no manejabilidad: la pérdida de algo importante y la auto-traición.

Con respecto a la primera, si bien la pérdida de cosas muy importantes podría conducirnos a graves crisis de orientación, que, para Frankfurt, traería como resultado que uno ya no sea *la misma* persona que era antes de la pérdida¹⁸⁰, de acuerdo a Jaeggi, hay otra interpretación posible de las experiencias de cosas muy importantes: uno sigue siendo el mismo, incorporando la pérdida negativamente, conservándola en su identidad. Esto, por supuesto, se produciría solamente si el duelo es exitoso. Por lo tanto, la continuidad de la persona después de una pérdida de magnitud depende de cómo uno se relaciona con aquello que ha perdido “y no necesariamente de la severidad “objetiva” de la pérdida” (Jaeggi, 2016: 173).

La auto-traición es, en cambio, un tipo de pérdida más complejo que la anterior, porque involucra el rompimiento que el propio sujeto realiza con un compromiso “constitutivo”. De modo que el apego que de algún modo aseguraba la continuidad en el caso de la pérdida, no ocurre en este caso. Dado que en este caso el apego mismo se ha perdido, la auto-traición supondría una transformación aún más radical de la persona: ella tendría como consecuencia una “pérdida de uno mismo”. De acuerdo a Jaeggi, ya se deba a un proceso de transformación temporal, ya se deba a un estado ambivalente (en que quiero algo y al mismo tiempo no lo quiero), la autotraición para Frankfurt implica la división en dos seres (uno anterior y otro posterior); la división volitiva de la persona, i.e., la división de la persona en dos direcciones opuestas. El ejemplo que Frankfurt utiliza es

¹⁸⁰ Más llanamente expresado, en la línea de Frankfurt yo tendría que decir que tras la pérdida de mi padre -alguien que era demasiado importante para mí-ya no soy la misma persona que era antes de perderlo. Esa idea es muy intuitiva: mi padre era uno de los ladrillos que componían la estructura de mi persona. Con su pérdida, ha dejado de componerla, dejando un “agujero” en ella. De modo que esa estructura que hoy soy ya no es la misma que era antes de su pérdida. Como consecuencia, de acuerdo al planteamiento de Frankfurt, yo no soy la misma persona que era antes de la pérdida, sino otra *diferente*.

la tragedia de Agamenón, dividido entre el amor a su hija Ifigenia y la lealtad a su patria¹⁸¹:

cuando se ve forzado a sacrificar uno de ellos, está obligado a traicionarse a sí mismo... Como la unidad volitiva del héroe trágico ha sufrido una fractura irreparable, en cierto sentido la persona que él ha sido ya no existe. Por lo tanto, no puede haber continuación de *su* historia. (Frankfurt, 2007a: 220)

Jaeggi interpreta la tragedia de Agamenón de otro modo. Si bien el héroe trágico debe soportar un conflicto insuperable, puede haber (y de hecho hay) una continuación de la historia: esa continuación está dada por la apropiación de la situación por parte de Agamenón, la cual consiste en aceptar el sacrificio (querido y no querido) como parte de su voluntad y seguir adelante (volver a la patria y afrontar las consecuencias de su elección). Por más que el conflicto no se solucione -como todo conflicto trágico- el apego al objeto que dota de unidad a la persona sigue estando presente, aunque se haya renunciado a él.

En suma, de acuerdo a la autora, si bien “tener compromisos” es un rasgo de identidad ello no quiere decir que:

a) nuestro yo o identidad sea completamente no manejable en el sentido de que uno no pueda más que “estar comprometido”, quedando la identidad, como consecuencia, fuera del completo dominio de uno.

b) que los compromisos y proyectos sean sustanciales, i.e., que estemos sustancialmente vinculados a ellos y que, por lo tanto, su transformación o abandono implique que la persona que éramos antes deja de existir.

b. La interioridad en el modelo central

¹⁸¹ El caso de Agamenón es traído a colación por Frankfurt en 2007a: 118 a 220. Específicamente, cfr. nota al pie 8: 220.

El segundo aspecto que Jaeggi examina con relación al modelo central involucra la siguiente pregunta: lo que alguien es, ¿es lo que manifiesta “hacia afuera” o lo que se desarrolla “dentro” de él?

Hay dos cuestiones del “sentido común” moderno (y también romántico) vinculadas a este aspecto:

- 1) La suposición de autenticidad: pareciera que, en ocasiones, uno podría llegar a “encontrarse a sí mismo” cuando se coloca a sí mismo “lejos del mundanal ruido”, esto es, al resguardo de la distorsión que produce en uno lo que manifiesta públicamente, y
- 2) La suposición de independencia, que involucra la posibilidad inferida de (1) de la existencia de algún resto o aspecto presocial presente en el individuo, que pondría coto a “la tesis de “individualización como socialización”” (Jaeggi, 2016: 180), i.e., la manida cuestión acerca de la reducción del individuo a la sociedad.

La concepción de una identidad interior, presocial, en conflicto con una concepción de la identidad social, es ejemplificada por Jaeggi con el caso del personaje de Isabel Archer de *Retrato de una dama* de Henry James. En determinado momento, en línea con esta concepción interiorista, Archer declara:

No sé si logro expresarme bien a mí misma, pero creo que ninguna otra cosa puede hacerlo. Nada de cuanto me pertenece da una medida de mí misma, sino que todo constituye una limitación, una barrera, muchas veces completamente arbitraria... Mis vestidos pueden, a lo sumo, expresar a la modista o al sastre, pero de ninguna manera a mí. Por lo pronto, no soy yo quien los elige, sino la sociedad que me impone que los lleve. (James, citado por Jaeggi, 2016: 183-184)

De acuerdo con esto, entonces, “el yo es inasible e inmaterial” (Jaeggi, 2016: 184) y todo lo que parece que le pertenece o se le adhiere (como por ejemplo, su ropa) no tiene más que un carácter contingente, que actúa como una limitación que falsifica su *genuina* identidad. ¿Qué sería, de acuerdo a Archer, lo necesario al yo? De acuerdo a Jaeggi (Jaeggi, 2016: 184) podría responderse que lo propio es *el resto* que se resiste a las manifestaciones externas, a lo que las convenciones sociales permiten o impiden que el yo exprese. Sin embargo, Jaeggi insiste: ¿Qué sería ese resto? Y la respuesta es que ese

resto es ni más ni menos que una ilusión: aunque Isabel pudiese rebelarse contra toda convención y actuara en consecuencia (vgr., vistiendo de modo descuidado o simplemente, no vistiendo en absoluto), ya estaría expresando *algo* (frente a su sociedad, a su contexto, etc). De modo que esta concepción de interioridad como ámbito *independiente* a toda exteriorización colapsa sobre sí (Jaeggi, 2016: 185).

7.2. El modelo de auto-invencción

El segundo modelo considerado por la autora se caracteriza por su pretensión de disolver por completo el carácter unitario y condicionado del yo o la identidad. La identidad en este modelo ya no es identificable, sino fluida, múltiple y transformable (Jaeggi, 2016: 185). De manera que ya no hay una unidad, sino una multiplicidad de identificaciones, fruto del carácter auto-creativo del individuo en cuestión. Al tratarse de una obra propia, estas identificaciones son manejables y estarían libres de condicionamiento. Asimismo, esta concepción creativa sustituye al ideal de autenticidad, debido a que no se admite una base sustancial interior respecto de la cual esta se evalúe. Este modelo puede extraerse de las discusiones acerca de la subjetividad en planteamientos postmodernos y postestructuralistas¹⁸².

De acuerdo a Jaeggi (Jaeggi, 2016: 186), la figura fundadora de la idea de auto-invencción es Nietzsche, que desacredita a través de ella a la tesis de la autenticidad del modelo central¹⁸³: el trabajo de hacerse a uno mismo es análogo a la tarea del escultor, una tarea productiva, de incesante auto-modelado de diferentes elementos. Inspirado en la concepción nietzscheana, el último Foucault, por su parte, considera que el yo no es algo “dado” y que, por lo tanto, se crea a sí mismo como a una obra de arte (Foucault, 1997: 262). La idea de auto-invencción tiene en el filósofo francés el carácter de una

¹⁸² En el ámbito latinoamericano, la obra *Sujetos en proceso: diversidad, movilidad y políticas de subjetividad en el siglo XXI* (2017), coordinado por de Alba y Peters brinda un panorama de este tipo de enfoques.

¹⁸³ Esta oposición al modelo central es explícita, por ejemplo, en el fragmento 361 de sus *Fragmentos Póstumos* citado por la autora en Jaeggi, 2016: 186.

resistencia por parte del sujeto ante el poder que lo conforma. Ahora bien, si bien puede haber otras formas de referir a esta concepción del yo (o habría matices con respecto a cómo se articula en cada caso) estas pinceladas sirven para situar de modo aproximado a qué refiere la autora cuando alude como modelo de “auto-invencción” a un modelo que es diferente del “central” y diferente al “apropiado”. Son dos las dimensiones que Jaeggi examina con relación a este modelo:

- (1) el carácter *poiético* de la auto-creación y
- (2) la multiplicidad de las identificaciones (identidades múltiples)

Desde una concepción de la identidad de este tipo no se admite la posibilidad de la alienación. Dado que el individuo es escultor de sí mismo, esto impide considerar de modo fructífero condicionamientos que distorsionen sus procesos creativos.

a. El carácter poiético de la auto-creación

Para comenzar a dar cuenta de la naturaleza de la auto-creación, la autora señala que el modelo de auto-invencción está movido por una desconfianza hacia el esencialismo (Jaeggi, 2016: 187). Este esencialismo, tal y como fue desarrollado previamente (4.6.b) puede resumirse en la tesis de que hay un yo verdadero, virgen, que subyace a resguardo de las interferencias exteriores (alienantes) y hacia el cual el individuo se retrae o “vuelve”, recobrando su autenticidad (desalienándose).

En el modelo de auto-invencción, lo que hay es un yo en desarrollo que se produce a sí mismo a través de sus acciones (Jaeggi, 2016: 187). Estas acciones involucran un proceso poiético dirigido por el sujeto que actúa a la manera de un demiurgo y que tiene como resultado al propio sujeto.

Ahora bien, puesto que ese proceso es inventivo, ello sugiere que se trata de una creación “ex nihilo”, que no requiere de *algo previo*. Y, además, dado que el proceso estaría orientado hacia una obra nueva e impensada, puede concluirse que no se ajustaría a ningún criterio. De manera que no podría distinguirse entre procesos de producción exitosos o fallidos, i.e., entre procesos alienantes o no alienantes.

Con relación al carácter “ex nihilo” de la producción, Jaeggi examina la metáfora del escultor o de la auto-creación como obra de arte (Jaeggi, 2016: 188). De acuerdo con ella, la creación genera, mediante un proceso libre que no se atiene a reglas preestablecidas, algo nuevo, que antes no existía. De modo que “decir que el yo se inventa a sí mismo es decir que se inventa a sí mismo como algo nuevo y que es libre y sin obstáculos en ese proceso de diseño” (Jaeggi, 2016: 118).

Esta metáfora posee tres limitaciones de acuerdo a la autora (Jaeggi, 2016: 188). La primera, es que esta creación no estaría determinada o condicionada por nada, puesto que no tiene relación con algo que ya que estuviera previamente. La segunda, es que el escultor que crea una obra (sí mismo) es tanto objeto como sujeto del acto creativo. La tercera, es que el yo es un producto, es el resultado de una *poiesis*, y esto quiere decir que el modelo “está ligad[o] a un paradigma insostenible derivado de la metáfora de la producción”¹⁸⁴.

En línea con el concepto de apropiación que se vio en 5.2, Jaeggi sostiene que, más que en una *poiesis* demiúrgica y “ex nihilo”, el yo se desarrolla en un proceso de relacionamiento con condiciones previas, dadas, que se apropian y transforman. De modo que lo previo no puede soslayarse. Pero como *lo previo* también es el resultado de un proceso de apropiación, no puede identificarse significativamente ni un comienzo ni un final en el proceso. Así, más que de una *poiesis*, se trataría de una *praxis*. Asimismo, no hay autoría de uno mismo sino co-autoría, en el sentido de que el individuo se desarrolla inmerso en una “red de relaciones” y no puede estar ajeno a la influencia de los otros: “[n]osotros, como el demiurgo auto-inventivo, no existimos solos” (Jaeggi, 2016: 189).

Con relación a la cuestión relativa a que en el modelo de auto-invencción no habría criterios para distinguir una producción exitosa de una no exitosa, Jaeggi vuelve a contraponer su modelo apropiado:

¹⁸⁴ “Paradigma de la producción” es el nombre que dio Habermas al tipo de modelo teórico que explica las transformaciones sociales estableciendo como clave analítica premisas de tipo económico. El materialismo histórico de Marx es un caso prototípico de este modelo. Cfr. especialmente Habermas, J. (1989). “Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción” en Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, pp 99-107. Juzgarlo como inadecuado fue lo que condujo al filósofo alemán a establecer un “paradigma del lenguaje” desde el cual fundamentar su Teoría de la Acción Comunicativa.

Los "yoes en creación" postulados por el modelo de apropiación se convierten en algo convirtiéndose en ese algo; al mismo tiempo, no son completamente libres para formarse, sino que se enfrentan tanto a la obstinación de su material (que, por cierto, el escultor también debe tener en cuenta) como a la obstinación de los procesos sociales. Al igual que ellos mismos, están sujetos a un proceso inagotable de interacción con los demás y con "el otro" en general. La apropiación, entonces, no es un proceso para encontrarse a uno mismo ni una forma demiúrgica, sino un experimento. Tal experimento, sin embargo, tiene condiciones de éxito. (Jaeggi, 2016: 189)

De allí que, en el modelo de auto-invencción no se ofrezca un punto de vista normativo con respecto al cual delimitar formas adecuadas o inadecuadas, frustradas o exitosas de relaciones con uno mismo (o de producciones de uno mismo, usando la jerga de ese modelo). Y por ello, no ofrece una perspectiva desde la cual pueda llevarse a cabo una teoría de la alienación, que, de acuerdo a Jaeggi, consiste en la falla o perturbación, precisamente, de los procesos de relación con uno mismo, cuyos criterios fueron definidos con relación a aquello con lo que el individuo en cuestión se estuviera relacionando (sus acciones, sus roles, sus deseos).

b. Multiplicidad de las identificaciones (identidades múltiples)

Otro aspecto de relevancia con relación a la discusión de las identidades posmodernas tiene que ver con la noción de *identidades múltiples* que suele salir a relucir en las actuales discusiones psicológicas, sociológicas. Schmid (citado por Jaeggi, 2016) enuncia el gran cambio que ellas suponen:

La forma firmemente establecida es rota gracias a la transformación; la formación finita del sujeto se abre a través de la experiencia infinita, que es siempre la *experiencia de la otredad* en todos los sentidos de la palabra. Así es como se constituye a sí mismo un sujeto caracterizado por la mutabilidad y la maleabilidad; un ser diverso y, por lo tanto, *no un ser de identidad*: ser siempre idéntico a uno mismo dificulta la penetración del otro y hace que cada cambio sea imposible. El sujeto de identidad ya no es sostenible hoy. (Jaeggi, 2016: 190)

Desde una perspectiva de este tipo, no hay un individuo que tenga una identidad demarcada (un yo único), sino alguien mudable, maleable, abierto a la experiencia de algo completamente distinto, que no lo conduce a adquirir *una* identidad definida, sino, en todo caso, múltiples identidades. Esta concepción, del mismo modo que la concepción demiúrgica, también descarta la posibilidad de una crítica de la alienación, puesto que al no haber una concepción unitaria del sujeto, no es posible disponer de *algo* con respecto a lo cual evaluar una pérdida alienante de sí mismo (Jaeggi, 2016: 190).

Jaeggi encuentra varios problemas a esta forma de caracterizar al individuo (Jaeggi, 2016: 190-191). Así, de acuerdo a la autora, quien tiene una experiencia es siempre “uno” (un sujeto de identidad), aunque esa experiencia lo cambie demasiado radicalmente. Si no hubiera “alguien” que integrara la experiencia en su historia de experiencias y, aunque cambiado permaneciera como alguien, no quedaría claro en qué sentido puede decirse que ha habido una experiencia.

Este mismo argumento es trasladado por la autora a la tesis de la multiplicidad de identidades: se requiere de un portador que *integre* a las (presuntas) múltiples identidades, de manera que sean reconocidas o experimentadas como tales. Tampoco podría entenderse cómo se concibe la “penetración del otro” sin hacer referencia a algo (alguien) que sufre ciertos cambios. De manera que, de acuerdo a la autora, antes que de “identidades múltiples” debería hablarse de diferentes *aspectos* de un individuo - ya sean sus distintos roles o bien, sus ambivalencias. En sentido estricto, una “multiplicidad de identidades” (o de diversas auto-concepciones mutuamente excluyentes) equivaldría a lo que en psiquiatría se denomina “trastorno de identidad disociativo”, que tiene como resultado un individuo fragmentado. La explicación de este padecimiento radica en el sufrimiento de alguna experiencia traumática que impide a la persona integrar sus experiencias en su identidad (Spiegel, 2019). De acuerdo a Jaeggi, “[t]al sujeto sería, entonces, no diverso sino amenazado en su misma existencia” (Jaeggi, 2016: 191). Así, la autora concluye que las concepciones que postulan la idea de un yo de múltiples identidades (en detrimento de un yo de identidad identificable) son “inconsistentes”: se trata de “dramatizaciones teóricas desafortunadas de fenómenos que otros conceptos pueden capturar de manera más adecuada” (Jaeggi, 2016: 191).

Jaeggi examina un ejemplo aplicado del modelo de auto-invencción -que integra tanto la dimensión poético-demiúrgica como la multiplicidad de las identidades-: el expresado en las tesis de Jerry Turkle en la obra *Life on the Screen. Identity in the Age of Internet*¹⁸⁵. Para Jaeggi, Turkle no aporta elementos para sustentar la tesis de que internet permite formas de identificación diferentes a las tradicionales (centrales y únicas)¹⁸⁶, sino información sobre nuevas dimensiones de la formación de la identidad en la actualidad, a partir del uso masivo de internet¹⁸⁷. Las conclusiones a las que Jaeggi arriba tras analizar el caso de las personas que adoptan otras identidades en plataformas interactivas *on-line* son:

- (1) Los patrones de formación de la identidad “real” y en internet están constreñidos de manera semejante. Así, la falta del contexto social o de pasado de un nuevo jugador en una plataforma de interacción no es una experiencia desconocida para alguien que se muda a un nuevo barrio o se inscribe en una nueva escuela (Jaeggi, 2016: 195). Las vivencias en este sentido *son similares* tanto en un caso como en el otro. Por otro lado, el total control sobre cómo el jugador se presenta ante otros también es ilusorio. No solo el propio lenguaje que uno utiliza revela ciertos aspectos de uno, sino también, la plausibilidad con que uno represente a los otros la identidad cibernética que ha creado (por ejemplo, un hombre maduro que se muestra en internet con el perfil de una muchacha joven)¹⁸⁸. Lograr ser identificado exitosamente con ese perfil depende del reconocimiento que otros jugadores brinden, del mismo modo que ocurre en la realidad no virtual. Por lo que, de acuerdo a Jaeggi: “[i]ncluso se podría afirmar que cuanto más realidad adquiere un juego, más débil se vuelve la omnipotencia de un individuo y menos control tiene sobre lo que le sucede” (Jaeggi, 2016: 196).
- (2) Los conflictos de roles que se dan en la “vida real” también pueden darse en el ámbito virtual, de modo que la identidad virtual también puede verse amenazada. Así, uno puede quedar “fijado” en un rol que ya no encaja con uno, o que tal vez nunca lo hizo (representar un personaje que he

¹⁸⁵ Cfr. Jaeggi, 2016: 192-198.

¹⁸⁶ El siguiente pasaje del libro de Turkle (citado por Jaeggi, 2016) resume la tesis del libro de forma concisa: “Las ideas tradicionales sobre identidad se han vinculado a una noción de autenticidad que tales experiencias virtuales subvierten activamente. Puesto que cada jugador puede crear muchos personajes y participar en muchos juegos, el yo no solo está descentrado sino que se multiplica sin límite” (Jaeggi, 2016: 194).

¹⁸⁷ Estas reflexiones tienen cierta pertinencia en un contexto como el actual, en el que desde campos emergentes como el de la ética de la información se tematizan conceptos tales como el de “identidad digital” y se desarrollan códigos y reglas para normativizar los comportamientos de las personas en las redes. Un ejemplo de estos intentos puede encontrarse en las “10 reglas de oro de la ética digital” del Institut für Digitale Ethik de la Universidad de Stuttgart, disponible en: <<https://www.hdm-stuttgart.de/digitale-ethik/homedigitalkompetenz/10-gebote/10-reglas-de-oro-de-la-etica-digital/>>

¹⁸⁸ La amenaza de ser “desenmascarado” es más patente cuanto más alejado de lo que uno es está el perfil que uno ha creado.

diseñado y que cada vez me disgusta más). De modo que, en la virtualidad, pueden ocurrir fenómenos de alienación, aunque parecerían ser más fácilmente solucionables, debido a que uno puede crear un nuevo perfil o bien, abandonar el juego. Sin embargo, aunque la opción de irse pareciera más sencilla, también puede tener altos costos personales (generar tristeza, ansiedad, etc) debido al nivel de detalle o de intensidad con que muchos jugadores diseñan su identidad e interactúan en el juego y con los otros (Jaeggi, 2016: 197).

- (3) La multiplicación de identidades (virtuales) plantea la pregunta de quién es *realmente* uno (si uno es más el personaje de su perfil o la persona detrás del monitor). De acuerdo a Jaeggi, las “muchas cosas” que los entrevistados de Turkle dicen ser corresponden, más bien, a aspectos de su personalidad que se desarrollan de modo más rico y diverso en Internet y menos a una multiplicidad identitaria. Así “en Internet es posible vivir aspectos de la propia personalidad que uno no puede vivir en la vida cotidiana; uno es más libre para probar diferentes deseos y orientaciones” (Jaeggi, 2016: 197). Ahora bien, también en este caso, hay condiciones para integrar con éxito dichas experiencias. La integración exitosa ocurre cuando esos personajes pueden entenderse como partes de la propia personalidad y las no exitosas, en cambio, “se acercan a ser experiencias límite patológicas” (Jaeggi, 2016: 198).

De manera que tanto el abandono del yo (como propone el modelo de auto-inventión, al hablar de identidades múltiples y discontinuadas) como el establecimiento de un yo demasiado estático que impide cualquier cambio y transformación (como en el caso del modelo central) son alternativas insatisfactorias. La autora va a proponer como alternativa un modelo del yo “apropiado” que permita capturar más adecuadamente tanto la flexibilidad como la diversidad de manifestaciones de la identidad.

Ese yo “apropiado” es la resultante de diversos actos de apropiación o lo que es lo mismo, de relaciones que el individuo experimenta consigo mismo y con el mundo al desear, actuar y comportarse. Puesto que son muchos los aspectos que entran en juego al entablar relaciones prácticas, ese yo se concibe como integrado por diversas dimensiones y es cambiante. Ahora bien, puesto que los procesos de apropiación son experiencias creativas, qué es el yo es algo impredecible. Sin embargo, debido a que es reconocible como portador de tales procesos apropiativos, el yo continúa siendo un punto de referencia con respecto al cual se puede evaluar el éxito o fracaso en sus relaciones o actos de apropiación: así, la capacidad de integrar los diversos aspectos de sí mismo a través de experiencias, que no están necesariamente libres de conflicto, va a constituir el parámetro que sirva a Jaeggi para evaluar si una identidad es auténtica o, por el contrario, alienada.

7.3. Modelo “apropiado” del yo

En el modelo de Jaeggi el yo es concebido como externalización o “darse realidad” en su expresión: lo que uno es y lo que expresa o hace público no se separan¹⁸⁹. Al ser lo que expresa, “la expresión “correcta” de uno mismo solo puede ser una articulación públicamente accesible de quién es uno” (Jaeggi, 2016: 160). De modo que esta forma de concebir al yo rechaza la dicotomía “fuera-dentro” del modelo central, para el cual la expresión correcta o auténtica de uno mismo es aquella que logra reflejar o dar cuenta de *algo que ya estaba* en el interior (y la alienada sería aquella que no lo hace). Para el modelo apropiado, en cambio, no hay un yo *antes* o aparte de la acción, sino que lo que el alguien *es* se forma *en* (y no independientemente de) la acción expresa al relacionarse consigo mismo y con el mundo (Jaeggi, 2016: 160-161).¹⁹⁰

Este es el trasfondo que permite entender el *quid* de la alienación para la autora en los casos de los ejemplos: así, el caso del joven matemático no tiene que interpretarse en los términos de que la vida que lleva no expresa lo que este es “en realidad”, sino que el problema radica en que no está presente en lo que hace, por lo que no se ha expresado adecuadamente en todo eso que hace. Algo semejante puede decirse con relación a los roles sociales: la falla proviene de la manera en cómo el individuo se desempeña en un rol. El rol no es concebido como un exterior “falsificado” y aparte de uno mismo, porque no es más que a través de roles que uno mismo puede “darse realidad” socialmente. Así,

¹⁸⁹ La posición de Jaeggi podría enriquecerse añadiendo que uno a veces (vgr. cuando no media reflexión alguna porque se actúa rápidamente) se expresa o comporta de formas que posteriormente le avergüenzan. De allí que se diga “que no hay que juzgar al libro por su tapa”. Sin embargo, en dichos casos, lo usual es que se pidan disculpas y se intente subsanar la falla, de modo que ese comportamiento (reñido con la auto-concepción) no quede asociado a la imagen que los otros tienen de uno. Como decía Aristóteles en *Ética Nicomaquea*: “una golondrina no hace verano”; pero el hábito sí. En tal sentido, uno es el tipo de acciones que tiende a realizar, porque las acciones no siempre están absolutamente libres de incoherencia. Esto no quita que el veredicto acerca de lo que uno es se lleve a cabo, finalmente, en relación a lo que se hace o dice. Esto está en línea con lo que Marx expresaba en un pasaje del famoso *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política* con respecto a cómo juzgar una época desde el punto de vista histórico: “del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí...”, etc. (Marx, 1970: 36).

¹⁹⁰ Jaeggi cita a Hegel y al cineasta Jean-Luc Godard en este punto. De acuerdo con la autora: “No hay primero un yo sobre el cual uno pueda preguntarse cómo debería expresarse y realizarse; más bien, lo que llamamos un yo se forma al expresarse y al externalizarse a sí mismo, y a través de esto, en palabras de Hegel, “se da a sí mismo realidad”” (Jaeggi, 2016: 159). Y en línea con este punto, “como Jean-Luc Godard comenta: “Cómo puede uno retratar la vida interna de una persona? Dirigiendo su entera atención a su vida externa”” (Jaeggi, 2016: 160).

la alienación en este caso se interpreta como un problema para apropiarse del rol: uno se ha alienado, de acuerdo a la autora, cuando no logra fundirse con él, cuando no consigue adoptarlo como propio, adaptándolo. Con relación a los deseos considerados alienados pasa algo similar. No se trata de que un deseo esté traicionando lo que uno es en realidad -en cuyo caso tendríamos dos yoes, uno genuino, y otro inauténtico o alienado- sino que lo que ocurre, de acuerdo a Jaeggi, es que la persona no ha logrado acordar consigo misma balanceando lo que es es, desea, y hace. De manera que la alienación no sería una distorsión respecto de un yo concebido como un patrón o esencia interna, sino que se trataría, más bien, de una interrupción o una falla en la forma de actuar, es decir, en la manera en que el individuo se externaliza o expresa a través de la acción. Así, “el "ser" del yo se disuelve en algo práctico (la realización de una acción) que no tiene una entidad ontológicamente independiente subyacente; en otras palabras, la unidad del yo no tiene fundamento metafísico” (Jaeggi, 2016: 160), el yo es lo que se expresa en acciones.

Para formular la noción de expresión en estos nuevos términos¹⁹¹ -puesto que lo que se expresa no existe de manera independiente de la expresión- Jaeggi (2016: 161-164) se sirve del concepto de “articulación” que Charles Taylor plantea en su caracterización de las *evaluaciones fuertes* (aquellas que involucran juicios de valor que se asocian a una determinada forma de vida)¹⁹². El concepto de articulación ofrece una respuesta a cómo entender la relación entre lo dado previamente y lo construido, i.e., cómo se constituye un yo, sin apelar a un fundamento metafísico ni apelando a un proceso poético *ex nihilo*.

De acuerdo a Jaeggi, Taylor concibe al proceso de convertirse en uno mismo como una *articulación*. La articulación consiste en el acto creativo en el que alguien a la vez que formula hace accesible -expresa- su auto-comprensión (la interpretación jerarquizada y coherente de sus valoraciones, preocupaciones, deseos y su proyecto de persona). Así: “[d]ar una cierta articulación es dar forma a nuestro sentido de lo que deseamos o de lo que consideramos importante de cierta manera” (Taylor, 1985: 36). Articular consiste, *grosso modo*, en examinar en términos de valores (de lo que significa para el sujeto con

¹⁹¹ Para el modelo nuclear la expresión auténtica es aquella en la que el afuera da cuenta del “adentro” y Jaeggi, por su parte, pretende entender la expresión de modo que no apele a la duplicación del modelo nuclear.

¹⁹² Cfr. Jaeggi, 2016: 160-164.

respecto al tipo de persona que quiere ser), un evento o un objeto. Y por ello “las articulaciones son intentos de formular lo que inicialmente es incoherente, o confuso o mal formulado. Pero este tipo de formación o reformulación no dejan incambiado su objeto” (Taylor, 1985: 36) porque la articulación es la consideración del evento en términos de su valor para el individuo. En tal sentido, luego de articular ya no se tiene simplemente un evento o una descripción de un evento, sino una evaluación que habla de la persona que el evaluador es¹⁹³. De allí que pueda decirse que “la articulación no es una creación *ex nihilo* ni un simple reflejo de algo que ya existe” (Jaeggi, 2016: 164). De modo que al articular se determina lo que el individuo es; articular permite dar forma a la auto-concepción y no tiene caso preguntarse por un punto inicial en el que nada había. Se trata, por ello, de una concepción antiesencialista:

no tiene sentido buscar un comienzo del proceso o preguntar sobre las condiciones previas de tal comienzo. En el momento en el que nos articulamos a nosotros mismos, el proceso de transformación ya ha comenzado. En tanto es totalmente accesible para nosotros, el “algo previamente existente” siempre está articulado, y en tanto debe articularse o determinarse como algo identificable, ya no es separable de su articulación. (Jaeggi, 2016: 164)

De acuerdo a la autora, el concepto de articulación posibilita entender la relación entre apropiación y alienación debido a que permite dar cuenta de criterios para establecer relaciones exitosas con uno mismo y con el mundo. En línea con esto, aunque construidas, las articulaciones no son arbitrarias, porque si bien son interpretaciones, se erigen sobre eventos particulares. De manera que *pueden ser juzgadas* como correctas e incorrectas.

¹⁹³ Helena Modzelewski (2017) coloca un ejemplo muy elocuente para dar cuenta de este rasgo de la articulación: “Tómese el siguiente ejemplo... puedo optar entre pasar la tarde en la playa con amigos divirtiéndome o acompañar a un amigo que está solo en el hospital, lo que no será muy divertido, pero deseo hacerlo igualmente porque amo a esta persona. Una simple descripción diría lo que acabo de señalar. Sin embargo, para poder desarrollar un deseo de segundo orden, tendré que *evaluar* ambas situaciones. El examen no se basará, como una reflexión débil, en la *cantidad* de diversión que obtendré, sino en el *valor* que tendrá una u otra opción. Si opto por pasar la tarde en el hospital, eso reflejará un valor que yo le estoy dando al hecho de acompañar a un amigo que me necesita. Esto no es una simple acción, sino que habla de mi persona. Por su parte, el objeto evaluado –esto es, acompañar al amigo en el hospital– deja de ser un objeto simplemente descrito, como lo hice al comienzo de este ejemplo, y pasa a ser modificado, puesto que se le ha *adosado un valor* que lo cambia considerablemente. Ya no se trata de una forma de pasar la tarde, con quién, dónde y qué tan divertido es, sino que empieza a ser visto como una opción más valiosa que la otra y que, en consecuencia, se magnifica (Modzelewski, 2017: 193).

En los términos de Taylor: “Debido a este doble hecho, debido a que una articulación puede estar mal y sin embargo, dar forma a lo que está mal, a veces vemos articulaciones erróneas que implican una distorsión de la realidad en cuestión” (Taylor, 2012: 36). De manera que la concepción de articulación de Taylor permite interpretar la exteriorización del yo apropiado de Jaeggi al involucrar un equilibrio entre elementos constructivos y hermenéuticos, puesto que el “yo es simultáneamente dado y hecho” (Jaeggi, 2016: 164): el yo no es algo hecho de una vez y para siempre, sino que se va haciendo en articulación.

a. La tesis de la no manejabilidad y la tesis de la producción vs. el modelo apropiado del yo

¿Qué respuesta da, entonces, el modelo apropiado del yo al problema de la continuidad que el modelo central resolvía a través de la postulación de la tesis de la no manejabilidad? Es decir, ¿qué significa “ser uno mismo” en el modelo apropiado del yo?

Con el objeto de no incurrir en una concepción sustancialista y unificadora de la identidad, el modelo “apropiado” del yo concibe a la identidad como “lo que persevera en el equilibrio de las ambivalencias internas o de los conflictos (causados externamente)” (Jaeggi, 2016: 175). De modo que el yo, más que un punto de partida, se concibe como el resultado de un proceso de apropiación de tensiones disímiles: “el yo es la agencia responsable de trabajar “a través de” la constelación de estos compromisos” (Jaeggi, 2016: 175). Ser alguien no implica la resolución de todas las ambivalencias del individuo, sino que éste pueda darle sentido a las transformaciones o cambios de compromisos en el marco de su auto-concepción o de su propia historia de vida¹⁹⁴. Ese sentido se erige sobre dos niveles: en términos emocionales, cuando la persona logra adaptar los cambios de orientación a sus deseos y proyectos; en términos intersubjetivos, requiere de “poder dar buenas razones” a uno mismo y a los otros para justificar los cambios. El hecho de que esos cambios sean experimentados por la persona como “discontinuidades insalvables” e inconexas es concebido por Jaeggi como alienación de ésta respecto de su pasado.

¹⁹⁴ Cfr. Jaeggi, 2016: 176.

Jaeggi toma la explicación de la identidad como una unidad construida activamente por el individuo del planteo de Peter Bieri¹⁹⁵. De acuerdo a Bieri, la persona en su historia de apropiación (de sí mismo y su vida) se crea a sí misma (a su identidad) como una “unidad hermenéutica”. Esa unidad depende, precisamente, de su toma de “posesión activa” de los eventos y situaciones vividas para integrarlas a su historia de vida, en su necesidad de comprender el propio pasado. Tal apropiación es concebida, por lo tanto, como “un ideal que debe ser aproximado activamente” (Jaeggi, 2016: 177); la unidad es el resultado del éxito de la persona en comprender las situaciones que ha vivido. Jaeggi enumera tres rasgos de la concepción de la identidad de Bieri para oponer a la concepción de la identidad de Frankfurt (Jaeggi, 2016: 177):

Concepción de la identidad en Bieri	Concepción de la identidad en Frankfurt
La persona crea, se vincula y hace suyas las identificaciones, de manera que la apropiación de la historia de vida es considerada un logro <i>activo</i> . La identificación es, por tanto, activa.	La persona encuentra sus identificaciones como necesidades volitivas. Tiene un rol <i>pasivo</i> ante los compromisos que integran su historia. La identificación es pasiva: las necesidades volitivas son un estrato profundo de compromisos que “suceden” al individuo.
La identidad se va forjando en un proceso de apropiación continuamente renovado de lo que el individuo hace y junto con ello, de transformación potencial de lo que es. Es una sucesión de “unidades hermenéuticas” cada vez más integradoras que las previas (renovación identitaria).	La identidad involucra aferrarse a los compromisos básicos, pues de otro modo el individuo se perdería a sí mismo (dejando de ser el que es). De modo que se trata de algo estático, que permite y explica la continuidad del individuo.
El individuo es autor de su identidad debido a que, para ser, debe apropiarse de su historia en el proceso. La alienación se entiende, por lo tanto, como la detención del proceso de apropiación que conduce a la solidificación de la identidad.	El individuo no es autor de su identidad. La alienación, de hecho, consiste en ser ambivalente o traicionar los compromisos básicos que constituyen una suerte de sustancia “intratable e incontrolable” que direcciona la voluntad.

¹⁹⁵ Específicamente, del ensayo del filósofo suizo “Zeiterfahrung und Personalität” (“La experiencia del tiempo y la personalidad”) que integra la compilación de Burger, H. (1986). *Zeit, Natur und Mensch*. Berlin: Spitz, pp 261-281.

Sin embargo, a diferencia del modelo de auto-invencción que propone una concepción poética y ex-nihilo de lo que alguien es, entendida como una autoría irrestricta del sujeto respecto a su identidad, podría decirse que en el modelo apropiado, si bien el yo apropiado sí es autor de sí mismo (en comparación con lo que establece el modelo central) ello no quiere decir que esté en control absoluto del proceso apropiativo ni de sus resultados, porque tiene condiciones con las cuales lidiar en los sucesivos actos de apropiación. De modo que en el modelo apropiado el individuo es, más bien, un co-autor de sí mismo. Los otros individuos, las condiciones propias y cómo estas lo influyen, tal y como se vio, son elementos que limitan el margen de maniobra que alguien tiene. Así, “el yo es menos una obra de arte que uno hace por sí mismo que un proceso práctico-experimental en el que uno está atrapado” (Jaeggi, 2016: 189). De modo que no se trata de un yo unitario y libre de conflictos y las apropiaciones de sus diversos aspectos pueden fallar, tal y como la autora examinó en el caso de las acciones, los deseos o los roles. Por lo cual el resultado de sus procesos de apropiación no puede determinarse de antemano, sino que tiene un carácter “experimental” y “creativo”.

b. La tesis de la interioridad y la tesis de las identidades múltiples vs. el modelo apropiado

Respecto de la cuestión de la interioridad y a diferencia de una concepción que desdobra lo interno de lo externo (y que concibe “lo propio”, lo “auténtico” como lo que se resiste a cualquier expresión) el modelo apropiado del yo considera que la identidad se expresa en sus manifestaciones externas, en identificaciones que convierten a alguien en lo que es (por tanto, no concibe esas manifestaciones como limitaciones sino como condiciones del yo). De manera que:

(a) que el yo se resista no implica que posea un estatuto ontológico diferente, independiente del mundo externo (el yo no posee, vgr. un carácter inasible o espiritual).

(b) la resistencia del yo a las expectativas sociales y al entorno de prácticas y relaciones sociales no implica un punto de vista pre o extra-social sino, por el contrario, un punto de

vista *inmerso* en ellos (lo cual no quiere decir que no pueda existir una tensión al interior de dicho entorno y entre el individuo y dicho entorno). De manera que:

Lo que se niega no es que los individuos sean resistentes u obstinados, sino que la fuente de esa obstinación se encuentre en el vacío de un espacio interior que niega una relación con el mundo externo. (Jaeggi, 2016: 182)

En el contexto de la obra “Retrato de una dama” de Henry James, el personaje de Serena Merle da cuenta de la concepción del yo en términos expresivos como el que Jaeggi quiere ejemplificar. De acuerdo con Merle, el yo es un “caparazón”, un “envoltorio de circunstancias” y accesorios que “se desborda en todo lo que... [le pertenece] y luego fluye de nuevo”. A esta posición se oponía el personaje de Isabel Archer, representante del modelo de interioridad.

De modo que la expresión “encontrarse a uno mismo” cabe ser interpretada como una metáfora que alude al reflexionar sobre uno mismo y la propia acción en el mundo, tomando distancia frente a las influencias o expectativas externas y no en el sentido de una autocomprensión “auténtica” sita en un espacio extra o pre-mundanal, porque ese espacio ya es el mundo. Asimismo, que no haya un yo interior no quiere decir que se abandone la concepción de un portador, tal y como supone la tesis de la multiplicidad de identificaciones del modelo de auto-invencción. Más que de múltiples identidades lo que hay son diferentes dimensiones que el individuo en su “darse realidad” en un proceso experimental, flexible y no acabado, debe integrar.

De acuerdo con la síntesis de la autora, finalmente, podría decirse que hay ciertas características que resumen a la concepción del yo apropiado que presupone la concepción de alienación en su enfoque (y que se adaptan de acuerdo a la dimensión de la que se esté hablando). El yo apropiado es:

PRÁCTICO	El yo es lo que hace (y no puede entenderse como algo separado de las acciones que lleva adelante en su vida práctica cotidiana). Sartreanamente, es “la suma de sus propias acciones” (Sartre, citado por Jaeggi, 2016: 165).
-----------------	--

DE IDENTIFICACIÓN ¹⁹⁶	En la línea de los planteos de James y Christman ¹⁹⁷ , se es aquello con lo que uno se identifica “genuinamente”.
RELACIONAL	Se constituye en relaciones con los demás y con el mundo de las cosas, lo que quiere decir que no es auto-creado, sino co-creado. La relación consigo mismo está mediada por su relación con el mundo.
FLUÍDO	Puesto que se hace al expresarse en relación práctica, no se trata, entonces, de una entidad estable, fija, definida por su permanencia, sino, en cambio, por su transformación permanente, cuyo portador es capaz de integrar, no obstante, sus diversas dimensiones.
ARTICULADO Y EXTERNALIZADO	El yo no es independientemente de lo que hace público; sus cualidades particulares se forjan en la acción.

c. *¿De qué modo se traduce la apropiación que caracteriza a una vida no alienada? ¿cuáles son los criterios para definir la alienación? Síntesis del planteamiento de Jaeggi.*

Si de acuerdo con Jaeggi una vida no alienada es una vida positivamente libre¹⁹⁸ (Jaeggi, 2016: 199): ¿eso quiere decir que la alienación es mera heteronomía? Es necesario aclarar de qué modo se concibe dicha libertad positiva. Y relacionado con esto: ¿en qué sentido la alienación constituye una amenaza a la autenticidad? O sea, qué se entiende por autenticidad¹⁹⁹. En esta sección se dará cuenta de los argumentos de la autora para defender que su concepción de la alienación *requiere pero excede* la mera falta de autonomía y luego, rápidamente, qué entiende por autorrealización. La discusión de Jaeggi con la concepción de autenticidad de Rorty no será atendida²⁰⁰.

Grosso modo, la autora establece que en su enfoque la alienación no es coextensiva de la heteronomía porque no estar alienado (como se vio en los ejemplos:

¹⁹⁶ Esta característica surge específicamente en el cuarto ejemplo de la autora, acerca de la indiferencia de Perlmann hacia sus proyectos. El ejemplo no fue revisado aquí. Jaeggi lo trata en el capítulo 8 del libro de Jaeggi.

¹⁹⁷ Jaeggi cita en este caso la obra de 1999: “Autonomy and Self-Reflection”.

¹⁹⁸ Esta concepción de la alienación como obstáculo para la libertad es tematizada por Schmitt tanto como por los enfoques marxistas. Con relación a estos últimos, vgr., Lukes considera que la emancipación que propone Marx es una emancipación frente a la alienación. Así, si bien el capitalismo produce unas cuantas perturbaciones más (explotación, degradación, miseria, ineficiencia, entre otras) la alienación en particular “captura los obstáculos centrales para la “libertad real” y cuya abolición constituiría la emancipación humana” (Lukes, 1988, 80). Brevemente, la alienación es el nombre que Marx asigna a la falta de libertad capitalista y es lo que vuelve al capitalismo un sistema no libre. Lo que sigue para Jaeggi es dar sustancia a la misma: establecer cómo se concibe dicha forma de falta de libertad.

¹⁹⁹ Esta cuestión iría más en la línea de los enfoques de tipo existencialistas sobre la alienación.

²⁰⁰ Tal discusión puede encontrarse en Jaeggi, 2016: 209-215.

estar presente en lo que uno hace, ser auto-accesible, etc) requiere de algo más que de autodeterminación: apunta a la autorrealización. Esta autorrealización es una forma de autenticidad diferente de otras.

Para Jaeggi, al tratar de dar cuenta de la alienación con relación a la libertad positiva emerge la siguiente paradoja: cuando uno está alienado no obedece a la voluntad propia, pero tampoco está determinado por una voluntad ajena. Es decir, la voluntad alienada no es propia ni es ajena, con lo que “[u]no vive entonces -en términos kantianos- de acuerdo con una *ley ni extraña ni propia*” (Jaeggi, 2016: 201).

Así, si la autodeterminación significaba, siguiendo el planteamiento de Tugendhat (Jaeggi, 2016: 57), dar uno mismo respuesta a la pregunta práctica “¿qué debo hacer?”, y en este sentido, ser heterónimo quiere decir que otro responde mi pregunta (o que mi respuesta obedece a la voluntad de otro), el problema en el primer ejemplo es que la pregunta práctica ni siquiera se planteaba²⁰¹. De acuerdo con la autora, antes de determinar quién decide sobre algo, *es necesario considerar que ese algo puede ser potencial objeto de una decisión*. En tal sentido, la alienación involucra algo más que la heteronomía porque no se trata simplemente de que la pregunta práctica sea respondida por otro, sino que la pregunta práctica está enmascarada. Por lo tanto, la alienación tiene una consecuencia más radical que la mera falta de autodeterminación: “Alguien que se permite simplemente andar a la deriva en su vida no solo no vive una vida autodeterminada; realmente no la *vive* en absoluto” (Jaeggi, 2016: 201).

En el ejemplo de los roles sucede algo similar. La alienación en este caso no implicaba una relación instrumental con los roles o la mera obediencia a expectativas ajenas, sino que el problema radica en la falta de identificación y los problemas de expresión y desempeño en el rol. Del mismo modo que en el caso anterior, en este caso la pregunta práctica en el contexto de desempeño de un rol ni siquiera se plantea.

En el caso de la feminista, por su parte, pese a que el deseo alienado efectivamente era suyo, la feminista no se identificaba con él. En tal sentido, era como si ella tuviera dos voluntades, por lo que en su caso, no habría una respuesta para la pregunta práctica, sino varias y contradictorias entre sí (y por eso Jaeggi afirma que en el ejemplo no queda del todo claro quién es que está viviendo la vida de H). De allí que el caso también excede la cuestión de la autodeterminación: se requiere identificarse con uno mismo a través de una

²⁰¹ Cfr. capítulo 6, sección 6.1, b de esta tesis.

auto-accesibilidad y una autorregulación que no sea del todo rígida²⁰². Por lo tanto, aquí el problema no era simplemente quién decidía sino, más bien, cómo lo hacía.

Como corolario, para Jaeggi, entonces, vivir la vida de manera no alienada quiere decir: “avanzar en la vida con proyectos perseguidos de una manera autodeterminada, que a uno lo vuelven uno mismo al hacerlos, y con los que uno puede identificarse afectivamente” (Jaeggi, 2016: 202). Esto implica que su teoría de la alienación: atiende a la relación del individuo con el mundo -puesto que no estar alienado implica experimentar al mundo y lo que uno hace en él como significativos-; sostiene que ser el propio dueño quiere decir tener dominio sobre uno mismo en lo que respecta a los deseos y decisiones, y considera la cuestión de cómo se llevan adelante los proyectos de autorrealización. Asimismo, establece condiciones con relación a la autonomía vinculadas específicamente a la formulación de preguntas prácticas: “Debo (a) ver la pregunta como tal y ser capaz de identificarla como una posibilidad, (b) interesarme en ella (y en responderla), y (c) estar de acuerdo conmigo mismo (como quien plantea la pregunta)” (Jaeggi, 2016: 202).

De modo que, en consonancia con su planteamiento, la autonomía no es algo que simplemente se tiene, sino algo que se adquiere y realiza. Sin embargo, tras examinar diversas caracterizaciones de la autonomía que podrían aportar en esa dirección²⁰³, Jaeggi las descarta, al juzgar que permanecen restringidas a una concepción negativista de la autonomía -contraria al convencionalismo y a la influencia ajena, ya sea como manipulación o como coerción- en lugar de articular sus características positivas (Jaeggi, 2016: 204). Jaeggi se inclina hacia la concepción de autonomía de Raz, para quien: “La autonomía personal contrasta con una vida sin opciones, o de *andar a la deriva a través de la vida* sin ejercitar nunca la propia capacidad de elegir.” (Raz citado por Jaeggi, 2016: 204). En tal sentido, se trata de una concepción más amplia que una mera oposición simétrica a la heteronomía: apunta a la autorrealización y también presupone un concepto de alienación. Y ello se debe a que, de acuerdo a Raz, la persona autónoma no solamente debe moldear su vida de modo independiente y activo, sino que además tiene algo que le

²⁰² Cfr. capítulo 7, sección 6.2, e de esta tesis.

²⁰³ Jaeggi examina las concepciones de Benn, de Christman y de Dworkin. Cfr. Jaeggi, 2016: 202-204. Christman responde a esta crítica en “Decentered Social Selves. Interrogating Alienation in Conversation with Rahel Jaeggi”, capítulo que integra el libro *From Alienation to Forms of Life* mencionado en el capítulo 3 de esta tesis. La respuesta de Christman en este punto no será considerada aquí, del mismo modo que no se ha atendido la especificidad de la crítica que Jaeggi realiza a la concepción de autonomía de este autor.

importe en su vida, i.e., tiene “opciones significativas a su disposición” (Jaeggi, 2016: 204).

Para explicar la relación entre la autonomía y su realización, Jaeggi apela a Hegel. La autodeterminación depende de la capacidad de reflexión, que libera a la voluntad de la compulsión impulsiva, y de la realización de aquello que uno quiere, i.e., de la concreción de la voluntad:

[d]eterminarse a uno mismo... debe significar determinarse como algo... un proceso de liberación en el que lo que era primero meramente dado es vuelto propio, por tanto este proceso de eliminar lo alienado debe entenderse al mismo tiempo como una apropiación del mundo. El hecho de que esta apropiación se conciba como una actividad práctica se vuelve manifiesto en el concepto de *Bildung*: al reestructurar el mundo, los individuos se forman a sí mismos. Se forman en y con el mundo; se vuelven "ellos mismos" solo en las relaciones con el mundo. (Jaeggi, 2016: 205)

¿Qué es autorrealizarse y qué característica tiene una actividad que permite que uno se realice a sí mismo? La concepción de la autora de autorrealización va a distanciarse de posturas que entienden a la misma como el cultivo narcisista de uno mismo, tanto como aquellas que la asocian a un crecimiento teleológicamente direccionado. Más bien, Jaeggi concibe a la autorrealización exactamente al revés: como la externalización del individuo en el mundo a través de la acción de apropiarse de él.

Sin embargo, no toda acción o forma de estar activo es realizante. Las actividades que sí lo son cumplen con dos características, que no refieren a su exigencia ni tampoco a su importancia, y que Jaeggi toma de Kambartel (Jaeggi, 2016: 206-7). En primer lugar, esas acciones o actividades son emprendidas debido a la propia decisión, o sea, son autodeterminadas. Y, en segundo lugar, sus fines no son instrumentales sino que se persiguen por sí mismas.

La primera condición excluye aquellas actividades que el individuo lleva a cabo debido a coacción. Asimismo, permite a Jaeggi distanciarse de concepciones premodernas que conciben a la autorrealización como el logro de un determinado propósito esencial. Más allá del valor que exteriormente se le puede endilgar, una actividad es realizante cuando quien la lleva adelante le adjudica un significado propio que puede hacer explícito.

La segunda condición, por su parte, se deriva de la distinción aristotélica entre actividades que se realizan por sí mismas y actividades que se realizan con vistas a un fin ulterior²⁰⁴. De acuerdo con Jaeggi, una actividad que permite a alguien realizarse tiene un carácter no instrumental, es decir, no es una actividad que es *simplemente* un medio para otro fin. Por supuesto que no es posible evitar las actividades instrumentales, debido a que los logros finales suelen estar precedidos por cadenas de acciones instrumentales. La amenaza a la autorrealización tiene que ver con quedar atrapado en un “círculo teleológico”, en el que ninguna de las acciones emprendidas es considerada valiosa por sí misma. La razón que arguye Jaeggi para sostener esto es que si una acción es un mero medio para lograr algo más, uno es indiferente a ella en tanto que podría sustituirla por cualquiera otra acción igualmente efectiva. De manera que “la distinción entre autorrealización y alienación puede describirse como una distinción entre relaciones o formas de vida intrínsecas e instrumentalmente valiosas” (Jaeggi, 2016: 207). Así, una vida desarrollada en torno a actividades que ofician exclusivamente de medio para lograr otra cosa es una vida alienada o alienante y, en cambio, una vida orientada en torno a fines que se persiguen por su propio bien (en la que llevamos a cabo actividades que se persiguen por su propio bien) será realizante.

Por otra parte, la autorrealización de acuerdo a Jaeggi no se limita a la realización de una singularidad individual, sino que se trata de una realización mundana.

La concepción romántica a la que Jaeggi se opone considera que convertirse en uno mismo es volverse alguien único, inconfundible con relación a los demás. Esta concepción está alineada con la concepción del yo como autoinvención que se tematizó en la sección previa. Para ella, uno no es “exhaustivamente describable en palabras que se aplican a cualquier persona que no sea ella misma” (Rorty en Jaeggi, 2016: 210) de modo que uno se realiza cuando se crea y da forma privadamente, como algo novedoso (una individualidad como singularidad). A esta concepción Jaeggi opone su concepción mundana de la autorrealización²⁰⁵: los individuos solo se realizan en relación a algo y comprometiéndose con ese algo.

²⁰⁴ Esta distinción se encuentra, vgr., al comienzo de *Ética Nicomaquea* en 1094a.

²⁰⁵ La concepción de Jaeggi se basa en las críticas a la concepción romántica de Rorty que plantean Tugendhat y Martin Löw-Beer. Cfr. Jaeggi, 2016: 210.

De allí que solo puedan realizarse en su relación *con* el mundo (y *no sin él*). En palabras de la autora: “alguien que apunta directamente a la originalidad en el desarrollo de su individualidad muestra que está ligado a los demás negativamente, ya que puede demostrar su propia singularidad solo en su distancia respecto de los demás” (Jaeggi, 2016: 213).

Ello no quiere decir, sin embargo, que la originalidad no sea posible, sino que se trata de un “subproducto de tener algún interés real en algo” que surge a partir de que uno se deja atrapar por los problemas a los que responde a través de los proyectos que persigue. Pero no parece ser una consecuencia intencionada.

Y finalmente, la solución a los problemas que el individuo ensaya experimentalmente puede ser valorada como exitosa o no exitosa cuando se ponen a consideración de los demás. La valoración se realiza respecto de criterios que surgen en la experiencia misma y que se vinculan a la capacidad de dar razones públicas que respaldan la solución (al menos hasta que otra experiencia demuestre lo contrario). Por esto la relación con uno mismo está mediada por el mundo y no es algo meramente privado ni subjetivo.

7.4. Alienación en los modelos del yo

El objetivo del libro de Jaeggi fue proponer una concepción de alienación que no se asiente sobre supuestos metafísicos robustos, en línea con un planteamiento postmetafísico y a diferencia de las concepciones previas de alienación que la autora desarrolló en los capítulos 2 y 3 de su obra. Esas concepciones, de acuerdo a la perspectiva de Jaeggi, se sustentan sobre un modelo de yo de tipo central o nuclear. De modo que la exposición de los diferentes modelos de identidad que se ha realizado hasta ahora era necesaria para dar cuenta de los supuestos sobre los que se asienta la concepción de alienación de la que estamos hablando.

El tratamiento diferente de la alienación en los dos modelos del sujeto que permiten hablar de alienación, podría esquematizarse de la siguiente manera:

Dimensiones de la identidad	ALIENACIÓN EN CADA MODELO DEL YO	
	CENTRAL	APROPIADO
Acción	Se trata de la discrepancia entre el ser y el hacer: la acción no expresa el ser auténtico o esencia del yo. El problema está dado, entonces, porque el individuo, a través de la acción, se distancia de lo que <i>es</i> , determinando que su acción sea alienada, lo que quiere decir que se encuentra en discrepancia con lo que íntimamente <i>es</i> , con su esencia (se dice entonces que se “traiciona a sí mismo”).	Se trata de un modo de la acción que consiste en “dejarse llevar”, i.e., no estar presente en lo que se hace (enmascaramiento de preguntas prácticas): el individuo no decide (o ni siquiera comprende que podría decidir), lo que se traduce en impotencia. De modo que el problema radica en su modo de acción (no en una dicotomía entre el hacer y el ser)
Roles	Se trata de la discrepancia entre el yo y los roles que el yo desempeña. Los roles son <i>per se</i> alienantes (la alienación ocurre <i>a través</i> de los roles). Ello se debe a que hay una divergencia entre el ser verdadero o auténtico del sujeto (latente, oculto) y el ser falsificado del rol.	Se trata de un modo de acción <i>en</i> el rol: el sujeto no lo moldea ni le da un significado “propio”, adaptado. Somos en roles, por lo tanto, no hay desdoblamiento entre un ser verdadero y ser falso.
Deseos	Hay deseos que no entran en conflictos con quien uno es. Sin embargo, hay otros deseos que alguien podría tener y que, sin embargo, contravienen eso que uno es. Actuar de manera alienada consiste en dejarse dominar o conducir por tales deseos. La alienación es, por tanto, una discordancia entre el yo y un deseo “intrusivo” que no corresponde a lo que alguien “auténticamente es”.	El criterio para diagnosticar la alienación con relación a los deseos es una “condición de acuerdo” con uno mismo, i.e., una “coherencia interna” entre características, deseos, sentimientos y actitudes. Ese acuerdo es móvil y abierto (no estático ni definitivo). La alienación, por tanto, es una “división interna” que obtura la coherencia entre características, deseos y actitudes en tanto no es posible relacionarse con ellos.

Proyectos ²⁰⁶	El yo ya terminado busca proyectos adecuados para él. Puede ocurrir que los proyectos que adopte no estén en consonancia con lo que el sujeto es. La alienación, por tanto, se produce cuando el sujeto se conduce por proyectos que no están en armonía con su identidad.	El yo se auto-constituye en el proceso de identificación con proyectos y planes y por tanto, en relación con ellos desarrolla sus características particulares. La alienación ocurre cuando la persona se vuelve indiferente con respecto a sus proyectos y planes y no puede identificarse con nada.
--------------------------	--	---

²⁰⁶ Este ejemplo no fue objeto de revisión. Cfr. nota 195.

EN SUMA. CIERRE, REFLEXIONES Y DERROTEROS POSIBLES

Ya en el final, es preciso: a) explicitar de manera condensada algunos de los resultados preliminares que han sido indicados a lo largo del cuerpo del texto, b) conectarlos en sus implicaciones con el asunto de la alienación social e c) indicar algunos caminos a futuro que las limitaciones de tiempo, espacio y extensión impidieron desarrollar aquí, pero que pueden ser fructíferos en la contemporánea discusión sobre la alienación.

Esta exposición se dividirá en dos partes. La primera parte se ocupará de establecer algunas conclusiones y líneas abiertas con relación al planteamiento desarrollado en la primera parte de la tesis. La segunda, por su parte, pretende cerrar algunas de las discusiones abiertas en la segunda parte *desde la óptica de la distinción entre un enfoque social y un enfoque personal* de la alienación para, posteriormente, establecer conclusiones y líneas de trabajo promisorias con relación al tópico de la alienación social.

En relación con la primera parte de la tesis

El contexto trazado en la primera parte de este trabajo pretendió establecer algunas dudas con relación a cómo se da cuenta usualmente de la historia del estudio filosófico sobre la alienación, y en línea con ello, trató de esbozar ciertas continuidades o proximidades entre los planteamientos contemporáneos sobre la alienación -el de Jaeggi en particular- y los planteamientos previos. Así, se encontró que la tónica desconfiada hacia posiciones esencialistas y paternalistas por parte de los planteamientos de Jaeggi y de los dos autores cronológicamente más próximos en la temática -Richard Schacht y Richard Schmitt- ya estaba presente en el marxismo analítico. Ello fue consignado a través del análisis de Elster, cuya lectura crítica de la alienación se desarrolló en los años ochenta.

En estos años, asimismo, la sociología y diversos filósofos en su seno -entre ellos el propio Schacht- también discutieron sobre la alienación. Dentro de los sociólogos, el

caso de Seeman fue muy relevante. Su influencia y repercusiones deberían ser objeto de estudio particular. Por su parte, los numerosos nombres de filósofos incluidos en las obras sociológicas dedicadas a la alienación en la década de los ochentas -destacándose el caso de Schacht- se adicionan a la historia de la reflexión filosófica sobre la alienación, aunque no hayan sido objeto de estudio particular en este trabajo. De allí que -contrariamente a lo que suele decirse- la filosofía sí se ocupó de la alienación durante la década de los ochentas, aunque no lo haya hecho con la intensidad que lo hizo durante la etapa del *boom*. Y por ello, este trabajo propuso establecer dos *rounds* en la historia del estudio filosófico sobre la alienación y no tres.

Un subtópico de la etapa del *boom* sobre la alienación a nivel local tiene que ver con las especificidades de la obra de Juan Fló y Mario Sambarino, cuyo estudio merece ser objeto de indagación a futuro. En relación con ello, cabe destacar la noción de “alienación ideológica” desarrollada en el texto de Fló, que podría proveer bases para desarrollar un potente enfoque de alienación social.

En *The future of Alienation* de Richard Schacht se encontraron algunas cuestiones dignas de mención. Por un lado, de acuerdo a este autor, el concepto de alienación ha sido desarrollado por la filosofía como un concepto normativo, y debido a que la idea de normatividad dependería de un un criterio *trascendente* de trasfondo esencialista, no sería aceptable que la filosofía continuara hablando sobre la alienación. El aporte de Jaeggi va a contrapelo de esta posición, puesto que su concepto de alienación es crítico, pero desde un punto de vista *inmanente*. Otra cuestión de relevancia tiene que ver con la distinción entre alienación objetiva y subjetiva que Schacht enuncia en línea con una perspectiva sociológica de la temática. Jaeggi no abona a este tipo de concepción, y, en cambio, asume que la alienación no es un problema subjetivo.

El caso de *Alienation and Freedom* de Richard Schmitt, por su parte, tiene cierto rasgos de familiaridad con el planteamiento de Jaeggi. La alienación en este caso es concebida también como lo que obtura la libertad positiva de los individuos. Sin embargo, a diferencia de la crítica inmanente de Jaeggi, Schmitt esboza un criterio un tanto difuso que consiste en aceptar o no la llamada “precondición de la alienación”, vinculada a la ambigüedad de la vida humana práctica y lo testea planteando cómo sería ello en diferentes retos que los individuos asumen en sus vidas. Por otra parte, el reconocimiento de dos direcciones filosóficas del tratamiento de la alienación, que conducen a dos formas

o enfoques de la misma (personal y social) es un aporte clave de la obra de Schmitt, así como la consideración de ambos enfoques en los ejemplos a los que apela para trazar un panorama del problema de la alienación. Amén de estos esbozos, tomar como objeto de estudio de una investigación futura la tarea de contrastar el planteo de Schmitt y el de Jaeggi sería un derrotero viable.

En suma, al aproximarse a la historia de la reflexión acerca del concepto de alienación, específicamente a lo sucedido durante la década de los ochentas, se revela plausible romper con la rotundidad presente en ciertos discursos contemporáneos corrientes acerca de dicha historia, que señalan que en los ochentas la filosofía no habló de alienación y que las motivaciones contemporáneas son nuevas. Asimismo, se encuentra un ámbito muy vasto e inexplorado sobre el cual es posible continuar indagando.

Asimismo, es necesario decir que, posteriores a la propuesta de Jaeggi, ha habido nuevas incursiones teóricas en torno al concepto de alienación, algunas provenientes de la Teoría Crítica o en línea con esta (específicamente, la de Hartmut Rosa²⁰⁷, Forst²⁰⁸, Lu²⁰⁹, Forero Pineda²¹⁰) y otras desde otras filas teóricas (algunas de son las de Berardi²¹¹, Rae²¹², Otteson²¹³, Martineau²¹⁴, Hailwood²¹⁵). Por otra parte, a partir de los noventas se ha venido generando una nueva forma de interpretar la obra de Marx, que ha impactado en el retomar de su concepción de la alienación. Entre esas contribuciones -y sin pretensión de exhaustividad- cabe mencionar las de Postone²¹⁶, Padgett²¹⁷, Wendling²¹⁸,

²⁰⁷ *Alienation and acceleration*, 2010.

²⁰⁸ "Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination", 2017.

²⁰⁹ "Reconciliation and Alienation", 2017.

²¹⁰ "¿Qué es alienación? Perspectivas para la actualización de un concepto del pensamiento social crítico", 2021.

²¹¹ *The soul at work. From alienation to autonomy*, 2009.

²¹² *Realizing Freedom: Hegel, Sartre, and the Alienation of Human Being*, 2011.

²¹³ "The Inhuman Alienation of Capitalism", 2012.

²¹⁴ *Time, capitalism and alienation*, 2015.

²¹⁵ *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, 2015.

²¹⁶ *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, 1993 y *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, 2007.

²¹⁷ *Marx and Alienation in Contemporary Society*, 2007.

²¹⁸ *Karl Marx on Technology and Alienation*, 2009.

Sayers²¹⁹, Kübler²²⁰, Martin²²¹, Raekstad²²², Harvey²²³, Comninel²²⁴. Esto muestra que el interés en torno a la alienación continúa vivo en este momento y son muchos los referentes teóricos que pueden tomarse como punto de partida de futuros trabajos en relación con la alienación.

En relación con la segunda parte de la tesis

La segunda parte de la tesis pretendió dar cuenta de la versión del concepto de alienación propuesto por Jaeggi en su trabajo *Alienation*. La idea tutora que motivó esta revisión era la pretensión de evaluar en qué medida el planteo de la autora se aproximaba, negaba o habilitaba un enfoque de alienación social.

Con relación al prefacio se establecieron “4 ideas a tener en cuenta”. En ellas la autora adelantaba que su tratamiento analítico del concepto de alienación y de sus presupuestos (primera idea plenamente cumplida) se iba a realizar desde una perspectiva filosófico-social entrecruzada con una perspectiva ética: consideró a la alienación como una distorsión producida a nivel de las relaciones yo-mundo que afecta a la manera en que el individuo se vincula con su propia vida. Ahora bien, de acuerdo a la autora, el concepto podría ser usado para diagnosticar patologías sociales, entendidas como “deficiencias en las condiciones sociales de autorrealización individual”. La indicación sobre cómo esto podría llevarse a cabo no es formulada por la autora, quien en ningún momento del libro alude específicamente a las patologías sociales o a cómo el concepto de alienación puede aportar a su discusión. Por otro lado, aunque la dimensión teórico-social del concepto es directamente desechada, sin embargo, su primera justificación de por qué estudiar hoy la alienación tenía que ver con ciertos signos de descontento contemporáneos que remiten a esta dimensión y cuyo abordaje podría ser de interés a un enfoque de alienación social. Entre esas manifestaciones la autora aludía a la flexibilización laboral, la mercantilización creciente y la globalización económica. Todas

²¹⁹ *Marx and Alienation. Essays on Hegelian Themes*, 2011, “Alienation as a Critical Concept”, 2011.

²²⁰ “Marx’ Theorie der Entfremdung”, 2013.

²²¹ *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*, 2014.

²²² “Human development and alienation in the thought of Karl Marx”, 2018.

²²³ “Universal Alienation”, 2018.

²²⁴ *Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx*, 2018.

ellas, reconocía la autora, tienen severos impactos en la formación de identidades y en el vínculo de las personas con diversos aspectos de la sociedad (la economía, la política). Sin embargo, nada de esto fue mencionado a lo largo del libro.

En las restantes secciones del capítulo 4 se unificó la revisión conceptual llevada a cabo por la autora en el primer capítulo de su obra (revisión que fue comentada y complementada en 4.2) con el recurso de un esquema básico para definir la alienación bajo cualquier enfoque y se trajo a colación la distinción entre los enfoques de alienación personal y social. En línea con ello, se distinguieron los dos polos de la relación alienada -en cuya caracterización se juegan los presupuestos normativos de cada propuesta teórica particular sobre la alienación- y el tipo de distorsión que supone esa relación, que la autora define como un déficit de apropiación. Con relación a la diferenciación entre ambos enfoques, es necesario recalcar que, de acuerdo con la autora, la distinción entre tipos de alienación tiene que ver con la perspectiva desde la cual se trabaja pero no con el fenómeno en sí mismo (Jaeggi, 2016: xxi). Como se dijo, la distinción entre dos dimensiones es indicativa del énfasis teórico que el autor dé al tratamiento de la alienación que lleva a cabo (si se focaliza en las manifestaciones personales o si pretende establecer qué es lo que desencadena la alienación). En línea con lo anterior, se vio que cada una de las expresiones de alienación mencionadas por la autora podrían ser abordadas desde ambos enfoques, lo que puede permitir pensar en una perspectiva *combinada* o híbrida del abordaje del fenómeno (un tipo de perspectiva como la que Pereira y Schmitt encuentran en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de Marx²²⁵).

En 4.5 se expusieron las tres características de una relación de alienación que la autora extrae de las concepciones de alienación previas a la suya y que tiene que interpretar a su modo luego. Toda relación de alienación involucra desempoderamiento y falta de sentido, una dominación de tipo peculiar y un tipo de desconexión y extrañeza cuya naturaleza es preciso clarificar. Con relación a esta revisión se observa que Jaeggi advierte la necesidad de tener cautela con relación a los presupuestos que se asumen al caracterizar cada uno de esos conceptos, porque allí han radicado los flancos débiles que han conducido al descrédito de todas las teorías de la alienación. En esa caracterización, sin embargo, esta tesis advierte que la autora ha incurrido en cierta parcialidad. Esto es muy notorio en la segunda característica. Con relación al tipo de dominación de la

²²⁵ Cfr. Pereira, 2018: 166-170 y Schmitt, 2003: viii.

alienación, simultáneamente “extraña y propia”, y a la única alusión a lo social que la autora realiza en su libro, se apuntó un cierto sesgo en la elección del autor y la sensibilidad que recoge (la autora cita a Fromm en este punto), puesto que si se tematiza a la alienación respecto de las instituciones sociales parece ser relevante considerar que en las sociedades hay posiciones sociales diferentes e influencias diferentes y ello redundaría, posiblemente, en distintas formas de alienación (aunque, por supuesto, ataría a la teoría de la alienación a discusiones vinculadas a arreglos sociales e institucionales). En el segundo punto, relativo al tipo de concepto de que se trata el concepto de alienación - un concepto denso, normativo- la cuestión es el tipo de presupuestos que se asume, i.e., sobre qué criterios se define a una relación o a un individuo como alienados.

Estos presupuestos problemáticos han dado pie a las dos críticas de la autora que fueron repasadas en 4.6. Jaeggi asocia la primera crítica a la tradición rawlsiana y apunta hacia el perfeccionismo -y su deriva paternalista- de las teorías de la alienación, que atentaría contra la soberanía interpretativa del individuo. Dos cuestiones señaló la tesis al respecto de esa primera crítica. La primera, tenía que ver con si esa crítica al perfeccionismo no provendría, más bien, de cualquier concepción intelectual matizada por el imaginario social moderno (y no solamente con el liberalismo rawlsiano, tal y como señala la autora). El segundo señalamiento, por su parte, refería a la relación entre concepciones perfeccionistas y paternalistas (si una se sigue de la otra, como parece sostener la autora o si deben diferenciarse). La segunda crítica a la que la autora aludió, asociada a las concepciones postestructuralistas, hacía foco en el esencialismo de las teorías de la alienación y, en línea con esto, a la imposibilidad de postular un lugar desde el cual realizar la crítica. Esta segunda crítica es análoga a la que lleva a cabo Schacht, solo Schacht concluye que hay que claudicar de hacer un uso normativo del concepto de alienación. Jaeggi se hace eco de ambas críticas para elaborar su concepción de la alienación: una concepción que no incurra en perfeccionismo ni esencialismo pero que sea normativa.

La reconstrucción crítica del concepto de alienación llevada a cabo por la autora fue revisada a lo largo de tres capítulos de la tesis: el 5, el 6 y el 7.

En el capítulo 5 se detalló la concepción general de la alienación de la autora. Esta tiene en cuenta, en línea con su concepción postmetafísica, las dos críticas antes consideradas. Con relación a este capítulo puede concluirse que el planteamiento de la

autora expresamente se alinea a un enfoque de alienación personal: la alienación se trata de un déficit de apropiación por parte del individuo de diversas dimensiones de sí mismo. La apropiación exitosa de dichas dimensiones es, precisamente, lo que define a alguien no alienado, de modo que la apropiación es “lo otro” de la alienación. La crítica del concepto de alienación de Jaeggi es formal: se trata de un subjetivismo cualificado que, en línea con el planteamiento de Ernst Tugendhat para una ética moderna, no atropella la autonomía del individuo, sino que se focaliza en *cómo* es la voluntad y no en *qué* es lo que esta voluntad elige o quiere (evalúa el *cómo* y no el *qué* de la apropiación). La crítica es inmanente, puesto que no postula un criterio exterior, objetivo, respecto del cual llevar a cabo la crítica, sino que localiza las tensiones entre criterios supuestos en la situación y su realización. La autodeterminación de una voluntad positivamente libre es aquello que se presupone en las formas de vida modernas y, sin embargo, no se realiza (porque una relación o una vida alienada la socavan).

La alienación en el planteamiento de la autora parece tratarse de una instancia de desvío en el alambicado proceso de formación de la identidad²²⁶, más que una deficiencia estructural. Las críticas de Pereira a esta concepción son de recibo: no hay criterios finales para determinarla, sino que estos surgen de la consideración de cada experiencia apropiativa. Por tanto, es necesario llevar a cabo el análisis de cada situación particular. De manera que no encontraremos en el planteamiento de la autora más que algunos insumos con los que analizar cada situación particular y verificar que estamos (o no) ante una situación de alienación. Pero esa es, precisamente, la limitación de una propuesta restringida a un enfoque de alienación personal. Lo que no quita que un diagnóstico de alienación como el que propone Jaeggi puede ser un material valioso para iniciar una terapia²²⁷. Ahora bien, las indicaciones o sugerencias acerca de cómo habría que lidiar o cómo se puede prevenir la alienación requieren de una concepción un poco más amplia.

²²⁶ Esta idea es análoga a la planteada por Buriel (más no con su conclusión): “Seguindo as entrelinhas da obra, a alienação se mostra mais como um descaminho natural do processo de ser si mesmo, reversível quando o sujeito se apropria de conteúdos que, à primeira vista, lhe parecem “inapropriáveis”, do que uma doença. Neste sentido, a alienação se mostra aqui mais como um fenômeno pelo qual os sujeitos inevitavelmente passam, como decorrência do processo ambíguo e nem um pouco evidente de ser si mesmo, do que propriamente uma enfermidade que exige uma terapia específica” (Buriel, 2018: 11). A mi juicio es discutible que sea inevitable y, en ese sentido, que deba considerarse como algo no persistente (es decir, es discutible que la alienación no se considere una dolencia, tal y como Buriel plantea; más bien creo que eso dependerá del caso).

²²⁷ Aquí mi matiz con Buriel. Cfr. nota anterior.

Indicar que un individuo no alienado es aquel que establece vínculos apropiados que permiten su autorrealización sugiere, a lo sumo, un norte que no es más que un punto de partida. Las limitaciones de este planteamiento pueden enlazarse a la crítica de Forst a la distinción entre crítica inmanente y trascendente: lo que hay que buscar es que las razones de la crítica sean legítimas, independientemente de si estas provienen de dentro o de fuera de la situación criticada. Aún así, es necesario recordar cómo operó la concepción de alienación en sus ejemplos.

En 6.1 la tesis se refirió al ejemplo de Jaeggi relativo a la impotencia de un personaje para apropiarse de su propia vida. Aquello que no es subjetivo (y que podría estar operando en su alienación) refiere a la presencia de convenciones sociales. Ahora bien, si bien estas convenciones pueden limitar las posibilidades y alternativas de que dispone el individuo, no son inapelables, puesto que al formularse preguntas prácticas el individuo es capaz de percibirse a sí mismo y a su vida como objetos de una decisión, abiertos, por lo tanto, al cambio. Como las preguntas prácticas están enmascaradas el individuo está alienado. De modo que aquí, la apropiación y la alienación recaen en el individuo y en nada ni nadie más. Asimismo, la autora tampoco problematiza que puede haber casos en los que las posibilidades de elegir están socialmente impedidas, como en el caso de las vidas de muchas personas que presumiblemente no son académicas. En ellas la posibilidad o la imposibilidad de apropiación no solo dependen de la decisión particular o de un cambio en la actitud, sino que sería relevante considerar impedimentos vinculados al tipo de sociedad en la que viven y a la posición social que ocupan en ellas.

En 6.2, por su parte, se abordó el caso de la pérdida de la autenticidad en la alienación respecto de los roles sociales. En este caso, nuevamente, Jaeggi plantea las limitaciones de los roles: estos, en alguna medida, son prefabricados, puesto que se definen a partir de determinadas reglas y expectativas socialmente establecidas. Sin embargo, los roles son constitutivos de la identidad (el individuo es alguien en los roles y no fuera de ellos). De manera que uno no se apropia de un rol cuando no puede maniobrar en él, cuando no le da una impronta propia y a las claras parece estar interpretando un guión estipulado previamente (podría decirse que se trata de un “mal actor” de dicho rol). Así, la apropiación es un proceso individual al igual que la alienación: aspectos tales como la fuerza del entorno que espera algo de alguien con relación al rol y, por tanto, el desempeño del rol atravesado por demandas ajenas que

también hay que balancear en el proceso de su desempeño o ejecución no resulta claro que sean fuentes de alienación en el planteamiento de la autora. Lo que importa a Jaeggi a efectos de la desalienación es que *el individuo* maniobre en el rol imprimiendo en él su impronta o su estilo (otra cuestión que puede traerse a consideración aquí es si ese “estilo” o la “impronta” no están atadas, también, a un proceso de desarrollo atravesado por elementos no necesariamente idiosincráticos del individuo).

Finalmente, con relación al último ejemplo tratado en 6.3., la alienación consiste en no participar en lo que uno hace. La división interna del personaje no quiere decir que haya una voluntad desdoblada, una de cuyas partes coincidiría con la auténtica voluntad y la otra, alienada, que pueda considerarse intrusa, fruto por ejemplo, de una manipulación. Lo que hay allí, en cambio, son dos deseos propios pero no apropiados: a uno de ellos el personaje lo rechaza pero aún así lo experimenta, mientras que al otro lo aprueba pero no puede ponerlo en acto. De manera que, como no hay forma de salirse de la influencia social, la alienación tiene que ver con la experiencia de las tensiones entre los deseos y las creencias y su resolución está atada a la capacidad de respuesta del individuo a ellas (el sentido de esa respuesta lo determina el individuo).

En 7, por su parte, se contrapuso el modelo ideal del yo que la autora articula luego del desarrollo de los ejemplos con otros dos modelos ideales que resultaban, a su juicio, inadecuados. Desde el modelo de autoinvención en cualquiera de sus versiones no es posible dar cuenta de la alienación. Desde el modelo central, en cambio, sí, pero incurriendo en concepciones esencialistas del yo y de su identidad (precisamente, aquello que debe evitar una teoría de la alienación). De manera que la apropiación, y por tanto, la lucha por superar la alienación, podría decirse que recae en el individuo: es él quien debe poder vincularse (apropiadamente) con su vida, sus deseos y sus roles. En el planteamiento de Jaeggi el miembro activo (o inactivo) es el individuo y no, en cambio, algo fuera de él. De allí que se trate de un enfoque personal o individual de la alienación.

Alienación social y *Alienation*

Amén de los indicios que hacían pensar que la autora de algún modo desestimaba la distinción entre un enfoque de alienación personal y uno social, hacia el final de

Alienation Jaeggi se hace eco de la distinción, estableciendo el debe de su trabajo con relación al enfoque de segundo tipo, pero señalando algunos aspectos que un enfoque social de la alienación debe tener en cuenta para estar en línea con su enfoque de alienación personal.

Así, las relaciones con uno mismo se insertan socialmente y por lo tanto, van más allá del propio individuo: “nuestras propias acciones nunca son meramente privadas” (Jaeggi, 2016: 218). Por lo que apropiarse de la propia vida en sus diferentes facetas no consiste en abstraerse de los demás, sino en hacer propia la socialidad que oficia como precondition de cualquier vida, y no hacerlo es estar alienado. En ese sentido, las concepciones que plantean que no estar alienado consiste en *alejarse de* la opinión ajena, la influencia o las expectativas exteriores son inconsistentes, tal y como la autora discutiera en el caso de los roles sociales, de los deseos y con las concepciones centrales y románticas de la identidad. Teniendo en cuenta el carácter social de la individualidad, Jaeggi establece tres las implicaciones, precisiones (y pendientes) de su enfoque en este aspecto:

- (1) Admitido el carácter social de nuestra existencia (que no quiere decir que la comunidad aplaste y ahogue al individuo o que sea prioritaria ante éste, sino que lo social lo moldea), la alienación social “no significa (como se supone con frecuencia) *la pérdida de comunidad*, sino *la incapacidad* para establecer relaciones con los demás en las acciones de uno” (Jaeggi, 2016: 219), lo que se traduce en indiferencia o falta de solidaridad. Nótese nuevamente el foco de la autora puesto en el individuo.
- (2) De modo que el reverso de la alienación social sería, de acuerdo a Jaeggi, la solidaridad. La solidaridad es una forma de relación de identificación del individuo con las prácticas e instituciones sociales. Ahora bien, esa solidaridad, del mismo modo que la apropiación individual, no tiene que entenderse a través de argumentos esencialistas (como algo ya dado o a restablecer) sino que la autora propone entenderla como “constructiva y reconstructiva” (Jaeggi, 2016: 219)²²⁸.

²²⁸ Esta concepción de la solidaridad se encuentra en línea con la tesis desarrollada por Jaeggi en un texto de 2001: “Solidarity and Indifference”. Una revisión de dicho texto puede considerarse un pendiente de esta tesis.

- (3) ¿Cómo deben constituirse las instituciones sociales (ya no los individuos) para que las personas se conciban a sí mismas como sus co-autoras y se identifiquen con ellas como agentes?²²⁹ Con esta pregunta, propia de un enfoque de alienación social, *Alienation* se cierra.

En suma

En línea con lo planteado en la tesis, si la alienación personal describe y caracteriza a las manifestaciones de la alienación desde la perspectiva del individuo, el enfoque de alienación social pretende, en cambio, explicar cómo se produce la alienación. De manera que un enfoque de alienación social no necesariamente da cuenta de cómo se manifiesta la alienación sino que apunta a determinar *cómo* se desencadena, ie., qué fuerzas (no subjetivas, intencionales sino, más bien, “exteriores” al individuo) contribuyen en su aparición (la fuerza o el énfasis es exactamente el contrario al del enfoque de alienación personal). Con base en las tres observaciones de Jaeggi mencionadas previamente, es posible nutrir un poco más esta caracterización un tanto rígida entre dos enfoques.

De acuerdo al esquema de la alienación propuesto en 4.3., la alienación involucra una relación distorsionada entre I (un individuo) y sí mismo o M (en términos generales, “el mundo”) que, apelando a los insumos teóricos de Jaeggi, ahora puede definirse como una relación de falta de apropiación o de apropiación distorsionada (rAD) experimentada por I con respecto a sí mismo y con respecto a M. Tanto la auto-alienación (cuando $M=I$) o la alienación respecto del mundo (cuando $M \neq I$) corresponden, como se ha dicho, a un enfoque de alienación personal (AP) puesto que colocan el énfasis en el individuo: se trata de una deficiencia del individuo para lidiar consigo o con el mundo. De modo que a la falta de apropiación del individuo ya sea para conducir su vida, tener control sobre sus deseos, y maniobrar los roles que asume -tal y como expresaba la autora en sus ejemplos²³⁰- se le puede adosar ahora la falta de apropiación respecto de entidades

²²⁹ Esta pregunta resuena en el título de un texto de la autora de 2009 “Was ist eine (gute) Institution”, en: Forst, R., et al. (ed.). (2009). *Sozialphilosophie und Kritik*. Fráncfort: Suhrkamp, p. 528-544.

²³⁰ Hay otras posibilidades: / también podría no apropiarse de otros aspectos *suyos*, tales como su cuerpo -debido a algún cambio dramático en el aspecto, o por el mero paso de los años, que genera que no se reconozca delante del espejo- o bien debido a la construcción inadecuada de la autoimagen, -producto

“diferentes de uno mismo”, que, de acuerdo a Kauffman, podían ser otra u otras personas, tales como amigos, familiares, colegas, empleadores, vecinos, otras personas en general, la sociedad en la que se vive, cosas exteriores, como la actividad o los productos de la misma, en el sentido de los *Manuscritos* de Marx (Kaufmann en Schacht, 1970: xxii)²³¹.

Aunque la demarcación interno/externo en buena medida puede parecer útil para hablar de alienación, también acarrea una serie de problemas. Uno de esos problemas es la pregunta acerca de dónde termina lo social y dónde empieza lo meramente individual, o tal vez, dónde termina lo no intencional y dónde empieza lo intencional (puesto que I está inmerso de algún modo en M). De modo que, en línea con la tesis del carácter social de la propia existencia humana, podría decirse que nada puede escapar de la influencia social, lo cual, a los efectos del concepto de alienación, no quiere decir que lo social sea *per se* alienante, sino que ello dependerá de si hay o no hay apropiación de aquello que se aparece como *socialmente ineludible* (lo social constituye, por tanto, las precondiciones que lo modelan a uno y que uno modela cuando se apropia de ellas, pero que concibe como un obstáculo cuando no lo hace). Así, por el hecho de que la alienación sea personal ello no la vuelve, sin embargo, *subjetiva*.

Ahora bien, nótese en ambos casos ($I=M$ o $I\neq M$) se ha dicho que *I* es un individuo. Esto es deliberado y responde a que resulta dudoso establecer que los colectivos tengan comportamientos uniformes, y por tanto, resulta igualmente dudoso establecer que un colectivo *in tórum* (sea este una familia, “una clase social”²³², un movimiento social, un

de la vivencia de la discriminación del tipo que sea- o también, con respecto de las fuerzas, capacidades y la resistencia que *antes* poseía y que en el momento presente no asume como diferentes. Con relación a sí mismo, *I* podría estar alienado también respecto de gustos, preferencias, actitudes, comportamientos, acciones y decisiones llevadas a cabo en el pasado y que no ha logrado interpretarla en el relato de sí misma.

²³¹ Cabe mencionar que si los productos de la actividad se entienden como entidades que se concretan en una existencia fuera de la mente del agente (entidades materiales como una escultura o inmateriales como un algoritmo) tal vez podría decirse que esta alienación es respecto de algo “fuera de uno mismo”. Sin embargo, si se piensa únicamente en la actividad que genera esos productos, la distinción entre interno y externo podría resultar no tan nítida. Así, si se considera que la actividad es una acción que *I* lleva adelante, ya sea gastando creatividad o músculo, la actividad también podría contar como *interna*. Sin embargo, en el entendido de que la actividad puede ser solicitada por otro individuo, puede ser llevada a cabo a cambio de algo (vgr., un salario) o puede involucrar la transformación de la cosa en otra cosa, también puede contar como *externa*. Que algo sea interno o externo, entonces, parece variar según la perspectiva desde la cual se lo considere.

²³² Si bien la categoría “clase social” ha sido abandonada y sustituida por otras categorías desde algunos abordajes de la teoría social, tales y como los de Laclau (1987), Castells (2003), Touraine (2006), Offe (2008), también ha sido enriquecida respecto de la conceptualización marxiana originaria, como en Parsons (1967), Dahrendorf (1979) Luhmann (1998) o Wright (2015).

sindicato, un partido político, etc) pueda estar “homogéneamente” alienado. Tampoco es claro que atribuir alienación a un colectivo sea muy diferente de decir, simplemente, que cada uno de los individuos que lo componen está alienados²³³. Para evitar las complicaciones asociadas a esta forma de expresarlo, y debidas a que, en última instancia, un colectivo está integrado por individuos²³⁴, propongo establecer que, independientemente del enfoque desde el cual la alienación se trabaje, *toda alienación es personal* en el sentido de que *I* se trata, por definición, de un individuo.

A diferencia de un tratamiento que se focaliza en las manifestaciones personales de la alienación, el enfoque de la alienación social pretende dar cuenta de las condiciones sociales que *pueden o podrían* generar alienación. Que puedan generar alienación y no necesariamente lo hagan, i.e, que ese resultado sea una *posibilidad*, tiene que ver con que no toda condición social *per se* ha de generar alienación. Así, tal y como apuntara Schmitt: “las condiciones sociales opresivas no siempre alienan” (Schmitt, 2003: VIII), sino que lo hacen “solamente cuando transforman la personalidad” (Schmitt, 2003: IX) y asimismo, debe agregarse que lo opuesto también sucede: en las condiciones sociales no tan claramente opresivas las personas también pueden alienarse (en los casos trabajados por Jaeggi esto es evidente).

En lo que a la alienación social respecta, por ende, no se van a encontrar condiciones que sean necesarias o suficientes para explicar la alienación en todos los casos, sino apenas algunas condiciones que podrían, *a veces*, contribuir a desencadenarla. En particular, podrían considerar como *potencialmente* alienantes dentro de un enfoque social a aquellas condiciones que afecten la libertad positiva del agente.

Nuevamente: no toda circunstancia es alienante *per se*. Una visión más completa del fenómeno de la alienación se obtendrá, entonces, cuando el fenómeno se considere de manera híbrida, desde ambos sentidos. El componente personal trabajado por Jaeggi debe estar presente, puesto que sometidas a idénticas condiciones las personas reaccionan de modos diversos, al igual que las condiciones que pueden generar la exclusión de algunos en detrimento de otros.

²³³ Para evitar incurrir en la falacia de composición, propongo dejar de lado la cuestión de si el colectivo debe considerarse la mera suma de individuos, o bien constituye algo más.

²³⁴ Cfr. nota anterior.

BIBLIOGRAFÍA

- Ache, S. (2018). “Preservación conceptual de la teoría de la enajenación de los Manuscritos de 1844 en las tesis del fetichismo de la mercancía de El Capital. Un estudio conmemorativo en el bicentenario del nacimiento de Karl Marx” en *Revista Conflicto Social*, v 11, n 20, pp 6-33.
- Allen, A., Mendieta, E. (ed.) (2018). *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Filadelfia: The Pennsylvania State University Press.
- Althusser, L. (1964). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Anderson, E. (1993). *Value in Ethics and Economics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Aristóteles. (1980). *Política*. Madrid: Gredos.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bell, D. (1992). “Dos vías desde Marx: los temas de la alienación y la explotación, y el control de los obreros en el pensamiento socialista”, en Bell, D. *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*. Madrid: Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, pp. 393-437.
- Benn, S. (1988). *A Theory of Freedom*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Berardi, F. (2009). *The Soul at Work. From Alienation to Autonomy*. Los Ángeles: Semiotext(e).
- Berger, P., Pullberg, S. (1965). “Reification and the Sociological Critique of Consciousness”, en *History and Theory*, v 4, n 2, pp. 196-211.
- Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza.
- Bieri, P. (1986). “Zeiterfahrung und Personalität.”, en Burger, H. *Zeit, Natur und Mensch*. Berlin: Spitz.
- Blake, B. (ed.) (2009). *Alienation*. Nueva York: Bloom’s Literary Criticism.
- Buril, B. (2018). “Apropriação, articulação e volições de segunda ordem: sobre um sujeito de volta a si mesmo”, en *Kínesis*, n 22, vol. X, p.1-12.
- Butler, J. (2002). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Caviglia Marconi, A. (2017). “Crítica social, crítica inmanente y crítica trascendente: la cuestión de la crítica inmanente en la Teoría Crítica”, en *Derecho & Sociedad*, n 48, pp 323-332.
- Comninel, G. C. (2018). *Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Dahrendorf, R. (1973). *Homo Sociologicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio.
- De Souza Santos, B. (2009). “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en De Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI Editores.
- Dewey, J. (2004). *Experiencia y educación*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

- Dreitzel, H. P. (1968). *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- Durkheim, E. (2007). *La división del trabajo social*. México: Colofón.
- (2012). *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Elster, J. (1985). *Making sense of Marx*. Nueva York: Cambridge University Press.
- (1992). *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Forst, R. (2017). *Normativity and Power. Analyzing Social Orders of Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, Walter (1989), “Alienation and Moral Agency”, en Schweitzer, David, Geyer, Felix (eds.) (1989). *Alienation Theories and De-alienation Strategies. Comparative Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*. Northwood: Science Reviews, pp 197-219.
- Fló, J., Sambarino, J. (2019). *Alcance y formas de la alienación*. Montevideo: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Forero-Pineda, F. (2021). “¿Qué es alienación? Perspectivas para la actualización de un concepto del pensamiento social crítico”, en *Praxis Filosófica*, 52, pp 203-224.
- Forst, R. (2017), “Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination”, en *Kantian Review*, n 22, v4, pp. 523-551.
- Foucault, M., (1999), “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- (1997). “On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress”, en Foucault, M. (1997). *Ethics, Subjectivity and Truth (Essential Works of Foucault, 1954-1984)*. Nueva York: The New Press.
- Frankfurt, H. (2006a). “Identificación y externalidad”, en Frankfurt, H. *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Bs As: Katz.
- (2006b). “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en Frankfurt, H. *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Bs As: Katz.
- (2007a). “Autonomía, necesidad y amor” en Frankfurt, H. *Necesidad, volición y amor*. Bs As: Katz.
- (2007b). “Sobre la necesidad de los ideales” en Frankfurt, H. *Necesidad, volición y amor*. Bs As: Katz.
- (2007c). “Sobre la utilidad de los fines últimos” en Frankfurt, H. *Necesidad, volición y amor*. Bs As: Katz.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Fromm, E. (1964). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- (1965). *The Sane Society*. Nueva York: Fawcett.
- (2016). “Zum Gefühl der Ohnmacht”, en Fromm, E. (2016). *Erich Fromm Gesamtausgabe in zehn Bänden*. Stuttgart: Anstalt.
- Geuss, R. (1981). *The idea of critical theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geyer, F., Schweitzer, D. (eds.). (1981). *Alienation: Problems of Meaning, Theory and Method*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Geyer, F., Heinz, W. (1992). *Alienation, Society and the Individual: Continuity and Change in Theory and Research*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Geyer, F. (1996). *Alienation, Ethnicity and Posmodernism*. Westport: Praeger Publishers.

- Golubović, Z. (1989). "New Forms of Alienation Under Real Socialism", en Schweitzer, D., Geyer, F. (eds.), *Alienation Theories and De-Alienation Strategies*. Northwood: Science Reviews, pp. 95-121.
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Bs As: Amorrortu.
- Hailwood, S. (2015). *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, D. (2018) "Universal Alienation", en *Triple C*, v 16, n 2, pp. 424-439
- Haverkamp, B. (2016). "Reconstructing alienation: A challenge to social critique? Book review of: Rahel Jaeggi (2014) *Alienation*. New York: Columbia University Press, 272, pages" en *Krisis, Journal for Contemporary Philosophy*, 1, 2016, pp 66-70.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- Honneth, A. (2016), "Foreword" en Jaeggi, R., *Alienation*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Katz.
- Horkheimer, M., Adorno, W. T. (1944). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hyppolite, J. (1969). *Studies on Marx and Hegel*. Nueva York: Basic Books.
- Jaeggi, R. (2016a). *Alienation*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2016b). *Alienazione: Attualità di un problema filosofico e sociale*. Roma: Le Boe.
- (2015). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Mit einem neuen Nachwort*. Berlin: Suhrkamp.
- (2009). "Rethinking Ideology", en de Bruin B., Zurn C.F. (eds) *New Waves in Political Philosophy*. Londres: New Waves in Philosophy, Palgrave Macmillan.
- , (2001). "Solidarity and Indifference", en Muffels, R., Arts, W. A. y Meulen, R. (2001). (eds.). *Solidarity in Health and Social Care in Europe*. Dordrecht: Kluwer, pp 287-308.
- Jameson, F. (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Johnson, Kevin R. (1996). "The Social and Legal Construction of Nonpersons" en *Inter-American Law Review*, 28 (2), pp. 263-292.
- Kant, I (2010). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Tecnos.
- Kaufmann, W. (1971). "The inevitability of alienation" en Schacht, R. *Alienation*. Londres: George Allen & Unwin LTD.
- Khan, N. (1995). *Development of the Concept and Theory of Alienation in Marx's Writings March 1843 to August 1844*. Oslo: Solum.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Kübler, L. (2013). "Marx' Theorie der Entfremdung", en Jaeggi, R., Loick, D. (eds.). *Karl Marx, Perspektiven der Gesellschaftskritik*. S/L: Akademie Verlag.
- Langman, L., Kalenkin-Fishman, D., (eds.) (2006). *The Evolution of Alienation: Trauma, Promise and the Millennium*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Lefebvre, H. (1961). *El marxismo*. Bs As: Eudeba.
- (1990). *Le matérialisme dialectique*. Paris: Quadrige.
- López, M (2014): "¿Podemos evitar la perfección del condicional enfocando el antecedente o son necesarios antecedentes alternativos?" en *Revista Signos. Estudios de Lingüística*, 47(85), pp. 267-292.

- Lu, C. (2017). "Reconciliation and Alienation", en *Justice and Reconciliation in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Madureira, M. (2009). "La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n 34, pp. 193-211.
- Marcuse, H. (1985). *Eros y civilización*. Buenos Aires: Ariel.
- (1991). *One-dimensional Man: Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*. New York: Routledge.
- Marković, M. (1989). "Marx's Critique of Alienation and its Emancipatory Consequences", en Schweitzer, D., Geyer, F. (eds.). *Alienation Theories and De-alienation Strategies. Comparative Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*. Northwood: Science Reviews, pp. 57-77.
- Martin, F. (2014). *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*. Bs As: El Colectivo.
- Martineau, J. (2015). *Time, Capitalism and Alienation. A Socio-Historical Inquiry into the Making of Modern Time*. Boston: Brill.
- Marx, K. (1971). *Introducción general a la crítica de la economía política /1857*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente.
- (2007). *Manuscritos Económicos y Filosóficos*. Madrid: Alianza.
- Marx, K., Engels, F., (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Michalos, A. C. (ed.) (2014). *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Modzelewski, H. (2017). "Integridad moral como ampliación emocional de la autorreflexión" en *Ideas y Valores*, 66 (164), 181-201.
- Musto, M. (ed.). (2015). *De regreso a Marx: nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual*. Buenos Aires: Editorial Octubre.
- Nagl, L. (1992). "Obsolescence of the Production Paradigm?", en Geyer, F., Heinz, W. *Alienation, Society and the Individual: Continuity and Change in Theory and Research*. New Jersey: Transaction Publishers, pp 17-25.
- Natanson, M. (1966). "Alienation and Social Role", en *Social Research*, v 33, n 3, pp. 375-388.
- Nietzsche, F. (2012). *Así hablaba Zaratustra*. Barcelona: Brontes.
- Nino, C. (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Editorial Astrea.
- Oldenquist, A. (1992). "Autonomy, Social Identities and Alienation", en Geyer, F., Heinz, W. *Alienation, Society and the Individual: Continuity and Change in Theory and Research*. New Jersey: Transaction Publishers, pp 53-60.
- Otteson, J. R., (2012). "The Inhuman Alienation of Capitalism", en *Society*, volume 49, pp 139-143.
- Padgett, B. (2007). *Marx and Alienation in Contemporary Society*. Nueva York: Continuum.
- Patlan-Perez, J. (2010). "Alienation" en Mills Albert. J. et al (eds.). *Encyclopedia of Case Study Research*. California: SAGE Publications, pp 16-18.
- Pereira, G. (2018). *El asedio de la imaginación*. Granada: Comares.

- (2019). “Introducción a la edición de 2019” en Fló, J., Sambarino, M. (2019). *Alcance y formas de la alienación*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Pippin, R. (1999). “Naturalness and Mindedness: Hegel’s Compatibilism.”, en *European Journal of Philosophy*, v7, no. 2, pp. 194–212.
- Postone, M. (1993). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- (2007). *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Radin, M. J. (1996). *Contested Commodities. The trouble with trade in sex, children, body parts and other things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rae, G. (2011). *Realizing Freedom: Hegel, Sartre, and the Alienation of Human Being*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Raekstad, P. (2018). “Human development and alienation in the thought of Karl Marx”, en *European Journal of Political Theory*, v 17, n 3, pp. 300-323.
- Raz, J. (1999). “When We Are Ourselves: The Active and the Passive”, en Raz, J., *Engaging Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Reyes, A. (2015). *La importancia de lo que amamos: autorrealización y normatividad práctica en la obra de Harry G. Frankfurt*. Tesis Universitat de València, 2015. Impreso.
- (2019). “Orientándose en la oscuridad: autorrealización y preocupación por la verdad en la obra de Harry G. Frankfurt”, en *Signos Filosóficos*, vol. xxi, núm. 42, julio-diciembre, 2019, pp. 136-165.
- Rosa, H. (2010). *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Dinamarca: NSU Press.
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- (2005). *La náusea*. México: Época.
- Sayers, S. (2011). *Marx and Alienation. Essays on Hegelian Themes*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- “Alienation as a critical concept”, en *International Critical Thought*, v1, n 3, pp. 287-304.
- Schacht, R. (1971). *Alienation*. Londres: George Allen & Unwin LTD.
- (1986). “Social Structure, Social Alienation and Social Change”, en *American Philosophical Quarterly*, v. 23, n. 1, (enero, 1986), pp. 47-57.
- (1991). “Hegel, Marx, Nietzsche, and the Future of Alienation”, en *American Philosophical Quarterly*, v. 28, n. 2, (abril, 1991), pp. 125-135.
- (1992). “Hegel, Marx and Nietzsche, and the Future of Self-alienation”, en Geyer, Felix, Heinz, Walter (eds.), *Alienation: Society and the Individual*, New Jersey, Transaction Publishers, pp. 1-16.
- (1994). *The Future of Alienation*. Urbana: University of Illinois Press.
- Schmitt, R. (1983). *Alienation and Class*. Cambridge: Schenkman Publishing Company.
- Schmitt, R., Moody, T. E. (eds.). (1994). *Alienation and social criticism*. Atlantic Highlands, N.J: Humanities Press.
- Schmitt, R. (2003). *Alienation and Freedom*. Cambridge: WestView Press.

- Schweitzer, D., Geyer, F. (eds.). (1976). *Theories of Alienation: Critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- (1989). *Alienation Theories and De-alienation Strategies. Comparative Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*. Northwood: Science Reviews.
- Seeman, M. (1959). "On the Meaning of Alienation", en *American Sociological Review*, v 24, n 6, 1959, pp. 783-791.
- Seeman, M. (2001). "Alienation: Psychosociological Tradition", en Baltes, Paul Y Smelser, Neil. (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. London: Elsevier, pp. 385-388.
- Sennett, R. (1970). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Nueva York: Knopf.
- (2007). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1983). "Zur Philosophie des Schauspielers.", en Simmel, G. *Gesamtausgabe* 8. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sørensen, A. (2019). "Alienation Reconsidered. Criticizing Non-Speculative Anti-Essentialism", en *Revista Eikasia*, n 89, pp 151-179.
- Spiegel, D. (2019). "Trastorno de personalidad disociativo (trastorno de personalidad múltiple)", en *Manual Merck (MSD)*. Disponible en: <<https://www.msdmanuals.com/es/hogar/trastornos-de-la-salud-mental/trastornos-disociativos/trastorno-de-identidad-disociativo>>
- Srole, L. (1956), "Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study", en *American Sociological Review*, v 21, n 6, pp. 709-716.
- Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Turkle, S. (1997). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. Nueva York: Touchstone.
- Tugendhat, E. (1986). *Self-Consciousness and Self-Determination*. Cambridge: MIT Press.
- (1988). *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica.
- Vaz Ferreira, C. (1963). *Lógica Viva*. Montevideo: Edición Homenaje de la Cámara de Representantes.
- Vygotsky, L. (1982). *Obras escogidas II*. Moscú: Editorial Pedagógica.
- Weber, M. (1994). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Ediciones Coyoacán.
- (2002). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Wendling, A. (2009). *Karl Marx on Technology and Alienation*. Nueva York: Palgrave Macmillan.