



# LIBERTAD Y PÉRDIDA DE COLECTIVIDAD EN EL MUNDO DE LAS MARCAS



**JUST DO IT.**



**ÁNGELA FRANCO ROSADO**

Trabajo Fin de Grado  
Grado en Filosofía  
Universidad de Sevilla  
Curso 2021/2022

# LIBERTAD Y PÉRDIDA DE COLECTIVIDAD EN EL MUNDO DE LAS MARCAS

*Ángela Franco Rosado*

## RESUMEN

En este ensayo, con el fin de acercarnos a comprender cómo en la acelerada e hiperconectada sociedad actual se ha desarrollado el fenómeno de la pérdida de colectividad, de la desaparición de los rituales y la reducción del culto al ámbito privado, deberemos explorar distintos autores de referencia en temas tan variados como los siguientes: lo sagrado y lo profano, el lujo y el poder de las marcas, el fetichismo, la estética, la tecnociencia y la psicología. De este modo, se elaborará el marco necesario desde el cual, más adelante, se podrá reflexionar sobre las implicaciones que todo ello tiene en la libertad del sujeto contemporáneo.

**Palabras clave** – desacralización, hiperacelerado, hiperconectado, hipermercado, individualismo, vacío, sentido, libertad.

## SUMMARY

In this essay, in order to get closer to understanding how in today's accelerated and hyper-connected society the phenomenon of the loss of collectivity, the disappearance of rituals and the reduction of cult to the private sphere has been developed, we will have to explore different authors of reference in topics as varied as the following: the sacred and the profane, luxury and the power of brands, fetishism, aesthetics, technoscience and psychology. In this way, the necessary framework will be elaborated and from which, later on, it will be possible to reflect on the implications that all this has on the freedom of the contemporary subject.

**Key words** – desacralization, hiperaccelerated, hiperconnected, hiperbranded, individualism, emptiness, meaning, freedom.

## ÍNDICE

- LO SAGRADO Y LO PROFANO..... 4
- EL INDIVIDUALISMO Y LO SAGRADO..... 9
- LUJO Y DESACRALIZACIÓN..... 15
- FETICHISMO Y EVASIÓN..... 20
- EL RETO DE LA ACELERADA *REDALIDAD* ..... 21
- *MIDCULT*. LA OTRA HIJA DE LA DESACRALIZACIÓN..... 24
- NARRATIVA TERAPÉUTICA Y VACÍO RELIGIOSO..... 28
- ÚLTIMAS REFLEXIONES. SOBRE LA LIBERTAD EN EL MUNDO DE HOY.....44
- BIBLIOGRAFÍA..... 56

La caracterización del mundo moderno como resultado de un proceso de secularización se toma en términos muy simplificados cuando se entiende dicho proceso como un mero vaciado de contenidos sagrados, que habrían sido reemplazados por nuevos contenidos, profanos y más reales. Por eso, el punto de partida de nuestro análisis de algunos fenómenos de la sociedad actual pasa por una aproximación a la complejidad de relaciones entre lo sagrado y lo profano. Para ello, realizaremos de la mano de Mircea Eliade una panorámica de las diferencias entre lo sagrado y lo profano para entender cómo el ser humano religioso experimenta el tiempo y el espacio, y cómo, al fin y al cabo, dicha experiencia supone un modo de ser y de vivir en el mundo que el profano no comparte. Esto nos servirá de base para luego tratar el tema del lujo y de la evolución de su lógica a lo largo de la historia, pues, como veremos, lujo y sacralidad, y lujo y desacralización son cuestiones intrínsecamente relacionadas.

## LO SAGRADO Y LO PROFANO

Eliade opta por usar el término derivado del griego *hierofanía* para designar la *manifestación de lo sagrado*, puesto que es uno tremendamente intuitivo y no conduce a confusión alguna: *hieros* significa sagrado y *phainomai*, manifestarse. Desde esta definición, de corte fenomenológico-hermenéutico, el autor afirma que la experiencia religiosa consiste en el conocimiento de lo sagrado mediante su manifestación como una realidad completamente diferente a la profana dada en el mundo. No obstante, aunque diferente, esta realidad no es experimentada por el sujeto como una alteridad del todo extraña o ajena en la que se desorienta, sino todo lo contrario: lo sagrado se vive y se conoce como la verdadera realidad, la pura potencia y saturación de ser de la cual el sujeto desea poder participar para encontrarse y hallar el sentido de su existencia. Se dará, pues, una importante paradoja en la hierofanía: la cosa a través de la cual lo sagrado se manifiesta es experimentada como cosa transmutada, sobrenatural, que participa de la auténtica y trascendente realidad metafísica, sin que, al mismo tiempo, deje de ser la cosa misma en el mundo profano. La veneración de este objeto sagrado proviene de la fascinación y misterio que dicha paradoja produce, y de la conciencia y vivencia simultáneas de dicha dualidad, más bien asumida como una especie de *coincidentia oppositorum*, en la que materialidad y espiritualidad se unifican en el ser puro o en la pura posibilidad infinita. Así, es justo por este deseo de participación en lo verdaderamente real por lo que la tendencia del ser humano, tanto en épocas primitivas como premodernas, será la de intimar lo máximo posible con lo sagrado (que puede ser no sólo un objeto concreto sino, por lo que se ha comentado, el cosmos en su totalidad, la experiencia del universo al completo como una infinita hierofanía). Para conseguirlo, se consagrarán espacios y tiempos donde los límites naturales serán traspasados y se establecerán vínculos y convivencias con el mundo divino.

Para Eliade, el espacio supone el lugar de la más primordial y primerísima experiencia religiosa, previa a cualquier reflexión sobre el mundo y la vida. Así pues, la primera diferencia entre el sujeto religioso y el no religioso será la que se da en su concepción del espacio. Para el ser humano que experimenta lo sagrado, el espacio en el mundo es heterogéneo, es decir, presenta lugares cualitativamente diferentes entre sí: unos consagrados y otros no consagrados o profanos. Debido a que lo sagrado es lo verdaderamente real, el espacio profano es considerado una informalidad, una masa caótica y sin consistencia o sustancia y, por tanto, carente de sentido. La hierofanía lo que produce es una ruptura con la homogeneidad abrumadora del espacio colocando un centro, un punto de referencia y orientación para el individuo. De este modo, la experiencia religiosa del espacio supone la fundamentación ontológica del mundo, o sea, cabalmente, su creación o constitución genuina, puesto que sitúa al ser humano en un lugar seguro desde el cual moverse y comprender, y comprenderse. Esto por supuesto tiene un valor existencial incalculable. A diferencia del religioso, el sujeto arreligioso experimenta el espacio como una homogeneidad completamente neutra y más bien caótica: no hay ruptura alguna entre los distintos lugares, y los puntos de referencia cambian a capricho de las necesidades mundanas; en este indiferentismo y relativismo, es fácil que el sujeto pierda su orientación y viva la vida volátilmente. Ahora: ¿cómo y a través de qué exactamente se establecen los espacios sagrados? ¿Cómo se conserva esa experiencia religiosa primordial a lo largo del tiempo? Para abordar estas cuestiones, Eliade recurre a términos como umbral, teofanía o signo.

Lo más importante de la diferencia cualitativa en el espacio heterogéneo es la comunicación existente entre ambas partes, y la comunicación del espacio consagrado con el mundo divino de las alturas. En lo que refiere a la conexión entre los lugares sagrados y no sagrados, el *umbral* es la clave. El umbral es la frontera que permite el paso o el tránsito de un mundo a otro, que en el fondo, es el paso de un modo de vivir a otro modo. Al traspasarlo, el sujeto experimenta no sólo el arraigo ontológico del centro que supone, sino también la abertura del espacio mundano hacia el espacio de los dioses. Dicha abertura se considera vertical en tanto que se cree que los dioses habitan en los cielos, y permite una convivencia compartida con ellos. Es por esto por lo que la *teofanía* o manifestación de la divinidad termina de consagrar el espacio sagrado. Son umbrales la puerta o el arco del templo, de la iglesia, pero también la puerta de la casa o de la habitación, donde la vida cotidiana también es ordenada. Ahora bien, el signo o símbolo tiene aquí una gran importancia. Aunque Eliade no hace referencia explícitamente a la existencia de umbrales conformados por estructuras naturales, sí que, al igual que los umbrales artificiales contruidos por el ser humano, como la puerta o el arco del templo a las que se les ha atribuido sentido sagrado, existen signos en la naturaleza que —sin necesidad de que se haya experimentado previamente una hierofanía o se dé una teofanía— marcan la sacralidad del lugar. Ejemplos de esto pueden ser la montaña cósmica como centro del

mundo, el árbol fruto de un bastón que arraigó, etc. Y esta simbología de lo natural y las alturas marcará la forma que se tiene de construir en el espacio sagrado. Tradicionales son los símbolos del pilar o la columna como lo que se denomina *axis mundi* (eje del mundo), o la cúpula en lo alto de la iglesia, o la majestuosa pirámide apuntando hacia el cielo. Además, la piedra es también considerada un signo, el de la perdurabilidad por excelencia, de aquello que el paso del tiempo es incapaz de corromper; lo construido con ella asienta la experiencia religiosa del ser humano en su paso por el mundo. Con esto se pretende indicar que los signos son representantes tanto del sagrado centro como de la sagrada ruptura y verticalidad que vincula con el mundo divino. Hay que entender que con la consagración de un lugar (un lugar extranjero para concretar, ya que sólo puede habitarse el orden del espacio sacro, no el caos en el cual el sujeto se extraña del mundo y de sí mismo), lo que se está produciendo es una transformación o transmutación del espacio: es el establecimiento de un punto fijo de orientación existencial para el ser humano al mismo tiempo que una abertura en conexión con lo sobrenatural. Es, a la vez, tanto un asentamiento de peso y gravedad como un violento movimiento que raja la inconsistente realidad profana y que enseña lo verdaderamente real a través de la brecha. El espacio no consagrado es un espacio cerrado o encerrado en su propio movimiento informe y caótico donde no queda hueco para el desenvolvimiento humano. En suma, no se puede vivir en el caos. La consagración implica una estructuración simbólica del desorden. Esto no es más, dice Eliade, que la repetición de la cosmogonía, es decir, seguir el ejemplo de la obra que los dioses llevaron a cabo para crear y ordenar el mundo. Es por esto por lo que la consagración del espacio se traducirá históricamente en la construcción de ciudades donde las murallas protegen del caos circundante, de los seres extraños del bajo nivel espiritual (el submundo o infierno), ya que la verticalidad de la ruptura conecta no sólo con los niveles superiores sino también con los inferiores. De este modo, y al igual que la casa o el espacio doméstico, la ciudad es un cosmos en sí mismo que hay que proteger de lo extraño y a toda costa como el hogar que es.

En definitiva, podemos concluir que la sed ontológica del sujeto religioso y su nostalgia religiosa provienen del sentimiento de pavor que sufre ante el caos, o lo que es lo mismo, ante la nada. Para huir de ese nihilismo y en búsqueda de sentido, establece espacios donde poder vivir ordenadamente y estar en comunicación con lo divino, con lo verdaderamente real, con el fin de poder participar de ello e identificarse con toda esa potencialidad de ser. Pero no sólo el espacio, también el tiempo será considerado una experiencia religiosa que aporta seguridad. El tiempo tendrá un papel fundamental en cuanto a la recreación periódica de la cosmogonía; permitirá al sujeto revivir el momento del inicio del mundo y con ello estar en comunión con los poderes de los dioses. Así, también habrá una diferencia entre el tiempo sagrado, o *fiesta*, y el profano.

Según Eliade, *el año es la dimensión temporal del cosmos*<sup>1</sup>, donde el primer día refleja el momento cero de la creación y es ideal para limpiarse de pecados y renacer. No es de extrañar entonces que las fiestas o la periodicidad del tiempo sagrado sea lo que constituya el calendario. Así pues, si el calendario conforma la estructura temporal a la que poder asirse, el horror del tiempo desacralizado será, de nuevo, el nihilismo: cuando al tiempo se le extrae su carácter sacro, se experimenta como un ciclo que se repite indefinidamente y sin sentido; no es más que una repetición vacía de significado. El ser humano lo que intenta es protegerse de su *horror vacui*. Si antes, con el espacio, asustaba el cierre del caos sobre sí mismo, sin que dejase sitio en su vorágine para el ser humano, y se buscaba la sagrada abertura y conexión con lo real, en este caso lo que asusta es un tiempo que no cierre la narrativa cosmogónica, que no permita la recreación del mito; lo que asusta es un tiempo que no acabe ni empiece, que se experimente como una continuidad tan vasta y tan carente de referencia que sea espiritualmente imposible no perderse. El tiempo sagrado, en cambio, es el de una continua recreación del origen y del ordenamiento del mundo por los dioses. Lo que salva, entonces, es la conciencia de una periodicidad llena de sentido. Será justo aquí donde juegue un papel el tema de los rituales o ceremonias, la recreación y reiteración de los actos de las divinidades en el mundo. Eliade no se olvida de comentar la sacralidad de la actividad humana, los rituales de iniciación, de tránsito etc.: el individuo se recrea (también tiene peso aquí el sentido de disfrute de la palabra) en el detalle y la lentitud, que cobrarán especial relevancia al permitir una plena atención al discurso del mito en la acción. Dicho de otro modo: lo que se hace con el rito es narrar a través de la acción, trascender lo profano con una actividad conectada con lo verdaderamente real. En definitiva, el tiempo sagrado permite al ser humano hacerse contemporáneo de los dioses en la acción ritualizada. La celebración o la fiesta adquieren un tono a la vez de abundancia y de solemnidad.

Tras todo lo dicho, habrá que puntualizar que para Eliade, la persona religiosa no repudia la responsabilidad mundana por el hecho de hacerse ontológicamente responsable en la búsqueda de lo sagrado y de su recreación, más bien lo opuesto: encara con valentía la necesidad de asumir la responsabilidad que conlleva experimentar la verdadera realidad, y de la creación de un mundo para sí mismo en el cual poder orientarse más allá de la mera dimensión física. La persona religiosa no comete, según el autor, el error de caer en la ingenuidad o el infantilismo. Por el contrario, para individuo profano esta responsabilidad carece de trascendencia alguna y no supone más que una estrategia de mantenimiento material en la sociedad, y aunque Eliade no lo explicita, deja entrever que ésta sí supone una actitud, si no ingenua, al menos de una pasmosa simpleza.

---

1 Eliade, M. (1998). *Lo Sagrado y lo Profano*. (Trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón). Ediciones Paidós, Barcelona. p.79

Pues bien, hasta ahora lo que hemos visto ha sido el origen de la experiencia religiosa y profana del mundo en las sociedades primitivas y premodernas. Veamos a continuación, qué opina Eliade sobre cómo se desarrolla lo sagrado en el mundo moderno y cómo cambian las cosas.

Para el autor, la experiencia del mundo como mundo desacralizado es relativamente reciente en la historia, perteneciente al sujeto moderno. Sin embargo, la concepción religiosa del mundo y de la vida ha sido tan fundamental durante tanto tiempo que ha dejado un vestigio prácticamente imborrable en nuestra condición humana y en nuestra manera de actuar; tanto es así, que incluso el autoproclamado sujeto arreligioso presentaría, sin ser consciente de ello, lo que el autor denomina un *comportamiento criptoreligioso*, esto es, una manera de actuar que lleva implícita aquella sed ontológica y aquella nostalgia religiosa originarias. El sujeto no religioso es inevitablemente producto del proceso de desacralización de la existencia humana, es el opuesto de su antepasado. Por esto mismo, dirá Eliade, no puede existir un sujeto puramente profano, porque aunque la copa esté en el otro extremo, aún conserva sus raíces. A pesar del empeño puesto en desembarazarse de las ataduras de los mitos, las supersticiones y los rituales con el fin de sentirse libre, ya que comprende lo sagrado como el principal obstáculo para su desarrollo individual y el ejercicio de su persona, aún forma parte de rituales camuflados de laicidad, como las fiestas de año nuevo o la instalación en una nueva casa. Como harán otros autores además de él, Eliade comenta las innumerables posibilidades espirituales que ofrecen las urbes modernas al estilo *new age*; en su opinión, pseudocultos y pseudoreligiones que no son sino representaciones deformes de la experiencia originaria de lo sagrado, y que por tanto son incapaces de proporcionar una conexión con lo verdaderamente real. La ironía es que ese mismo sujeto moderno, que pretende ahora ser el único agente y protagonista de la historia y del curso del progreso, que entiende desde su exacerbado individualismo la antigua concepción religiosa del mundo como un látigo que impide su avance, continúa tremendamente pendiente de toda esa dimensión sagrada. Su inconsciente lo empuja a pretender solucionar las crisis existenciales (de las que no se libra) mediante comportamientos religiosos sin saberlo. No obstante, y aunque es cierto que intuye aquella simbología que originariamente abría la experiencia hacia un nivel superior, la ayuda de su inconsciente, según Eliade, no es suficiente para que pueda integrar del todo dicha simbología y pueda acceder a una experiencia y visión del mundo propiamente religiosas. Entonces, la crisis existencial del sujeto sin religión sigue estando a nivel de lo sagrado, es decir, sigue siendo crisis religiosa, porque no deja de ser una angustia fruto de la inestabilidad que produce la ausencia de centro y de orientación. Pero, como Eliade comenta, el sujeto moderno es menos íntegro que el premoderno precisamente por esa incapacidad de vivir con consciencia la dimensión de lo trascendente y de dar cuenta de la religión como ésta merece.



Está claro, entonces, que para el autor, el desarrollo del sujeto moderno como sujeto arreligioso y el proceso de desacralización –que ha degenerado en experiencias religiosas no plenas al ser vividas inconscientemente–, han supuesto un fenómeno aberrante, una nueva *caída* que resulta ser, empero, peor que las anteriores, debido a que, enterrada en la psique, ha sido olvidada. Pues bien, para comprender mejor todo esto y poder hacer una lectura más enriquecida de cómo el proceso de desacralización ha acabado con los rituales y cómo ha degenerado o se ha transformado la experiencia religiosa del ser humano, que es el tema en el que queremos profundizar, recurriremos a continuación a Charles Taylor y a su obra *Las variedades de la religión* (2003), donde se hace un conciso análisis de la incisión del individualismo en la sacralidad. De ahí continuaremos con la lógica del lujo de Lipovetsky, para pasar luego a Žižek. Posteriormente, esbozaremos la sociedad tecnológica de hoy para hablar de la manera en que las TICs o tecnologías de la información y comunicación constituyen un nuevo sistema donde la eficacia operativa es la norma madre, y con el que se produce una creciente aceleración no sólo del almacenamiento de la información y la comunicación global, sino también de la experiencia vital humana, incluida la religiosa. Veremos también cómo, paradójicamente, en el mundo hipercapitalista de hoy, a la par que se incrementan las conexiones, se produce una cada vez mayor pérdida de colectividad, donde el control de las marcas y el fetichismo relega el culto contemporáneo al ámbito privado y mantiene al individuo en una minoría de edad. Intentaremos también comprender de dónde viene esa incapacidad en el sujeto para integrar el simbolismo religioso. Algo que probablemente se relacione con la ya típica obnubilación y saturación mediática que éste sufre en redes sociales, la adicción a la inmediatez y el consumo compulsivo. La integridad personal religiosa que comentaba Eliade es cada vez más vaporosa, y difícil de asir y construir desde un yo crítico y atento o plenamente consciente. Comentaremos el peligro de los peudocultos pero también el valor de algunas prácticas de corte orientalista como el mindfulness, y el peligro de su subestimación. Todo esto, la sociedad facebookiana y ese imperio de lo liso del que Byung-Chul Han habla en sus obras, como veremos, constituyen el marco del mundo más actual, y es dónde deberemos colocarnos para seguir tratando el problema de la pérdida de colectividad y, más adelante, para pensar el problema de la libertad del individuo.

Pasemos a continuación a considerar el análisis del individualismo contemporáneo llevado a cabo por Charles Taylor.

## EL INDIVIDUALISMO Y LO SAGRADO

Para poder hablar de la espiritualidad en el mundo contemporáneo, Taylor va a contraponer primero el individualismo típico de la época moderna al surgido a partir de la década de los años sesenta del pasado siglo, un nuevo individualismo que, sin dejar del todo de lado los anteriores ejes de moralidad e instrumentalismo, añade uno nuevo a su centro gravitatorio: el expresivismo. Nace un individualismo expresivo. Sin embargo, no será ésta la única novedad. De hecho, el expresivismo empezó a surgir ya entre las élites intelectuales y artísticas del siglo XIX, que buscaban cultivar el yo con el fin de encontrar la forma más auténtica de vivir y expresarse, es decir, de ejercer ese yo, y se fue generalizando a partir de las vanguardias artísticas del siglo XX. Lo realmente nuevo, dirá Taylor, es que esa atención en el yo y en la manera más auténtica de serlo se convierte en todo un fenómeno de masas, ya no limitado a un sector específico de la sociedad, sino extendido a la totalidad.

La causa principal fue la revolución cultural y de consumo que se produjo tras la Segunda Guerra Mundial. La democratización del lujo (tema que se verá luego con Lipovetsky) provocó que la esfera privada llenara su vacío de una manera como nunca antes se había dado. Si antes, entre la clase trabajadora, las relaciones interfamiliares eran lo preponderante, sobre todo en las zonas rurales, con las que se creaban vínculos de asistencia mutua o de interdependencia; con la cada vez mayor oferta de bienes y el aumento del bienestar, las necesidades de relacionarse para evitar la miseria dejaron de ser tan importantes. Hubo un traspaso del campo a las ciudades y la gente comenzó a centrarse más en su vida personal y en la de su familia más cercana, no más allá de ella. Este cambio fue muy relevante: la facilidad de adquisición de bienes y medios supuso una situación de confort en la que la felicidad comienza a entenderse en clave de consumo; comprar permitía, según lo comprado, expresar de una manera mucho más auténtica el ser de cada uno. Empieza a perseguirse la cosa como expresión del yo: *esta cosa me representa, es como yo soy* (más adelante derivaría incluso en un *yo soy esto*). Esta práctica vino como consecuencia de una actitud generalizada de desinhibición tras una época social de mucha contención y restricciones de todo tipo (materiales, emocionales, etc), por lo que fue lógico que, para desprenderse de esa frustración, la población experimentara una especie de efecto rebote: del interior al exterior, de la huida y el escondite a la búsqueda activa y exposición o exhibición de uno mismo. Este modo de consumir según las necesidades y preferencias de cada uno se equiparaba a las maneras que tenían los ricos desde siempre de expresarse (el hecho mismo de la expresividad era más bien otro lujo), por lo que seguramente entre la población se forjaron sentimientos de poder que favorecieron la tendencia consumista.

Por todo esto, Taylor denominará a esta nueva cultura de consumo nacida en la posguerra, *cultura de la autenticidad*. La intención nuclear de la misma era, en el fondo, resistir contra las imposiciones políticas y religiosas, desmarcarse de alguna manera de las autoridades estandarizadas. La erosión del modelo durkeimiano de cohesión social a partir de una correlación estrecha entre religión y sociedad civil, provocada justamente por el énfasis en la dimensión personal de la vivencia religiosa que propició el protestantismo, también estaría en el origen de esta obsesión final por la realización del yo. Por ello, el cultivo del yo llevó consigo inevitablemente un mayor apasionamiento por el arte y la diversidad de manifestaciones. La clave en la cultura del consumo y de la autenticidad es que el imaginario social comienza a transformarse de una manera tal que afectará al entendimiento del mundo y la vida, la forma de relacionarnos con nosotros mismos, con los demás y con las cosas, un cambio que plantó la semilla de la hiedra que cubrió y ha estado destruyendo las antiguas estructuras y arquetipos en las últimas décadas. La moda experimenta también un desarrollo exponencial en esta época y aparece por primera vez un mercado especializado en satisfacer los deseos de los jóvenes, aparece una cultura juvenil. Los jóvenes de clase media y alta comienzan a ser autoconscientes de sí mismos como grupo y a querer consumir las cosas que les son propias, que supuestamente representan lo que son, de manera que se entienden a sí mismos como una nueva realidad social, una identidad revolucionaria que merece la atención de tal explosivo desarrollo económico. Así pues, la juventud no sólo se convierte en un nicho de mercado, sino también en un grupo político capaz de movilizarse independientemente de otros grupos culturales de edad, por lo que (y especialmente maleable por su actividad consumista) se convierte en un importante foco de atención político. Por esto mismo, el grupo expresivista por excelencia será según Taylor, dicha juventud. Porque será sobre todo con la moda juvenil como esa exhibición adquirirá matices extremos: no se trata sólo de expresar quién soy yo, sino de exhibirnos mutuamente, reconocernos como grupo, hacernos testigos los unos de los otros para que, entre todos, contribuyamos a definir qué significamos en la acción. Se compartirán también un simbolismo y un lenguaje determinados. No obstante, eso sí, no hay que olvidar que éstos cambian continuamente, como continuamente cambian los productos en el mercado. Es cierto que Taylor no lo explicita tal cual en el texto, pero parece haber una especie de adaptación de la expresividad propia y social al ritmo de los bienes en oferta. De modo que la aparición de la cultura de la autenticidad, con los lemas de “encuéstrate a ti mismo” o “sé fiel a quien eres” en portada, podría interpretarse como uno de los hitos más importantes en la aceleración del mundo. Por otro lado, la paradoja del solipsismo y la vida en común también empieza a tomarse a partir de aquí en conciencia y en consideración: las urbes contemporáneas comienzan a desarrollar modos de estar-con que implican una construcción colectiva de un nuevo espacio y una nueva forma de comunicación basada en el reconocimiento consumista del otro, pero al mismo tiempo, se dan unas tendencias individualistas tales que el sujeto se vuelve más autónomo que nun-

ca. Pero, la frontera entre estas dos manifestaciones, soledad e independencia, y comunión, no es rígida, sino todo lo contrario: permite un movimiento en masa que convierte a la nueva sociedad en un agente colectivo ávido de participar en conjunto, existe cierta excitación y efervescencia por la conciencia del poder del grupo y se producen momentos de fusión que bien se asemejarían a los ritos colectivos del pasado (es una fiesta). El autorreconocimiento y el reconocimiento del grupo al que se pertenece produce la sensación de una vida más libre y expresiva que debe celebrarse. Comienza así uno de los nuevos *modus operandi* de las experiencias religiosas desacralizadas del mundo contemporáneo. No obstante, el reflejo con el cual el individuo y el grupo se reconocen proviene del espejo del consumo.

Para Taylor, el estilo de vida libre del nuevo individualismo parece tener como exigencia el principio de daño de Mill, según el cual nadie tiene el derecho de interferir en la vida de uno a menos que sea para evitar un posible daño a terceros. De modo que la ética de la autenticidad estaría marcada por una especie de relativismo moderado, donde lo único no tolerado es la intolerancia (paradoja de Popper). No obstante, advierte Taylor, aunque los principios de respeto mutuo basado en los derechos se hubiera podido convertir en la red que conformaría las maneras políticas de hacer, esto era mera apariencia, pues es realidad cada vez significaba menos pertenecer a una comunidad política concreta desde la que participar en la sociedad. Y es justo aquí donde está la clave de la relación del ser humano con lo sagrado en esta nueva etapa. Tendrá que ver con las distintas fases históricas o modelos que el autor establece, tomando como referencia las ideas de otro autor, Emile Durkheim, tal como éste las expone en su estudio *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (1912).

En el modelo durkheimiano, la Iglesia es la encargada de definir lo sagrado dentro de una sociedad y de prestarle servicio. Así, según Taylor, en primer lugar, el mundo cristiano medieval y la primera modernidad habría vivido en un orden paleodurkheimiano, en el cual las conexiones con lo sagrado significaban formar parte de una Iglesia principal y de sus prácticas (aunque pudieran existir puntuales heterodoxias o herejías circundantes). En este orden, el Estado depende ópticamente de Dios. En segundo lugar, se habría vivido en un orden neodurkheimiano. En éste, se ha producido con el desencantamiento del mundo una secularización de la esfera pública, y Dios está presente porque la sociedad está organizada en torno a su diseño. El diseño sustituye lo sagrado en sí y favorece la aparición de la *identidad política*: surgen variedad de iglesias libres, sectas y denominaciones entre las que se puede elegir acorde al estilo espiritual propio, y según dicha identidad. Lo que se está produciendo es una fusión de las nociones de pertenencia grupal y confesional. Por eso, en este modelo, en el fondo, se vincula al sujeto a una especie de Iglesia no institucionalizada,

una amplia y difusa, a una entidad política que consideraba, además, que tenía una misión providencial en un compromiso tanto para con Dios como para con el Estado. Aún así, la fase neodurkheimiana de la humanidad supuso ya un paso importante hacia la individualización y el derecho a la elección, por lo que es muy importante en este tema. Pero, ¿cuál sería entonces ese tercer orden, el de la cultura del consumo, la autenticidad y del expresivismo? El posdurkheimiano. En este modelo, ya no basta con que la vida religiosa del sujeto sea fruto de su elección, sino que además debe tener un sentido especial en su desarrollo o evolución espiritual personal, tal como él mismo lo interpreta. Como esto implica un lenguaje y un sentido concreto, un entendimiento propio de la experiencia religiosa, cada vez es más difícil introducirse de forma definitiva a cualquier marco, ya que la comodidad en él puede variar fácilmente, es muy relativa a lo sentido por el sujeto. No obstante, afirma Taylor, esto no parece ser tanto un problema, ya que en la cultura de la autenticidad no existe esa necesidad de integrarse en ningún estado o iglesia. Lo sagrado en este modelo se desvincula por completo de lo político; lo contrario será más bien algo excepcional. La fe y la espiritualidad de hoy, según el autor, está validada únicamente por la intuición y el sentimiento propio del sujeto, y guiado por ese lenguaje propio y especial que parece sólo resonar en él mismo: adherirse a un grupo con una camino diferente al que uno siente para sí no parece ser una opción posible siquiera. No se busca encajar en ortodoxia alguna. En la cultura de la autenticidad, con las corrientes new age, es mucho más auténtico, y por ende, verdadero, una fe o espiritualidad a la que se ha llegado por uno mismo, por el yo verdadero, y no por las enseñanzas de ninguna religión e institución concreta. En ese respeto que antes se ha comentado, toda espiritualidad debe tener su espacio, tiene derecho a existir, siempre y cuando cumpla con el principio de daño de Mill.

En definitiva, para Taylor, tal como el mundo avanza, se van desestabilizando los anteriores modelos durkheimianos. La búsqueda de la nueva felicidad, individualidad y expresividad en la sociedad del consumo ha provocado un rechazo de los antiguos rituales colectivos, de la vida religiosa en comunidad, un desarrollo hacia la experiencia religiosa en soledad y una exaltación de la independencia. El fenómeno masivo de la expresividad, que empezó con el consumo en grupo, sobre todo de los jóvenes para afianzar y exhibir su identidad, irónicamente habría derivado más bien en un solipsismo religioso. Cada vez es mayor la proliferación de alternativas a las ortodoxias cristianas. La espiritualidad se va entrelazando con la psicología y la terapia en ese empeño por autocomprenderse y encontrar el verdadero yo. Un proceso en el cual el otro queda excluido. Tanto la personalización de la divinidad, es decir, la creencia en un yo personal, como la creencia en una divinidad impersonal, van ganando terreno con el paso del tiempo y la descendencia de las prácticas *new age* de los años setenta. Habría que preguntarse eso sí, si la sociedad tecnológica e hipercultural de hoy lo que hace es polarizar las tensiones entre los vestigios durkheimianos de los que este autor ha-

bla o, en cambio, homogeneizar todos ellos con las nuevas tendencias, cada vez más plurales, obligándolos a disolverse en la retícula global.

Con Taylor hemos comentado una cuestión relevante que conviene subrayar: los sentimientos del sujeto como experiencia religiosa. Y es que las cuestiones sobre la incisión del individualismo en lo sagrado contemporáneo no es sino fruto de la reflexión que el autor hace en su obra a partir de la exploración de las ideas expuestas por William James en su libro *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* (1902). Explicaremos brevemente lo más esencial de estas ideas, ya que ayudarán a clarificar el tema del trabajo.

James distingue entre la experiencia religiosa viva y la derivativa. La primera refiere a la experiencia propia del individuo y es lo que el autor entiende como verdadera experiencia religiosa. La derivativa no es más que una experiencia de la religión condicionada por las prácticas y convenciones de una comunidad o iglesia. En la visión de James sobre la religión no se oculta el desprecio que siente el autor por las instituciones eclesiásticas. La religión será en realidad esos sentimientos, acciones y experiencias de los sujetos en soledad en tanto que los mismos creen estar en conexión con lo que consideran lo divino. Reconoce la existencia de ciertos individuos excepcionales, los *genios religiosos*: la originalidad, inocencia y pureza de sus experiencias religiosas atraen a simpatizantes, de modo que se forman grupos y se acaban institucionalizando; no obstante, las experiencias de estos simpatizantes serán en verdad pseudoreligiosas ya que se viven de una forma más imitativa que original, y acaban convirtiéndose en mera norma y hábito vacío. En definitiva, para James la comunicación de la religión mediante las instituciones sería algo secundario y derivado de la verdadera experiencia religiosa, puesto que esa comunicación es más bien un ordenamiento racional, una estructuración analítica de la experiencia de un primer individuo, totalmente contraria al sentimiento primario e inocente de lo divino. Así pues, para este autor la parte teórica de la religión no constituye su esencia, sólo la conducta sentimental.

Según Taylor, esta concepción de la religión está muy en concordancia con la cultura de la época moderna. Desde la alta Edad Media la religión tiende a basarse más en el interior que el exterior, más en el compromiso personal que en el ritual colectivo, pero con la Reforma protestante, esta tendencia se acentúa. Como Taylor afirma: *declarar que la salvación dependía únicamente de la fe significaba devaluar radicalmente el ritual y la práctica exterior [...] No era sólo que el ritual exterior no tuviera ningún efecto, sino que confiar en él equivalía a mantener la presunción de que se podía controlar a Dios*<sup>2</sup>. Como vemos, el comienzo de la deslegitimación de lo colectivo en la reli-

---

<sup>2</sup> Taylor, C. (2003). *Las Variedades de la Religión, Hoy*. (Trad. Ramón Vilà Vernis). Ediciones Paidós, Barcelona. p. 21

gión se remonta a varios siglos atrás, no es algo exclusivo de la actualidad, pero es que el proceso de pérdida de colectividad y de desritualización ha sido más sutil que brusco, ha sido gradual; la espiritualidad de hoy parece el culmen de todo ese proceso. La típica distinción entre ser espiritual y no religioso de hoy en día viene del desprecio por la autoridad política religiosa y por las instituciones en general, una rebeldía que no tiene en cuenta aquello que Eliade llamó el comportamiento criptorreligioso, como ya hemos comentado, y que acepta con grado las prácticas de tipo new age. Es verdad que, a diferencia de James, para Eliade la religión sí es entendida no sólo como una vivencia personal sino más colectiva que otra cosa, donde se comparte el espacio y el tiempo sagrados no sólo con los demás sino también con la divinidad misma. Sin embargo, hay algo en lo que Eliade y James sí se asemejan: la preocupación por la angustia y la nostalgia espiritual en un mundo vacío de sentido, y por la inconsciencia religiosa como incapacidad del individuo. Para James, existen almas sanas y almas enfermas. Estas últimas son resultado de la conciencia del sufrimiento y del mal en el mundo. Pueden ser conscientes de tres maneras: 1) con *melancolía religiosa* como pérdida de sentido en ese vacío y extrañeza mundana, 2) con *melancolía* como miedo y desesperación, que es la fuerza que pide salvación y ayuda (núcleo del problema religioso), y 3) como conciencia de los *pecados propios*. Así, llamaré los *nacidos dos veces* a los que, podemos decir, han muerto al pasar por estos estados, pero que al superarlos han revivido. Entonces, la clave para James de la experiencia religiosa es ésta, la de la conciencia, ya que es lo que produce el sentimiento de liberación y acompañamiento por lo divino, lo que aporta significado y soporte al individuo y hace que éste desee vivir y tenga *ganas de ser* en la acción. En suma, vemos que lo emocional conforma el eje del pensamiento religioso jamesiano y que sus ideas bien sirven para entender la contemporaneidad. Pues esa angustia persiste hoy en día, acusada por la aceleración y volatilidad de la experiencia vital en general en la sociedad hiperconectada e hiperconsumista. Si Eliade no parece detallar el por qué de la incapacidad de la vivencia consciente de la experiencia religiosa en el sujeto moderno, por su parte, James explica que esa incapacidad será más bien de origen intelectual. El sujeto moderno se empeña en tener todas las evidencias empíricas que validen la hipótesis que se tiene entre manos. Está coartado por el método científico. Sin embargo, para James, la condición humana es esencialmente pasional: tendemos a creer en las hipótesis que nos resultan más agradables, reconfortantes y satisfactorias en comparación con otras. De modo que lo intelectual, el empeño por analizar todas las variables, es lo que frustra la naturaleza religiosa del ser humano.

## LUJO Y DESACRALIZACIÓN

Pasemos ahora a la historia de la lógica del lujo y cómo se relaciona con la desacralización del mundo y el auge de las marcas.

En la obra de la que es coautor junto con Elyette Roux –*El lujo eterno. De la Era de lo Sagrado al tiempo de las marcas* (2004)–, Lipovetsky lleva a cabo una disección del lujo, desde la prehistoria hasta la actualidad. La idea de que existiera un lujo arcaico, mucho antes de la diferencias de clases, de las élites socioeconómicas y la alta tecnología, puede parecer chocante en un principio, ya que, coloquialmente, suele asociarse a la posesión material de artículos caros de exquisita antigüedad, exclusividad o prestigio, lo cual incluye las marcas de alto standing. Pero esto no deja de ser un prejuicio, porque la antropología nos ha demostrado con contundencia que existieron ciertas formas de lujo en las sociedades más primitivas. Sin embargo, este lujo nada tiene que ver con lo que suele entenderse por objeto de valor o de elevado coste, sino más bien con un *espíritu de gasto*. El lujo de las sociedades primitivas comenzó como un fenómeno cultural inmaterial, con una actitud, muy anterior a la posterior costumbre de acumulación de objetos. No obstante, la opulencia no quedaba en mera predisposición mental, ¿cuál era entonces exactamente la forma de ese espíritu de gasto?: la dádiva. Las sociedades primitivas tenían la necesidad de celebrar los acontecimientos sociales más importantes, como ritos de tránsito, iniciación o asentamiento, con el intercambio ceremonial de dádivas, es decir, de regalos del mismo valor que los distintos grupos se hacían desinteresadamente, por mera exhibición de generosidad<sup>3</sup>. De modo que no estamos hablando de los famosos trueques. Los fines de las dádivas eran de carácter social y espiritual, iban dirigidos al prestigio para definirlo no mediante lo material sino por el puro flujo y consumo de riquezas. La práctica del *potlatch* lo ilustra muy bien: el mantenimiento o la elevación del estatus de un jefe dependerá en este tipo de sociedades, del patrocinio de fiestas y banquetes, de los obsequios ofrecidos e intercambiados, e incluso en la destrucción pública de los mismos. El potlatch pues, no es más que la rivalidad en magnificencia, en poder. Es una exhibición de abundancia. Entonces, con esta primera idea del lujo-dádiva entendemos que el exceso no es algo natural sino cultural, es una norma de la colectividad llena de significaciones sagradas. El intercambio ceremonial no deja de ser un símbolo de subyugación de lo particular a lo global, con el que sujeto queda relegado a un segundo plano y cobran más importancia las relaciones con los demás y con las cosas. La dádiva, pues, asegura la cohesión, busca la paz y no el conflicto. Busca el reconocimiento del otro, acabar con la extrañeza. Por eso la

---

<sup>3</sup> Para complementar esta visión de lo regalado conviene atender a la obra de Marcel Mauss, *Ensayo Sobre el Don* (1925) y a la obra de Georges Bataille, *Teoría de la Religión* (1973); este último, en dicha obra, interpreta lo sagrado como aquello que sale de la esfera de lo utilitario. En este caso, el regalo, lo que se dona, quedaría liberado del circuito pragmático de lo rentable.



dádiva, aunque materialmente inútil, será de una inmensa importancia política y religiosa. Los bienes más preciosos son incluso nombrados debido a su dimensión espiritual, se les da una individualidad propia, son símbolos de vida y de muerte, por eso resultan modos de conexión con lo divino. En consecuencia, asegura Lipovetsky, el pensamiento religioso fue la condición de posibilidad del lujo primitivo. La opulencia, el intercambio y el consumo en la fiesta no es más que la institucionalización de los sistemas de pensamiento mágico.

Más tarde en la historia, con la aparición del Estado y nuevas lógicas de jerarquización y centralización, comienza la desigualdad de riquezas, y se produce una de las principales rupturas en la lógica del lujo. Las divisiones se definen con claridad: existen bienes opulentos y bienes ordinarios, lujo privado y lujo público, lujo sagrado y lujo profano, lujo eclesiástico y lujo cortesano. Mientras que en las sociedades arcaicas el lujo es símbolo de unión y reciprocidad, y existe una dimensión de lo divino en todas las cosas, con la aparición de los dioses de rostros humanos en sociedades posteriores se prende la mecha de un nuevo imaginario religioso basado en las relaciones de dominación y la subordinación entre el mundo sobrenatural y el mundano, respectivamente. Es decir, aparece un lujo divisorio. La estructura predominante es piramidal, no horizontal. Surgen distintos dioses, grandes y pequeños, a imagen del orden político humano. El nuevo lujo, por tanto, fue fruto de estos cambios en el universo teológico-político de la sociedad. Con el Estado, el lujo empieza a entenderse como representación del deseo de eternidad de los dirigentes políticos y son comunes las monumentales construcciones al más estilo heroico, donde la verticalidad es la clave para acercar el cielo a la tierra. El lujo se convierte en el mediador entre el ser humano y lo sagrado. Eso sí, casi podría decirse que estamos ante una ruptura relativa ya que, a pesar de tan importante cambio, quedan aún huellas del potlatch, vestigios del lujo-dádiva, de esa obligación de generosidad desinteresada. Era un comportamiento típico de los señores feudales por ejemplo, que acostumbran a ofrecer grandes fiestas y espectáculos para deslumbrar con su derroche. De hecho, la incapacidad para manifestar la opulencia era considerado un fracaso, pues era, en el fondo, una incapacidad en el más estricto sentido de la palabra, es decir, una ausencia de poder. La expresión de superioridad era obligada pero, se insiste, con la fuerte marca de la estructura jerárquica de la sociedad. El lujo, incluso dentro de los castillos y palacios, tiene su propia distribución según el rango de los convivientes. En China, las mujeres del harén son divididas según una categoría establecida, algo que en este caso al menos, duró varios siglos (ya que China tardó mucho más en salir del feudalismo que Occidente). En la obra biográfica de la emperatriz Cixí, la autora Jung Chang muestra esto con precisión:

*El harén, como toda la Ciudad Prohibida, se regía por normas estrictas. Los objetos exactos que podían tener las jóvenes en sus habitaciones, la cantidad y calidad de los tejidos de sus vestimentas y los tipos de alimentos que consumían cada día se determinaban meticulosamente con arreglo a su rango. En cuestión de comida, una emperatriz tenía una ración diaria de 13 kilos de carne, 1 pollo, 1 pato, 10 paquetes de té, 12 frascos de agua especial de las colinas del Manantial de Jade y cantidades específicas de hortalizas, cereales, especias y otros ingredientes. Su ración diaria incluía asimismo la leche de no menos de 25 vacas [...] Cixí no fue nombrada emperatriz. Era una concubina, y de baja categoría. Había ocho niveles en la jerarquía de cónyuges imperiales, y Cixí estaba en el sexto, es decir, en el grupo inferior (del sexto al octavo). En su situación, Cixí no poseía ninguna vaca privada y no tenía derecho más que a tres kilos de carne al día. Disponía de cuatro doncellas personales, mientras que la emperatriz tenía diez, además de numerosos eunucos<sup>4</sup>.*

No sólo hay que tener en cuenta la distribución del lujo entre las concubinas del harén según el rango. Las concubinas mismas eran consideradas un lujo más, otra manifestación de abundancia y, como adquisiciones que eran (pasaban por escrupulosos procesos de selección) se catalogaban y dividían según su valor. La posesión y exhibición de la belleza, dice Lipovetsky ha sido en todas las épocas de la humanidad una auténtica obligación para los soberanos.

De vuelta a Occidente, más adelante, a finales del Renacimiento, la nobleza deja de tener tanta connotación militar y empieza a vestirse de juego. Gracias al crecimiento del poder de comerciantes y banqueros, el lujo se independiza del orden jerárquico hereditario típico de la nobleza tradicional, así como de lo sagrado, y pasa a tener una dimensión lúdica, y se vuelve accesible mediante el talento y el trabajo. El arte comienza a ser una parte fundamental de la cultura de una manera distinta a todo lo previo, y empieza a adquirir el sentido mercantil de hoy en día, de modo que el lujo también se ligará a la producción de obras artísticas y de belleza; surge el mecenazgo, las colecciones, etc. El cambio es que la dimensión de eternidad del lujo se vuelve laica: ahora lo que interesa con la opulencia es la supervivencia profana, la inmortalidad en la historia, dejar la huella individual en el mundo, el nombre propio, el de la familia. El anonimato se sustituye por una marcada subjetividad. La relación con el lujo es más íntima y sensual, se convierte en expresión de erotismo, como una demostración del deseo de disfrutar de la vida, de amarla. La relación entre el ser humano y la cosa se intensifica. El lujo es fruto de la pasión por la belleza, de la apreciación y el gusto por la singularidad. Se valora la rareza. Todo esto define el momento estético y laico del lujo. El resultado será la aparición de dos fenómenos de temporalidad que harán de hitos en la historia de su lógica:

---

<sup>4</sup> Chang, J. (2014). *Cixí, La Emperatriz. La Concubina que Creó la China Moderna*. (María Luisa Rodríguez-Tapia). Editorial Taurus. p.: 36

las antigüedades y la moda. El primero se centra en lo pasado y el segundo en el puro presente. Cada uno llevará consigo un conjunto de gustos, comportamientos y productos concretos.

El nuevo interés por lo antiguo aparece en un contexto donde las obras de arte y las antigüedades son tremendamente abundantes en colecciones y subastas. Las antigüedades obtienen nuevos significados: pasan de ser objetos cotidianos a objetos preciosos, de ser meros instrumentos a objetos de pura contemplación que se coleccionan por amor al arte, lejos de cualquier imposición política o religiosa. El interés por el pasado llega a través de los sentidos del gusto y del sentimiento de aventura por el descubrimiento. Por otro lado, y al mismo tiempo, aparece también un nuevo interés por el presente, dominado por el culto a lo efímero. La moda es la manifestación del puro cambio, del juego, de la experimentación. Se contraria a la tradición con vestimentas más cortas que tratan de mostrar un cuerpo más discontinuo. El lujo se define por la pura apariencia, la superficialidad, la exhibición en el juego. Ya nada tiene que ver con aquel sentido de trascendentalidad divina, ya no se celebra la recreación del orden cósmico. La fiesta es derroche de lo que pasa sin huella, sin contemplación alguna de la interdimensionalidad o eternidad. Se produce una desvalorización de la permanencia. Así, el desarrollo de la moda sólo fue posible gracias dos factores: una cultura más abierta al cambio, y el desprecio por el anonimato. En definitiva, el germen de ese individualismo del que llevamos hablando a lo largo de estas páginas, y la transformación del imaginario que supuso fue lo que definió la nueva estructura del lujo.

Es justo en la modernidad, con todo este recorrido, cuando aparece la firma, la marca y las primeras producciones en serie, originarias del mundo de la costura. Veamos por qué es tan importante en la lógica del lujo.

Hasta mediados del siglo XIX el lujo había estado funcionando según un modelo artesanal y aristocrático, donde el artesano creaba en absoluto anonimato piezas únicas para su cliente. Pero a partir de entonces, con el surgimiento de la alta costura, se crea y consagra toda una industria del lujo. El modisto es apreciado como un artista libre e independiente, liberado de las órdenes de otros, y su nombre adquiere fama y prestigio. Su obra, muestra de su individualidad, es un producto ansiado por todos. El lujo, pues, se personaliza e industrializa. Un paso gigantesco. Por eso el papel de la alta costura en la lógica del lujo es tan relevante: consagra la unión entre la artesanía y la industria. El lujo adquiere una nueva dimensión: el prestigio ya no es sólo exhibición material; es dado por la reputación de la firma o la marca. Las tiradas en serie de determinados productos propagaban la *edición limitada*, mucho más deseable por su carácter pasajero y personal del artesano creador, ya incluso antes de la industrialización de lujo. El siguiente paso supuso un mayor cambio aún: la de-

mocratización del lujo. Los procesos de industrialización y de producción en serie evolucionaron hacia una reproducción de los originales, esto es, hacia la falsificación y la copia como reiteración asequible para clases más medias y bajas. Este es el falso lujo: un lujo al alcance de cualquiera. Estos nuevos productos pierden el aura de personalidad y exclusividad. Se convierte más bien en una saturación de impersonalidad. Además, el nacimiento de los grandes almacenes favoreció con la bajada de precios la democratización del falso lujo. En los escaparates, exposiciones, o durante los días temáticos, aparece de nuevo la magia, un universo que alimenta y valida la imagen del derroche. Esa magia es, sin duda, muy distinta de la primitiva, pues sigue siendo superficial, vacía de trascendencia, basada en el precio de las cosas, en la capacidad para representar el yo personal y en la promesa de una nueva felicidad en clave de consumo.

Para Lipovetsky el lujo contemporáneo es un lujo del marketing, se asienta únicamente en la rentabilidad. La globalización ha forzado un cambio de escala, de lo familiar a lo gigantesco, de modo que el lujo batalla contra sí mismo: las grandes marcas son industrias que se esfuerzan por gobernar las unas sobre las otras. El modelo artesanal es realmente anecdótico y siempre de bajo alcance. La producción en serie a niveles industriales deja de considerarse un falso lujo. El autor lo explica muy claramente: *el lujo sigue siendo elemento de diferenciación social, pero funciona igualmente, y cada vez más, como herramienta de gestión de las marcas gran público, pues el prestigio de la gama muy alta repercute sobre el conjunto de los modelos*<sup>5</sup>. La gama alta forma parte de esa estrategia de mercado. El lujo se centrará en la demanda y las formas de publicidad para generarla.

Lipovetsky da un paso más y habla del lujo emocional. Para hablar de esta emocionalización del lujo recurre a Thorstein Veblen: el lujo como exhibición de riqueza no sólo tiene el objetivo de hacer ver nuestra importancia a los demás, sino también de reafirmar dicha importancia ante nosotros mismos para estar satisfechos con lo que somos. Es decir, no sólo hay un deseo de ser reconocido por el otro, sino también por mí mismo. De hecho, esta última parte es la predominante. La cultura contemporánea del lujo no es sino un narcisismo extremo: se trata de promocionar la imagen personal, la autenticidad de la que hablaba Taylor, el yo original que soy, y no que pertenezco a una clase social u a otra. No es tanto el esnobismo como el convencimiento de tener que ser distinto a la corriente. Esa es la ironía del mundo serial e industrializado. De ahí el rico bohemio, el rico distinto, al más puro estilo Desigual (marca española). El lujo es ahora híbrido y ecléctico, pero mucho más instalado en la emoción y la sensación que en la distinción social. El objetivo es la fiesta y el goce privado, el culto a uno mismo. Es un lujo, dice, Lipovestky, experiencial, íntimo y psicologizado.

---

<sup>5</sup> Lipovetsky, G. y Roux, E. (2004). *El Lujo Eterno. De la Era de lo Sagrado al Tiempo de las Marcas*. (pp. 7-97). (Trad. Rosa Alapont). Editorial Anagrama, Barcelona. p.54

Es apropiado subjetiva e ideológicamente por el individuo, quien proclama su derecho a experimentarlo como camino hacia su propia felicidad. La cultura acelerada se rige por una dimensión de *desafío* que también afecta al lujo: el reto, la competición, el riesgo, se concretan en una publicidad y una comunicación belicosa que lucha por la atención del cliente; para ello rozan y sobrepasan fronteras de todo tipo, entrando en el terreno de la pornografía (no sólo sexual, sino en el sentido de sobre-exposición del término), de manera que el juego, el derroche y la adicción se igualan. Pero esta cercanía con la muerte –en tanto que el riesgo es el apostar de la vida– carece del simbolismo de trascendencia primigenio, según Lipovetsky, está más bien, de nuevo, en esa línea narcisista de autoproclamación, de reiteración sobre uno mismo las emociones positivas que se sienten, como la victoria, la felicidad, la independencia o la individualidad. La verdadera realidad ya no es esa dimensión sagrada que el ser humano ansiaba experimentar en la ordenación del tiempo y el espacio, ya nada tiene que ver con la lentitud y la recreación de la ceremonia en colectividad. Lo único que se celebra es la adictiva imagen de uno mismo que el mundo espejo de las marcas se encarga diariamente de alimentar. El desafío está vacío, es mera aceleración sin sentido. El fetiche tendrá aquí un papel fundamental, pero lo veremos de la mano de otro autor, el provocativo pensador esloveno Slavoj Žižek.

## FETICHISMO Y EVASIÓN

Para Žižek, tal como muestra en su obra *Amor Sin Piedad* (2004), el fetiche presenta un papel muy concreto en la realidad del sujeto. Es la personificación o materialización de la mentira que el sujeto se autoimpone para tolerar el dolor de la realidad en la que vive. El fetiche es la otra cara de la represión, dice el autor, aquello que amortigua el impacto de lo que circunda. La importancia del fetiche es tal que cuando es extraído, el universo del sujeto cae, un cosmos de papel maché que se desploma y obliga al individuo a encarar la verdad. La aceptación (igualmente falsa) de como las cosas son se disuelve rápidamente. El sujeto podrá ser inconsciente del papel de su fetiche o bien consciente, pero en ambos casos tiene la misma función.

Por otra parte, Žižek acudirá a las ideas de Lacan sobre lo que éste denomina *objetos a minúscula* y *plus-de-goce*, que le ayudan a definir las dinámicas del mundo actual. La noción de plus-de goce está en Lacan muy cerca de la plusvalía marxista. Pero, esto ¿qué quiere decir? La sociedad tecnológica y capitalista tiene una dinámica económica libidinosa, esto es, que la producción de objetos no sólo satisfacen una necesidad sino que mismamente la crean. Los objetos producidos son objetos que crean en el consumidor la inmensa necesidad de su propio consumo. Por lo que la relación entre la cosa y el sujeto arraiga en un vacío, ausencia o falta fundamental. Podría decirse que

existe cierta asimetría entre el vacío y el exceso: el movimiento en un intento de compensación es lo que genera el hábito y la adicción al consumo. Hay un paso de la cosa como Otro (con mayúscula) a lo otro, sin más (con minúscula), ya que la Cosa es más traumática que disfrutable. En la sociedad moderna se huye de la confrontación con lo Otro, es lo que puede herir, lo conflictivo; en ese auge del individualismo, lo que se busca es un goce a solas mucho más fácil y panacéico. La noción de plus-de-goce es lo que extiende los objetos a minúscula más allá de lo natural, los sitúa en la industria y la cultura: la cosa a minúscula es lo más abundante en nuestra sociedad y representan pequeñas migajas de goce, nunca la satisfacción completa, son sólo pequeñas dosis que fomentan el deseo de un mayor consumo y que son incapaces de sustituir o llenar ese vacío o falta-de-goce. El objeto a minúscula no es más que lo nimio consumido repetidamente y con avidez, determinando en ese *ethos* un estilo de vida y un modo-de-gozar. En definitiva, la producción y el consumo de objetos a minúscula representa la proliferación del lujo. El goce en la sociedad, lo siempre insuficiente, es exceso mismo. Esta es la paradoja. Sin embargo, explica Žižek, el paso del traumático Otro a las migajas de goce que son los objetos a minúscula jamás se consigue por completo. Lo Otro no se ha disuelto mágicamente, sino que sigue amenazando con destruir la dinámica de los nuevos y diversos estilos de vida. Para este autor, el fetiche es lo que permite vivir en este mundo adictivo e insatisfactorio.

### **EL RETO DE LA ACELERADA REDALIDAD**

Žižek también hará comentarios sobre el ciberespacio, pero este es un tema al que quizás sea mejor acercarse de la mano de autores que en nuestro contexto más cercano han abordado esta problemática, en la línea de los trabajos de Javier Echevarría sobre *Telépolis* (1994), como es el caso de José A. Marín-Casanova y Ramón Queraltó. Marín-Casanova afirma que el *faktum* del siglo XXI son las nuevas TICs (tecnologías de la información y la comunicación). Con ellas, objetividad y subjetividad se confunden en una misma cosa, la acción. Vivimos en un cambio de era caracterizado por una *redalidad*, una realidad tecnocientífica donde lo preponderante es la evolución de las interconexiones de la red virtual, la nueva realidad online. Esta conjunción de la técnica y la ciencia y el sistema de acciones que conforma irrumpirá necesariamente en el terreno de la moral y la ética. Obligaré una revisión de los tradicionales valores éticos modernos. Es más: las TICs terminarán con la visión moderna de la técnica como herramienta de progreso al servicio del ser humano. Con ellas, el humanismo moderno se hace insostenible.

Tradicionalmente, la técnica no era más que el instrumento a disposición y servicio del ser humano, cuando éste la ejercía dentro de los límites de ciudad y se protegía con ella de la ley de la

naturaleza, que aún gobernaba sobre todas las cosas. El sujeto humanista reivindicaba su subjetividad y su dominio mediante dicha instrumentalización. Sin embargo, con la nueva era, la técnica se ha agigantado tanto que ha dejado de ser medio para convertirse en un fin en sí mismo. La naturaleza se recinta y ajardina, y las ciudades se deslimitan para homogeneizarse en la ciudad global de la red. La técnica se hace entorno, ambiente, en definitiva. La virtualidad desdibuja las barreras y todo, incluido nosotros, se mide con la vara de la eficacia y eficiencia operativa. El ser humano deja de conocer por conocer y pasa a conocer para operar. Se convierte en funcionario. La tecnología ya no es producto de la experiencia, sino que es la condición de posibilidad de ésta. El horizonte de comprensión humana deja de ser lo natural, o la historia: el sentido ya no se halla ni en el espacio ni en el tiempo, sino en la instantaneidad intrínseca de la virtualidad, donde tanto la naturaleza como la historia llegan a su fin en un compendio infinito y siempre creciente y acelerado de datos, el *big data*. Por tanto, la tradicional categoría de espacio-tiempo es derribada por las TICs. Es muy importante entender que el triunfo de la técnica no es reversible (algo que no debe llevarnos a actitudes fatalistas sino de aceptación y constructivismo), no podemos elegir u optar por la técnica porque se ha convertido en el fundamento de nuestra realidad; de ahí que sea también en vano hablar de un buen o un mal uso de ella, como si fuese algo neutro que pudiera dar pie a tecnófobos o tecnófilos. El uso es algo que sólo tenía sentido para el sujeto humanista, cuando la técnica aún era medio y no entorno y elemento constitutivo de lo real o de la realidad. De modo que, por todo esto, se entiende que la necesidad de revisión de los valores humanistas no es una cuestión ideológica sino una exigencia de la era que vivimos.

La estrategia de Ulises o del Caballo de Troya, es una cuestión que aparece en la obra de Ramón Queralto, *La Estrategia de Ulises o Ética para una Sociedad Tecnológica* (2008).

Queralto se percata del cambio cualitativo que supone el cambio de era que traen consigo las nuevas tecnologías de la información y la globalización. Esta idea está tomada del trabajo de Echevarría, *Los Señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno* (1999). El desarrollo acelerado de las nuevas tecnologías crea una sociedad interconectada, intercultural e interdependiente. Según este autor, el mundo alcanza un nuevo nivel ontológico difícil de definir basado en el ciberespacio, a medio camino entre lo tangible y lo intangible. Al estar todos dentro de éste no existe el afuera de. La magnitud de este cambio pone en jaque las concepciones heredadas, incluidas las éticas. Se producen rupturas que lleva al ser humano a problemas existenciales y de infelicidad. No obstante, según Queralto la actitud ante todo esto no deberá ser de desolación o desidia sino de proactivismo y construcción, de fuerza y osadía intelectual, para enfrentar como un quehacer o una tarea moral el reto de la nueva era. Así pues, no se trata de vivir para la razón sino de razonar para vivir. Compro-

meternos y ser responsables en la acción para con nosotros y el mundo creado, elaborando valores nuevos para el nuevo paradigma, entenderlo como una nueva posibilidad moral y no como una sentencia.

El eje vertebral de este nuevo paradigma es la tecnología informática y digital. La racionalidad tecnológica es la que opera en todo esto y se caracteriza sobre todo por la eficacia operativa, es decir, por la preocupación pragmática del *para qué*, rompiendo del todo con el esencialismo. Lo que prima es la acción y el resultado, no la teoría o el *qué*. Además, de acuerdo a estos criterios de eficacia, será indefinidamente autoexpansiva: queriendo contener siempre el máximo de realidad posible no puede sino acelerar, aumentar. Pero de nuevo, no es sólo un aumento cuantitativo sino cualitativo: no sólo más, sino mejor, más sutil, más sofisticada, más eficaz.

El imperativo pragmático no deberá confundirse con el utilitarismo, pues no se trata sólo de resolver con lo meramente útil, sino que el alcance es más generalizado, permeando en los objetivos vitales del ser humano. El pragmatismo en el ser humano se manifiesta con su impaciencia y su egoísmo existencial, ya que se rige por su deseo y búsqueda de la felicidad. Es por esto que la ética en esta nueva era deberá apuntar al pragmatismo. Y esto es muy importante, esta ética como interés y conveniencia: al anteponer *los valores sirven*, y no *los valores valen*, o sea, que los valores valgan porque sirven, porque son interesantes y convenientes para resolver los problemas de la vida, lo que hace es acabar con el sentimiento que el ser humano tiene de sometimiento y recelo frente a la moral. Esto es: ya no hay que obedecer sino que se *opta* por seguir unos principios morales determinados, porque interesa y conviene para mi vida. El imperativo pragmático sustituye al categórico. Sin embargo, Queraltó es optimista pues dice que, en este nuevo mundo de las TICs, tan multicultural, lleno de incertidumbre y dinamismo, el interés y conveniencia para la vida de uno no tendría que verse como un obstáculo para la convivencia ya que no es un absoluto, sino que se lleva a cabo relativamente a los individuos que me rodean, a mis circunstancias, etc. El puro egoísmo es entendido por el autor como una patología del pragmatismo.

¿Cuál es entonces la estrategia para la ética en la nueva era? La del caballo de Troya, aunque al revés, en tanto que el clásico original tenía intenciones destructivas y aquí se habla de constructivismo. Valerse de los rasgos pragmáticos del ser humano contemporáneo mediante los principios de interés y conveniencia contribuye a la introducción de los valores éticos en su vida y felicidad, no como algo ajeno y extraño, sino como algo positivo, familiar y fácil de aceptar. La ética tendrá que hacer un esfuerzo proporcional a la magnitud del cambio, he ahí el reto y la necesidad de responsabilidad. El idealismo, además, dice el autor, debe ser descartado para atender al ser humano concre-



to. La inmensa apertura y flexibilidad de los flujos en la era de las TICs modificarán también la arquitectura interna de la ética: la ética deja de ser jerárquica y rígida, ya no habrá valores máximos ni subordinados; por el contrario, como el ciberespacio, la estructura será reticular, una retícula axiológica donde todo valor esté en relación directa con otros valores. La interconexión, la flexibilidad, y la adaptación, por tanto, serán sus principales rasgos, frente a la sólida e inflexible pirámide tradicional. Esta mutabilidad exigirá en la ética la tolerancia como vector indispensable. Para Queraltó estos rasgos coinciden con la mutabilidad propia de la vida, y nos recuerda que el mundo TICs requiere más que nunca una sociedad equilibradora, adaptativa, solidaria y abierta, donde el ciudadano asuma el papel que le corresponde como participante político y democrático. Compromiso ético por tanto, ante la disolución de los valores éticos tradicionales, en la inevitable aceleración tecnológica y de información del mundo; una ética *en y para* la vida, donde la felicidad humana implica un conocimiento y relación no sólo de uno sino de uno en el entorno y con los demás. Una ética para mi interés y conveniencia que, en el mundo hiperconectado y reticular de hoy, es interés y conveniencia también de otros.

Con esto que hemos visto, parece que Queraltó presenta una visión bastante optimista en cuanto al paralelismo entre el desarrollo de la ética y el desarrollo tecnológico, una evolución que desde siempre se visto como algo descompasado y asimétrico<sup>6</sup>. En cambio, Byung-Chul Han parece más crítico con la actualidad y atiende a esa parte de pérdida en la impersonalidad de la sociedad facebookiana, que al mismo tiempo es pornográfica. Pero vamos a verlo a través no de la tecnociencia, sino de la estética y la democratización cultural y del lujo, de nuevo, pues en el arte fetichista de lo que McDonald teorizó y denominó *midcult* se aprecia con claridad ese enmascaramiento de la dolorosa realidad acelerada.

### **MIDCULT. LA OTRA HIJA DE LA DESACRALIZACIÓN**

La *midcult*, como su nombre indica, es un símil de *cultura media*, un nivel intermedio que se caracterizaría por una serie de productos de entretenimiento engañosos y fraudulentos en tanto que, presentando rasgos de los de la alta cultura, se crean con fines estrictamente comerciales. Pero no hablamos aquí sin más de productos de baja calidad que se ponen a disposición de un público que, pudiera tener la elección de consumirlos o no. La *midcult* es distinta. Hay una apropiación cultural que implica una falsificación y una estafa. Se crean objetos de distribución y consumo masivo que banalizan los estilos elevados. Con ello, según McDonald, se acaba la esperanza de preservar de al-

---

<sup>6</sup> Como contraste crítico, resulta interesante explorar la idea de *tecnodicea* desarrollada por Manuel Barrios Casares en su trabajo *Sombras en la Ciudad Transparente*, en el volumen editado por Juan Antonio Rodríguez Tous, *El Lugar de la Filosofía: Formas de Razón Contemporánea*. Ver en la bibliografía.

guna manera la hegemonía del elitismo cultural. Es en el fondo una contaminación que, ahora sabemos, enriquece más que obstaculiza. Lo despreciable para este autor de este nuevo nivel intermedio de la cultura, es que más allá de la ventajosa democratización, la *midcult* es una corrupción cultural en toda regla, absolutamente dependiente de los deseos del público masivo; pero que además invita a una supuesta, pero falsísima experiencia elevada, compleja y privilegiada como sucede en la alta cultura, tomando prestados rasgos de ésta. En definitiva, el producto de la *midcult* pretende venderse como un arte, provocador de efectos, y como una experiencia cuasi elitista, pero lo que es más importante: juega a engañar al consumidor, haciéndole creer o convencándolo de haber tenido un encuentro con la cultura, sin que se plantee cuestiones más profundas más allá del objeto fetiche que tiene ante él.

Pues bien, es innegable que hay ejemplos más claros que otros. Sabemos que el *kitsch*, que entraría dentro de la *midcult*, está lleno de objetos de consumo fácilmente reconocibles en la superficialidad e inmediatez de la experiencia que supuestamente ofrecen, adueñándose de elementos propios de la alta cultura; un ejemplo puede ser esta *Virgen de Guadalupe* que se anuncia para su venta como elemento de una serie artística completa, en la plataforma virtual *Printrest*. En este caso, el arte sacro se banaliza mediante la producción de una cruz adornada con flores, mariposas y estrellas en una gama chiclosa, que recuerda a un mascar visual casi compulsivo con el que el sabor se pierde rápido, y nos deja una inconsistente goma insulsa y sin significado.



El ejemplo de la obra *Balloon Dog*, de Jeff Koons, por el contrario, puede que requiera un análisis un poco más pausado. En su caso, Jeff Koons es mundialmente conocido por sus esculturas pulidas y brillantes de animales globo. Expuestas tanto en el interior de los museos como al aire libre, focas, perros, serpientes y conejitos gigantes llaman la atención de los espectadores con su deslumbrante superficie, un espejo de color que les invita a asomarse al cuerpo bultoso, a tocarlo y a fotografiarse junto a él. Aquí puede verse un ejemplo de *midcult*, ¿en qué sentido? En primer lugar, nos encontramos con un arte con pretensiones experienciales complejas, cuando en realidad se trata de obras que ante todo son, no sólo fácil, sino inmediatamente reconocibles por todos, y entendidas por cualquier público, que no requieren de ningún cuestionamiento más allá de la vistosa y lisísima superficie, una especie de *diversión*, en tanto que desviación de la reflexión. La superficialidad,

nunca mejor dicho, lo pulido y el simplicísimo reconocimiento del objeto lo hace formar parte de ese arte fetichesco del que hemos hablado y lo limita a un consumo casi compulsivo y sin ningún trasfondo o profundidad<sup>7</sup>. La gente agolpada en la calle junto a la escultura no espera ni quiere una experiencia elaborada sino una por la cual uno pueda deslizarse a toda velocidad con los ojos cerrados y las manos levantadas, con la consiguiente foto de recuerdo. Es muy interesante ver la reflexión que Han hace sobre lo pulido en su libro *La Salvación de lo Bello* (2016), donde precisamente nombra a Koons como ejemplo paradigmático de lo que él llama la *sociedad positiva*. Según este autor el imperativo social actual más generalizado es lo pulido, aquello que no presenta irregularidad alguna, que no hace daño, que no requiere tampoco ningún esfuerzo. Es esa sociedad del mero *me gusta* facebookiano, una que vive también lo que el autor llama el *pulimentado comunicativo*. La ausencia de vulnerabilidad, de quiebra, de herida en definitiva, es en el fondo una ausencia de capacidad para encarar la muerte, la dificultad y el dolor. Estamos ante un arte fetichista, falso ¿no es acaso la conciencia de la muerte como Heidegger afirmaba lo que nos hace más conscientes de la vida, lo que nos ayuda a llegar a una vida verdaderamente auténtica? Lo pulido sería ese impersonal heideggeriano. Y Koons reniega de toda negatividad, se abandona al *se*, un *se*, sin duda, aprovechado y alimentado por la industria cultural y el capitalismo. Mucho más tajante es Byung-Chul Han:



*Jeff Koons dice que lo único que tiene que hacer el observador de su obra es emitir un simple Wow! Evidentemente, en presencia de su arte no son necesarios ningún juicio, ninguna interpretación, ninguna hermenéutica, ninguna reflexión, ningún pensamiento. Su arte queda intencionadamente infantil, en banal, en impertérritamente relajado, en un arte que se nos gana y nos desagravia. Está vaciado de toda profundidad, de toda abisalidad, de toda hondura. Su lema es este: Abrazar al observador. Nada debe conmocionarlo, herirlo, ni asustarlo. [...] En presencia de sus esculturas pulidas surge un imperativo táctil de palparlas, e incluso el placer de lamerlas. [...] La positividad de lo terso y pulido es lo único que activa el imperativo táctil. Invita al observador a*

<sup>7</sup> Vid. Duque, F. (2007). *La Transparencia del fondo*. En *Habitar la Tierra*. (p. 148) Abada Editores, Madrid. Interesante el comentario del autor sobre la obra de Koons, *Puppy*, del museo Guggenheim de la ciudad de Bilbao.

*la anulación de la distancia. [...] pero un juicio estético presupone un distancia contemplativa. El arte de lo terso y lo pulido la elimina. El imperativo táctil o el placer de lamer sólo es posible en un arte de lo pulido vaciado de todo sentido*<sup>8</sup>.

Por toda esta sintomatología, si se quiere ver así, las obras de Jeff Koons son extremadamente consumibles. De hecho, todo el merchandising que se ha elaborado a raíz de sus esculturas forma ya parte de la experiencia misma del artista. Figuritas encapsuladas en esferas de cristal transparentes e igualmente lisas, llaveros brillantes o figuritas de mesa decorativas, que acaban perteneciendo al mismo nivel de los pisapapeles o los portavelas, ganando muchos más puntos, por supuesto, si son de colores pastel (la intensidad, de nuevo, se siente como una turbulencia). La obra deja de ser algo en lo que recrearse reflexivamente y pasa a ser esnifable, para un consumidor que se contenta con almacenar meras sensaciones más o menos sutiles en esa compulsión que desgasta o emboba, y que no enriquece en absoluto. Un arte hecho para agradar, en la inmediatez, sencillamente, al tacto y a la vista.

Así, la *midcult* es un riesgo y una consecuencia lógica más del discurrir del propio sistema capitalista y de la industria cultural. Uno de los tantos productos de la desacralización del mundo. Vivimos en una sociedad donde el sentido originario de lo sagrado se ha perdido y ha quedado relegado a esos sentimientos de los que James hablaba, a experiencias personales y narcisistas donde la manifestación colectiva queda en la sombra. La descendencia de los pseudocultos *new age* siguen proliferando en la ruleta incesante de la industria y la tecnología digital, y se impulsa por la cada vez mayor e inmediata oferta. Las dinámicas económicas e industriales empujan al sujeto a una vida de excesos acelerados y adictivos. Se propaga la idea de poder satisfacer unas necesidades gigantes que han sido, en realidad, generadas por el propio sistema, sobre todo mediante las redes sociales y el control de los datos consumidos por los usuarios (clientes), que se siguen al detalle y juegan un papel también muy importante en la predicción de las tendencias. Los aparentemente contradictorios mensajes que transmiten las dos marcas que se muestran en la portada de este trabajo esconden el mismo lema: hazlo ahora. Aunque en un principio pueda sorprender, poca diferencia hay entre el sentarse a beber el té japonés y el sprint hecho con los botines de Nike. La lógica que los estructura como productos es la misma. La promesa de lentitud y deleite que ofrece al sujeto ese juego para el ritual de té matcha es en el fondo una falacia, pues el hábito de inmediatez al que acostumbra está tan arraigado que la pretendida experiencia ritualizada se diluye en el intento, no es más que otro fetiche. (El té es de un verde tan intenso como la experiencia que se espera. La intensidad se evita y busca al mismo tiempo. Se busca cuando se siente como la auténtica verdad. La fuerza del color se equipara a la verdad del color, con su pureza, como si la experiencia fuera beber el co-

---

<sup>8</sup> Byung-Chul Han (2016): *La Salvación de lo Bello*, Barcelona: Herder Editorial, pp: 12-13

lor en su esencia, lo que el verde es en realidad; lo cual no muestra sino un síntoma más de la angustia espiritual. Esto se produce en medio del aletargamiento y la inmunización del sujeto en los hábitos sociales adictivos, donde lo suave, lo fácil y lo instantáneo es la droga. Por otra parte la intensidad se evita cuando se siente demasiado turbulenta, dañina, compleja, reflexiva y cercana a la muerte). Žižek comentará precisamente cómo los productos y las prácticas de lo que denomina *budismo occidental* son en verdad otra figura fetichista que favorece la participación del sujeto en el ritmo frenético del juego capitalista mientras, a la vez, mantiene la sensación de no estar en él, de ser completamente consciente del montaje y el espectáculo al cual el sistema nos somete. El budista occidental, aunque intenta desmarcarse de este sistema, en busca de su paz y quietud interior, no deja de jugar al consumo. Si existe realmente algún beneficio en este tipo de prácticas consumistas y anticontemplativas, en esta sociedad virtual descontrolada que parece definir al usuario; si promueve o esconde de alguna manera la conciencia religiosa o no, y si con ello, libera o no al individuo en tanto que llena el vacío provocado por una angustia espiritual sin su soporte, es algo que se explorará más adelante.

## **NARRATIVA TERAPÉUTICA Y VACÍO RELIGIOSO**

Resultará interesante pararse a considerar a continuación el punto de vista de la autora Eva Illouz sobre el papel de la psicología en el individuo y su alcance en la sociedad en general, para así entender mejor cómo se relaciona el mundo hiperconectado e *hipermarcado* – por qué no expresarlo así– con las conductas de individualismo extremo. Conviene empezar por el trascendente rol que juega el psicólogo.

Para Illouz, el psicólogo es una figura cuasi omnipresente en nuestro mundo, ya que su campo de actividad se extiende a multitud de áreas, sin que nadie, eso sí, parezca cuestionarse su pertinencia para aplicarse a las mismas. Al contrario, el psicólogo siempre aparece dotado de una especial autoridad, conferida y asentada gracias a dos claves principales. En primer lugar, al formar parte de lo que la sociedad considera el ámbito científico (aunque suele haber polémica con respecto a esta etiqueta para la psicología), los psicólogos gozan del prestigio de la academia y su lenguaje, así como del inherente poder institucional y económico de ésta. De este modo, su trabajo se muestra legitimado hasta tal punto, que adquieren un poder que les permite transformar la realidad, nombrándola, pero no sólo mediante los tecnicismos científicos de la psicología sino también por una muy particular forma de discurso estrechamente relacionado con lo que la autora, siguiendo la terminología de Pierre Bourdieu, denomina *capital simbólico* acumulado<sup>9</sup>. Quizás una definición adecuada

<sup>9</sup> Aquí Illouz insiste sobre todo en la acepción lingüística, pero, para entender el concepto de *capital simbólico* de Bourdieu en toda su amplitud conviene profundizar en la obra de él. Para el autor, el capital simbólico no es más que otro

para este capital simbólico acumulado sería: el conjunto de valores del lenguaje figurativo que permite tener un beneficio en el tiempo gracias a que su capacidad metafórica, simbólica, dinámica, mutable y flexible se traduce en una potencialidad de producción y transformación narrativa. En este caso, hablamos del capital simbólico de la *narrativa terapéutica*, un tema crucial en el estudio de Illouz, pero del cual se hablará más adelante con más detalle. En suma, el psicólogo adquiere gracias a la esfera de la ciencia un rol poderoso como profesional respetado y escuchado que se avala con un lenguaje específico y técnico pero también profundamente simbólico. Así, puede decirse que su poder se basa en una enorme y especial capacidad discursiva-performativa, en tanto que narra pero también transforma con ello la realidad que lo circunda. Pero además de esto, por otro lado y en segundo lugar, otra clave que explica su predominio en nuestro mundo radica en la circunstancia de que el psicólogo adopta el papel de sanador por antonomasia; preocupado por la curación del alma y los problemas más profundos de la condición humana se presenta ante la sociedad como maestro y descifrador del significado del misterio que es el individuo en sociedad, y lo hace además con la presunción de lograrlo de manera séptica, sin compromisos ideológicos ni religiosos que pudieran enturbiar la pulcra objetividad de su mirada. Así pues, los psicólogos y la terapia son vistos como la respuesta a toda búsqueda de plenitud, satisfacción, éxito, y felicidad. El discurso empleado, como se ha dicho ya, no sólo explica, sino que configura el tejido de la realidad social, otorgando sentido, particular para el individuo concreto y general para la vida. En definitiva, puede decirse que la psicología se convierte en una herramienta categórica y simbólica, a través de la cual, mediante el ejercicio profesional, se ha realizado en la sociedad un trabajo cultural masivo, creativo y transformativo. Esto ha sido de una relevancia inmensa en tanto que, como configuradora de sentido, ha alterado las acciones de conformación y de entendimiento del yo, y las visiones de éste sobre el mundo, reelaborando así las decisiones del individuo y sus estrategias de vida.

Pero, ¿cómo, exactamente? Es decir, ¿cuáles han sido y son los vehículos concretos mediante los cuales la psicología ha sido capaz de introducirse en la esfera de la cultura popular? ¿Cómo empezó el psicólogo a atraer la atención del público? ¿Cuáles son los medios por los que se produce la inflación del capital simbólico de la narrativa terapéutica? Según Illouz, son tres los factores aquí esenciales.

Durante el siglo XX se produjeron cambios a todos los niveles y como apunta la autora, se generó una enorme incertidumbre normativa, un hecho que se aprovechó para construir lo que sería

---

elemento junto al capital económico, que en este caso define y justifica el estatus social, de manera que factores como los gustos estéticos o las elecciones (aparentemente libres y caprichosas), son en realidad también una marca de clase. De ahí que el deseo de ascender y ser reconocido públicamente como parte de una clase privilegiada, implique una imitación en el estilo, los gustos, etc. que a ésta se asocian.

el nicho de un tipo de literatura hacía poco emergente, como la industria cultural en general por aquella época: la literatura de autoayuda. Illouz no detalla extensamente la prehistoria de este proceso, pero podríamos remontarnos a lo que está en el origen de movimientos situados entre la religión, el esoterismo y la naciente psicología. Es el caso de movimientos espirituales como el de la *cura mental*, por ejemplo, cuya relevancia en los discursos de la psicología de principios del siglo veinte se puede apreciar con claridad en textos como el de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James. Yendo más atrás, podríamos decir que el yo romántico era un yo de profundidad abisal, irreductible a la razón, y todavía siguió siéndolo en cierta medida en esa etapa de transición del romanticismo al modernismo que supuso el psicoanálisis freudiano. En los Estados Unidos, como Illouz sí que comenta, el psicoanálisis halló un terreno abonado para la aceptación de la terapia, por el doble motivo arriba señalado: existía una tradición previa, donde el trascendentalismo filosófico y la religiosidad habían ido incorporando formas seculares de cura de la personalidad y, por otro lado, la presión de los psicólogos por reclamar la validez médica de sus prácticas de curación frente a esas formas populares hizo que se diera estatuto de seriedad científica al psicoanálisis. Como también indica Illouz, pese a las diferencias internas en el movimiento psicoanalítico y pese a las variantes de psicología clínica, incluyendo concepciones ambientalistas, funcionalistas y conductistas, había unos presupuestos comunes: *que el yo podía ser transformado y conformado por y a través de la relación con un terapeuta, que la psiquis estaba compuesta por varias capas que necesitaban ser comprendidas y dominadas, y que el lenguaje jugaba un rol decisivo en la producción del yo*<sup>10</sup>. Los desarrollos posteriores del psicoanálisis, particularmente en los Estados Unidos, racionalizaron cada vez su comprensión de la personalidad, abandonando el mundo de las pulsiones sexuales y del inconsciente y centrando la terapia en un trabajo consciente del yo con su identidad.

Así, a principio de los años veinte, la literatura de autoayuda crecía exponencialmente como una de las maneras más eficaces de acercar las ideas psicológicas al imaginario colectivo, introduciendo conceptos nuevos y transformando otros ya existentes pero demasiado austeros o técnicos. Esta fue una popularización que permitió hacer la psicología mucho más accesible para el ciudadano medio, y abarcar así un público mucho más amplio fuera de la academia. El lenguaje empleado, tanto en la industria del libro como en la de las revistas femeninas, *parecía ofrecer la mirada desapasionada de la ciencia acerca de algunos tópicos prohibidos*<sup>11</sup>, como la sexualidad, la religión o la política, pero a la vez de una manera muy cercana, desde el relato, desde el cómodo estilo narrativo al que la gente común acostumbraba. Surgen entonces, las guías prácticas, textos fácilmente apropiables y extrapolables a la particularidad de cada uno. Este método divulgativo que tanto favo-

---

10 Illouz, Eva (2010). *La Salvación del Alma Moderna. Terapia, Emociones y la Cultura de la Autoayuda* (Trad. Santiago Llach). Ediciones Katz, Madrid, p: 45

11 *Ibid.* p: 75

reció al mercado, pues no fue sino una nueva forma de producto, no hubiera sido posible si la narrativa terapéutica no se hubiera presentado en clave amoral, y en esto Illouz es tajante: los valores y puntos de vista mostrados sobre los problemas del individuo y de sus relaciones en sociedad debían ser tratados neutralmente, sin juicios. Así fue cómo la psicología halló su legitimación, poder, y en suma, credibilidad, no sólo a través de las instituciones científicas sino también a través de las económicas, en forma de consejo o receta. Es por esto por lo que Illouz considera que la literatura de autoayuda ha jugado un papel imprescindible en la conformación de un nuevo imaginario social, fuente de la que el sujeto bebe el vocabulario para entenderse a sí mismo y moverse por el mundo. Es innegable que supone un punto de inflexión en la concepción que el sujeto moderno tiene de sí.

Los otros dos vehículos que permitieron la popularización de la narrativa terapéutica fueron el cine y la publicidad, ambos también intrínsecamente ligados a la función mercantil de la psicología, es decir, a la terapia como nicho de mercado. En realidad, son relaciones de retroalimentación positiva: la fama creciente de la psicología y su lenguaje hizo que los directores de cine y actores se interesaran por ella y la llevaran a formar parte de sus proyectos creativos (personajes psicológicamente más complejos, nuevas estéticas oníricas, etc), lo que hacía del cine una fórmula atractiva para un público ávido por encontrar el sentido de sí mismo y de la vida; con esto y a su vez, se incrementaba el consumo en la industria cinematográfica y validaba el uso del psicoanálisis como fuente de beneficios económicos, asentándose como recurso creativo. E igual pasó con la publicidad: los psicólogos se convirtieron en asesores publicitarios para ayudar a explorar y explotar los deseos y temores inconscientes de los clientes. Los consumidores se dejaban llevar por productos que se publicitaban como promesas (por ejemplo, de cura del estrés, la ansiedad, o de la mejora de la autoestima y de la confianza de uno mismo) y aumentaban las ventas confirmando la utilidad de la psicología en las estrategias de marketing.

Sin embargo, el carácter de ayuda que se atribuyó originalmente a la práctica psicoanalítica, dirá Illouz, tiene un doble fondo. Y esto es muy interesante, porque habla de lo que casi con seguridad podría afirmarse que es el fundamento más importante en el cual se basan las conductas de individualismo extremo y de consumo en la sociedad hiperconectada e hipermercada de hoy. ¿Y qué es esto? La hiperpatologización, la asunción tranquila de la enfermedad constante del individuo y de la sociedad, y de la necesidad, por ello, de una interminable conducta de autocontrol y autoperfeccionamiento con la intención de corregir las deficiencias del yo. Una situación que lleva al ser humano a sentirse continuamente desequilibrado y en reparación, y por tanto, con una frustración de la que se desquitará, principalmente, con conductas consumistas y de interconexión. Será un vacío del que se culpa, a él como sujeto y a su historia de vida como sujeto *en* sociedad; será un búsqueda de sen-



tido de la que mucho más que responsabilizarse adecuadamente, se lamenta desesperado persiguiendo el detalle a corregir de su psique, olvidándose de la enseñanza vital de la fluidez de la praxicidad y la colectividad humanas. Hablamos, pues, de una casi obsesión por la reflexión y la introspección, aupada por una narrativa terapéutica enfocada en la patología. Expliquemos esto más detenidamente.

En primer lugar, Illouz asegura que la cultura terapéutica, su narrativa, su poder de transformación del mundo, proviene de una atención y construcción sobre la interioridad y las emociones del sujeto, de un examen con lupa de los sentimientos y sus porqués; no obstante, esto se habría convertido en un arma de doble filo en tanto que ha tenido a medio y largo plazo un efecto de racionalización de las emociones. Dicho de otro modo, la psicología, al insistir en la reflexión como instrumento de aprendizaje, comprensión y dominio de las emociones, y del yo en última instancia, ha hecho que al mismo tiempo, éstas sean “enfriadas” por la razón, y que la intimidad se haya vuelto una esfera racional. A pesar de que esta situación no es de suyo especialmente positiva (si bien hay que reconocer que el desapego emocional puede llegar a ser en ocasiones constructivo), sí que podría decirse que tendrá efectos colaterales que podrían considerarse beneficiosos, tales como el favorecimiento de la disolución de los roles de género en los ámbitos de la intimidad y del autoanálisis. Como explica Illouz:

*[...] la intensa racionalización de la vida privada indica no sólo que la cultura emocional de las mujeres de clase media se ha racionalizado en un grado muy alto, sino también que la racionalidad de los hombres de clase media se halla profundamente entrelazada con las emociones. [...] los modelos culturales ofrecidos por la terapia se traducen en un narrativa cada vez más indiferente al género, y transforman la naturaleza misma de los recursos utilizados por los actores en sus luchas sociales.<sup>12</sup>*

Ya que no es el objetivo del ensayo, no conviene pararse a analizar por qué la cultura terapéutica permeó mucho más directamente, desde un primer momento, a la clase media más que a los otros estratos sociales. Basta con entender que, efectivamente, que la terapia consistiera en enfocarse muy concienzuda y racionalmente en las emociones del individuo y en entender en general lo que pasa por su mente y por qué, es algo que tuvo consecuencias muy evidentes en la forma en que los hombres y las mujeres se entienden a sí mismos. Los estereotipos de conducta y pensamiento se empiezan a poner en solfa y a enriquecerse cuando empiezan a incluirse conductas en un género y en otro que tradicionalmente se habían asociado sólo a uno de ellos (lo emocional a las mujeres, y lo racional a los hombres). Por supuesto esto tendrá un gran impacto por cuanto al cambiar la com-

---

<sup>12</sup> *Ibid.* p: 202

presión que el yo tiene de sí, éste resultará mucho más capaz de modificar su comportamiento, de adoptar estrategias de vida y moverse por el mundo de una manera totalmente nueva y que le ofrecerá muchas y también nuevas oportunidades con respecto a su situación anterior.

Pero sigamos con la explicación de la llegada de la hiperpatologización. Desde los principales representantes de la llamada *psicología humanística*, Abraham Maslow y Carl Rogers (alumno y mentor respectivamente), se construyó una visión muy particular e importante de las tendencias humanas y del papel de la psicoterapia en su análisis. Por una parte, la teoría de Rogers se basaba en la sencilla idea de que todo ser vivo tiene una inclinación natural hacia la salud y la autorrealización, es decir, presenta una motivación innata que lo hace moverse hacia el desarrollo de todas sus potencialidades naturales hasta el punto más elevado posible. Así, según Rogers, las personas se dividen en esencia en buenas o saludables y en enfermas, siendo la enfermedad, incluida la mental, una desviación y distorsión del curso natural de las cosas. Por eso, puesto que el crecimiento y la autorrealización se consideran aquí como condiciones inherentes al ser humano, cualquier persona con una vida insatisfactoria estará en realidad soterrando sus propias capacidades de desarrollo. Esto sería una gran violación de la tendencia natural humana a la salud. Para evitarlo y mantener la motivación de autorrealización, la persona deberá ante todo valorarse positiva e incondicionalmente, es decir, sin depender de factor externo alguno. El valor se hallará esencialmente en el núcleo de uno mismo por el mero hecho de ser. Con esta perspectiva, la terapia se fue orientando cada vez más hacia el objetivo de realizar el yo auténtico, bien desenterrándolo, bien creándolo a partir de una *tabula rasa*.

Pero sería más adelante cuando Maslow sintetiza el, podría llamarse, “espíritu de la autoayuda” con la psicología: en el momento en que sentencia que el único verdadero obstáculo para la grandeza y la autorrealización humana es el miedo al éxito. La persona sería en realidad, según la psicología humanística, perfectamente capaz de hacerse responsable de su realización personal para vivir una vida auténtica y satisfacer sus necesidades y potencialidades; es por tanto un agente libre y dinámico que puede aprovechar sus oportunidades de desarrollo. Aquí, pues, estaría la clave. A partir de entonces, todas las personas que no cumplían con los estándares psicológicos de autorrealización serían definidas por la psicología y la terapia como *personas enfermas*, aquellas incapaces de ser ellas mismas debido a que han construido una serie de defensas ante el mismo hecho de ser humanas. Es muy importante recalcar la trascendencia de todo esto, ya que lo que ocurre es que salud y autorrealización se vuelven términos sinónimos, con una gran consecuencia, como bien dice Illouz: *el hecho de colocar la autorrealización en el centro mismo de los modelos de la personali-*

*dad tuvo como efecto hacer que la mayoría de las vidas se tornaran no autorrealizadas.*<sup>13</sup> Y en definitiva, se pasara a considerar que la mayoría de las personas estaban enfermas. Y este es el principal éxito de la psicología. Ante una sociedad cada vez más problemática, con relaciones y nociones del yo cada vez más complejas, la incertidumbre y el miedo crecientes, la sensación del individuo de no asirse a sí mismo y de perder cada vez más puntos de apoyo que sólo en otros tiempos servían, suponen un caldo de cultivo idóneo para la proliferación de la cultura de la autoayuda y de la psicología en general. Se produce un aprovechamiento, tanto por parte de las instituciones como del mercado, del miedo del individuo a estar enfermo, a no ser capaz de expresar su propio autodesarrollo. El bienestar y la salud de los consumidores se convierten en tendencia y en un nicho de mercado a explotar<sup>14</sup>.

Por otra parte, cabría mencionar los cambios experimentados durante la década de los años sesenta, en la que la visibilidad de los psicólogos aumentó, así como su autoridad, gracias a que el consumismo y la liberación sexual se expandieron considerablemente y de manera conjunta, e hicieron del yo, de la sexualidad y de la vida privada, puntos cruciales de la identidad, susceptibles por tanto, de ser investigados para conocerse y desarrollarse de modo auténtico. Pero también fue importante en general la adopción y difusión de la narrativa terapéutica por parte del Estado, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial. Mientras se hablaba de programas de rehabilitación para grupos sociales vulnerables, como pobres, víctimas de guerra, delincuentes y presos, el Estado lavaba su imagen y se legitimaba con un nuevo discurso que lo acercaba a las necesidades emocionales más profundas de la población, sin asumir su propia responsabilidad en los extendidos sentimientos de malestar de la misma. La naturalidad con la que se adoptó este modelo discursivo le permitió también al Estado afianzar las conductas individualistas que ya se estaban empezando a intensificar de forma notable en esa década. Así pues, el yo enfermo como base de la psicología y de la búsqueda humana de sentido estará arraigado en un contexto multifactorial (institucional, estatal, económico, etc).

Nos encontramos entonces ante un individuo que, alimentado por la narrativa terapéutica, que por todo lo que se ha dicho ya, no es más que una *narrativa de la enfermedad*, se considera enfermo al no ver realizada su vida ni a sí mismo, y no sólo eso, sino que además es un individuo que consume, y consume tanto, que sus acciones consumistas pasan a formar parte de su identidad, y es Consumidor, así, con mayúscula. ¿Cómo acaba traduciéndose entonces esa necesidad de consumo y

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p: 207

<sup>14</sup> Para una crítica del trasvase de esa narrativa terapéutica al campo de la llamada orientación filosófica, vid. Barrios, M. (2005). *De la Utilidad e Inconveniente de la "Filosofía para la Vida"*. En J, Barrientos, F. Macera y J, Ordóñez (editores), *La Filosofía a las Puertas del Tercer Milenio. Actas del primer congreso iberoamericano y de habla hispana para el asesoramiento y la orientación filosófica*. (pp. 307-318). Fénix Editorial, Sevilla.

de búsqueda de sentido para compensar las deficiencias del yo enfermo? En la explotación del nicho de mercado que surge de la patologización del individuo, es decir, en la explotación de la enfermedad en sí y de la preocupación por ella como obstáculo para la felicidad. Esto es: en la explotación del *consumidor de salud mental*. Y así es como se construye el imperio de la industria farmacéutica. Las farmacéuticas son las primeras en tener interés en la expansión de las patologías mentales, ya que ésta favorece la compra-venta de los medicamentos psiquiátricos. Uno de los sucesos con los que esta industria se vio favorecida fue la popularización entre los médicos y psicólogos del llamado DSM, el *Manual de Diagnóstico y Estadística de los Trastornos Mentales*, que se convirtió en el libro de cabecera de todo especialista en el tema y por tanto, en uno de los libros más vendidos. La explotación comercial del manual permitió una accesibilidad tan fácil, que la larguísima lista de patologías mentales empezó a ser consultada por defecto ante cualquier tipo de duda. Es decir, se empezó a producir una categorización extrema de cualquier posible patología, de cualquier cosa que se desviara del ideal de salud. Este empeño en clasificar produjo una tendencia a etiquetar las conductas y rasgos de personalidad que antes se entendían simplemente por “mal temperamento” y todas ellas fueron patologizadas. Podemos decir, por tanto, que hay una relación directa entre la extrema categorización y patologización de los problemas de la psique, así como su expansión comercial en forma de narrativa, y los intereses profesionales y financieros de las compañías farmacéuticas y de los profesionales de la salud en general. Las industrias farmacéuticas y de la salud promueven por propio beneficio la difusión de la narrativa de la enfermedad o de la patología, asentando la salud mental, las emociones de los individuos, el miedo a la percepción enferma del yo, como principal mercancía circulante.

Resumiendo lo explicado hasta ahora. El desarrollo propio de las teorías psicológicas, humanísticas más concretamente, junto con el contexto cultural y económico y un discurso empleado, defendido y difundido por el propio Estado, centrado en la enfermedad, ha producido una gran expansión de la categorización de las patologías mentales y una gran acumulación del capital simbólico de la narrativa terapéutica (narrativa de la enfermedad), provocando una hiperpatologización de las conductas y rasgos de personalidad del sujeto. Éste, aterrado y en busca de sentido, considerándose irremediabilmente enfermo y por tanto en constante necesidad de mejoramiento y corrección, se vuelca hacia adentro en una búsqueda incesante de la luz de su propia interioridad, aparentemente siempre oscura y necesaria de un análisis racional exhaustivo para comprenderla, donde la emoción obstaculiza e incomoda. Para amortiguar su dolor, el mercado y sobre todo las industrias de la salud mental, proveen de un colchón compuesto de todo tipo de medicamentos y técnicas de curación que prometen servir para lograr el autoconocimiento y la autorrealización, y que el sujeto consiga así la curación y al final, la ansiada plenitud y felicidad en la vida.

Pues bien, Illouz critica la paradoja: *la cultura terapéutica –cuya vocación primordial es curar– debe generar una estructura narrativa en la que el sufrimiento y la condición de víctima definan de hecho al yo. [...] La narrativa de autoayuda es sostenida fundamentalmente por una narrativa del sufrimiento, y esto es así porque el sufrimiento es el “nudo” central de la narrativa, aquello que la inicia y la motiva, que la ayuda a desplegar y la hace funcionar. [...] Contar una historia es contar una historia acerca del yo enfermo*<sup>15</sup>. Por esto, Illouz define la narrativa terapéutica o de la enfermedad como *tautológica*, porque al definir como saludable y deseable un estado emocional concreto, se produce el peligro de que todas las conductas que no logran ese ideal emocional se tomen como indicios de problemas psíquico-emocionales, que deberán ser también entendidos y manejados dentro de la narrativa terapéutica. O sea, que el yo que quiere contar su historia para sanar y encontrar sentido siempre acaba hallando deficiencias con respecto al ideal psicológico de salud, de modo que necesita permanentemente de la narración de la terapia para seguir persiguiendo dicho ideal. Todo es síntoma de la distorsión y del error de no estar auténticamente sanos. Así, cualquier conducta puede ser tachada de patológica o enferma, o disfuncional, o de impropia de un individuo autorrealizado, si se tiene ese ideal de salud siempre como referencia. La paradoja, pues, es esa: la narrativa de la terapia o de la autoayuda no parece ser en absoluto el remedio, sino más bien, una estricta orden de esforzarse por alcanzar los niveles más altos de salud y autorrealización, que produce inevitablemente narrativas de sufrimiento.

Así, la que pretendía venderse en sus orígenes como una guía amoral y neutra parece acabar siendo todo lo contrario, y esto es muy interesante: una *narrativa demoníaca*. Es decir, una que hace ver cómo de arraigado está el mal en la persona, oculto, para los observadores y el propio sujeto: *de la misma manera en que el demonio puede obtener el control de una persona sin que ésta lo sepa, el trauma puede dejar sus marcas destructivas sin que la persona sea consciente de ello. Además, en la narrativa demoníaca la identidad de la persona es tomada y transformada por este principio maligno. [...] De manera similar en la narrativa se forja una nueva identidad*<sup>16</sup>. La terapia o narrativa de la enfermedad parece indicarnos en el fondo cómo sacar el mal de nosotros, con un Bien de ideal siempre que perseguir en el horizonte, la Salud Emocional. El sufrimiento en este yo enfermo forma parte del proceso maligno en sí, y también pasa a ser parte constitutiva de la propia identidad del individuo. Ahora podemos decir que es Consumidor Enfermo, o más bien Enfermo Consumidor. Sin embargo, el yo desea profundamente trabajar por encontrar su autenticidad (aunque las teorías de la psicología humanística indiquen que el yo está en constante evolución y desarrollo, con necesidades cambiantes según el tiempo y la etapa vital; y por ende la realidad de un yo autorrealizado y completo sean en verdad una falacia), y trabaja así para deshacerse de esa enferme-

---

15 *Ibid.* , p: 222

16 *Ibid.* , p: 227

dad. Será en principio, una empresa infructuosa en tanto que, como ya se ha dicho, la narrativa terapéutica es tautológica. Ahora bien, eso no quita para que el sujeto ponga su empeño en el puro hecho de discernir lo claro de lo oscuro y busque maneras de redimirse. Contar su historia –aun desde el sufrimiento y la hiperpatologización que lo ha configurado desde las estructuras externas–, permite al individuo liberarse del recuerdo doloroso, que no olvidarlo, pues al contrario: la narrativa del sufrimiento es asimismo una narrativa de la memoria. Dejando a un lado la cuestión de que la memoria puede estar constituida tanto por recuerdos reales como por otros de invención propia, el sujeto, en su búsqueda de sentido, tiende a dar significado a cada uno de dichos recuerdos, para darse significado a sí mismo y a lo vivido. (No olvidemos que el ser humano sufre de *horror vacui*). Por esto mismo, las autobiografías confesionales, o memorias, se volvieron tan populares, sobre todo en la década de los noventa. Y el nombre lo dice todo: el sujeto confiesa, y confiesa para hallar la redención. En el acto mismo de contar, el individuo espera aligerar el peso del dolor que lleva a sus espaldas. Como si cada palabra pronunciada saliera empapada de la ponzoña del sufrimiento y cayera al suelo con un golpe húmedo. Cuanto más narra, más vaporosas se vuelven. Pero no desaparecen en el aire, como si nunca hubieran existido, sino que se perfilan de una nueva manera, más nítida, más transparente, con un sentido más definido y claro. El sentido (ya se vio al principio de este trabajo) no es más que el principal soporte para la vorágine que es la experiencia de la vida humana. Lanzar el sentido de su historia al mundo, como pájaros deseosos de volar lejos de sus jaulas, tiene un efecto liberador y sobre todo, ordenador para el sujeto. El sentido ordena el mundo y el yo. Y el orden es el principal apoyo para el yo *en* el mundo. El ser humano lleva nombrando desde sus orígenes para poder asirse en mitad de la *physis*. Necesita nombrar para apoderarse y también, en este caso, para empoderarse. Sin embargo, hemos dicho que hacerlo desde una narrativa que tiene como núcleo a un yo intrínsecamente enfermo, una narrativa tautológica que es en sí misma patologizante, produciría de entrada una frustración en el proceso de redención. La lista de patologías posibles que pueden aparecer en el proceso es tan larga que la narración y su sentido podrían dinamizarse en extremo, de manera que siempre surgirían problemas y conductas que se alejan del ideal de la salud establecido por defecto por las instituciones. Pero, ¿realmente es así de poco fructífera esta narrativa? Pues bien, al contrario de lo que pudiera creerse, a pesar de todo lo explicado, la autora aboga por defender la narrativa terapéutica en el siguiente sentido.

Según Illouz, uno de los motivos por lo cuales la narrativa terapéutica o de la enfermedad ha tenido tanto calado en la sociedad es porque posee una estructura cultural similar a la narrativa judeocristiana. Esto quiere decir que es de una estructura temporal bidireccional, o sea, que trabaja con un tiempo tanto regresivo como progresivo. La terapia es regresiva cuando trata sobre los sucesos del pasado del individuo, con consecuencias que aún se manifiestan en el presente, y progresiva

cuando se le insta a redimirse desde el futuro alcanzado la meta de la salud emocional. Podría pensarse quizás que otra similitud fuese el juicio, esa evolución hacia la moralidad de la que se ha hablado en la página anterior: si no estás sano, no sólo lo haces mal, sino que llevas el mal en ti, del cual debes deshacerte para poder caminar hacia la claridad. El Enfermo Consumidor, parece ser en realidad el Poseído Consumidor. No obstante, Illouz advierte de que otra de los principales factores responsables del éxito de la narrativa terapéutica es precisamente la eliminación de la noción de culpa. La terapia permite al yo deshacerse de la culpabilidad moral. Por eso la amoralidad y neutralidad se acaba manteniendo, según la autora, porque, sí es cierto que parece haber similitudes, pero sólo se puede pecar de enfermo cuando no te haces responsable de tu propia sanación. Y la narrativa terapéutica anima al sujeto a responsabilizarse. Es decir, la principal defensa de Illouz es que, aun siendo la narrativa una del sufrimiento y a pesar de lo que se ha denominado aquí la hiperpatologización de individuo, la cultura terapéutica habría tenido el enorme beneficio social del desarrollo de lo que ella llama *espíritu de confianza en uno mismo*<sup>17</sup>. Y esto es algo que hay que valorar. Es cierto que el yo, en su intento por redimirse y salir dignificado de la experiencia del sufrimiento y de la enfermedad, acaba convirtiéndose en una víctima pública. Se produce un proceso de victimización social al compartir el pasado traumático y señalar las heridas causadas por otros. Pero, aunque podría descifrarse una pasividad nuclear en el papel de paciente, Illouz afirma que en realidad la terapia beneficia al sujeto en tanto que lo abandera con su propia responsabilidad para consigo mismo y su futuro, haciéndolo pues un agente absolutamente activo. Responsabilidad de acción y de voluntad, que no responsabilidad moral para con sus defectos. El yo no se juzga como bueno o malo, diría Illouz, sino que simplemente *es* en la acción, para responsabilizarse de su propia transformación y crecimiento como persona. Esto, dice Illouz, ha asentado las bases de una nueva estructura cultural. La narrativa terapéutica, entonces, a pesar de la asunción del papel de víctima y a la integración de éste en la identidad del sujeto, a pesar del dolor y de la toma de conciencia de las deficiencias, llama a un encaramiento valiente con el único fin de mejorar el yo y su vida, para escribir proactivamente su historia desde el presente hacia un prometedor futuro. La narrativa terapéutica sería en este sentido, uno de los más honestos y constructivos ejercicios de vida al que podría someterse el individuo. La víctima se transforma, autorreconociéndose, pero superándose. Utilizando un lenguaje profundamente simbólico, esta narrativa es capaz de modificar por ende el simbolismo de la identidad humana. Por tanto, Illouz reconoce que es mucho más importante fijarse, no en la supuesta condición de narrativa demoníaca o en la de narrativa de la enfermedad de la narrativa terapéutica, sino en su condición activa: narrativa terapéutica es *narrativa de la acción* porque insta al yo a moverse para localizar, comprender, trabajar y superar los problemas propios para mejorarse y mejorar su vida.

---

<sup>17</sup> *Ibid.* p: 237

Illouz también hará crítica de lo que ella considera otra de las grandes contribuciones de la psicología a la sociedad: la noción de *inteligencia emocional*. Ésta puede definirse como la habilidad mental para tomar conciencia de las emociones, tanto ajenas como propias, y expresar estas últimas adaptativamente según la situación o el contexto, de manera que siempre convengan a los intereses del individuo. Dicho de otra manera, es la capacidad no sólo para percatarse de las emociones que uno y otro alberga sino también para manejarlas, teniendo en consideración si resulta o no beneficioso manifestarlas, y cómo, en un momento y lugar determinados. Es tanto guía de pensamiento como de acción. La inteligencia emocional será un concepto que podrá considerarse la cima del recorrido que había estado llevando lo terapéutico en la sociedad, un culmen que afianza su supremacía. ¿En qué sentido? La inteligencia emocional, aunque nacida en la década de los noventa del siglo pasado en el mundo de la psicología, se propagó y adquirió fama en forma de tests de personalidad en el mundo empresarial, convirtiéndose así en la principal herramienta de clasificación y estratificación de personal: con ella se lograba entender cómo de adecuado era un trabajador para enfrentar determinadas situaciones y si iba a ser capaz de tener éxito en el puesto de trabajo de su empresa. Es decir, la inteligencia emocional logró traducirse en capital económico real. Y por tanto, empezó también a ser indicativo del éxito social en potencia de un individuo; cuánto y de qué forma es (o no) competente. Así, se considera el punto álgido de lo terapéutico debido a que es lo que con mayor claridad representa la relación que existe entre la reflexión y la autoconciencia del individuo para autoconocerse con el fin de expandirse y crecer mejor, y el sistema capitalista en el cual se inserta. La inteligencia emocional se vende cómo el máximo ideal a alcanzar para volverse personal y colectivamente exitoso y en consecuencia, ser feliz.

Sacar a la luz la existencia de este tipo concreto de inteligencia reforzó la teoría de Howard Gardner sobre las *inteligencias múltiples*, la idea de que, la hasta entonces archiconocida pero casi única forma de entender la inteligencia (en clave lógico-matemática y de tests de IQ, siglas del *coeficiente intelectual* en inglés), había sido errónea, puesto que existirían en realidad muchos tipos de inteligencias, que dependerían no sólo de las áreas cerebrales involucradas sino también de los campos cognitivos abarcados (inteligencia espacial, musical, interpersonal, lingüística, naturalista, etc). No hay duda de que esto fue positivo en la medida en que amplió la noción general de inteligencia. Sin embargo, Illouz apuntará sus dudas sobre todo esto: el empeño en ser consciente de las emociones propias no sería del todo recomendable, puesto que, de la misma manera que un músico no puede estar constantemente pendiente de tomar conciencia de cada una de las notas que utiliza para desarrollar la pieza que toca, que el yo se centre en contemplar y analizar sus respuestas emocionales obstaculiza a la larga la fluidez que debiera tener en la práctica. O sea, al establecer el ideal de inteligencia emocional teniendo como base respuestas competentes o adaptativas y respuestas incompe-



tentes o no adaptativas, se está obligando al individuo a dejar de lado el conocimiento aprendido de manera implícita en las prácticas sociales para que preste atención a si su inteligencia emocional concuerda con lo que *debe ser*, es decir, a si sus respuestas son deseables o no. Y esta es la reificación de las emociones por parte de la psicología que entorpece, dice Illouz, el aprendizaje y el rol social.

Así, la inteligencia emocional, aunque, como vemos, al igual que la terapia en general, presenta el agudo filo de idealismo, se asentará como principal moneda de cambio en la exigente sociedad de hoy. Está claro que la competencia emocional se traduce en beneficios sociales, tanto monetarios como culturales. Por lo que se puede hablar en última instancia de *capital emocional*. Ahora bien, la buena acogida de la inteligencia emocional tiene también que ver con el hecho de que un adecuado manejo de las emociones se ha vuelto especialmente imprescindible para desenvolverse correctamente en lo que el sociólogo francés Luc Boltanski denomina el *capitalismo conexionista*. Éste tiene que ver con el modo en que la globalización ha permitido en las últimas décadas, hacer de la sociedad mediante las TICs –como ya se vio que Marín-Casanova apuntaba–, una hiperconectada, con una redalidad que se caracteriza por la virtualidad, la inmediatez y multiculturalidad, creando así un mundo donde los límites del espacio y del tiempo se transmutan. El mundo hiperconectado ha permitido la transformación del capitalismo tradicional en un tipo de capitalismo “de red”, con el que las empresas, sus marcas, y los consumidores se comunican y se relacionan de una manera mucho más fluida y simultánea, flexibilizando y multiplicando así las posibilidades de oferta y de demanda. La inteligencia emocional tiene aquí un papel relevante en tanto que es justo lo que permite que se desarrollen fructíferamente estas cada vez más complejas relaciones. Para formar redes sociales que proliferen y sean capaces de generar cualquier tipo de capital será necesario entender y manejar las emociones propias y las de los demás. La clave está en la comunicación. El mundo hiperconectado e hipermercado es un mundo hipercomunicativo; la comunicación se da entre usuarios (clientes), entre usuarios y marcas, entre marcas y otras marcas, etc.

Eso sí, está claro que la comunicación no es sólo importante en términos brutos de capital. Se ve que la inteligencia emocional y la comunicación que ésta lleva implícita provoca una estratificación social que deriva de la clasificación estratégica laboral según la competencia emocional y el capital emocional asociado. Esto transforma la sociedad en una donde el individuo mejor emocionalmente dotado tiene más posibilidades de obtener un puesto de liderazgo o, sencillamente, de ascender en la escala social. Este hecho, dice Illouz, demuestra que el ideal de inteligencia emocional promueve la desigualdad social en cuanto a la adquisición de bienes intangibles que proporcionan felicidad, como lo es el reconocimiento y prestigio en una comunidad. Como seres sociales que so-

mos, a ojos ajenos, el emocionalmente incompetente tendrá una menor o peor aceptación por parte de los que lo rodean, sobre todo si, como en la famosa campana de Gauss para el IQ, el individuo se halla fuera del ápice de la curva.

En conclusión, la autora insiste en que la terapia como ideal de comunicación, y autoconocimiento y autodesarrollo, como ideal de salud y de éxito personal y colectivo, es un ejercicio de reflexión que consiste en realidad en una cosificación de lo que al ser humano le permite moverse mucho mejor y más fluidamente entre sus semejantes, esto es, sus emociones e intuición, entorpeciendo así sus acciones en las relaciones y el entendimiento de sí y su autoestima. O sea, el discurso terapéutico y de la inteligencia emocional promueve lo que ella denomina *proceso cultural de eclipsamiento verbal*. Éste quiere decir que el ideal de comunicación, que no es más que un ideal del lenguaje, aunque usado para la introspección con vistas al mejoramiento relacional y del autodesarrollo, irónicamente impide el buen funcionamiento de los modos no verbales de comunicación, que son igualmente imprescindibles en las relaciones sociales que los verbales. Así, lejos de ayudar a manejar la complejidad del yo en sociedad, el ideal terapéutico únicamente sirve para profundizar en ella, dificultándola incluso, con un discurso además dado al sufrimiento y a la patologización del yo. En palabras de Illouz:

*[...] La terapia se ha convertido en la lengua franca de la nueva clase de los servicios en la mayoría de los países con economías capitalistas avanzadas, porque brinda el juego de herramientas para que los yoes desorganizados puedan manejar las conductas de sus vidas en las organizaciones sociopolíticas contemporáneas. [...] <sup>18</sup>. La doctrina terapéutica puede haber sido responsable de un vasto proceso de eclipsamiento verbal que hace de la introspección lingüística un sustituto para modos no verbales de funcionamiento de las relaciones sociales. Lo que denomino proceso cultural de eclipsamiento verbal es el amplio proceso mediante el cual una actividad verbal cada vez mayor interfiere con decisiones que requieren que usemos la intuición, la perspicacia, o el juicio rápido. Irónicamente, la ideología de los psicólogos termina reificando el concepto mismo de personalidad que ha sido un supuesto crucial de su cuerpo de conocimientos. <sup>19</sup>*

Llegados a este punto, veamos si cabe cuestionar algo en la defensa illouziana de la narrativa de la enfermedad como narrativa de la acción. Al ponerla en solfa, como veremos a continuación, se abrirá más fácilmente el camino hacia el tema de la libertad, que finalizará este trabajo.

Cabe ver, desde luego, el valor constructivo de esta visión, pues como se ha explicado, la autora prefiere centrarse no en la culpa y la victimización o revictimización continua del individuo,

---

<sup>18</sup> *Ibid.* p: 302

<sup>19</sup> *Ibid.* p: 306

sino en su superación a través de un proceso terapéutico responsable con el fin de mejorarse. Una responsabilidad que implica dinamismo y no pasividad. Sin embargo, lo que la autora quizás no prevé es que la narrativa de la acción terapéutica podría entenderse también como un ideal y una trampa tautológica. ¿Por qué? Porque igualmente derivaría en un ciclo sin fin de sufrimiento. Al individuo en la masa le sobra ceguera; y bien le vendría una buena dosis de la autoconciencia que Illouz pone tanto tensión es descalificar por indeseable. El sujeto de hoy es, por lo general, e irónicamente, mucho más pasivo que activo en una hiperactividad centrada en la eficacia operativa. Porque su movimiento es rápido, pero sobre todo, inercial. No da pie a la pausa necesaria para la contemplación y el entendimiento. Es inercial porque se obsesiona con llegar lo antes posible a las metas que continuamente el mundo le coloca delante, ya sean ideales personales o materiales, en medio de una vorágine patologizante que vende enfermedad disfrazada de antídoto, sin realmente cuestionarse el porqué de su movimiento, y si son realmente sus metas o las de otros. El sujeto contemporáneo, pues, tiene un movimiento inercial y está enfermo. Pero, deberíamos subrayar: *tiene y está*, es decir, no habría por qué entender la falta de autoconciencia y actividad responsable como una condición inherente al ser humano. Esa falta o ausencia no provendría sino del vacío religioso y metafísico, y en última instancia, del vacío de sustancia, de significados, y de sentido. Así, pareciera no existir ningún soporte sustancioso en el mundo de la redalidad virtual. Pero, esta ausencia, ¿de verdad es algo irreversible? Optamos por una visión no catastrofista, aunque sí profundamente crítica.

Es cierto que existe una focalización extrema del individuo sobre sí mismo, una obnubilación narcisista por el yo, y que, como dice Illouz, el atender constantemente a cada uno de los pasos de la psique en cuestiones emocionales (y habría que añadir también meramente intelectuales-analíticas) obstaculiza la fluidez con la que moverse en sociedad con confianza y ligereza. Cosas no convenientes para el sujeto. Con esto se está de acuerdo. Lo que hay que entender es que todo esto último es muy distinto de ser *claramente autoconsciente*. Porque la autoconciencia clara, significa autoconciencia responsable, y responsable significa, necesariamente, responsable en la acción. Por eso, al contrario de lo que Illouz piensa, la autoconciencia (clara) sí es deseable, es más, es indispensable para evitar la pérdida humana (la caída). Porque la capacidad de discernir las cosas con nitidez y la nitidez de las cosas es lo que permite al individuo optar con responsabilidad, libertad y dignidad por una acción u otra en beneficio propio y (si así lo quiere) de los demás. Y no hay mayor beneficio que vivir una vida con sentido. El ser humano tiene sin duda la capacidad de construir en ese vacío un mundo propio de significados. Por lo que la respuesta es: no, la ausencia no es irreversible; el individuo puede dejar de tener un movimiento inercial y moverse con conciencia, y asimismo, dejar de estar enfermo y sanar conscientemente y con la responsabilidad de cada uno de sus actos para conseguirlo. Asumiendo, también, que estar sano no es ser bueno ni perfecto, como estar

enfermo no es ser malo ni defectuoso. La salud mental pues quizás habría que medirla en la tranquilidad de estar haciendo lo que uno necesita para estar bien consigo mismo, física y emocionalmente, esto es, en serenidad de clara autoconciencia y de acción. La felicidad como serenidad. Y la autorrealización como proceso, no como meta.

Ahora bien, en nuestra sociedad, lo predominante no es esa autoconciencia clara de la que hablamos, pues ésta requiere el esfuerzo de la escucha, de la pausa, de la espera, del entendimiento, y también la valentía de enfrentarse al miedo que nos inspiramos. Por lo general, el deseo de prestarse atención y de autoperfeccionarse con el fin de corregir las deficiencias propias que nacen de los ideales de salud y las dinámicas que el consumo nos marca, está en realidad regido en nosotros por una atención o autoconciencia enemiga de la herida, que podría denominarse, *no afilada*. Este tipo de atención es una atención dada por inercia, es decir, es una atención que, aunque centrada en uno mismo para buscar las deficiencias de la psique con, en principio, la intención de mejorar, en el fondo, no puede dar los frutos de los que realmente el yo puede hacerse cargo, porque la única consecuencia que tiene es – como en la experiencia del espectador con el perrito liso y colorido de Koons– una imagen lisa del mismo yo que se observa, sin sustancia ni significado. En otras palabras: cuando por lo general el yo se mira, para observarse, pocas veces halla nada más allá que el mismo espejo, que la misma superficie en la que su mente busca con avidez; en lugar de comprender y asirse al reflejo y, después, a los significados de sí mismo, que es en el fondo, capaz de otorgarse, se limita a obnubilarse por la magia de la terapia, por su simbolismo, por la mera posibilidad de mejoramiento, pero sin llegar a comprender. ¿Por qué?

Porque la responsabilidad del autodesarrollo es lo opuesto a lo liso. El ideal de la narración terapéutica como narración de la acción se enfrenta a una realidad social compleja, donde los individuos en la masa, y la masa misma, experimenta la vida con una voluntad disminuida por la cultura de lo instantáneo, de lo inmediato, con una voluntad que, si acaso, únicamente se centra en conseguir lo material para cumplir con los estándares de la diversión, que la publicidad de las marcas, los medios, las redes sociales, etc, imponen en el día a día con un bombardeo de imágenes y símbolos imposibles de ignorar por su enorme carácter permeante. El hecho de que la terapia y la psicología sean moda incluso, una tendencia más de mercado, y sea cada vez más explotada, no implica que toda la población que lo haga la aproveche constructivamente, pues el uso de éstas como una herramienta realmente provechosa depende de una autoconciencia y voluntad previas que necesita de un autoconocimiento, motor y valentía mínimos para ponerse en marcha y encauzarse con ese movimiento del que habla la autora. Sólo aquél que ha sabido previamente distinguir lo liso de lo abrupto y ha querido optar por este último, como complejidad, como herida, como muerte (y resurrección),

sólo éste tiene el tiempo, el espacio y la oportunidad de utilizar el instrumento que la narrativa terapéutica idealmente es. De otra forma, no es de extrañar que la terapia, como discurrir mercantil propio del sistema del capitalismo conexionalista, con su rapidez y simultaneidad (sin espacio para la duda, para la reflexión, sólo para el embobamiento) quede como mero parche o placebo, usado sólo porque se usa, volviéndose también un objeto fetiche en cierto modo, que ayuda al sujeto a creer que domina su experiencia en el mundo, cuando en realidad se limita a pasar sobre él sin querer hacer el esfuerzo de sangrarse, limpiarse y coserse para comprenderse. Cuando en realidad, sigue jugando al juego del consumo y al del impersonal. El sufrimiento que destapa la terapia queda, así pues, en vano, dando vueltas sobre sí mismo, sin que una acción verdaderamente responsable llegue nunca a llevarse a cabo. Por eso, La Narrativa de la Acción es por tanto, otro ideal en el que el yo se sumerge ansioso en busca de respuestas sobre sí mismo y la vida mientras moviliza un dolor insertible (en tanto que no puede ser analizado, o cuyo análisis no tiene consecuencias sanadoras factibles), alimentando su condición de yo enfermo. Al yo, suele faltarle la conciencia, la educación y la disciplina necesarias para enfrentarse adecuadamente al mundo de lo liso, en definitiva.

También habría que mencionar que el hecho de experimentar una sociedad con individuos autoconscientes y sanos no depende únicamente del paciente, sino que se trata de una responsabilidad bidireccional: dependerá también de las actitudes y enfoques de los profesionales, por lo que se requiere también una educación y autoconciencia clara por parte de los psicólogos. El buen funcionamiento del equipo terapeuta-paciente se basa en un entendimiento de calidad por ambas partes de la dinámica. Si el proceso terapéutico no es lo suficientemente explícito o transparente, respetando las condiciones del paciente en cuestiones de educación, dignidad, capacidad e inteligencia, se corre fácilmente el riesgo de caer en el paternalismo, de manera que la terapia se volvería deshonesto y contraproducente, opacando en lugar de clarificar. Pero sobre todo se trata de esclarecer el horizonte previo del mundo compartido por ambos, sus bloqueos e imposibilidades objetivas antes que los déficits subjetivos y particulares. Por eso, para concluir este trabajo, vamos a dedicar unas consideraciones finales al problema de cómo asentar la ansiada libertad en el abigarrado escenario del mundo actual.

### **ÚLTIMAS REFLEXIONES. SOBRE LA LIBERTAD EN EL MUNDO DE HOY**

De modo que, por lo visto, a la pregunta que más arriba se hizo sobre si de alguna manera, podía estar subestimándose las alternativas descendientes de lo *new age* – a pesar de estar también en clave de consumo–, como nuevas vías para llenar el vacío metafísico (por ejemplo el conocido *mindfulness*, que bien podría ser el caso paradigmático del ritual privado del budista occidental zi-

zekiano); habría que decir que, de seguro, se subestiman sólo en tanto que, como la narrativa de la acción terapéutica, pueden ser idealmente instrumentos empoderantes de autoconocimiento y desarrollo cuando se abordan desde una autoconciencia clara y una auténtica responsabilidad y auto-compromiso. Está claro que la red global online, que hoy se vive con normalidad, es una redalidad que atrapa lo inconsciente y alimenta la obsesión narcisista por el yo, el individualismo y la reflexión extrema (generalmente infructuosa). Pero en cierta medida la reflexión es necesaria: como herida, no como placebo ni diversión. La narrativa de la acción es un ideal, que (si hablamos desde el imaginario fichtiano) es capaz de hacer de motor en el individuo que ha sabido distinguir lo liso de lo abrupto y ha decidido moverse en pos de su propio descubrimiento y de la sanación de su herida (a pesar del encaramiento que supone con el dolor y la muerte). Así, la reflexión comedida o sustanciosa, o podríamos decir, la *reflexión significativa*, será la condición de posibilidad del reencuentro del sujeto con el contenido metafísico que había perdido en la tormenta virtual, en la locura del hipermarquismo y de la hiperconexión del mundo contemporáneo. Sólo en el silencio de sí mismo es capaz de construir y hallar significado. Podría decirse que el individuo, al sumergirse en los rituales propios (aunque fetichescos), al intentar darse una pausa para la escucha con ese pack del té matcha después de salir a correr la mañana del domingo con sus botines de Nike, lo que procura es hacerse con un espacio interior del que ser realmente dueño, consagrar el espacio íntimo, ya que es el único que le queda, aunque no sin esfuerzo (pues tiene a la dinámica del mundo en su contra), para construir el significado que necesita como soporte en la vorágine. El momento de la reflexión se convierte en el tiempo sagrado, y su mente, en el umbral intangible hacia lo divino. Sin duda, este recogimiento del ritual propio, el sentimiento religioso propio, es mejor (más constructivo y significativo) que no tener ningunos en absoluto. La pérdida de colectividad se intenta contrarrestar con conductas y actitudes espirituales individuales, puesto que la necesidad de apoyo metafísico sigue estando latente. El fetiche puede ser derribado si el sujeto se hace responsable de la caída de éste para evitar la suya propia.

Por otro lado, la simbología religiosa ha sido sustituida en su mayor parte por la simbología terapéutica, sin que el individuo se haya liberado con ello del confuso sentimiento de que necesita salvarse, de modo que el poder del símbolo como agitador espiritual de masas no se pierde, sino que se transforma. La marca, sin duda, es la reina del simbolismo exterior, pero el símbolo terapéutico reina en el interior del sujeto. Aunque es cierto que ambos mundos son permeables y se conectan entre sí. Tanto el poder omnipresente de la metáfora como el del lenguaje figurativo en general se aprovechan para el control social, y en concreto, como moldeador de identidades. El uso del discurso moral del espíritu terapéutico por parte del Estado no sólo sirve para legitimarlo sino para usarlo, como conjunto simbólico, como un control masivo de la identidad del yo. Ante tales controles ex-

ternos, el individuo se refugia en las redes sociales, pensando en un principio que se trata de un espacio, virtual sí, pero propio, donde es dueño de sí mismo y de su imagen, pero que en realidad, no deja de ser una exhibición pornográfica más de la que el sistema saca provecho económico. Además, el sujeto se desnuda ante todos a través de la pantalla, desde la seguridad de su casa, mientras que sigue teniendo problemas para establecer colectivos y relaciones sociales e íntimas auténticas, que requieren, en verdad, el esfuerzo y el trabajo de lo real. La red social, pues, es otro fetiche que le hace creer al individuo ser dueño de su identidad y de su experiencia. Lo originado, si acaso, es un culto a la identidad compartida: una identidad falsa o maquillada. Existe una obsesión por compartir quien se es (cuando aquí la expresión adquiere una sombra de literalidad, y nos muestra de nuevo, el imperio del impersonal: quien *se es*). El individualismo empeñado en marcar la diferencia, siempre acaba estando *marcado*. En la película de *El Círculo*, del director James Ponsoldt, una propaganda disfrazada de crítica, puede verse como también el control se disfraza de democracia. Los usuarios caen en la ilusión de ser libres electores, pero actúan en realidad acorde a las normas de una gran red social que no hace sino prometer conexiones más reales e instantáneas entre las personas. Buscando la profundidad de una colectividad universal (debido al ansia de esa falta metafísico-religiosa), las relaciones acaban siendo superficiales y basadas en los estereotipos y apariencias vendidos por la misma red. La intimidad se vuelve abrupta e incómoda. Sutilmente al principio, hasta que la extrañeza de la intimidad se normaliza. Al mismo tiempo, los límites de la privacidad se confunden con los de la publicidad, un hecho que provoca un morbo adictivo entre los consumidores. Por eso, el uso de internet en el mundo hiperconectado está condicionado por una adicción naciente casi por defecto en cada uno de los usuarios; las nuevas generaciones crecen en un ambiente donde el vicio y la ludopatía están normalizados, vendidos y justificados por un sistema complejo y reforzado desde diferentes frentes (mercantiles, culturales, estatales), lo que lo hace muy difícil de combatir. Habría que preguntarse si, el consumo, de datos en este caso, no está también ritualizándose, en el sentido de que, el usuario, sin el uso diario de internet se siente perdido, cojo. La mente se extiende al aparato inteligente, como el ordenador o el móvil, como si de un apéndice corporal más se tratara. Su ausencia produce el mismo efecto que el de las extremidades fantasmas. La fantasmagoría de la redalidad. El miedo a no ser soportado y guiado por el mundo mediante la red global, y de manera inmediata, hace que el yo se sienta aislado y perdido. El yo se mantiene en una minoría de edad que impide su normal autonomía en cuestión de identidad y desarrollo, tanto a nivel personal como social. Así es como lo virtual, el nuevo mundo que se halla entre lo tangible y lo intangible, se convierte en el máximo y más instantáneo soporte humano. El yo pierde cada vez más la costumbre de trabajarse la autoconciencia, embaucado e hipnotizado por lo liso.

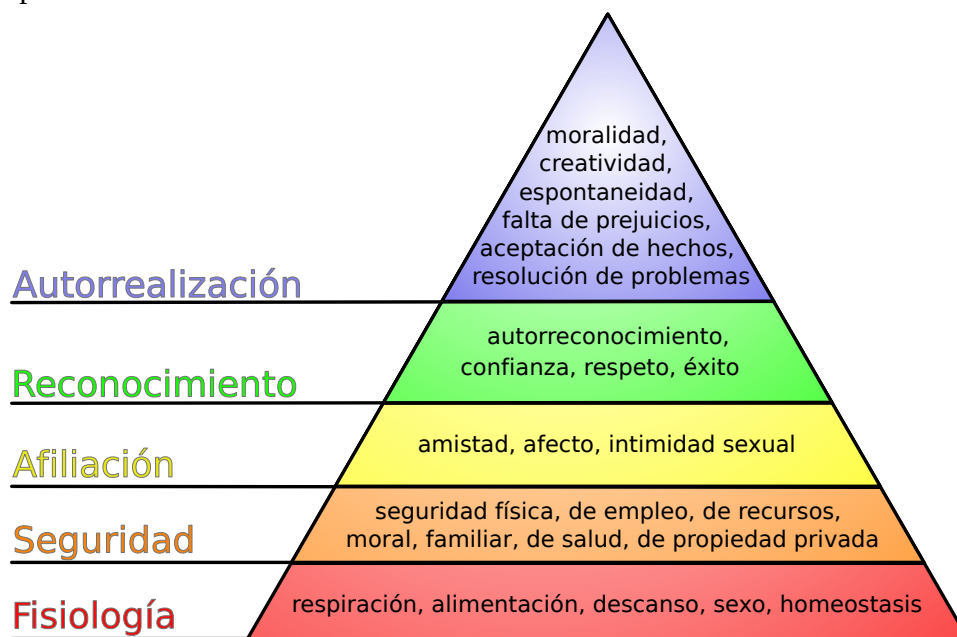
Entonces, en este mundo de la redalidad hiperconectada, hipermarcada, donde el ritual colectivo ha menguado hasta reducirse a niveles mínimos – y quizás matizaríamos, también singulares, que no privados, ya que el individualismo extremo presenta más bien ese carácter exhibicionista del que hemos hablado – y el soporte religioso y metafísico se ha transfigurado, lleno de contradicciones y ambigüedades ¿cómo podemos hablar de libertad?

La libertad ha sido siempre una cuestión difícil y de mucho contenido que desarrollar desde el punto de vista filosófico. Sobre este tema, destacan las aportaciones del filósofo francés Benjamin Constant, quien escribió una conferencia titulada *Acerca de la Libertad de los Antiguos Comparada con la de los Modernos* (1819). En ella, el autor explica las diferencias entre el concepto antiguo de libertad y el moderno. En la Antigüedad, la libertad era entendida en clave de participación política, lo cual quiere decir que sólo aquel individuo que pudiera participar activamente en la vida pública o política cotidiana, y en su administración, podía ser considerado libre. Por ello, niños, ancianos, mujeres y esclavos no eran considerados yoes libres, como tampoco eran considerados ciudadanos (les correspondía un papel lejos de la cosa pública). En resumen, el concepto antiguo de libertad estaba intrínsecamente ligado a la participación del yo en el nosotros. Sin embargo, más adelante, en la Modernidad, con la llegada del racionalismo político del siglo XVII de la mano de autores como Hobbes y Locke, se produce un cambio radical en el entendimiento de este término: se pasa de una libertad basada en el grupo a una libertad basada en los derechos propios del sujeto, a una libertad individual. Dicho de otro modo: se pasa del nosotros al yo. Los límites serían establecidos en primer lugar por Locke, pero después también por otros autores, como Stuart Mill en el siglo XIX, quien estableció el famoso *principio del daño*, según el cual uno puede ejercer su libertad, voluntad, o poder, siempre y cuando no suponga ningún perjuicio o daño a otro u otros.

Ahora bien, en el caso del tema que concierne a este trabajo, conviene centrarse en las que son las definiciones más conocidas de la libertad, las dadas por Isaiah Berlin en su obra *Cuatro Ensayos sobre la Libertad* (1958): la *libertad positiva* y la *libertad negativa*. Para Berlin, la libertad negativa surge del planteamiento de que se es libre siempre y cuando nadie ni nada, ni individuo ni grupo, le impidan al sujeto hacer lo que desea. El yo será libre siempre y cuando no existan obstáculos en el camino de lo que éste quiere. De aquí surgen dos apuntes: 1) las limitaciones naturales con las que el sujeto nace, propias de su condición humana, no son consideradas obstáculo para su libertad individual; 2) hablar de libertad negativa es hablar inevitablemente de contexto social, puesto que los obstáculos a los que el yo se enfrenta para ejercer su libertad no serán los mismos en absoluto siendo de uno u otro estatus, o estando en una u otra parte del mundo. Así que, según esto último, la libertad individual, aunque sea la misma para todos, no se consigue de la misma manera



en todos los sujetos. Aquí interviene la *teoría de las necesidades* de Masllow, ilustrada con la siguiente pirámide:



En todo ser humano se manifiestan estas necesidades. La libertad negativa tiene que ver con poder satisfacer cada una de ellas, priorizando normalmente de abajo a arriba, sin que nadie ni nada lo impida. Pero dependiendo del contexto socio-cultural, el individuo tendrá más o menos facilidades en su ascenso por la pirámide.

Por otra parte, la libertad positiva contempla, según Berlin, la capacidad del sujeto de autorrealizarse, es decir, de satisfacer concretamente el ápice de la pirámide masllowniana, sin interferencias ni propias ni ajenas. Pero para el autor, la libertad positiva tiene un gran inconveniente que le hará preferir la libertad negativa en su lugar. El problema de la libertad positiva es que el deseo del ser humano de autorrealizarse, como todo deseo, puede ser manipulable, y sobre todo, por estructuras ideológicas externas que se empeñan en ejercer un control abusivo sobre el yo. Una ideología no es más que un conjunto normativo de emociones, ideas y creencias colectivas que son compatibles entre sí y están especialmente referidas a la conducta social humana, con dos componentes principales: una representación del sistema y un programa de acción. Berlin, se posicionará mucho más a favor de la libertad negativa precisamente porque, mientras que la libertad negativa consistía simplemente en que no se pusieran obstáculos a lo que el individuo desea, por el contrario, la libertad positiva es el deseo por parte del individuo de ser su propio dueño, de poseerse, de poseer sus propias decisiones con el fin de desarrollarse o autorrealizarse como persona; y Berlin se percata aquí de un gran problema: en la vida en sociedad es tremendamente difícil para el individuo ser dueño de sí mismo sin que aparezcan fuerzas coercitivas externas que se interpongan en su desarro-

llo. Así, para Berlin, la libertad positiva queda frecuentemente limitada debido a que las ideas acaban convirtiéndose en ideologías.

Berlin, que fue un gran estudioso de los nacionalismos, habla de la existencia de una doble vertiente: 1) nacionalismos culturales, que fueron el sustrato del romanticismo. En sí mismos son perfectamente aceptables, los individuos no hacen más que admitir con ellos que comparten una cultura común (folclore, gastronomía, tradiciones, fiestas, etc); 2) nacionalismos como ideología política. Éstos son el problema. Se producen cuando el fenómeno cultural degenera en una corriente politizada. (Berlin, como judío perseguido por el nacional socialismo alemán, fue especialmente sensible y consciente de este problema). Así pues, la libertad positiva parece que tiende a estar guiada por un gran concepto o idea (revolución, nación, razón) a la cual el individuo debe adaptarse, si desea ser libre. En definitiva, el rechazo a entender la libertad como libertad positiva por parte de Berlin se basa en la vulnerabilidad humana ante los poderes externos.

Entonces, ¿qué propone el autor exactamente ante estas presiones? Retirarse a la *ciudadela interna*. Hay que mirar hacia dentro y tomar consciencia de que el deseo de desarrollo personal, de ser dueño de uno mismo, de adueñarse, se va a ver limitado tarde o temprano, de una u otra forma, no solo por el exterior sino también por el interior, por las limitaciones connaturales al ser humano. Solemos establecer una serie de metas y preparar medios para alcanzarlas pero debemos contar con los obstáculos que hallaremos por el camino. Unos impedimentos y límites a los que el individuo deberá adaptarse. Berlin, que habla de este tema, de que ciertas conductas o pautas nos vienen marcadas por grandes ideales, en el año 1958, hoy diría que la labor de autodesarrollo personal se ha convertido en una tarea titánica, debido principalmente a los grandes medios telemáticos de comunicación, donde Internet es el rey, que son dirigidos por grandes corporaciones, que en el fondo no dejan de ser gigantescas y sofisticadas estructuras político-económicas de manipulación que manejan, en el sentido más estricto de la palabra, nuestros deseos, aspiraciones y conciencia personales, como si de arcilla se tratase. (El documental *El dilema de las Redes* disponible en la plataforma audiovisual Netflix refleja muy bien este tema). Parece que las opciones nos vienen dadas. La bandeja de posibilidades, los caminos que nos hacen seguir, las conductas que nos instan y nos obligan inconscientemente a adoptar, se construyen a base de nuestros propios afectos, posesiones y apetencias, según nuestra manera de consumir, y las tendencias que generamos como usuarios y consumidores, como clientes que somos. Nuestros comportamientos se matematizan y predicen estadísticamente. Son nuestros propios deseos el instrumento que estas grandes estructuras usan para corregirnos, amenazarnos y manejarnos. La amenaza ha adquirido incluso formas atractivas y no violentas: cuando el individuo rechaza algo que el sistema le ofrece, éste tiene ingentes cantidades de poder

creativo para generar nuevas necesidades y deseos para que el individuo vuelva a comportarse como se espera, creyendo éste último, ingenuamente, que se mantiene al margen de las políticas y economías que en realidad sostienen su mundo. Por eso es tan importante, la reflexión, como observación hacia adentro; por eso es para Berlin, la retirada hacia la ciudadela interna tan importante (idea que toma de la filosofía estoica): si uno es capaz tomar conciencia y de renunciar a aquello a lo que se encuentra unido, o de lo que es dependiente, la capacidad de coacción externa disminuye drásticamente. Entonces, resumiendo: mientras que la libertad positiva consiste en ser dueño de uno mismo, en autorrealizarse, en libertad para elegir lo que se quiere ser, para alcanzar una meta; la libertad negativa consiste en ser libre de frenos u obstáculos. La libertad positiva es una libertad *para*, y la negativa una libertad *de*. Para el autor, la libertad positiva acaba siendo no más que un espejismo, precisamente por la manipulabilidad de los deseos humanos.

Pero hay otro autor, Erich Fromm, que entiende la libertad positiva mucho más constructivamente, desde la esfera de la psicología. Para él, *la libertad positiva consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada*<sup>20</sup>. Aquí Fromm introduce la exploración de lo que a su juicio es uno de los conceptos más problemáticos de la psicología: la *espontaneidad*. Con ella, entiende la libertad positiva desde un punto de vista que hace al yo necesariamente, reflexivo y responsable (que integra los diferentes campos de su vida adaptativamente según contexto). Pero también habla de la esencialidad subjetiva que hace al yo ejercerse como lo que verdaderamente es, una visión, quizás más en consonancia con una responsabilidad no sólo fáctica, mundana, de la realidad o redalidad que vive aquí en el mundo, sino también podríamos decir, con una responsabilidad metafísica. Aunque Fromm no lo explicita como tal, parece aportar la idea de que la honestidad metafísica del sujeto consigo mismo, con lo que es esencialmente, es en verdad la base para ser libre y ejercerse. Eso sí, reconociendo la dificultad de tener este tipo de responsabilidad y de ejercerse tal y como uno es libremente en la actual cultura contemporánea. Si en su época lo era, es decir, en el siglo pasado, hoy en día, con un cada vez mayor automatismo disfrazado de diversión y consumo, con una cada vez más asentada autoconciencia inercial, junto con la obsesión narcisista por lo liso como espejo, y un sistema publicitario y fetichesco de compra-venta instantánea, se hace aún más complejo e infrecuente el ejercicio de la responsabilidad individual como yoes en el mundo, pues el sujeto se vuelve ciego e impaciente en mitad del rápido torbellino de posibilidades ofrecidas, perdido y babeante. El sujeto espontáneo, en definitiva, es el que sabe hacerse transparente a sí mismo en un mundo opacado por el *se*. Veamos cuáles son exactamente las palabras del autor con respecto a esta libertad positiva como espontaneidad:

---

20 Fromm, Erich (2019). *El Miedo a la Libertad*. (Trad. Gino Germani). Ediciones Paidós, Barcelona. p.: 365

*Ésta no es la actividad compulsiva [la espontaneidad], consecuencia del aislamiento e impotencia del individuo; tampoco es la actividad del autómatas [...]. La actividad espontánea es libre actividad del yo e implica, desde el punto de vista psicológico, el significado literal inherente a la palabra latina sponte: el ejercicio de la propia y libre voluntad. Al hablar de actividad no nos referimos al “hacer algo”, sino a aquel carácter creador que puede hallarse tanto en las experiencias emocionales, intelectuales y sensibles, como en el ejercicio de la propia voluntad. Una de las premisas de esta espontaneidad reside en la aceptación de la personalidad total [...]; porque la actividad espontánea tan sólo es posible si el hombre no reprime partes esenciales de su yo, si llega a ser transparente para sí mismo y si las distintas esferas de la vida han alcanzado una integración fundamental.<sup>21</sup>*

En conclusión, la libertad de hoy en día está profundamente condicionada por estructuras externas que, a diferencia de como eran el siglo pasado, han adoptado la forma semitangible de la virtualidad. Por ello, los métodos de coacción nacen ahora desde una sutileza difícil de percibir, camuflados en la publicidad, la moda y el atractivo de lo liso y lo simultáneo. El sujeto se encuentra con el reto de hacerse claramente autoconsciente y responsable de sí mismo, espontáneo, para no dejarse llevar por el vaciamiento de significado inherente a las dinámicas de consumo, superficialidad, diversión y de alejamiento interpersonal (a pesar de vivir en un mundo hiperconectado). La ausencia o falta de soporte religioso-metafísico junto con la hiperpatologización provocada por las narrativas terapéuticas, lo lleva a consumir productos vendidos como panacea ante dicha ausencia, a la espera de hallar el significado de sí mismo y de su vida de una manera fácil y cómoda, sin esfuerzo, intensidad o agudeza alguna. Irónicamente, nos encontramos con un sujeto pasivo, automatizado e impaciente en un mundo hiperactivo donde el estrés causado por el empeño por la hiperefektividad y la eficacia operativa puede llegar a hacer que se experimente una inversión inconsciente de los escalones de la pirámide maslowiana, creando una descompensación del yo y una mayor pérdida espiritual. Sólo el sujeto capaz de distinguir lo liso de lo abrupto podrá dar cuenta de sus fetiches y de la exhibición narcisista de su individualidad. Sólo aquel capaz de tirar el papel maché del escenario en el que vive y de reconstruir su propia ciudadela interna de sentido y significados (cuyos muros había disuelto la redalidad) podrá hallar el espacio, el tiempo y la escucha para sí mismo con el fin de entenderse y enfrentarse a la herida y a la muerte, para así entender su historia e integrarla en la vida y en el mundo con la responsabilidad de hacerse cargo de sí mismo. Así, sólo el yo capaz de ignorar el *se* para centrarse en el *es*, podrá aprovechar la oportunidad de aquello que llamamos *ser libre*.

---

21 *Idem*

¿Es posible, entonces, en un mundo donde impera el individualismo, el desarrollo de unas libertades colectivas en las cuales los yoes implicados actúen como seres libres y responsables en conjunto, y sean capaces de crear en la acción comunitaria significado metafísico para enfrentar el vaciado sistemático de los significados en la sociedad? Está claro que si hoy al yo le cuesta desenvolverse libremente y con una autoconciencia clara, las formas contemporáneas de libertad en comunidad (que también implican una responsabilidad y una clara autoconciencia, como grupo) son aún más complejas e inconexas por la difícil puesta en común de los distintos yoes. En el utópico caso de que un grupo o comunidad estuviera conformado al completo por sujetos espontáneos, responsables, críticos, y libres de las cadenas de lo liso y lo instantáneo, a pesar de las diferencias, las autoconciencias claras, las reflexiones significantes, facilitarían la puesta en común de sus libertades personales para ejercerse también libremente como colectivo. Sin embargo, la realidad (o redalidad) es otra: esa acción de *ser libre*, como proceso de focalización en el *es*, aunque nos acerque al sentido religioso-metafísico ayudando a llenar los vacíos, como yoes ávidos de significado que somos, es una acción inevitablemente discontinua y, sobre todo, lenta (falsamente ritualizada; libertad es en verdad el ritual de entenderse libre, de ejercerse libremente), tan sumamente gradual y dependiente del nivel de desarrollo personal, que hace enormemente dificultoso, teniendo en cuenta la aceleración del mundo, un desarrollo fructífero de las libertades colectivas. Se produce una asincronía entre el movimiento de los sujetos condicionados por el *se*, y aquellos que procuran salir de dicha condición al haber optado por lo abrufo, y el flujo de creación y destrucción de colectivos, tan volátiles como la red virtual en la que se insertan. El sujeto es dinámico, flexible, sí, aunque peque de inercial. Cualidades constructivas en una clara autoconciencia, pero que en un yo automático empeoran la gravedad de la ceguera por lo permeable que se vuelve ante las influencias externas; incapaz de tamizar, se sobreestimula y abrumba con la información, vaciándose. Sin saber qué elegir, lo penúltimo por lo que se plantea optar es por sí mismo; lo último, por su comunidad. Esto quiere decir que ejercer la libertad individual como responsabilidad es la principal condición de posibilidad del ejercicio de la libertad colectiva (porque evidentemente la libertad colectiva ese ejercerse en). Pues bien, a pesar de la volatilidad de las comunidades, debido a la huella que dejan y a que siguen sujetas al ojo omnipresente de Internet, son fácilmente predecibles y por tanto susceptibles de ser manipuladas, explotadas económicamente, y de que se amortigüen sus efectos.

Dice Byun-Chul Han en su obra *La Desaparición de los Rituales* (2020) que una vida sometida al dictado de la salud, de la optimización y el rendimiento se asemeja a un sobrevivir.<sup>22</sup> Efectivamente, a costa de la supervivencia, el significado es sacrificado y paliado con el opiáceo que es lo liso. Sobrevivir para consumir, para sobrevivir. No convivir para compartir, para entender y respon-

---

22 Han, Byung-Chul. (2020). *La Desaparición de los Rituales*. (Trad. Alberto Ciria). Herder Editorial, Barcelona. p. 74

sabilizarse (incidamos aquí en que el término *convivencia* no se entiende meramente como “compartir el espacio” sino como compartir la experiencia profunda y mortal de la vida). El colectivo hoy se entiende, como sabemos, en términos mercantiles. La política se hace en clave de negocio. El trabajo es producción en pos de la eficacia. No es ni deleite, ni juego, ni pausa. Lo originalmente artesanal y lo originalmente poético se han convertido en contrarios del mundo hipermercado. Incluso lo que se entiende hoy como artesanía y como poesía, se han vuelto esferas de la productividad y del marketing. El juego como acto sagrado y ritualizado ha sido transformado por el consumismo y la inmediatez en producción ludopática. La fiesta, antes tiempo sagrado de recreación, encripta un comportamiento originalmente religioso del que el sujeto suele ser inconsciente, sí, pero también se ha transmutado, y es ahora sobre todo tiempo de consumo y diversión donde lo que en el fondo se recrea es la apariencia, el *se*. De modo que lo que encripta es una deformación. Ha perdido la profundidad y solemnidad que la caracterizaba. En definitiva, *la sagrada seriedad del juego ha dejado paso a la seriedad profana del trabajo y la producción*, apunta Byun-Chul Han<sup>23</sup>, y añadimos, también al divertido vaciamiento de lo festivo.

También dice este autor: *Pensar es más erótico que calcular*<sup>24</sup>. Lo cual nos recuerda cómo la cultura del dato, de la información fácil e instantáneamente asequible conduce a una sociedad aséptica que evita mancharse de la incomodidad abrupta de la reflexión y la crítica. Pero démosle una vuelta de tuerca. La reflexión significativa es necesariamente, como creadora de sentido, creadora simbólica o poética, porque, en realidad, metafísica y religión –como, e irónicamente, áreas ponentes de lo no dicho o lo no decible– conducen a los significados mutables, abiertos, dinámicos y lleno de incertidumbre de la vida y de la muerte. Zambrano ya defendió con su *razón poética*<sup>25</sup>, el lenguaje poético como complementario del analítico, más centrado en el estático concepto filosófico como cápsula de significado. Abogar por la poesía para salvar al yo del exilio metafísico lleva a la autora a hablar del Amor, así, con mayúscula, como una fuerza preexistente con cuya comunión el sujeto es capaz de ver el fundamento del ser. Aunque no vamos a adentrarnos en la teoría de la razón poética zambrariana, sí cabe mencionarla para comprender la relación entre el placer, el juego, y el amor como reconciliantes del sujeto desritualizado con el contenido metafísico. Aunque Zambrano refiera a un Amor intangible, como fuerza suprema, y Byun-Chul Han a uno más sensorial, ambos pensamientos translucen la preocupación por la falta metafísica y la importancia del silencio y el encuentro ritualizado con uno mismo en su propio espacio, con el amor y la pausa como fuerza vectorial para el encuentro con el *es*. La reflexión significativa y la autoconciencia clara tienen más el ob-

---

23 Idem

24 Ibid., p. 107

25 Para comprender en profundidad la razón poética zambrariana y su defensa del lenguaje figurativo frente al analítico ver sus obras: Zambrano, M. (1996): *Filosofía y poesía*, Editorial Fondo de Cultura Económica; y Zambrano, M (2011): *Claros del Bosque*, Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas.

jetivo gradual y pausado de que el yo se comprenda como mutable y transparente en un mundo huracanado y saturado de productos, que el de hallar un significado fijo sobre sí mismo, su vida y el mundo. La aceptación de la muerte y el enfrentamiento con la herida implican la asunción de la existencia como incertidumbre. Por eso, pensar, la reflexión significativa y no inercial o automática, es poética, erótica y ritualizada en tanto que, por un lado, como la sensualidad, requiere del placer de la pausa, no de la eficacia y de lo instantáneo; y por otro, como acción cercana a lo divino, necesita de un acercamiento a otro tipo de intangibilidad que no es lo virtual, es decir, y siguiendo con el ideario zambrariano: al Amor como divinidad. Así pues, la reflexión significativa es responsable en tanto que procura dirimir, como proceso que es, el ansia metafísica provocada por la falta mediante el enfrentamiento con la muerte y el reconocimiento de la apertura e incertidumbre de la existencia.

En definitiva, tanto la libertad individual como colectiva habrán de desarrollarse, para al menos sobrevivir como proceso –aunque siempre inacabado teniendo en cuenta esa desincronía ya comentada– siempre de la mano del reconocimiento del juego, del amor y de la reflexión significativa como actos necesariamente ritualizados. Ser responsable, optar por lo abrupto para centrarse en el *es*, en el *ser libre*, supone amar la búsqueda, es decir, deleitarse en el gradual encuentro con el yo a medida que se encara la muerte. La ausencia metafísica deberá ser abordada desde el yo al nosotros mediante una reflexión significativa, amorosa y afilada, y no mediante el frío y neutro automatismo. El autoanálisis no narcisista de la realidad, sino uno con fines comunitarios y transformadores, para ser libres y ejercerse libre *con* otros, requerirá, en este mundo cada vez más complejo y acelerado, una tranquila pero poderosa aceptación del cambio que hay en el yo y en el ambiente en el que vive.

Cerremos estas reflexiones sobre la libertad del yo y del nosotros en el mundo de hoy con una sugerencia de Epicteto, muy acorde a esa necesidad de focalizarse en el *es* y en el *ser libre*:

*Si alguna vez sucede que vuelves tu mirada hacia las cosas externas por querer complacer a alguien, ten en cuenta que estarás echando a perder tus principios. Siente en todo momento la satisfacción de ser un filósofo, pero si además quieres que se te considere como tal, demuéstratelo a ti mismo y será suficiente.*<sup>26</sup>

---

26 Epicteto (2020). *El Arte de Ser Libre*. (Trad. Óscar Martínez). Ediciones Koan, Badalona. p. 20

## BIBLIOGRAFÍA

Barrios, M. (2005). *De la Utilidad e Inconveniente de la “Filosofía para la Vida”*. En J, Barrientos, F. Macera y J, Ordóñez (editores), *La Filosofía a las Puertas del Tercer Milenio. Actas del primer congreso iberoamericano y de habla hispana para el asesoramiento y la orientación filosófica*. (pp. 307-318). Fénix Editorial, Sevilla

Barrios, M. (2001). Sombras en la ciudad transparente. En *El lugar de la filosofía: formas de razón contemporánea* (pp. 199-264). Tusquets.

Chang, J. (2014). *Cixí, La Emperatriz. La Concubina que Creó la China Moderna*. (María Luisa Rodríguez-Tapia). Editorial Taurus.

Duque, F. (2007). *La Transparencia del fondo*. En *Habitar la Tierra*. (p. 148) Abada Editores, Madrid.

Eliade, M. (1998). *Lo Sagrado y lo Profano*. (Trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón). Ediciones Paidós, Barcelona.

Epicteto (2020). *El Arte de Ser Libre*. (Trad. Óscar Martínez). Ediciones Koan, Badalona.

Fromm, Erich (2019). *El Miedo a la Libertad*. (Trad. Gino Germani). Ediciones Paidós, Barcelona.

Han, Byung-Chul. (2016). *La Salvación de lo Bello*. (Trad. Alberto Ciria). Herder Editorial, Barcelona.

Han, Byung-Chul. (2020). *La Desaparición de los Rituales*. (Trad. Alberto Ciria). Herder Editorial, Barcelona.

Illouz, Eva (2010). *La Salvación del Alma Moderna. Terapia, Emociones y la Cultura de la Autoayuda* (Trad. Santiago Llach). Ediciones Katz, Madrid.



Marín-Casanova, J.A. (2009). *Contra Natura. El Desafío Axiológico de las Nuevas Tecnologías*. Ediciones Paso-Parga, Sevilla.

Lipovetsky, G. y Roux, E. (2004). *El Lujo Eterno. De la Era de lo Sagrado al Tiempo de las Marcas*. (pp. 7-97). (Trad. Rosa Alapont). Editorial Anagrama, Barcelona.

Queraltó, R. (2008). *La Estrategia de Ulises o Ética para una Sociedad Tecnológica*. Doss Ediciones, Sevilla.

Taylor, C. (2003). *Las Variedades de la Religión, Hoy*. (Trad. Ramón Vilà Vernis). Ediciones Paidós, Barcelona.

Zambrano, M (2011): *Claros del Bosque*, Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas.

Zambrano, M. (1996): *Filosofía y poesía*, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2004). *Amor sin Piedad: Hacia una Política de la Verdad*. (Cap. 1 *Contra la Herejía Digital*). (Trad. Pablo Marinas). Editorial Síntesis, Madrid.