

# **TRAS LA AUTOESTIMA**

**VARIACIONES SOBRE EL YO EXPRESIVO EN LA  
MODERNIDAD TARDÍA**

...

**FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA**



entelequia 13

ISBN: 979-13-991136-0-0  
Depósito Legal: M--2025  
THEMA: JHB – JHMC – QDTS  
© 2025 Dado Ediciones  
© 2025 Francisco Vázquez García

Título: *Tras la autoestima*  
Subtítulo: *Variaciones sobre el yo expresivo en la Modernidad tardía*  
Autor: Francisco Vázquez García

Colección: entelequia 13  
Primera edición: otoño 2025  
Maquetación: Dado Ediciones  
Diseño de cubierta: Claudita Jaramillo

DADO Ediciones  
dadoediciones@gmail.com | [www.dadoediciones.org](http://www.dadoediciones.org)  
Producción gráfica: Duocromo

# ÍNDICE

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción                                                                          | 7   |
| Precisiones conceptuales                                                              | 7   |
| Estado de la cuestión                                                                 | 11  |
| I. Semiologías del Narcisismo                                                         | 21  |
| La silueta de Narciso                                                                 | 21  |
| Diagnósticos dispares, etiologías insuficientes                                       | 25  |
| II. Hermenéuticas del sí mismo                                                        | 31  |
| Más allá del sujeto y de su defunción                                                 | 31  |
| El malestar del yo y la historia hermenéutica<br>de la subjetividad en Charles Taylor | 32  |
| El lugar de la subjetividad expresiva contemporánea                                   | 37  |
| Un balance crítico                                                                    | 44  |
| Mismidad e ipseidad en Paul Ricoeur                                                   | 47  |
| El diálogo con la tradición                                                           | 52  |
| Consecuencias para la cuestión del yo expresivo                                       | 59  |
| La universalidad del sí mismo y sus límites                                           | 65  |
| III. El yo expresivo y las nuevas sociologías                                         | 69  |
| Teoría de la acción y teoría de la modernización en<br>Anthony Giddens                | 69  |
| La Modernidad y el yo reflejo                                                         | 78  |
| El yo reflejo y el poder de los expertos                                              | 84  |
| Modernización reflexiva y sociedad del riesgo: Ulrich Beck                            | 91  |
| Modernización reflexiva e individualización                                           | 98  |
| Self-Culture, inundación terapéutica e individualismo altruista                       | 109 |
| Clases sociales y culturas del yo: Pierre Bourdieu                                    | 116 |
| IV. Genealogía del sujeto y del gobierno                                              | 129 |
| Los estudios sobre la gubernamentalidad: cuestiones de método                         | 129 |
| Gobierno y gubernamentalidad                                                          | 140 |
| Liberalismo y gubernamentalidad                                                       | 153 |
| Gobierno y tecnologías «psi»                                                          | 165 |
| Implicaciones y carencias normativas                                                  | 178 |

|                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Consideraciones finales                                                                                 | 185 |
| Post-scriptum (2025) El yo expresivo en la sociología cultural de las emociones                         | 195 |
| Introducción: el yo expresivo y la cultura terapéutica a la luz de un enfoque integrador                | 195 |
| Una sociología hermenéutica y pragmática                                                                | 197 |
| Crítica pura y crítica impura                                                                           | 203 |
| Subjetividad expresiva y discurso terapéutico desde la sociología cultural: un diálogo entre tendencias | 209 |
| Cultura terapéutica y repliegue narcisista                                                              | 222 |
| Cultura terapéutica y vida buena                                                                        | 226 |
| Cultura terapéutica, clase social, reflexividad e individualización                                     | 232 |
| Cultura terapéutica e individualidad                                                                    | 242 |
| Bibliografía                                                                                            | 251 |
| Notas finales                                                                                           | 271 |

A Mariano Peñalver, maestro y amigo

«La subjetividad no esperaba a los filósofos como la América conocida esperaba entre las brumas del Océano a sus exploradores. Ellos la han construido, hecho, y de más de una manera. Y lo que han hecho está tal vez por deshacer. Heidegger cree que perdieron el ser el día en que lo fundaron sobre la conciencia de sí»<sup>1</sup>

«La noción de persona tenía que sufrir otra transformación antes de convertirse en la que es desde hace menos de siglo y medio, la categoría del “yo”. Lejos de ser una idea básica, innata y claramente inscrita en el fondo de nuestras almas, continúa creándose hoy en día, aclarándose, especificándose e identificándose con el conocimiento de uno mismo, con la conciencia psicológica»<sup>2</sup>

## INTRODUCCIÓN

### *Precisiones Conceptuales*

**E**n este trabajo se trata de presentar un diagnóstico y sobre todo de dirimir ciertas herramientas conceptuales de análisis que permitan afrontar el individualismo contemporáneo en su especificidad, esto es, sin contemplarlo como una simple consecuencia o variante de la historia de la subjetividad moderna y sin evaluarlo como una desviación más o menos errada respecto a este proceso.

Es necesario entonces adelantar algunas precisiones conceptuales. En primer lugar, como aparece enunciado en el título, se prefieren los términos de «subjetividad expresiva» a los de «individualismo», «hedonismo» o «narcisismo», de uso más común pero que se prestan a ciertas confusiones. Por un lado, el vocablo «individualismo» está tan gastado por el uso y ha recibido tantas acepciones, a menudo contradictorias entre sí, que resulta más económico descartarlo, aunque a menudo sea inevitable recurrir a él. Por otro lado, esta categoría suele arrastrar consigo una falsa pregunta planteada en términos puramente cuantitativos, como si el individualismo fuera un universal histórico susceptible de aumentar o de disminuir según los avatares históricos.

En segundo lugar, los sustantivos «narcisismo» y «hedonismo», aunque designan a grandes rasgos características del tipo de identidad personal que aquí se trata de tematizar, son portadores de una sobredeterminación valorativa –pues designan a la vez una patología y una actitud objeto de reprobación moral, confundida a veces con el «egocentrismo» y con la falta de solidaridad– y de un sesgo teórico –suele asociarse a los análisis de la cultura del narcisismo que proliferaron entre mediados de la década de los setenta y finales de los años ochenta– que pueden enturbiar el diagnóstico propuesto. Por esta razón se considera que la denominación de «subjetividad expresiva», que procede directamente

de la obra de Charles Taylor, *Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*,<sup>3</sup> parece mucho menos contaminada que las nociones que se acaba de descartar.

La fórmula «subjetividad expresiva» da cuenta, además, de un rasgo peculiar del individualismo contemporáneo: la tendencia a la estetización de la vida cotidiana, el derrumbe de las fronteras que separan al arte de la vida diaria. Este fenómeno se manifiesta, entre otras cosas, en la promoción de un grupo de profesiones ligadas a la estetización y estilización de lo cotidiano: el cuerpo, la casa, la vida emocional, las relaciones con los otros. Se trata por una parte de ocupaciones situadas entre la esfera artística y el mercado (decoradores, diseñadores, especialistas en publicidad y en relaciones públicas): por otra, se refiere a todo un conjunto de profesiones asistenciales en auge (psicoterapeutas, sexólogos, consejeros conyugales, psicoanalistas, expertos en nutrición y en mantenimiento físico, etc.).<sup>4</sup>

Se trata de una subjetividad «expresiva» porque, del mismo modo que la individualidad expresiva de la cultura romántica o de las vanguardias artísticas del siglo xx, se alza frente a un mundo inexpresivo, esto es, dominado por el espíritu de previsión, por la mirada soberana de un sujeto libre de supuestos y objetivador. Se opone por ello al «sujeto profesional moderno» característico del capitalismo industrial y heredero del «asceta intramundano» y al agente calculador teorizado por las doctrinas utilitaristas.

Sin embargo, en contraste con la individualidad romántica, la actual subjetividad expresiva no aspira a una resignificación espiritual y a una conciliación armónica con la Naturaleza y carece por otra parte del «malditismo» baudelairiano, heredado por las vanguardias estéticas; no existe en ella la experiencia del pecado ni de una Naturaleza salvaje y profundamente amoral que invitara a una mística de la transgresión.

Muy al contrario, la subjetividad expresiva de nuestro tiempo se revela como una «personalidad fría», de sensibilidad *cool*. Inserta en sociedades postradicionales, sólo experimenta un vacío de significación en la cultura y en el mismo entorno natural, convertido

ya en «tecnonaturaleza». Por eso busca el sentido en el cultivo de la propia interioridad, en la persecución de la autenticidad de sentimientos, la recolección de sensaciones fuertes y la espontaneidad emotiva. Pero como estos elementos dependen de las resonancias significativas con un mundo externo desprovisto de sentido (declive de los rituales colectivos, de las tradiciones compartidas, convertidas en vestigios de interés turístico, conciencia de «máscara» respecto a las convenciones sociales) el sujeto se ve abocado a una dinámica de «doble enlace» cuya única salida consiste en proyectar el yo en el mundo, experimentar el mundo como espejo del yo, donde se pueda encontrar la propia imagen liberada y enriquecida. Se trata de que, en cada bien consumido, en cada acción efectuada se exprese el significado personal y único de la propia vida. Sólo de este modo se considera posible alcanzar la felicidad, configurada en términos psicológicos como bienestar personal, crecimiento interior, calidad de vida, autoestima. Este mismo término recibe hoy un nuevo sentido. En las sociedades premodernas la autoestima se entendía relacionada con la adscripción estamental. Indicaba la fidelidad a un código de honor que sellaba la dependencia respecto a un colectivo (linaje, rango, casta, etc.). En el marco de la primera modernidad la «autoestima» aparece ligada a la noción de «ciudadanía». Es la dignidad inherente al individuo por su mera condición de ser humano –provisto por ello de derechos básicos e inalienables con independencia de toda pertenencia de linaje, casta, raza, género, etc.–. En el cuadro del individualismo expresivo, propio de la segunda modernidad, la «autoestima» se relaciona con la posesión de una interioridad psíquica singular. Es el bienestar personal derivado de la plenitud interior y expresado en la obtención de experiencias intensas que conforman una «vida de calidad». En contraste con la individualidad ascética del capitalismo clásico, la individualidad expresiva del nuevo capitalismo no mantiene una relación de dominio y confrontación con el mundo. Este es lugar de «inmersión», donde se experimentan «vibraciones» y se corroe toda división entre lo interior y lo exterior. La cápsula de la racionalidad objetivadora debe ser rota liberando las sensaciones fuertes

que permiten construir la identidad personal dotándola de sentido y plenitud. Aquí se insinúa toda una constelación de experiencias típicamente contemporáneas, desde esas nuevas ordalías que representan el deporte, el turismo de riesgo o las prácticas de «sexo inseguro» a la evanescencia de sí en la realidad virtual o los transportes psíquicos ligados al consumo de ciertas sustancias.<sup>5</sup> A esta peculiaridad del individuo expresivo se le puede aplicar la descripción de Peter Sloterdijk. Este, aludiendo a la experiencia de fusión mística, ha contrapuesto el modo de relación «confrontante» con el mundo al modo de relación «medial»: «así como el ser enfrente muestra un “horizonte”, el “ser en” promueve la disolución del sujeto en una esfera».<sup>6</sup> En este incansable trabajo emprendido para dotarse de una identidad expresiva pasan a desempeñar un papel crucial los saberes expertos y las tecnologías del yo a ellos asociadas –en esto se revela una fe en la mirada objetivadora del científico, que está ausente en el expresivismo romántico o vanguardista. El asentamiento y la difusión de esta subjetividad expresiva, propia de la sociedad global y de un capitalismo centrado en la producción de necesidades, sólo es posible a través de una triple absorción que afecta a los tres sumideros, a las tres hendiduras clásicas de la subjetividad: el cuerpo, el otro y el tiempo.

La personalidad expresiva que tiende a contemplarse a sí misma como única fuente de significación elimina al mismo tiempo la radical alteridad de estas tres figuras. Una vasta sintomatología, elaborada en nuestro tiempo por sociólogos y críticos de la cultura, muestra hoy este borrado de la alteridad que representa al cuerpo (desde la expansión del *body-building* hasta las nuevas tecnologías quirúrgicas y reproductivas, la realidad virtual, pasando por los trastornos de la personalidad relacionados con el comportamiento alimentario), al Otro (declive de las formas disciplinarias y de las jerarquías que preservan las distancias, coexistencia de extremas exclusiones en nombre de vindicaciones identitarias y de una exigencia de total transparencia emocional en los vínculos familiares y personales) y al tiempo (abolición, más que de la muerte, del «morir»,<sup>7</sup> instantaneísmo en el cybe-

respacio, eliminación de los tiempos muertos en la organización postfordista del trabajo).

Una caracterización provisional de la actual subjetividad expresiva implica por tanto los tres rasgos señalados: el «desanclaje»,<sup>8</sup> es decir, la existencia en un mundo postradicional, colmado de inseguridad e incertidumbre, donde ya no es posible recurrir a los antiguos marcos de significación; la libertad, concebida como búsqueda y exaltación de la riqueza expresiva del yo, convertido así en un «coleccionista de experiencias», en términos de Zygmunt Bauman, y el recurso a los saberes expertos, a toda una cultura terapéutica diseñada para promover el autodescubrimiento y la autoestima.

### *Del sujeto al individuo*

Desde la perspectiva de la historia del pensamiento y de la racionalidad occidentales, ¿qué condiciones han hecho posible el despegue de este modo de identidad personal que encarna la subjetividad expresiva y que se ha convertido en el «último mohicano» de los *metarrelatos* occidentales?

Entran aquí en confrontación dos tesis claramente contrapuestas sugeridas tanto en el campo filosófico como en el de las ciencias sociales.

La primera, que se puede designar como tesis de la continuidad, sostiene que la vigente subjetividad expresiva –identificada con la individualidad narcisista– es simplemente una variante o secuela del Sujeto moderno, de ese *Cogito* libre de supuestos, desencarnado y desvinculado que ha acompañado a la génesis de la racionalidad tecnocientífica occidental. La misma vocación nihilista empeñada en desacralizar el mundo sometiénolo a planificación y en evitar el caos primordial de la existencia estaría presente tanto en el Sujeto de la tradición humanista como en el individualismo narcisista que caracteriza al «yo» contemporáneo.

Esta tesis se puede encontrar explícitamente enunciada en textos muy recientes,<sup>9</sup> aunque sus raíces son antiguas y venerables.

Se pueden rastrear en diversos diagnósticos realizados por el pensamiento europeo entre la última postguerra y los primeros años setenta, aunque en algún caso sus antecedentes se puedan hacer remontar hasta los años treinta. En todos ellos se encuentra un distanciamiento crítico respecto a la filosofía del sujeto; el auge del individualismo en la sociedad de masas, tal como podía representarlo por ejemplo el *american way of life*, se percibe en estos diagnósticos como una secuela de la historia de la subjetividad moderna.

Todas estas perspectivas –trátese de la posición de la filosofía de la subjetividad en la historia del ser heideggeriana, de la sociogénesis del individuo moderno en Norbert Elias, de la antropología del individualismo en Louis Dumont, de la dialéctica de la Ilustración en Adorno, Horkheimer y Marcuse– se encuadran históricamente en el contexto de la Guerra Fría. Este aparece marcado por el despegue paralelo de la sociedad de consumo y por la preeminencia de las macroorganizaciones centralizadas en las esferas política y económica (capitalismo de grandes firmas multinacionales, emergencia del Estado del Bienestar y de las políticas keynesianas, regímenes burocráticos en la Europa controlada por la Unión Soviética).

No es de extrañar por ello que el «individuo» descrito en estos diagnósticos, emplazado en un mundo regido por la voluntad de objetivación y planificación técnica, sea un individuo estandarizado, habitante de colectividades atomizadas, adaptado a la creciente nivelación de las formas de vida a través del consumo de masas y de los valores de la civilización técnica.

Late en todas estas críticas el repudio contra la homologación de las diferencias, la eliminación del aura y la restricción de las posibilidades de vida en la sociedad moderna. Sin embargo, la organización del trabajo y las modalidades de la producción de bienes y de necesidades –lo mismo que las políticas económicas o el equilibrio de fuerzas a escala internacional– que caracterizaban al capitalismo de los cincuenta y sesenta no se corresponden con la realidad del capitalismo en el curso de los ochenta y de los noventa. Hoy se puede decir que el régimen de producción se ha hecho cargo de la

mercantilización de la diferencia; es capaz de adaptarse a demandas de singularidad y a una pluralidad de los estilos de vida que ya no rebaja y nivela, sino que en cierto modo estimula. Así, por ejemplo, la codificación, opuesta a la «estandarización» y auxiliada por las técnicas de formalización digital, permite combinar constancias y pequeñas variaciones en los bienes fabricados, generando así la posibilidad de un consumo personalizado y a la carta.<sup>10</sup>

Quiere decirse con esto que la subjetividad expresiva de la hora presente, flexible, en la que se exalta el poder de los afectos frente al cálculo racional, del bienestar psíquico personal frente al logro, volcada a la afirmación estetizante de su singularidad, dispuesta a romper los moldes y a hacer valer su autenticidad, se corresponde mal con ese individuo «nivelado» y estandarizado que obsesionó a la crítica cultural en los años de la Guerra Fría. La «subjetividad expresiva» con la que nos topamos no es pues un simple apéndice del Sujeto moderno; presenta caracteres irreductibles que es preciso analizar más allá del antagonismo entre una supuesta individualidad «auténtica» que se habría visto reemplazada por una individualidad «alienada» propia de los tiempos modernos.

Por otra parte, y en contraposición a la tesis de la continuidad, se ha estipulado una «tesis de la ruptura» cuya formulación más clara se encuentra en las obras de Luc Ferry y de Alain Renaut.<sup>11</sup> Estos cuestionan con acierto la apresurada confusión que lleva a identificar el narcisismo de nuestro tiempo como una variante del humanismo moderno. En este aspecto, ambos autores hablan desde el horizonte cultural del cambio de siglo, en las coordenadas de un «yo» expresivo que tiene poco que ver con el individuo estandarizado y nivelado al que apuntaba la crítica de la sociedad de masas en los años de la Guerra Fría.

Estos filósofos franceses consideran que la oleada antihumanista propiciada por Heidegger y continuada por lo que llaman el «pensamiento 68»<sup>12</sup> –refiriéndose con esta rúbrica al «pensamiento de la diferencia» en el que se suele incluir entre otros a Foucault, Derrida, Deleuze y Lyotard– ha impedido preservar los elementos valiosos e irrenunciables inaugurados por la filosofía del sujeto.

Esta implica una afirmación de la dignidad y autonomía del ser humano como tal, es decir, sometido a los límites que él mismo se da a través de acuerdos universalizables; no se trata de una singularidad irreducible a toda ley moral. Heidegger y sus herederos «antihumanistas» habrían erosionado esta tradición recurriendo a estrategias genealógicas y desconstructivas, desfondando con ello toda posible fuente de sentido a través de una exaltación de la *différance*, del *événement* o de la *singularité* pensados como inconmensurables respecto a todo universal. Han alentado así un relativismo que ha servido de acicate al narcisismo actual («hiperindividualismo», en la terminología de Renaut), al cultivo de la individualidad irresponsable y al desgaste de toda forma de universalismo, dejando a los derechos humanos desprovistos de todo fundamento moral.

Esta deriva antihumanista que pone todo el énfasis en la particularidad inalienable del yo está ya contenida, según Renaut, en la propia tradición del pensamiento moderno. El concepto leibniziano de «mónada» inicia una estela que, pasando por Berkeley, Hume, Fichte, Herder y Hegel, llega hasta el perspectivismo de Nietzsche; en este sendero, el atributo de la independencia (afirmación del «yo» como pura potencia sin límites) eclipsa la dimensión de la autonomía (postulación de un yo libre pero sometido a leyes contractualmente comprometidas).

El humanismo y el «hiperindividualismo» serían pues realidades extrínsecas; el segundo no es una variante sino una caída o desviación respecto al primero. En esta actitud de desandar el camino andado de la modernidad a la crisis del sujeto, Renaut y Ferry enlazan con las propuestas de Apel y de Habermas, y, más allá, con los intentos de conciliar kantianamente autonomía y finitud; se trata de conciliar los derechos de un humanismo no metafísico pero alejado a la vez de la pendiente individualista.

Una versión diferente de la tesis de la ruptura se puede encontrar en la obra de Manfred Frank, *La Piedra de Toque de la Individualidad* (1986).<sup>13</sup> Este texto es por una parte un pormenorizado alegato contra las críticas «postmodernas o desconstructivistas» que, en la estela de Heidegger, han diagnosticado y promovido la «muerte del

sujeto». En este aspecto existe una obvia convergencia entre las posiciones de Frank y las ya mencionadas de Ferry y Renaut. Del mismo modo que estos críticos franceses, el pensador alemán denuncia las afinidades existentes entre el antihumanismo postestructuralista y el antihumanismo reaccionario y protofascista de los que impugnaban al subjetivismo burgués en la Alemania de Entreguerras (Klages, Schmitt y Spengler, por no mencionar al propio Heidegger). En ambos casos la apelación a la conciencia fundadora es sustituida por la exaltación relativista de una dimensión presubjetiva y dionisiaca («la voluntad, el inconsciente, el ser, la *différance* o el poder desnudo»),<sup>14</sup> que acaba con la afirmación de la nuda fuerza en vecindad con los planteamientos del darwinismo social.

Pero la estrategia argumentativa de Frank no coincide en todo con la desplegada por Ferry y Renaut. Se achaca a los autores postestructuralistas un escaso rigor conceptual y una carencia de cultura filosófica que los lleva a confundir los conceptos de «sujeto», «individuo», «persona» y «yo». Asimilan toda subjetividad al caso particular de las teorías egológicas de la autoconciencia –entendida como representación de un «yo», a la manera de un objeto– y minusvaloran la diferencia entre sujeto e individualidad.

El sujeto, cuyas distintas versiones –desde Descartes hasta Sartre– son examinadas en el recorrido histórico-filosófico de Frank, remite a la realidad universal de la conciencia de sí, compartida por todos los seres humanos. El individuo en cambio se asocia con aquella forma de conciencia por la que nos autocomprendemos como seres únicos y singulares. Por otro lado, hay que distinguir, en una trayectoria que habría sido abierta por Schleiermacher, entre individuo y persona.

En este punto Frank hace valer un doble planteamiento. Frente al idealismo alemán subraya la irreductibilidad del individuo a la universalidad del concepto, y frente a la tradición analítica –invocada en los textos de Tugendhat y de Strawson– enfatiza la irreductibilidad del individuo a las identificaciones espacio-temporales características de la persona. Esta equivale al yo empírico, una cosa entre las cosas susceptible de identificación. El

individuo, sin embargo, tal como lo inaugura la hermenéutica de Schleiermacher, se inscribe en una pluralidad de autointerpretaciones que no están fijadas semánticamente por la adscripción a un tiempo y a un espacio físicos.

Schleiermacher parte de las paradojas de la autoconciencia implicadas en la tradición del idealismo alemán. La conciencia siempre está diferida respecto a sí misma, en una situación de indisponibilidad que la priva de autopresencia. Esta «falta» la obliga a sustentar su conocimiento de sí en la comunicación con los otros, en el *medium* del lenguaje. Se trata de una dependencia dialógica que equivale a una dependencia interpretativa de la individualidad; la condición del individuo nunca es derivable a partir de la universalidad del concepto. El individuo es la instancia que rompe la clausura de la regla y del universal, por eso no es un caso particular, la actualización de un orden previo, sino aquello que trastoca los órdenes y los desestabiliza.

Situada en la estela de Schleiermacher, la propuesta de Frank comparte con Ferry y Renaut la tesis de la ruptura, pero su valoración concierne a un blanco diferente. Si el antihumanismo postestructuralista representaba para estos últimos la disolución de todo universal y un paso más en la pendiente del «individualismo narcisista», en el primero se identificaba con una aniquilación de la «individualidad autoconsciente», sacrificada en aras de un juego de fuerzas anónimo y transubjetivo. Los críticos franceses se lamentan por la renuncia a la universalidad; el crítico alemán objeta la pérdida del individuo.

Sin presentar los mismos acentos polémicos ni las mismas implicaciones, es también posible encontrar la tesis de la ruptura («del sujeto al individuo») en la escena filosófica hispánica.<sup>15</sup> En cualquier caso, esta posición adolece, una vez más, de importantes unilateralidades. Por una parte, limita el asunto de la historia de la subjetividad a los estrechos márgenes de los textos filosóficos, olvidando no ya la historia de las prácticas sociales sino la historia misma de la cultura extrafilosófica (religiosa, artística, literaria), fuente inagotable en la gestación de modelos de identidad perso-

nal. Por otro lado, olvida los múltiples puentes que unen a la subjetividad expresiva de nuestro tiempo con el sujeto autónomo, universal, autotransparente y desprejuiciado propio de la tradición humanista. La misma confianza en el saber experto, en la mirada distanciada del psicoterapeuta, del sexólogo o del nutricionista; en la medida exacta del índice de calorías o de las variaciones de la masa muscular; en el recuento digitalizado y continuamente actualizado del índice de beneficios producido por cada empleado en una empresa de servicios, revela las continuidades ineludibles entre el agente calculador, *homo oeconomicus* de la Modernidad, y el *homo psychologicus* contemporáneo. En la pareja postradicional que quiere asentar su relación en una pura transparencia afectiva y emocional, ajena a vínculos de interés o a convenciones externas; en el *body-builder* que busca un cuerpo perfecto, completamente disponible y esculpido hasta el último músculo; en la anoréxica que anhela liberarse de toda inercia corporal mediante un estricto régimen de vida,<sup>16</sup> en el *Neomanager* empresarial que se despoja de todas las ataduras materiales (raíces locales, familiares, laborales, etc.), para adaptarse continuamente a nuevos proyectos; en las masas contemporáneas, que sustituyen la experiencia corporal común por la coparticipación virtual en *reality shows* televisivos,<sup>17</sup> se evidencia una ascesis, una espiritualización análoga a la de la subjetividad de la ciencia moderna, dispuesta a no dejarse seducir por las sirenas del prejuicio, renuente ante los engaños que proceden de la *carne* (el cuerpo recibido), de la alteridad (el otro como lo terrible y siniestro, *Das Unheimliche*) o del tiempo (la tradición), en suma, de todo lo que lleva la impronta de la finitud.

La emergencia del Sujeto ha ido ligada a la «desdivinización» (Heidegger) o «desencantamiento» (Weber) del mundo, convertido en un ámbito carente de significado, gobernado por las ciegas leyes de la mecánica. Ha implicado también la erosión de las tradiciones y de los localismos, y una alteración profunda de la identidad personal. A menudo se suele describir este proceso mediante la invocación del *dictum* de Marx referido a las capacidades de transformación auspiciadas por el capitalismo: «todo lo sólido se disuelve en

el aire». En las sociedades de órdenes, la identidad era un dato, un *Faktum* definido por la adscripción a instancias supraindividuales (estamento, gremio, grupo de parentesco, etc.). En las sociedades modernas, surcadas por la democracia liberal y el capitalismo, la identidad es una tarea por realizar; para llegar a ser «alguien», para «hacerse un sitio», es necesario acometer un duro esfuerzo y disciplinar metódicamente la propia vida. Los medios que permitían llegar no estaban dados; había que labrárselos. La identidad consolidada era la culminación de este camino, el término de este trabajo.

En las sociedades contemporáneas, este poder corrosivo de la modernidad se ve acentuado; no solamente se han perdido las tradiciones de referencia –de ahí el «vacío» experimentado por la subjetividad expresiva propia de estos tiempos– sino que ni siquiera se sabe adónde se quiere llegar; es decir, cuál es la identidad que se pretende forjar. En las condiciones de la «modernidad líquida», como atinadamente la denomina Zygmund Bauman,<sup>18</sup> la incertidumbre no sólo afecta a los medios, como sucedía en la primera modernidad, sino a los propios fines. Antes había una identidad por conquistar que aguardaba al final de un largo y penoso recorrido; ahora es el propio recorrido el que está sometido a continuas e impredecibles metamorfosis.

Esta situación altera las coordenadas de la vida cotidiana. Como ha señalado Daniel Cohen, «quien comienza su carrera en Microsoft no tiene ni idea de dónde acabará; comenzarla en Ford o en Renault, por el contrario, era tener la casi total certidumbre de terminarla en el mismo lugar».<sup>19</sup>

La subjetividad expresiva, ese modelo de identidad propio de estos tiempos recios, no se confunde pues con el Sujeto moderno, pero tampoco introduce respecto a este una mutación radical. Por una parte, retiene esa experiencia del mundo como esfera carente de significación previa, borrando así toda huella de teleología objetiva. Por otro lado, al extremar las potencialidades corrosivas de la modernidad, elimina también cualquier residuo de teleología subjetiva. El yo queda librado a sí mismo, a un viaje interior en busca de intensidades afectivas y de efímeras experiencias fuertes

que colmen la exigencia de sentido.

Frente a la disyuntiva entre la tesis de la continuidad y la tesis de la ruptura, se trata entonces de hacer valer la complementariedad que existe entre la subjetividad autotransparente y sin supuestos heredada de la ciencia y de la filosofía modernas, y la subjetividad expresiva de lo que algunos consideran como el «hiperindividualismo» o el «narcisismo» contemporáneos.<sup>20</sup> ¿No eran complementarios en la sociedad victoriana, más allá de las apariencias, el agente calculador heredado del utilitarismo benthamita y el alma sentimental y familiar alentada en las novelas de Dickens?; ¿no lo son hoy, en la pequeña burguesía de la Inglaterra posthatcheriana, el viejo ideal ascético-puritano y el hedonismo consumista?

Más allá de un neohumanismo que busca el *aggiornamento* de los viejos rostros de la subjetividad y de un antihumanismo que – sea por vía naturalista a lo Derek Parfit<sup>21</sup> o por vía neonietzscheana como en ciertos teóricos del *Cyborg*–<sup>22</sup> se solaza en el descuartizamiento del yo, se trata de pensar de otro modo la instancia del sujeto,<sup>23</sup> poniendo en discusión otras alternativas que rechazan tanto la resurrección más o menos maquillada del Sujeto moderno como su reemplazo por un altruismo despersonalizado o por la vorágine de las máscaras.

Estas alternativas al dilema de la continuidad y de la ruptura guardan sin duda parentesco e incluso filiación con sus antecesores de la Guerra Fría, antes evocados (Heidegger, Dumont, Elias, Escuela de Frankfurt). Pero convergen en señalar la irreductibilidad de la nueva subjetividad expresiva al individuo de la sociedad de masas que deambuló por Occidente a partir de la segunda postguerra –con el correspondiente énfasis en el aislamiento y en la estandarización técnica de los estilos de vida–. Estas opciones no se limitan a trascender la antinomia entre neohumanismo y antihumanismo, sino que insisten en afirmar que las figuras de la subjetividad en la modernidad occidental no se reducen a la pobre disyuntiva del Sujeto y del individuo. Ello se debe en parte a su voluntad de trascender el marco estrecho de la Historia de

la Filosofía como cofre exclusivo en el que se guardarían los múltiples rostros de la subjetividad. Los regímenes de vida ligados a los movimientos religiosos, artísticos y literarios, pero también el anchuroso caudal de las prácticas sociales y de las tecnologías de poder ofrecen ámbitos en los que se conforman, según un vasto repertorio de posibilidades, formas insólitas de identidad personal. Parafraseando el conocido *dictum*, se podría decir que «hay más sujetos que los que hayan soñado las filosofías». A la hora de afrontar este problema, la filosofía no puede pararse en los umbrales de su propia tradición, hoy menos que nunca; debe recurrir a las aportaciones del análisis del lenguaje, de la historia cultural, de la teoría social y del análisis institucional.

En cualquier caso, estas opciones no se limitan a criticar la deriva del individualismo contemporáneo, sino que simultáneamente proponen nuevos relatos sobre el destino del «yo» en los tiempos que corren. Estas son las perspectivas objeto de análisis y de mutua confrontación: crítica cultural del narcisismo (Sennet, Lasch, Lipovetsky), hermenéutica del sí mismo (Taylor, Ricoeur), nueva teoría social (Giddens, Beck, Bourdieu) y genealogía de la subjetividad (Foucault, Rose, Dean).

Este trabajo, finalmente, tiene como objetivo presentar la panoplia de instrumentos conceptuales, exhibida en su diversidad, pero también en la batalla, en el *pólemos* de sus componentes, con la que se quiere emprender en trabajos ulteriores un diagnóstico histórico-crítico de ciertas «figuras» características de la escena cultural contemporánea. Valga aquí, como adelanto, una enumeración de los mismos: la pareja postpatriarcal, el egoterapeuta, el somatólatra, el edópata (vinculado a lo que los especialistas reconocen como «trastornos de la personalidad» ligados a la conducta alimentaria), el transgenerista, el *Neomanager*, el bioterrorista y el adicto universal. Algunas de ellas ya han sido objeto de análisis, más o menos ocasional y fragmentario, en nuestras investigaciones anteriores.<sup>24</sup> Ahora se trata de retomar y de extender su espectro afrontándolas a partir de un mapa conceptual renovado y dispar que busca la coherencia en su propia tensión.