

Sujeto liberal y patologías sociales

Gustavo Pereira

Universidad de la República, Uruguay

Resumen: En este trabajo se presentan las limitaciones de la idealización del sujeto liberal. Sus características distintivas, que lo colocan como un sujeto escasamente vulnerable a las circunstancias a la vez que aseguran la posibilidad de evaluación de los fines y preferencias, limitan la posibilidad de percepción de los fenómenos de colonización del mundo de la vida. Solamente una modificación de tal idealización a través de la incorporación de la autorreflexión profunda podrá enfrentar los fenómenos colonizadores. A su vez, esta nueva edición del sujeto será capaz de incidir en la relevancia que tiene el comportamiento personal en el consumismo y la aplicabilidad de los principios de justicia.

Palabras clave: sujeto, justicia, liberalismo, patologías sociales, consumismo

Abstract: "Liberal Subject and Social Pathologies". This work presents the limits of the idealization of the liberal subject. Its distinctive characteristics, which make this subject one that is scarcely vulnerable to circumstances and assume the possibility to evaluate ends and preferences, limit the awareness of phenomena of colonization of the world of life. Only by modifying such idealization through deep self-reflection shall these colonizing phenomena be overcome. On the other hand, this new type of subject shall be able to participate in the relevance of personal behaviour as regards consumerism and the applicability of principles of justice.

Key words: subject, justice, liberalism, social pathologies, consumerism

I. El sujeto liberal igualitario y sus características básicas

Una de las críticas más significativas que se le ha formulado al liberalismo igualitario tiene como núcleo a la propuesta de Rawls y su supuesto del sujeto. Tomando esto como punto de partida, nuestra intención consiste en evaluar cuál es el alcance de la idealización del supuesto rawlsiano de los sujetos libres e iguales y, en función de ella, establecer las limitaciones de esta perspectiva para percibir ciertas patologías sociales como el consumismo.

Como una primera aproximación, puede decirse que, desde la perspectiva de una teoría del sujeto, si el foco del análisis se centra en los objetos de la volición, entonces el liberalismo se presenta como apromblemático. La razón para sustentar esta afirmación es que asegura que las personas pueden perseguir sus fines y preferencias libremente en un contexto de cooperación social. Pero esta apromblematicidad se modifica una vez que el análisis se traslada desde aquello que persigue el sujeto al proceso de constitución de su subjetividad. Este será nuestro núcleo de interés, y para avanzar en esta tarea deberemos responder a la pregunta acerca de cuáles son las características distintivas de la idealización del sujeto liberal rawlsiano. Si tomamos como punto de partida la obra de Sandel¹, pueden indicarse las siguientes características:

- 1) Un primer rasgo, que además se presenta como una notoria ventaja, se encuentra en el punto de equilibrio que logra Rawls entre el extremo del sujeto abstracto y el del radicalmente situado. De esta forma funda la anterioridad del sujeto ante los fines, pero evitando el alto costo de asumir un sujeto no corporeizado y, por lo tanto, difícilmente identificable como humano. A la vez, también evita el riesgo del encarnamiento absoluto que establecería un sujeto completamente determinado por las circunstancias, que aniquilaría toda posibilidad de autonomía y libertad. La concepción rawlsiana, y allí radica su éxito, pretende transformar el proyecto kantiano corporeizando el sujeto a través de la incorporación de las *circunstancias de la justicia*, en virtud de las cuales la posición original producirá,

¹ Cf. Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000.

a través de las restricciones que estas circunstancias imponen, un resultado adecuado para seres humanos reales.

- 2) Este supuesto del sujeto, por otra parte, es el que le permite fundar una de las características más fuertes del proyecto rawlsiano como proyecto liberal, y que consiste en la prioridad de lo justo sobre lo bueno. La condición de persona se estructura no en función de ciertos fines, sino en nuestra capacidad de elegirlos. Esto remite a un “yo” lógicamente anterior a los fines que elige, y que, debido a la independencia que tiene de sus necesidades y objetivos, puede distanciarse de las circunstancias y fundar dicha prioridad.

El sujeto se presenta como un agente de elección cuyos fines son elegidos antes que dados y, en virtud de ello, la unidad del yo es tanto previa como independiente de las elecciones que se hacen en la experiencia. Por lo tanto, la unidad antecedente del yo significa que el sujeto, no importando cuán condicionado se encuentre por su entorno, siempre es irreductiblemente anterior a sus valores y fines, y nunca completamente constituido por ellos. Este rasgo determinará que se incluya dentro del campo de las preocupaciones del proyecto liberal las condiciones de elección, colocando en un segundo plano o simplemente marginando las cuestiones de autoconocimiento, donde ocupa un lugar preponderante la génesis de las preferencias². En consecuencia, lo relevante será si alguien, por ejemplo, tuvo la posibilidad de elegir no coaccionado y en forma informada, y no si dicha elección estuvo determinada por preferencias generadas bajo un contexto de marginación social.

- 3) Otra característica distintiva de la idealización del sujeto liberal hace a la pluralidad antecedente de las personas, es decir, al hecho de que existe una individuación previa. Esto oficia como un rasgo necesario de un ser capaz de justicia porque, a la vez que permite sustentar pretensiones individuales conflictivas debido a las distintas concepciones del bien que sostienen los individuos, también vuelve necesaria la cooperación, ya que hace posible una vida mejor para todos que la que tendrían si cada uno viviera únicamente de sus propios esfuerzos. La pluralidad de las personas, por lo tanto, oficia

² Cf. *ibid.*, p. 40.

de presupuesto tanto del conflicto como de la cooperación requerida para que la justicia sea posible³.

Además de la pluralidad antecedente, Sandel introduce un rasgo complementario, que permite reconstruir en buena medida la concepción del sujeto liberal: la idea de posesión como inherente al yo. Esta complementación entre pluralidad antecedente y posesión puede presentarse de la siguiente manera: en primer lugar, la posesión implica una doble relación con lo poseído, ya que en tanto que poseo algo estoy a la misma vez relacionado con ello y distanciado de ello. Decir que poseo una cierta inclinación o deseo implica que estoy relacionado con ella de tal forma que es posible decir que es “mía” y no “tuya”, pero también estoy distanciado porque esa inclinación es “mía” en lugar de ser yo mismo, por lo tanto, la noción de posesión es básicamente una noción de *distanciamiento*, ya que si la pierdo sigo siendo el mismo “yo”. Este distanciamiento, a su vez, requiere cierto autoconocimiento, porque, para preservar la distinción entre lo que soy yo y lo que es mío, debo saber quién soy y poder distinguirlo cuando sea necesario.

Salvar ese distanciamiento es clave para la autonomía liberal, y es en base a esta noción que se establece la distinción que realiza Sandel entre, por un lado, un sujeto que elige sus fines y determina un sujeto en sentido voluntarista, y, por el otro, un sujeto que descubre sus fines y establece un sujeto en sentido cognitivista. En el proyecto liberal igualitario se da el caso de un sujeto voluntarista que es, como se ha dicho, un sujeto anterior a sus fines, lo que implica que el yo se encuentre más allá del alcance de la experiencia, fijando definitivamente su identidad y por lo tanto manifestando una cierta invulnerabilidad a las circunstancias⁴. Esto conduce a que se excluya la posibilidad de que una comunidad tome parte en la descripción, no solamente de los objetos de las aspiraciones compartidas, sino también del sujeto, descartando así formas de comprensión intersubjetivas o intrasubjetivas que no suponen un yo individualizado anticipadamente.

³ Cf. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México D.F.: FCE, 1979, pp. 20-21.

⁴ Esta característica sustentará una de las mayores debilidades del proyecto deontológico liberal en lo que hace a la ceguera a ciertas circunstancias que pueden eximir de responsabilidad al sujeto. Más adelante desarrollaremos este punto con particular detalle.

II. Sujeto liberal, principio de diferencia e intersubjetividad

La evaluación de las limitaciones del liberalismo se manifiesta muy especialmente a través de las consecuencias que, a la hora de aplicabilidad, presenta el principio de diferencia, ya que deja de manifiesto la necesidad de la introducción de la intersubjetividad y de una dimensión comunitaria para su operación.

Para desarrollar este punto, recordemos que el principio de diferencia transforma la base moral por la cual alguien se beneficia de sus talentos, reconociendo la arbitrariedad de la suerte y respaldando, en función de ello, el argumento de acuerdo al cual alguien no es propietario de sus talentos sino solo su custodio. Esto último implica la anulación de derechos absolutos de apropiación de los frutos de tales talentos, lo que rompe radicalmente con el mérito individual como base para la diferenciación en el control de medios. En tanto que las circunstancias sociales y naturales afectan arbitrariamente a las personas, ni siquiera el esfuerzo podría justificar diferenciaciones, ya que el hecho de que una persona sea más esforzada que otras bien puede estar justificado por tales circunstancias arbitrarias.

Por lo tanto, en el programa rawlsiano, el derecho a una porción de beneficios pasará a depender no del mérito sino de *expectativas legítimas* creadas por instituciones diseñadas para estimular los esfuerzos de los miembros de la sociedad⁵. Es más, Rawls presenta en *Teoría de la justicia* una noción necesaria para complementar esta idea, y es la de concebir a los talentos como *activo común*. “El principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un activo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de esa distribución”⁶. Esta noción es precisada en *La justicia como equidad. Una reformulación*, al sostener que lo que se considera como activo común no son las dotaciones innatas sino su distribución, en virtud de lo cual la sociedad no *posee* las dotaciones de los individuos, ya que, de hacerlo, eso implicaría una violación de lo asegurado por el principio de igual libertad. De aquí que al sostener que lo que debe considerarse como un activo común es la distribución de las dotaciones innatas se refiera a las diferencias en la variación de los talentos, y esta variación es concebible “como un activo común porque hace posibles

⁵ Cf. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, pp. 125-126.

⁶ *Ibid.*, p. 124.

numerosas complementariedades entre los talentos cuando se organiza de maneras que permiten sacar ventaja de esas diferencias”⁷. Por lo tanto, el hecho de que las diferencias sean mutuamente beneficiosas es lo que socava a las dotaciones naturales como base para el control absoluto de las ganancias que produzcan. Sin embargo, estas posiciones generan una serie de dificultades que serán presentadas a continuación:

- 1) Es justamente esta idea de activo común uno de los puntos que más diferencia a las propuestas liberal-igualitarias de las libertaristas, ya que para estos últimos tal idea viola el principio de tratar a las personas como fines en sí y esta crítica es desestabilizante para el liberalismo igualitario. Si nos movemos hacia la concepción del sujeto, puede decirse que la noción del activo común se basa en que, para Rawls, la anterioridad del yo con sus fines le posibilita considerar a los talentos como atributos y, por lo tanto, alienables; mientras que en el caso de las posiciones libertaristas se establece un fuerte continuo entre el yo y sus atributos, que coloca a estos últimos como elementos constitutivos de la persona. En particular, Nozick sustenta su crítica en que si solamente los atributos son utilizados como medios y no la persona, entonces tal posición desemboca en sujetos empíricamente irreconocibles. Esto sería decir que Rawls, al evitar un sujeto radicalmente situado que le permite el distanciamiento, retrocede al extremo radical del sujeto incorpóreo. Esta es una crítica lo suficientemente sólida como para tenerla en cuenta⁸.

A nuestro entender, la única salida que tendría la posición de Rawls es trasladar el problema de la relación del yo con sus atributos al estatus que en esa relación asumen los otros. Esto requiere apelar a una concepción intersubjetiva del yo que superaría las limitaciones del sujeto restringido a los límites corporales de un individuo. Sin embargo, Rawls no asume esta defensa; es más, la forma que tiene de entender la pluralidad de las personas lo lleva a identificar los límites del sujeto justamente con los límites corporales individuales, lo cual deja el problema abierto y demandando una respuesta que supere la crítica de que, a partir de la noción del activo común, el principio de diferencia utiliza a las personas como medios.

⁷ Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 111.

⁸ Cf. Nozick, Robert, *Anarquía, estado y utopía*, México D.F.: FCE, 1988, pp. 224-225.

- 2) El asumir un sujeto de posesión más allá de los límites corporales individuales, es decir, un “nosotros” en lugar de un “yo”, introduciría la existencia de una comunidad como relevante en la constitución del sujeto. Apelar a la comunidad como clave para fundar una instancia previa a la individuación o constitutiva de la individuación, si bien no es la estrategia de defensa que utiliza Rawls, es una estrategia que es posible reconstruir a partir de su idea de unión social⁹. De más está decir que esta idea, que es también asumida por Dworkin, rechaza todo supuesto metafísico y abre el camino para la introducción de la intersubjetividad. En el caso de la concepción de comunidad de Dworkin, se introduce el concepto de integración entre las perspectivas personal y política, que supone que la unidad de agencia apropiada para algunas acciones que afectan el bienestar del individuo no es el propio individuo, sino la comunidad de la que forma parte. Para ejemplificar esto, Dworkin toma de Rawls el ejemplo de la orquesta¹⁰. De acuerdo con este ejemplo, una orquesta es una unidad de agencia; “los diferentes músicos que la componen se regocijan, en el sentido en que regocija el triunfo personal, no por la calidad o brillo de sus contribuciones individuales, sino por la actuación de la orquesta como totalidad”¹¹. La orquesta es la que triunfa o fracasa, y su éxito o fracaso es el de cada uno de sus miembros.

Esta idea de integridad es metodológica, no metafísica; no se da una primacía ontológica de la comunidad, sino de hechos propios de las prácticas sociales que realizan los individuos. La comunidad, al igual que la orquesta, tiene vida colectiva no en función de una primacía ontológica, sino por ser el receptáculo de las prácticas de los individuos. Esto es así debido a que sus miembros reconocen una unidad de agencia personificada, en la que no son individuos sino componentes, siendo esa vida colectiva de la comunidad la compuesta por aquellas actividades que consideran constitutivas de su vida colectiva¹².

⁹ Cf. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, pp. 578-581.

¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 575-585.

¹¹ Dworkin, Ronald, *La comunidad liberal*, Bogotá: Siglo del Hombre, 1996, p. 164.

¹² Esta idea de comunidad personificada con características de agente, que opera como base de sustentación de una perspectiva intersubjetivista, tiene una importante coincidencia con la teoría de sujetos plurales. Cf. Gilbert, Margaret, *Living Together*,

Tal concepción de comunidad se distancia de cualquier riesgo metafísico para abrir el camino a la introducción de una dimensión intersubjetivista en la constitución de la identidad, que luego habilitaría el ingreso de un sujeto de posesión intersubjetivo que justificaría las transferencias. Es decir, en la medida en que un sujeto para ser tal requiera de la intersubjetividad, entonces esa misma intersubjetividad, al ser parcialmente responsable del desarrollo de habilidades y capacidades, estaría habilitada a la posesión y rompería con las exigencias de un sujeto de autoposesión de corte libertarista. Sería este supuesto de la dimensión intersubjetiva, operando en principios de justicia como el principio de diferencia, lo que anularía la arbitrariedad de la identificación de atributos naturales como posesión individual. Esta reflexión sobre las exigencias de intersubjetividad que supone el principio de diferencia es lo que permite desafiar al sujeto de autoposesión, justificando la transferencia de recursos de quienes se encuentran mejor situados hacia quienes se encuentran peor. En tal sentido, tanto el peso de la intersubjetividad en la constitución del sujeto como la incompletitud de tal constitución, que siempre requiere la inclusión de la alteridad, habilitan la presencia de una instancia de posesión más amplia que el mero individuo, por lo que la transferencia no podría ser interpretada como la utilización de unos como medios para otros.

De esta forma es que podríamos reconstruir los requerimientos del sujeto liberal igualitario para asegurar la operación del principio de diferencia. Esto nos conducirá más allá de Rawls y Dworkin para buscar un ajuste en el supuesto del sujeto que, una vez estructurado en términos intersubjetivistas, permita darle mayor solidez y proyección a una propuesta de justicia distributiva alternativa tanto al bienestarismo como al libertarismo¹³.

- 3) La asunción de la comunidad como parte determinante del proceso de constitución de la subjetividad es un elemento clave para diferenciar a las posiciones liberales igualitarias. En tal sentido, quiero enfatizar

Lanham: Rowman & Littlefield, 1996; *Sociality and Responsibility*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

¹³ Emprendo esta tarea en: Pereira, Gustavo, *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un futuro de Morlocks y Eloi*, México D.F.: Centro Lombardo Toledano, 2007.

que si la identidad es constituida en cierta medida por la comunidad a la que se pertenece, y la comunidad no es un mero atributo o una relación que se elige sino que es un componente de la identidad y en tanto tal se descubre a lo largo de la vida de las personas, entonces será necesario garantizar en el sujeto una capacidad que vaya más allá de la elección entre diferentes alternativas¹⁴. Por lo tanto, en función de esta condición de constitutividad (de la identidad del sujeto que asume la comunidad) es que en ese proceso de descubrimiento dialógico —intersubjetivo e intrasubjetivo— se vuelve necesaria una densa capacidad de autoconocimiento.

El párrafo anterior resume las versiones voluntarista y cognitivista del sujeto de Sandel, esto es, un yo que elige sus fines y uno que los descubre. Esta distinción sitúa, a un lado, a un sujeto como el que ha sido idealizado por el liberalismo, que se relaciona con sus fines por medio de la elección; es decir, la autonomía pasa a ser entendida en términos de elección, involucrando las capacidades necesarias para ello, que principalmente tienen que ver con el razonamiento práctico. Este yo está dado, se encuentra acabado, completamente constituido, y albergaría la capacidad para la revisibilidad de las propias posiciones y de posibles planes alternativos. Al otro lado de la distinción de Sandel, tenemos un yo que llega a sus fines no por elección sino por reflexión¹⁵, básicamente como sujeto de autocomprensión, con la particularidad de que este sujeto se encuentra abierto, no está definitivamente constituido y la culminación de su proceso de constitución de identidad se da a nivel comunitario en términos de intersubjetividad dialógica.

En virtud de esto es que sostenemos que el liberalismo igualitario solamente admite una revisabilidad superficial y no una autorreflexión profunda. A continuación se desarrollará con mayor detalle en qué consiste esta autorreflexión.

III. Intersubjetividad y autorreflexión

La reducción del sujeto a la capacidad de elección de las distintas concepciones del bien se presenta como el complemento natural de la noción estructurante de la idealización del liberalismo igualitario, por la cual los límites

¹⁴ Cf. Sandel, Michael, o.c., p. 189.

¹⁵ Cf. Taylor, Charles, "La política del reconocimiento", en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 301.

del yo deben estar dados en forma antecedente para asegurar una elección libre y autónoma. Solamente es posible asegurar el distanciamiento necesario que posibilita la elección si el sujeto está definitivamente constituido y, en consecuencia, los límites del yo están dados en forma independiente y previa a toda circunstancia que pudiese afectar una decisión libre y autónoma.

Por lo tanto, la reflexión propia del sujeto liberal tiene un rol limitado, ajustándose a una revisabilidad débil o superficial que afecta exclusivamente a planes alternativos y consecuencias, y a deseos y aspiraciones y sus intensidades relativas. Tal reflexión llega al yo solamente como sujeto de deseos y preferencias; la deliberación que supone no indaga, ni mucho menos cuestiona, aspectos de la identidad del agente y, en consecuencia, esta autocomprensión superficial no le permite al sujeto llegar hasta aquello que afirma, cuestiona o puede reconstruir su identidad. De ahí que pueda afirmarse que el sujeto que se relaciona con sus fines por medio de la elección es un sujeto autónomo superficial, mientras que el que se relaciona con sus fines por medio de la autorreflexión es un sujeto autónomo profundo, y por lo tanto puede acceder reflexivamente a lo constitutivo de su identidad.

De acuerdo a la idealización del liberalismo igualitario, el yo, para asegurar su anterioridad a los fines en la que se sustenta la libertad e igualdad propia de la persona moral, debe estar definitivamente constituido, de tal forma que no haya ninguna circunstancia externa o subjetiva que pueda cuestionar dicha libertad. Por supuesto que al realizar esta evaluación no nos estamos refiriendo a sujetos reales, pero la forma en que se implementen los principios que afectarán a sujetos reales se encuentra estrechamente relacionada con estos supuestos y de ellos dependerá un mayor o menor rendimiento de la propuesta. Esto se verá claramente en la virtual inexistencia que tienen para el liberalismo los problemas del consumo y de la colonización del mundo de la vida, y que a nuestro entender requieren de un supuesto de sujeto autorreflexivo para ser percibidos y enfrentados exitosamente.

El sujeto capaz de realizar una reflexión profunda cuenta con un mayor poder de resistencia ante fenómenos de colonización del mundo de la vida que tienen, por ejemplo, en el consumismo, uno de sus puntos más significativos de nuestra época; mientras que el sujeto que reflexiona superficialmente carece de dicha resistencia. Por supuesto que la posibilidad de considerar este tipo de problemas implica, como bien lo ha señalado Cortina¹⁶, romper

¹⁶ Cf. Cortina, Adela, *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus, 2002, p. 38.

con el catecismo liberal que ha marginado de la filosofía la discusión sobre la vida buena y reintroducir este tipo de discusiones, no pretendiendo imponer una concepción del bien sino invitando a reflexionar sobre estilos de vida emancipatorios. Bajo esta perspectiva es que la distinción entre sujeto de reflexión superficial y profunda se vuelve altamente significativa, porque solamente bajo el segundo caso es que este tipo de evaluación es posible; y no promover, a través de las políticas públicas, el desarrollo de ciudadanos con estas características es propiciar indirectamente la preeminencia de un sujeto egoísta racional o de reflexión superficial, altamente vulnerable a los fenómenos de cosificación¹⁷.

A su vez, la autorreflexión o reflexión profunda es posible en tanto que se asegura una consideración del otro como alguien pasible de igual consideración y respeto, que es lo que permite otorgarle la posibilidad de tener razón y de ahí sustentar nuestro propio falibilismo, incorporando de esta forma la posibilidad de una radical revisabilidad de algunos de nuestros fines, preferencias e incluso de nuestra completa concepción del bien. Esta apertura hermenéutica a la alteridad es la que posibilita el acceso interpretativo al propio sujeto y la autorreflexión, ya que la consideración del otro como alguien que permite culminar siempre provisionalmente la constitución de la identidad nos habilita a descubrir autorreflexivamente procesos, circunstancias y creencias que conformaron nuestra subjetividad y que no son accesibles bajo una reflexión o revisabilidad superficial. Es en este sentido de doble acceso hermenéutico intersubjetivo e intrasubjetivo que proponemos entender la afirmación de Sandel y Taylor por la cual *descubrimos* (en lugar de decir que *elegimos*) nuestra identidad. Esta interpretación, a diferencia de lo que podría objetarse desde el liberalismo, lejos está de cancelar la capacidad de elección del sujeto, sino que la densifica de tal forma que además de la elección posibilita la autorreflexión¹⁸.

Los contextos en los que se produce la inclusión de la alteridad son entonces los que posibilitan el surgimiento de la autorreflexión, que en función de

¹⁷ Una perspectiva que complementa mi posición de que la autorreflexión es demandada por las exigencias de la aplicabilidad de los principios de justicia puede encontrarse en las exigencias de autorreflexión del sujeto que impone la legitimación de los principios de justicia. Cf. Christman, John, "Autonomy, Self-Knowledge and Liberal Legitimacy", en: Christman, John y Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 330-357.

¹⁸ Cass Sunstein coincide fuertemente con esta posición. Cf. Sunstein, Cass, *Free Markets and Social Justice*, Nueva York: Oxford University Press, 1997, pp. 42-43.

la relación del sujeto con el mundo y consigo mismo desatan tanto la reflexión profunda como el poder crítico que permite enfrentar las tendencias cosificadoras que se manifiestan a través de la colonización del mundo de la vida. De hecho, la ausencia de contextos dialógicos que posibiliten el surgimiento de la crítica es, a nuestro entender, el hecho determinante para que quienes cuentan con un apropiado desarrollo de capacidades cognitivas y morales, en lugar de constituirse en sujetos autónomos de reflexión profunda, se derrumben hacia un sujeto egoísta racional. A continuación presentaremos las características de los fenómenos cosificadores y de colonización del mundo de la vida que son ignorados por las idealizaciones del sujeto liberal igualitario.

IV. Liberalismo y colonización del mundo de la vida

El suponer, por parte del liberalismo igualitario, una idealización del sujeto autónomo a partir de una limitada vulnerabilidad a la influencia de las circunstancias y con un control absoluto de las mismas tiene también el efecto de ignorar los fenómenos de colonización del mundo de la vida provocados por los procesos de racionalización moderna y, en particular, por la lógica impuesta por la economía capitalista. Por lo tanto, al recurrir a la teoría de la sociedad y explicar este tipo de patologías, se pondrá de manifiesto una nueva faceta de las limitaciones del sujeto liberal, que lo cuestionan como fundamento normativo para estructurar una propuesta de justicia distributiva.

Como parte de la evaluación de este fenómeno, se recurrirá al concepto de colonización del mundo de la vida de Habermas. En tal tarea, como primer paso, se presentará la tesis de la Modernidad que asume Habermas a través del desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, para, en segunda instancia, indicar las características de la colonización del mundo de la vida. Por último, se presentará el impacto de este fenómeno a través de la imposibilidad que tiene una teoría basada en el supuesto del sujeto liberal de cuestionar el consumo desenfrenado como característica identificatoria de nuestra contemporaneidad.

270

a) Sistema y mundo de la vida y patologías cosificadoras

Para presentar este punto se partirá de la caracterización del proceso de la modernización social que diagnostica Weber, en función de la cual el proceso de diferenciación funcional entre Estado y economía es impulsado a través de los motores del Estado administrador y la economía capitalista. La

relación entre Estado y economía es de mutua complementariedad, lo que se logra a través de un aparato administrativo dependiente de los recursos fiscales y una economía de mercado institucionalizada en términos de derecho privado, que a la vez depende de un marco de condiciones y de infraestructuras garantizadas estatalmente. En este contexto, la burocracia estatal y la empresa se manifiestan como el encarnamiento del Estado y la economía, que junto con el derecho positivo aseguran la institucionalización de la acción teleológica. En tal sentido, para Weber la racionalidad de una organización depende de cuánto predispone y estimula a sus miembros a actuar conforme a la racionalidad teleológica, rol que cumplen, por una parte, el Estado modelizado por la acción administrativa especializada de los funcionarios y, por otra, la economía de mercado adecuada a la elección racional.

En esta progresiva modernización, la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines se independiza en los ámbitos administrativos y económicos de acción. Estos ámbitos de acción, que habían posibilitado la emancipación de los individuos respecto de las formas de asociación corporativas, se liberan a la vez de toda posible orientación de valor. Esta independencia conduce en última instancia a lo que Weber denominó la “jaula de hierro”, por la que se da la conversión de las libertades en coacciones disciplinarias transmitidas a partir de la burocratización y juridificación de la sociedad, y que surge como consecuencia de la creciente complejidad de los sistemas de acción autonomizados.

Este diagnóstico paradigmático de Weber requiere a su vez la distinción entre mecanismos de coordinación de la acción que armonicen entre sí las orientaciones de acción de los participantes, y mecanismos que, a través de un entrelazamiento funcional, establezcan plexos de acción no pretendidos. Esto supone ir más allá de la integración sistémica, que establece una regulación no normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia de los actores, para incorporar la integración social producida por un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente. Estas dos lógicas de integración social e integración sistémica le permiten a Habermas concebir la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida, y para ello introduce el concepto de mundo de la vida como aquel horizonte en que los agentes comunicativos se mueven “ya siempre”.

En este sentido, cada mundo de la vida provee a sus miembros con un fondo común de saber cultural, patrones de socialización, valores y normas. El mundo de la vida se puede concebir como fuente de condiciones de posibilidad

de la acción comunicativa, mediante la cual este mundo de la vida debe a su vez reproducirse. Los agentes comunicativos se mueven siempre dentro de este horizonte del que no pueden disociarse. Al mismo tiempo, las estructuras simbólicas del mundo de la vida mantienen una relación interna con la razón comunicativa de la que los actores hacen uso en su práctica cotidiana cuando sostienen pretensiones criticables de validez y reaccionan ante ellas con un “sí” o un “no”.

Esta conexión con la racionalidad comunicativa permite explicar los procesos de “racionalización” que las formas de vida sufren cuando toman parte en el proceso de la modernización social. La racionalización de un mundo de la vida abarca los componentes de la tradición cultural, la socialización de los individuos y la integración de la sociedad, y asegura la reproducción simbólica. Esta racionalización es diferente de la que impone la acción económica o administrativa, que tiene por objetivo asegurar la reproducción material. Por su parte, la reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida se logra a través de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder por sus acciones. “El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existente, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente integrados) y en la del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural*, *integración social* y *socialización* corresponden los *componentes estructurales* del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad”¹⁹.

A estos tres componentes estructurales del mundo de la vida afecta la racionalización de este, que en virtud de su conexión con la razón comunicativa permite que las tradiciones culturales devengan reflexivas en tanto sacrifican su validez sobrentendida y se abren a la crítica. De ahí que una continuación de la tradición exigirá la reapropiación consciente a través de las nuevas generaciones. Por otra parte, los procesos de socialización producen cada vez más competencias formales, o sea, estructuras cognitivas, que progresivamente se desprenden de contenidos concretos. Las personas adquieren, cada vez con más frecuencia, una identidad abstracta del yo, donde la capacidad para un autocontrol posconvencional es la respuesta a la expectativa social de decisiones autónomas y proyectos individuales de vida. Simultáneamente, los

¹⁹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus, 1987, p. 196.

procesos de integración social se desacoplan cada vez más de las tradiciones originarias. En el nivel de las instituciones, los principios morales universales y los procedimientos legislativos sustituyen los valores y las normas heredados; por su parte, las reglamentaciones políticas de la vida en común se hacen más dependientes, tanto de las estructuras deliberativas del Estado constitucional, como de los procesos de comunicación que tienen lugar en la sociedad civil y en la esfera pública política²⁰.

En consonancia con Habermas, puede afirmarse que la adopción de esta perspectiva permite la reformulación de los rasgos básicos del diagnóstico weberiano. En primer lugar, tenemos que una cierta racionalización de los mundos de la vida premodernos ha establecido las condiciones cognitivas y motivacionales iniciales de una forma económica capitalista y del Estado administrativo. A lo largo de su desarrollo, ambos sistemas de acción, engranados funcionalmente, se transforman en sistemas autorregulados y dirigidos por el dinero y el poder. De este modo, su dinámica adquiere cierta independencia respecto a las orientaciones de la acción y a las actitudes de los sujetos individuales y colectivos de la acción. De aquí que Habermas sostenga que la evolución social debe ser entendida como un proceso de diferenciación social caracterizado por el incremento de complejidad sistémica y aumento de la racionalidad del mundo de la vida, que a su vez se diferencian entre sí. “El mundo de la vida, que al principio es coextensivo con un sistema social poco diferenciado, se va viendo degradado progresivamente a un subsistema entre otros. En ese proceso los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales a través de las cuales se cumple la integración social... Pero, al propio tiempo, el mundo de la vida es el subsistema que define la consistencia (*Bestand*) del sistema social en su conjunto. De ahí que los mecanismos sistémicos tengan necesidad de un anclaje en el mundo de la vida —tengan que ser institucionalizados”²¹.

Para los actores, el mayor grado de diferenciación de los sistemas viene acompañado de mayores grados de libertad, pero la contracara de las ventajas de un conjunto más amplio de opciones es que estas traen consigo desarraigo social y nuevos tipos de coerciones. De ahí que la mayor libertad de elección deba pagarse al costo que le imponen al sujeto las fluctuaciones contingentes de ciclos económicos coyunturales, la disciplina laboral y el desempleo, las

²⁰ Cf. Habermas, Jürgen, *La constelación posnacional*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 194.

²¹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 217.

reglamentaciones administrativas uniformadoras, la influencia ideológica, la movilización política, etc. Estas circunstancias se vuelven negativas en la medida en que el sistema económico y administrativo invada los tres ámbitos estructurales del mundo de la vida, a saber, la reproducción cultural, la socialización y la integración social. Por lo tanto, el proceso de racionalización, al mismo tiempo que provoca la institucionalización jurídica del sistema económico y del aparato de Estado, en los contextos del mundo de la vida determina el surgimiento de efectos alienantes. Estas patologías cosificadoras se presentan cuando los ámbitos de la vida que dependen funcionalmente de orientaciones de valor, normas vinculantes y procesos de entendimiento son monetarizados y burocratizados, es decir, son reducidos a la lógica unificadora de los sistemas de acción dirigidos por el dinero y el poder.

Por lo tanto, el concepto clásico de la Modernidad tal cual ha sido desarrollado por Weber, Lukács y la Escuela de Frankfurt, y que establece como central la oposición abstracta entre una sociedad disciplinaria y la vulnerable subjetividad del individuo, al ser traducido por parte de Habermas a conceptos intersubjetivistas hace que esta oposición sea sustituida por procesos circulares entre mundo de la vida y sistema, lo que permite una mayor sensibilidad respecto a la ambivalencia de la modernización social. Esto debilita las tesis tradicionales de la Modernidad y permite afirmar que una creciente complejidad social no tiene que provocar necesariamente efectos alienantes, ya que también puede ampliar la libertad de opciones y las capacidades de aprendizaje, pero esto último solamente se logrará si la división de las lógicas de sistema y mundo de la vida se mantiene intacta. Las patologías sociales comienzan a surgir como consecuencia de la invasión de las relaciones de intercambio y las reglamentaciones burocráticas en los ámbitos comunicativos centrales de la esfera privada y pública del mundo de la vida. También en disonancia con el diagnóstico tradicional de la Modernidad, Habermas sostiene que estas patologías no se limitan a estructuras de la personalidad, sino que se extienden también a la continuidad de sentido y a la dinámica de la integración social. Esta interacción entre sistema y mundo de la vida se refleja en la desequilibrada división del trabajo que se da entre los tres poderes que, en general, mantienen cohesionadas a las sociedades modernas: la solidaridad por una parte, y el dinero y el poder administrativo por la otra.

Esta lógica colonizadora requiere ser especialmente considerada por toda propuesta de justicia distributiva que pretenda intervenir en el mundo con eficiencia. Sin embargo, la posibilidad de percibirla y delinear alternativas a

sus efectos solamente puede darse bajo ciertos supuestos. Las idealizaciones del liberalismo, en la medida en que parten de un sujeto definitivamente constituido que posee un control absoluto de las circunstancias tanto subjetivas como objetivas que lo afectan, tiñe de una fuerte opacidad a los fenómenos de colonización del mundo de la vida para el liberalismo. Solamente un programa que rompa con dichos supuestos podrá tener éxito en esta tarea. A continuación, vamos a centrarnos en un caso especial de este tipo de patologías sociales que tiene un efecto altamente significativo en los problemas de justicia distributiva que estamos considerando.

b) El consumismo como fenómeno de colonización del mundo de la vida

Esta noción de colonización del mundo de la vida nos brinda una herramienta conceptual para explicar el consumismo vigente en buena parte de las sociedades contemporáneas. Como recién veíamos, cuando la lógica sistémica imperante tanto en el Estado como en la economía se impone en el mundo de la vida, tiende a reducir las relaciones de reconocimiento recíproco a relaciones estratégicas, donde el otro pasa a ser cosificado y en tanto tal pasible de instrumentalización. La persona pierde su carácter de ser en sí misma valiosa, para ser reducida a algo transferible o intercambiable. Estos fenómenos cosificadores tienen su reverso en la atribución del carácter de ser en sí mismo valioso a algo que es tan solo un medio. Podría perfectamente afirmarse que la lógica colonizadora del mundo de la vida tiende a provocar, a través del imperio de la acción estratégica, una profunda transvaloración donde los medios se transforman en fines en sí y viceversa²². Por su parte, Honneth contribuye y enriquece esta perspectiva a partir de la reconstrucción y proyección del concepto de *reificación* de Lukács; en tal sentido, sostiene que la cosificación es un proceso en el que se “olvidan” las relaciones de reconocimiento recíproco, que son condiciones de posibilidad para toda relación social²³.

Como consecuencia de lo afirmado podemos presentar los siguientes puntos como patologías sociales inherentes a este fenómeno: i) la instrumentalización del otro a través de ciertas conductas que pautan relaciones interpersonales, donde la lógica imperante conduce al logro de un fin que opaca la

²² Cf. Conill, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, pp. 13-17.

²³ Cf. Honneth, Axel, “Reification: A Recognition-Theoretical View”, en: Peterson, Grethe B. (ed.), *The Tanner Lectures of Human Values*, vol. 26, Salt Lake City: University of Utah, 2006, pp. 89-135.

relación con el otro; ii) la reducción de la diversidad interpersonal a una lógica unificadora, lo que en el diseño de políticas públicas se manifiesta en la subsumición de casos cualitativamente diferentes y cuya diferencia es moralmente relevante a una regla general; y, por último, iii) la generación de fenómenos por los cuales los objetos son fetichizados y pasan a ser en sí mismos valiosos, otorgándole pretendidamente sentido a la vida de las personas.

Este último caso es el que estructura el consumismo, puesto que lo que desata el desenfreno del consumo es la búsqueda sin fin de instancias portadoras de sentido para nuestra vida; esto se produce a través de la adquisición de bienes posicionales, que son considerados en sí mismos valiosos, y que, por la lógica que el mercado impone, serán siempre provisionales.

Para desarrollar esto con un poco más de detalle, es necesario considerar las motivaciones y convicciones que sustentan el consumo, y que son la clave para explicar no solamente de qué forma este tipo de conducta se constituye en la dinámica central de la vida social, sino también por qué se articula en torno a la adquisición de mercancías que no son básicas para la supervivencia²⁴.

La transvaloración inherente a la lógica colonizadora que indicábamos más arriba ha implantado en lo novedoso aquello que es superior y por lo tanto deseable, hecho que a su vez tiene la particularidad de explotar a la perfección la capacidad humana de crear nuevos deseos. La novedad, a través de este mecanismo, aparece como aproblemática, como una asunción de lo valioso sin que nadie se lo cuestione, o al menos quien tenga la intención de hacerlo deberá asumir la carga de la prueba. Esta lógica genera por contrapartida una permanente insatisfacción, ya que lo novedoso por definición es inagotable; solamente se logra la satisfacción por un corto período de tiempo, es decir, hasta que el nuevo producto o la nueva necesidad se generen. La consecuencia es un creciente vaciamiento de sentido en la vida de las personas, socavando o cuestionando seriamente lo que se ha entendido como el ideal de autenticidad moderna.

Retomando lo que se ha indicado con respecto a la modernización, es posible concentrarse en los cambios que se condensan en el propio sujeto y sostener que las condiciones que los procesos de racionalización social imponen determinan al sujeto de tal forma que provocan, además de la posibilidad de criticar el contexto tradicional, la adopción de una forma de autocomprensión

²⁴ Cf. Cortina, Adela, *o.c.*, p. 65.

fuertemente subsidiaria del romanticismo, estructurada en la idea de autenticidad como parámetro de realización de una vida buena. Este concepto surge a partir de la noción dieciochesca de que los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal, que enfrenta a las visiones que situaban el criterio para la evaluación moral en el cálculo de consecuencias y en especial en el premio y castigo divinos. Este giro de interioridad en el sentido moral, tal como es explicado por Taylor, desplaza el campo de evaluación, convirtiendo el interior del propio sujeto en una nueva fuente moral y en la clave última a la hora de actuar. La autenticidad consistirá en asumir que existe una forma especial de ser que es propia, y que solamente en tanto que exista una fuerte fidelidad con uno mismo es posible alcanzar una vida auténtica. Por lo tanto, Taylor le atribuye “una importancia moral crucial a una suerte de contacto con uno mismo, con mi propia naturaleza interior, que considera en peligro de perderse, debido en parte a las presiones para ajustarse a la conformidad exterior, pero también porque, al adoptar una posición instrumental conmigo mismo, puedo haber perdido la capacidad de escuchar esta voz interior”²⁵.

Esto último vuelve problemático ese contacto porque es posible de ser distorsionado, y es nuestra intención enfatizar que uno de los problemas del sujeto moderno se encuentra justamente en ese punto, porque fenómenos tales como el consumismo opacan esa posibilidad de escuchar nuestra voz interior.

A su vez, esta forma de autocomprensión como seres con profundidad interior determina el campo para el surgimiento de la autodeterminación, que exige la ruptura con cualquier imposición externa y coloca en el propio sujeto la posibilidad de decisión. En consecuencia, es posible sostener que entre autenticidad y autodeterminación existe una creciente interdependencia bajo el ideal moderno, donde solamente en tanto que puedo decidir por mí mismo es que puedo construir auténticamente mi proyecto vital²⁶.

La disolución de los contextos fuertemente sustantivos como posibilitante de la constitución de la identidad conduce, como se ha señalado, a la

²⁵ Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós/ICE Universidad Autónoma de Barcelona, 1994, p. 65.

²⁶ Apel coincide en que autenticidad y autonomía de la razón constituyen momentos idealmente complementarios de la identidad posconvencional de la persona moderna. Cf. Apel, Karl-Otto, “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de una ética discursiva”, en: Blanco Fernández, D., J. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid: Trotta, 1994, p. 29.

incorporación de la autenticidad como elemento clave para la autocomprensión de la propia existencia. Esto último determina un espacio de toma de decisiones que recae sobre el individuo y que permite percibirlo como autoconstruyéndose. De más está decir que si bien la constitución de la identidad nunca será monológica y siempre contará con grupos de referencia o estilos vitales, las decisiones que debe enfrentar el individuo configuran una tarea altamente exigente y que difícilmente podrá cumplir si no son aseguradas condiciones propicias. La autenticidad bajo esta perspectiva no significa la aprobación reflexiva de todos los aspectos de la propia identidad, sino poder construir un equilibrio entre las exigencias de la reflexión y las circunstancias no modificables que conforman nuestra condición de sujetos encarnados; esto puede ilustrarse refiriendo a valores y sentimientos sin los cuales dejaríamos de ser quienes somos o también a través de la relevancia social que tienen aspectos tales como la raza o la religión. Incluso bajo ciertas condiciones podríamos desear contrafacticamente no tener algunos de estos valores o sentimientos, pero en realidad tal posibilidad es ficticia, no es una alternativa real porque si la tomáramos dejaríamos de ser quienes somos; simplemente socavaríamos nuestra identidad²⁷. De esta forma es que puede hablarse de un equilibrio entre estas circunstancias que conforman la identidad del sujeto.

Por otra parte y además de las dificultades indicadas, la autenticidad deberá enfrentar tanto limitaciones externas manifiestas a través de los fenómenos cosificadores que someten al sujeto a sus imperativos, como limitaciones inherentes al propio sujeto, tales como un conjunto de capacidades no adecuadas que le impiden un procesamiento autorreflexivo²⁸.

En el caso particular del consumismo, la identidad se encuentra fuertemente determinada por los imperativos sistémicos, que imponen una imagen idealizada del yo constituida a partir de asegurar un alto nivel de vida en base al consumo de bienes costosos. Este tipo de consumo es el que pauta que alguien sea una persona exitosa, y, siendo el éxito uno de los elementos que fundan la autoestima en las sociedades contemporáneas, es posible afirmar que la propia estima se alcanza principalmente a través del éxito social y este

²⁷ Cf. Oshana, Marina, "Autonomy and Self-Identity", en: Christman, John and Joel Anderson (eds.), *o.c.*, pp. 86-93.

²⁸ Mi posición excluye a la autoexpresión colectiva como instancia privilegiada de realización de la autenticidad individual, y que por lo tanto la subordina. Esta es una de las posibles conclusiones que se siguen de la propuesta de Taylor y ha sido precisamente criticada por Benhabib. Cf. Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 100-105.

en base al consumo de bienes costosos. Entonces, las posibilidades de asegurar una vida auténtica en tanto fruto de un procesamiento reflexivo y deliberado de las alternativas vitales se encuentran seriamente bloqueadas, o al menos están sujetas a lo que la lógica del marketing imponga como *yo ideal exitoso*, y por lo tanto digno de reconocimiento social. En función de esto último, es posible establecer crecientes exigencias teóricas a las propuestas de justicia distributiva, ya que todo enfoque que involucre directa o indirectamente estilos vitales será por lo menos altamente cuestionable en su capacidad explicativa y en las posibilidades de aplicabilidad exitosa, siempre y cuando no reconozca la presencia y relevancia de estos fenómenos cosificadores, ni admita que para enfrentarlos es imprescindible contar con sujetos con una sólida autonomía, capaces de procesar una reflexión profunda. Si este fuera el caso, entonces las propuestas ciegas a la colonización del mundo de la vida promoverían por omisión las formas de vida constituidas bajo una idealización del éxito social en términos del consumo de bienes costosos, lo que redundaría en una retroalimentación de los fenómenos cosificadores.

Esto es lo que sucede con el liberalismo, que es bloqueado, como ya se ha señalado, por la idea de la idealización de sujeto que supone. Al sustentar un sujeto escasamente vulnerable y, por lo tanto, capaz de deliberación y decisión sin que existan circunstancias más allá de su propia conciencia que puedan afectarlo, es virtualmente imposible dejar un campo de la acción humana sometido a imperativos sociales que no puedan ser controlados por el sujeto. Este hecho determina no solo que una discusión focalizada en el consumo se presente como apromblemática, sino que también ignora las consecuencias que acarrea para las posibilidades de formulación y persecución de un plan de vida, además de la influencia que estos problemas tienen en las cuestiones de justicia distributiva.

Como consecuencia de tales supuestos teóricos, el liberalismo ha marginado la discusión de los problemas de la vida buena. Si bien es un dato incontrovertible que la Modernidad cancela la posibilidad de asumir un ideal de vida sustantivo como vinculante, eso no anula las potencialidades de discutir, bajo nuevas condiciones de reflexión, qué es aquello que posibilita efectivamente tener una vida buena. La respuesta del liberalismo solamente se concentra en asegurarlo a través de los bienes primarios como medios omnivalentes, y su distribución equitativa. A diferencia de lo que sostiene el liberalismo, tematizar la vida buena no necesariamente demanda la postulación de una concepción sustantiva del bien, sino que puede concentrarse en

las capacidades que permiten procesar reflexivamente cuáles estilos de vida son emancipatorios y cuáles regresivos.

Por otra parte, es ineludible considerar la conexión de la problemática del consumo con la de la justicia distributiva, que se produce a partir de la continuidad entre la dimensión del comportamiento personal y los principios que regulan las instituciones. El comportamiento personal influye considerablemente en cuán igualitaria pueda ser una sociedad, esto se manifiesta a través de las presiones que los mejor posicionados realizan para controlar mayores cantidades de medios. De ahí que no sea suficiente con sancionar principios justos en términos estrictamente político-institucionales, sino que será imprescindible contar con pautas de comportamiento personal que contribuyan a la realización de los principios²⁹. En tal sentido es que puede hablarse de la necesidad de contar con el parámetro de justicia distributiva del comportamiento personal.

Una similar conclusión afecta a la forma en que se consume en una sociedad; es decir, si una sociedad será más o menos igualitaria en función de las pautas de comportamiento que promueva, entonces también una sociedad será más o menos igualitaria o, más aun, más o menos solidaria, dependiendo de los estilos de vida que lleven adelante la mayoría de sus miembros, ya que de ellos dependerán las pautas de consumo que afectarán directamente tanto a la producción de bienes como a la presión que los mejor situados puedan ejercer. Con esto puede explicarse, desde la influencia que tiene la lógica del consumo, el problema de la exigencia de incentivos por parte de los mejor situados³⁰, ya que si estos últimos abrazan como estilo de vida ideal el del consumo de bienes costosos en tanto que estos constituyen su forma de autoafirmación y de asegurar el reconocimiento, entonces la presión que realizarán para obtener mayores incentivos en sus remuneraciones será cada vez mayor; es decir, un estilo de vida más costoso requiere ingresos mayores y, por lo tanto, exige que quienes lo abracen presionen más, estableciendo en consecuencia las bases para una mayor diferenciación social.

Por el contrario, estilos de vida en los que el consumo de bienes costosos no signifique la única clave de autorrespeto, sino que tanto la autoafirmación del individuo como su reconocimiento se funden en otros factores, habilitarán

280

²⁹ Cf. Cohen, Gerald A., *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 172-175.

³⁰ Cf. *ibid.*

a que los mejor situados no presionen por crecientes incentivos que son los que establecen la creciente diferenciación social.

En virtud de lo anterior, puede afirmarse que el consumo no es para nada inocente sino que, al estar directamente en contacto con lo que puede denominarse como el parámetro de justicia del comportamiento personal, tiene una influencia significativa en cuán igualitaria, cuán justa o cuán solidaria sea una sociedad. Nuevamente reiteramos que no hay posibilidad de presentar la supremacía de una idea de vida buena sin vulnerar el respeto a las convicciones individuales garantizado por el principio de tratamiento igualitario; pero esto no impide que se establezcan mejores condiciones de posibilidad para estilos de vida que contribuyan a la realizabilidad de un ideal igualitario.

c) Consumismo y vida buena

Las consideraciones anteriores conducen a sostener que una propuesta igualitaria de justicia distributiva debe enmarcar los problemas del consumo dentro de las coordenadas que asume el comportamiento personal para la justicia. Como ya se ha señalado, lo político y lo ético en las cuestiones inherentes a la justicia distributiva no son excluyentes, sino que, por el contrario, son complementarios; y justamente en reconocer esto último reside la clave para superar los bloqueos manifiestos en los programas liberales.

Al respecto, una propuesta como la que realiza Cortina, al proponer estilos de vida incluyentes como respuesta al consumismo, no es pasible de ser considerada como sustantiva y en consecuencia no viola el derecho a igual respeto y consideración que tienen todos en virtud de su condición de personas. Su proyecto responde a una regla prudencial que sostiene que la opción por estilos de vida que permitan desarrollar capacidades diversas en diversas actividades es más prudente que centrarse en la escalada competitiva que garantiza la insatisfacción, puesto que esta última se dirige a una meta inaccesible. Esto es así “porque en cuanto conseguimos un bien costoso, algún otro miembro del grupo de referencia ha adquirido otro superior, a pesar del tiempo y energía que hemos invertido en conseguir el nuestro, a pesar de haber sacrificado actividades gratificantes en aras del ciclo trabajo-adquisición-consumo”³¹.

La posibilidad de optar por estilos de vida ricos en actividades requiere, como Cortina indica, poder enfrentarse a los fenómenos colonizadores del

³¹ Cortina, Adela, *o.c.*, p. 110.

mundo de la vida que imponen la identificación de la realización personal con el éxito social, y a este con la posesión de bienes costosos. De ahí que solamente un fortalecimiento de las capacidades del sujeto para poder procesar en términos de autorreflexión profunda las diferentes alternativas que configuran la realización personal permitirá que la posibilidad de optar por estilos de vida incluyentes sea una opción real. Es este desarrollo de capacidades el que permitirá transformar el consumismo en consumo inteligente y, por lo tanto, transformarlo de patología social en un aspecto ineludible de la ciudadanía. Por supuesto que es imprescindible, además de asegurar un desarrollo de capacidades, el contar con un diseño institucional y con una opinión pública deliberante que pueda tematizar, discutir y aportar elementos para la evaluación de la propia vida.

Creo que una propuesta igualitaria de justicia distributiva³² que incorpore la dimensión del comportamiento personal como elemento clave para asegurar la aplicabilidad de los criterios de justicia requiere que las cuestiones de la vida buena no sean relegadas al espacio de la vida privada. En tanto que estos temas tienen un efecto significativo tanto en las posibilidades de ser un sujeto de reflexión profunda como también en la distribución de recursos, se vuelve necesario postular alternativas que incorporen a la discusión pública los problemas de la vida buena. Pero esto tiene algunos riesgos que hemos intentado evitar; el más importante de ellos es la posibilidad de postular una visión sustantiva que afecte la esfera de derechos subjetivos asegurados por las sociedades democráticas. Para ello se ha apostado por presentar condiciones para asegurar estilos de vida que permitan enfrentar los fenómenos de colonización del mundo de la vida y que en particular posibiliten asegurar la constitución de sujetos plenamente autónomos.

A su vez, se vuelve imprescindible asegurar espacios de discusión pública que permitan presentar estos estilos de vida emancipatorios como alternativas reales a abrazar por los miembros de la sociedad, estando siempre disponible la posibilidad de negarse a hacerlo o abandonarlos en el caso de que se los haya adoptado. Por lo tanto, en las cuestiones de buena vida, en tanto que es un proceso que se encuentra remitido a instancias de discusión pública,

³² Mi propuesta consiste en una teoría de medios y capacidades, que incorpora dos lógicas distributivas y compensatorias en función de los estadios de desarrollo de la autonomía del sujeto. Cf. "Justicia distributiva: medios y capacidades", en: *Diánoia*, XLIX, 53 (2004), pp. 3-32; *Medios, capacidades y justicia distributiva*, México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2004; *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un futuro de Morlocks y Eloi*.

tendremos intermitencias en aquellos estilos de vida que puedan presentarse como dominantes. Por supuesto que esto no significa equiparar ingenuamente el peso que la discusión pública puede otorgarle a ciertos estilos de vida con el peso que los fenómenos de colonización del mundo de la vida le imprimen a otros, sino asegurar la provisionalidad que tendrán estas propuestas ante el derecho a la disociación siempre supuesto en las sociedades modernas.

Conclusión

Las idealizaciones que realizan las diferentes propuestas de justicia distributiva tienen significativas consecuencias tanto para la implementación de políticas específicas como para la identificación de fenómenos sociales relevantes para la distribución misma. El supuesto del sujeto liberal igualitario, al asumir una edición de la autonomía escasamente vulnerable a la influencia de las circunstancias, es un enfoque ciego a algunas patologías sociales altamente relevantes tales como los fenómenos de colonización del mundo de la vida. Una modificación de esta idealización permitirá no solamente ajustar los criterios distributivos sino también responder con mayor solvencia a los fenómenos antes señalados. La presentación de un sujeto autónomo en el que la capacidad de autorreflexión profunda sea estructurante se presenta como una de las alternativas más prometedoras. Este sujeto podrá evaluar y deliberar profundamente sobre su ideal de vida buena y, en virtud de ello, estará en condiciones de enfrentar desde esa autorreflexión profunda las patologías sociales que puedan llegar a afectarlo. A la vez, este ideal de autonomía operará como *telos* para un diseño de políticas públicas, puesto que deberá asegurarse que desde el Estado se intervenga para garantizar las condiciones de posibilidad de este tipo de sujetos reflexivos.

El liberalismo, ante las circunstancias que demandan procesos de reflexión profunda, pone de manifiesto sus mayores limitaciones. En tal sentido, solamente la formulación de un programa alternativo, estructurado a partir de una idealización del sujeto que incorpore la autorreflexión, podrá explicar en forma suficiente tales procesos y generar políticas sociales que permitan enfrentarlos.