



## **Autonomía, intersubjetividad y consumo \***

**Gustavo Pereira**

**Depto. Filosofía de la Práctica – FHCE - UDELAR**

[hmodzele@adinet.com.uy](mailto:hmodzele@adinet.com.uy)

Puede afirmarse que el concepto de autonomía moral opera como una llave de bóveda de la filosofía moral contemporánea. Es prácticamente imposible responder a las demandas que surgen desde distintas zonas de la realidad sin apelar a este concepto. Sin embargo, a la hora de cotejar cómo se lo utiliza es posible encontrar diversas formulaciones. Algunos de los intentos de depurar este campo conceptual y dotar a la noción de autonomía de mayor precisión han sido de suma utilidad. En particular los trabajos de Harry Frankfurt, Gerald Dworkin y Charles Taylor han ajustado el concepto de autonomía de tal forma que han colocado a la idea de autorreflexión como ineludible. Por otra parte, es posible identificar otras propuestas, como la de Habermas, que al dar cuenta de la racionalidad práctica sitúan a la autonomía moral y a la autorreflexión en dos dimensiones diferentes.

La motivación de este trabajo consiste en indagar si una explicación de la racionalidad práctica como la que realiza Habermas requiere ser complementada por una formulación de la autonomía como la que dan Dworkin y Taylor, ya que esta conexión habilitaría a una interacción entre las dimensiones de la racionalidad práctica que permita explicar de mejor forma algunas de las dificultades que surgen a la hora de la aplicabilidad.

En el desarrollo de esta idea se presentará, en primer lugar, la delimitación conceptual que hacen Frankfurt, Dworkin y Taylor de la autonomía. Luego se introducirán las dimensiones de la racionalidad práctica que presenta Habermas, y por último se indagarán los problemas que suscitan las demandas de la aplicabilidad y la necesidad de una complementación de estas perspectivas a través del caso especial del consumismo.

### **1) Autonomía: aproximación conceptual**

Una de las posiciones más influyentes que presentan a la autorreflexión como un aspecto básico de la autonomía es la que ha realizado Harry

---

\* Este artículo fue previamente publicado en *Sistema*, n° 210, mayo 2009, pp. 53-70.

Frankfurt. Su posición sostiene que lo distintivo de una persona es la capacidad para realizar una evaluación autorreflexiva, que se manifiesta a través de la formación de deseos de segundo orden, es decir, aquellos deseos que tienen por objeto un deseo de primer orden<sup>1</sup>. Un deseo de primer orden tendría por objeto simplemente una cosa o una actividad, como por ejemplo desear comer postres con crema, mientras que un deseo de segundo orden tendría por objeto un deseo de primer orden, por ejemplo, desear no desear comidas con alto contenido calórico. Por lo tanto, para Frankfurt lo distintivo de un sujeto autónomo es la capacidad de autorreflexión manifiesta en la posibilidad de formación de metapreferencias o preferencias de segundo orden.

A su vez, esta definición primaria no es suficientemente precisa, porque la posibilidad de autorreflexión abre el camino, según Taylor, a dos posibles tipos de evaluación: una débil y la otra fuerte, la débil se caracterizaría por estar relacionada con los resultados, mientras que la fuerte tiene que ver con la calidad de nuestra motivación. En el primer caso se sopesan dos posibles acciones para elegir la más conveniente, o se valora cuál de dos objetos deseados resulta más atractivo, mientras que en el segundo caso se presenta una evaluación cualitativa de los deseos, aceptándose la acción porque se la considera valiosa, digna, etc. En este segundo tipo es procesada una completa valoración en función de una cierta concepción del bien. Por lo tanto, en la evaluación fuerte se introduce el *valor* cualitativo de diferentes deseos, que es lo que se pierde al elegir entre, por ejemplo, ir de vacaciones a las Sierras o a la Costa, porque en estos casos la elección no se hace en base al valor de las motivaciones en cuestión<sup>2</sup>. A la hora de elegir entre este tipo de opciones, si bien se las reconoce como cualitativamente diferentes, la decisión no radica en cuán valiosa se considera a una de ellas sino en que simplemente me apetecen, y esto sería un elemento distintivo de la evaluación débil.

Una característica importante a tener en cuenta es que, si bien la evaluación débil se encuentra muy cerca del ideal utilitarista de reducción de la deliberación y ulterior decisión a unidades de cálculo, existe una dimensión cualitativa irreductible; por lo tanto, puede afirmarse que la evaluación débil es cuantitativa solamente en un cierto sentido, es decir, en tanto que no involucra distinción de valor, pero no en tanto que excluya toda posible distinción cualitativa.

Para caracterizar a la evaluación fuerte, tal vez lo más importante es percibir que una volición de “segundo orden”, en el sentido en que Frankfurt la ha definido y presentado como lo propio de una persona, no es suficiente. Para explicar esto último se puede recurrir a los ejemplos de Taylor y sostener que el hecho de querer tener algún deseo de primer orden, es decir, tener una volición

---

<sup>1</sup> Cfr. Harry Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 26-27.

<sup>2</sup> Cfr. Charles Taylor, “What is Human Agency”, en Mischel Theodore, *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, pp. 103-135, pp. 104-105.

de segundo orden, puede ser simplemente que alguien deseara suprimir su adicción por los postres para poder controlar su peso. En este caso las alternativas no pueden ser distinguidas en base a que alguno de los deseos no sea valioso o sea alienante o degradante, puesto que no existe ninguna distinción cualitativa de valor en este tipo de motivaciones. Por lo tanto, la distinción de Taylor va más allá de la definición de Frankfurt, y marca la insuficiencia de apelar exclusivamente a la autorreflexión para definir lo distintivo de un sujeto, dado que esa reflexión debe involucrar un proceso de evaluación profunda.

De lo que hemos afirmado hasta ahora se sigue que la distinción entre evaluación débil y fuerte no es pasible de ser reducida a la distinción entre cualitativo y cuantitativo, o a la presencia o ausencia de deseos de segundo orden, sino que más bien hace a si esos deseos pueden ser distinguidos en términos de valor. Por lo tanto, en la evaluación débil el que algo sea juzgado como bueno tiene como respaldo suficiente el que sea deseado, mientras que en la evaluación fuerte la utilización de los términos evaluativos va más allá de lo estrictamente deseado para asentarse en un lenguaje de valor. En esta última se introduce una visión del tipo de persona al que aspiro ser; es decir, la introducción del lenguaje evaluativo conlleva una concepción del bien que la sustenta y que coloca a la evaluación más allá de todo peso circunstancial de los deseos<sup>3</sup>.

La diferencia clave entre estos dos tipos de evaluaciones no se encuentra en los procesos de reflexión, deliberación y evaluación, ya que en ambas se realizan, sino que la diferencia reside justamente en la metáfora de profundidad que Taylor emplea para distinguir las evaluaciones débiles de las fuertes, quedando en el primer caso la reflexión reducida a un cálculo de consecuencias, mientras que en el segundo incorpora como parámetro lo que se considera una buena vida.

Estos dos tipos de evaluaciones pueden presentarse en un mismo sujeto ante las demandas que requieren ciertas circunstancias; no sería para nada patológico que alguien decidiera en base a una evaluación débil su elección de las alternativas para reparar una estantería, pero sí lo sería si lo hiciese con respecto a la elección de una carrera universitaria a estudiar. En este último caso sería necesario que la elección manifestara la concepción de buena vida de esta persona, y de no poder realizarse tendríamos entonces la reducción de lo distintivo de la acción humana a una evaluación débil, lo que le quitaría alcance a la noción de autonomía. Más adelante desarrollaremos con especial detenimiento esta dificultad, pero por el momento quisiera introducir la definición de autonomía que realiza Gerald Dworkin, puesto que me permitirá integrar los aportes que tanto Frankfurt como Taylor han hecho a esta discusión.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 107.

Al igual que Taylor, Dworkin toma distancia de una mera asimilación de la autonomía a la capacidad de elección, considerando que la libertad, el poder y el control sobre aspectos de la propia vida, si bien son condiciones necesarias para alcanzar los objetivos que alguien se fija, no son en absoluto equiparables a la autonomía. La razón para eso último se encuentra en que para Dworkin la autonomía es una capacidad, y la mayor libertad o control que expanden nuestras posibilidades de elección no determinan su ejercicio, aunque lo propician. Por otra parte, reconoce la relevancia de la formación de preferencias de segundo orden como rasgo de la autonomía, pero al igual que Taylor no considera que sea la característica que agota el concepto de autonomía. El argumento más importante es que la formación de este tipo de preferencias, que determinan el tipo de persona que quiero ser, pueden encontrarse bajo la fuerte influencia de otras personas o circunstancias que modelan preferencias o pautas de comportamiento. De ahí que para poder asegurar la condición de autonomía sea necesario incorporar una reflexión con la profundidad que indica Taylor. La definición que brinda resume las posiciones presentadas hasta ahora de la siguiente forma:

*“(...) la autonomía es concebida como una capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente sobre las preferencias de primer orden, anhelos, deseos, etc., y como una capacidad de aceptar o intentar cambiarlos a la luz de preferencias y valores de orden supremo. A través del ejercicio de esta capacidad, las personas definen su naturaleza, dándole significado y coherencia a sus vidas, y tomando responsabilidad por el tipo de personas que son.”<sup>4</sup>*

Esta capacidad de reflexión profunda será clave para responder algunas de las preguntas que surgen de los requerimientos de la aplicabilidad de la autonomía. Mi posición será que solamente esta concepción de la autonomía puede enfrentar algunos de los fenómenos que intervienen en la modelación de los fines y preferencias de los sujetos, tales como el consumismo. Pero antes de desarrollar este punto, veamos cómo opera esta concepción de la autonomía en las distintas dimensiones de la racionalidad práctica.

## **2) Autonomía y los requerimientos de la racionalidad práctica**

La autonomía de un sujeto se manifiesta en forma diferente de acuerdo a las exigencias que las situaciones específicas le impongan. Como se indicó más arriba, la distinción entre una evaluación débil y una fuerte puede darse al interior de la misma persona como respuesta a los requerimientos de diferentes situaciones en las que es preciso tomar decisiones y actuar. Para ordenar las

---

<sup>4</sup> Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, New York, 1988, p. 20.

posibles respuestas que caracterizan a la racionalidad práctica pueden presentarse tres diferentes tipos de comportamiento racional, que dependiendo de las exigencias de las situaciones dará respuestas en términos *pragmáticos*, *éticos* o *morales* (*cfr.*, Habermas 2000 a, pp. 111-115)<sup>5</sup>.

En el caso de las cuestiones pragmáticas, la respuesta se estructura en clave de elección racional con arreglo a fines o en torno a la evaluación racional de ciertos objetivos bajo un contexto presupuesto de preferencias. La racionalidad dominante en esta dimensión remite a imperativos hipotéticos que, como Kant señalase, refieren a reglas de habilidad y consejos prudenciales. “El sentido imperativo que expresan se puede entender como un *deber relativo*. Las indicaciones para la acción dicen qué se ‘debe’ hacer o qué se ‘tiene que’ hacer si se quiere realizar determinados valores o fines. Pero tan pronto como los valores mismos se tornen problemáticos, la pregunta “¿qué debo hacer?”, remite a más allá del horizonte de la racionalidad teleológica”.

En el caso de las cuestiones éticas, la pregunta se centra en cuál es la vida que se aspira a llevar adelante. Las decisiones que involucran cuestiones vitales remiten a la autocomprensión de la persona, y en base a ella a cuestiones de la propia identidad que hacen a cómo se ve uno mismo y cómo quisiera verse. En estos casos los fines y las preferencias no serían subjetivos como en el caso anterior, sino que están determinados por valoraciones fuertes que se orientan por un objetivo que es valioso y absoluto para los sujetos y que tiene que ver con una idea de vida buena. Este sería el caso de la reflexión profunda de la que habla Taylor y de la autonomía personal de Dworkin que se ha indicado en el apartado anterior.

Las cuestiones morales se presentan cuando la acción del sujeto afecta a los intereses de los demás y se examina la compatibilidad de las máximas personales con la de los otros. La formulación kantiana del imperativo categórico establece de forma paradigmática cómo es posible dar cuenta de este tipo de cuestiones.

Esta diferenciación de dimensiones de la racionalidad práctica puede también ser entendida a partir de las exigencias que tiene para el sujeto, en términos de sus capacidades, el poder actuar en concordancia con lo requerido por cada una de ellas. De esta forma es que pueden establecerse tres niveles de desarrollo de capacidades del sujeto que permitirán actuar en conformidad con cada una de las dimensiones de la racionalidad estipuladas. El nivel más básico sería el que hace a las cuestiones pragmáticas y que solamente involucra a las capacidades requeridas para operar bajo la acción teleológica. El siguiente nivel de exigencia se encontraría en las cuestiones éticas que demandan, además de la capacidad para evaluar y tomar decisiones en

---

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 112.

términos de acción estratégica, la capacidad de realizar evaluaciones profundas en el sentido de una autocomprensión hermenéutica de la propia vida. Por último, el nivel más exigente de desarrollo de las capacidades del sujeto se encuentra en la dimensión de la racionalidad práctica referente a cuestiones morales, para el que es necesario romper con la perspectiva egocéntrica inherente a las otras dos dimensiones. Sin embargo, cabe indicar que en la dimensión ética, si bien la reflexión profunda es principalmente monológica, su carácter de profundidad depende en forma significativa de la inclusión del otro como un disparador de los procesos reflexivos en cuestión.<sup>6</sup>

Por lo tanto, en concordancia con cada dimensión de la racionalidad práctica habría un nivel de desarrollo de capacidades que estarían ordenadas de menor a mayor comprensión, y de las cuales correspondería al primer nivel de desarrollo de capacidades, la dimensión pragmática; al segundo nivel de desarrollo, la dimensión ética; y al tercer nivel de desarrollo, la moral. Para poder ejercer los niveles superiores de racionalidad es imprescindible contar con un pleno ejercicio de los previos. Entre estas dimensiones se da una relación de mutuo requerimiento por la cual los niveles más básicos operan como condición de posibilidad de los más exigentes.

La relevancia que tienen estos diferentes niveles de desarrollo de capacidades surge una vez que nos preguntamos por las exigencias que impone la aplicabilidad, y en tal sentido estas diferentes exigencias abren la posibilidad de que los sujetos reales, al tener desarrollos diferentes de su racionalidad práctica, puedan estar en condiciones de procesar lo requerido por algunas de las dimensiones, aunque no lo requerido por todas. Por ejemplo, sería bastante difícil asegurar que un sujeto que no sea capaz de realizar una evaluación hermenéutica de su vida y asumir compromisos existenciales, pudiese cumplir con lo requerido por la dimensión moral de la razón práctica.

Estos requerimientos de la aplicabilidad surgen como respuesta a la brecha que suele presentarse entre fundamentación y aplicabilidad, donde muchas veces la solidez de la fundamentación normativa colapsa en una aplicabilidad deficiente o socialmente ingenua. En tal sentido, uno de los puntos que conduce a tematizar la exigencia de identificar diferentes niveles de desarrollo de la racionalidad práctica de los individuos se encuentra en el rol que juegan las patologías sociales en el logro de una autonomía no distorsionada, ya que si bien es posible afirmar que la creciente complejidad

---

<sup>6</sup> Habermas considera que la dimensión ética es en última instancia egocéntrica porque tiene como telos el ideal vital del individuo, aunque esto no excluye la influencia que pueden llegar a tener en ella los contextos vitales históricos, Cfr. J. Habermas, "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica", *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 114. Sin embargo, al restringir la razón pública a cuestiones de justicia excluyendo las cuestiones sobre la vida buena, reduce la relevancia de los contextos intersubjetivistas para el desarrollo de la dimensión ética de la racionalidad. Para ver una idea de razón pública más densa, Seyla Benhabib, "Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas", en *Situating the Self*, Routledge, New York, 1992, pp. 89-120; *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2006.

social que ha traído la Modernidad amplía la libertad de opciones y las capacidades de aprendizaje, es indudable que también conlleva efectos alienantes. Este hecho refuerza la necesidad de fortalecer al sujeto como estrategia compensatoria, lo que requiere que se considere como central la interdependencia de las dimensiones de la racionalidad práctica.

De no contar con sujetos lo suficientemente sólidos, esto es que se encuentren en el tercer nivel de desarrollo de capacidades y que por lo tanto sean capaces de autorreflexión y de universalización de intereses, estas patologías sociales tenderían a promover el primado de la razón estratégica.

Estos sujetos capaces de ejercer las tres dimensiones de la racionalidad práctica serían una versión de sujeto autónomo que incorporaría la autorreflexión profunda como una condición de posibilidad de la autonomía moral, es decir, de la capacidad para asumir la perspectiva de todos los demás involucrados (*ideal-role taking*) a la hora de sopesar los intereses en juego<sup>7</sup>. Dado el mutuo requerimiento de autorreflexión profunda y universalidad, la dimensión ética de la racionalidad asume un lugar central para el logro de la autonomía<sup>8</sup>, pero quiero sostener que esta actitud reflexiva hacia las propias creencias, orientaciones valorativas o el proyecto vital, no debe ser entendida en términos exclusivamente monológicos, sino que debe reconocerse un componente intersubjetivo debido a que si bien lo central es el propio ideal vital es desde la perspectiva del otro desde donde se contribuye a disparar en el sujeto la actitud reflexiva al introducir disonancias cognitivas que permiten cuestionar el todo de creencias y valores que se tenía por aproblemático. Desarrollaremos esto a continuación.

### **3) Autorreflexión y fricción moral**

En este momento se vuelve necesario preguntarnos cuáles son los aspectos determinantes para la constitución de un sujeto autónomo capaz de autorreflexión y evaluación profunda. Esta pregunta puede reformularse de la siguiente manera ¿qué es lo que permite explicar el tránsito de sujetos con el control de la dimensión pragmática de la racionalidad práctica a sujetos con el control de la dimensión ética y moral, y por lo tanto autónomos?

Un primer paso en la respuesta consiste en partir del hecho de que sujetos que solamente hayan desarrollado su racionalidad práctica en términos de la dimensión pragmática podrían tener un completo desarrollo de sus capacidades cognitivas y morales, y *potencialmente* serían capaces de autorreflexión. La diferencia entre la potencialidad y la realización estaría dada

---

<sup>7</sup> Cfr. George H. Mead, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.

<sup>8</sup> Cfr. Karl-Otto Apel, "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de una ética discursiva", en D. Blanco Fernández, J. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda, *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 15-32, p. 29; Jürgen Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 30.

por lo que denominaré *fricción moral*, y consiste en una capacidad de experimentar circunstancias éticamente problemáticas como una disonancia al interior del conjunto de creencias del propio sujeto y que permite activar la lógica autorreflexiva. Por lo tanto, en sujetos con ausencia de fricción moral se anula la posibilidad del distanciamiento y la reflexión crítica hacia la propia vida, hecho que inhibe el ejercicio de todas las dimensiones de la racionalidad práctica que permitirían lograr la autonomía tal como la hemos presentado. Tales sujetos que no estarían en condiciones de operar exclusivamente en términos de racionalidad pragmática, donde la lógica de su comportamiento se rige por una optimización de medios a fines, aunque potencialmente podrían desarrollar el ejercicio de las otras dimensiones de la racionalidad práctica.

La fricción moral, como recién se indicó, se manifiesta como una disonancia, y la capacidad de experimentarla en forma conciente es lo que permite el distanciamiento necesario para la introducción de la deliberación en un nivel de profundidad propio de un sujeto autónomo. El término *conciente* en este caso es sumamente importante, porque la frustración que genera la disonancia inicia en un sujeto que no tiene un desarrollo adecuado de la dimensión ética de la racionalidad práctica la respuesta de mecanismos inconscientes de adaptación con el objetivo de reducirla. Estos mecanismos de autodefensa inmunizan al sujeto ante circunstancias que podrían disparar su equipamiento de autorreflexión. La disonancia, en cambio, en el caso de un sujeto autónomo genera una respuesta de reducción de frustración que introduce la fricción moral<sup>9</sup>, poniendo al mismo tiempo en acción la deliberación y probablemente el surgimiento de mecanismos adaptativos concientes como el de planificación del carácter. En el caso del sujeto capaz de actuar solamente en términos de racionalidad pragmática, la misma disonancia generaría respuestas adaptativas no concientes al estilo de los mecanismos de “uvas amargas” (*preferencias adaptativas*) o autocomplacencia sistemática, teniendo tales respuestas la particularidad de anular el surgimiento de la fricción moral<sup>10</sup>.

Esto posibilita explicar que en el caso de los sujetos que carecen de fricción moral se producirá un sujeto egoísta racional capaz de una reflexión superficial, mientras que la presencia de tal fricción moral y una contraparte de un suficiente desarrollo de capacidades cognitivas y morales producirá un sujeto autónomo.

La pregunta que surge en este momento es cómo explicar la integración de la fricción moral en nuestro intento de dar cuenta de la autonomía. La

---

<sup>9</sup> Cfr. Leon Festinger, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975, pp. 44-46.

<sup>10</sup> Cfr. Jon Elster, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona., 1988, p. 42; Gustavo Pereira, “Preferencias adaptativas, autonomía y políticas públicas”, *Sistema*, 178, enero 2004, pp. 71-85, “Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de las políticas sociales”, *Isegoría*, N° 36, pp. 143-165.

respuesta es que la disonancia será experimentada como fricción moral a partir de la asunción de la incompletitud en la constitución de la subjetividad. Solamente en tanto que el sujeto nunca esté completamente constituido es que se vuelve necesaria la introducción de la alteridad como momento siempre provisorio de culminación de esa constitución. A la vez, esto requiere partir de la constitución de la subjetividad en términos de reconocimiento recíproco, de tal forma que el ejercicio de las capacidades que nos permiten definir quiénes somos y darle sentido y coherencia a nuestras vidas, solamente se logra en contextos de interacción con otros. Esta dimensión no está presente en la definición que indicamos de Dworkin, y si bien Taylor no la presenta en su definición de agencia, puede postularse por lo que sostiene en muchos de sus trabajos que coincidiría en incluirla<sup>11</sup>.

Por otra parte, esta inclusión de la alteridad debe tener esta característica de elemento constitutivo de la autonomía, ya que solamente porque se considera al otro como alguien que tiene valor en sí y que por tanto es pasible de un igual reconocimiento y consideración, es que también se le otorga la posibilidad de tener razón. El hecho de que el otro pueda tener razón es la base de sustentación de nuestro propio falibilismo, en virtud del cual integramos 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, ya que la consideración del otro como alguien que permite culminar siempre provisionalmente la constitución de la identidad, habilita a que en tanto sujetos no definitivamente constituidos podamos descubrir autorreflexivamente procesos, circunstancias, 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 por la cual *descubrimos* nuestra identidad<sup>12</sup>. 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 autorreflexión.

Son entonces los contextos en los que se produce la inclusión de la alteridad los que posibilitan el surgimiento de la fricción moral, la que en función de su relación con el mundo y consigo mismo dispara los procesos de reflexión profunda. De hecho, la ausencia de contextos dialógicos que posibiliten el surgimiento de la crítica es el hecho determinante para que quienes cuentan con un apropiado desarrollo de capacidades cognitivas y morales, en lugar de

---

<sup>11</sup> Cfr. Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 299-300.

<sup>12</sup> Cfr. Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 40; Cass Sunstein, *Free Markets and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1997, 48-51.

constituirse en sujetos autónomos de reflexión profunda, se derrumben hacia un sujeto egoísta racional.

Por lo tanto es necesario considerar una doble dimensión en la constitución de la autonomía. La primera de ellas hace al conjunto de capacidades cognitivas y morales que le otorgan al sujeto la potencialidad de ser un sujeto de autorreflexión profunda y capaz de asumir la posición de los otros afectados, y la segunda tiene que ver con aquello que provoca la suficiente motivación para que estos mecanismos entren en juego. Esta motivación es lo que se ha denominado *fricción moral*, y se encuentra fuertemente determinada por contextos en los que se presenta una radical inclusión de la alteridad, que tiene como instancias privilegiadas tanto los procesos de constitución de la subjetividad como de una opinión pública deliberante.

Esto permite ajustar la definición de autonomía introducida anteriormente de la siguiente forma: la autonomía es un conjunto de capacidades cognitivas y morales que permiten reflexionar críticamente sobre las preferencias, deseos y fines de acuerdo con valores y fines de orden supremo que le dan sentido y coherencia a la vida de las personas. Este ejercicio, en la medida en que afecte a los intereses de otros, deberá examinar la compatibilidad de las máximas personales con las de los otros. Por último, estas capacidades que constituyen la autonomía requieren para su operativa de contextos donde la intersubjetividad dispara por un lado los procesos de reflexión crítica y por otro los procesos de compatibilización de máximas.

Mi intención es utilizar esta definición de autonomía, conjuntamente con los requerimientos de las dimensiones de la racionalidad práctica, para explicar las dificultades que tienen los programas que asumen las preferencias del individuo, en tanto que determinantes de las elecciones, como dadas y aporéticas frente a patologías sociales tales como el consumismo. Esta forma de explicar la racionalidad de la acción de un sujeto no solamente no podrá enfrentar este tipo de fenómenos sino que ni siquiera estará en condiciones de percibirlo. Este hecho, además de afectar a los paradigmas que suponen un sujeto egoísta racional, tales como el utilitarismo y el bienestarismo, también permite cuestionar al liberalismo igualitario que si bien incorpora una versión de la racionalidad práctica más amplia que la del egoísmo racional no es capaz de percibir patología social alguna.<sup>13</sup>

El siguiente paso en nuestra exposición será por tanto presentar el concepto de colonización del mundo de la vida, para luego introducir el consumismo como un caso relevante de este tipo de patología social e indicar cómo se lo puede enfrentar desde nuestro abordaje de la autonomía.

---

<sup>13</sup> El liberalismo igualitario en las versiones de Rawls y Dworkin serían casos de lo que se ha entendido como evaluación débil, Cfr. Gustavo Pereira, *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, CEFPSVLT, México, 2007, pp. 54-57.

#### **4) Fenómenos de cosificación y colonización del mundo de la vida**

El suponer un sujeto para el que las preferencias se presentan como dadas y aporéticas tiene como consecuencia el ignorar el peso de ciertos factores en su constitución; uno de ellos son los fenómenos de patología social tales como la fetichización o 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 variable relevante en la constitución y modelación de las preferencias individuales. A su vez, en tanto esto socava los alcances de la autonomía del sujeto, se podrá perfilar una alternativa que contrarreste estos efectos.

Como parte de la evaluación de este fenómeno, se presentará el concepto de colonización del mundo de la vida de Habermas. Para ello me remitiré a su tesis de la modernidad a través del desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, para luego indicar las características de la colonización del mundo de la vida.

##### **a) Sistema y mundo de la vida y patologías cosificadoras**

Para presentar este punto es preciso partir de la caracterización del proceso de la modernización social que diagnostica Weber, a través de la diferenciación funcional entre Estado y economía, impulsada por los motores del Estado administrador y la economía capitalista. Para Weber 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, las cuales 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 modelado 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 en los ámbitos administrativos y económicos de acción los independiza. 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 independización 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, incorporar 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 estabilicen 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”<sup>14</sup>.

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 de 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*

---

<sup>14</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987, p. 187.

*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.”<sup>15</sup>*

A estos tres componentes estructurales del mundo de la vida afecta la racionalización de éste, 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 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 política<sup>16</sup>.

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*

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>16</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 194.

*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".<sup>17</sup>*

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 éstas vienen acompañadas de desarraigo social y de 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 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 sistemas, lo que permite una mayor sensibilidad respecto a la ambivalencia de la modernización social. Esto tiene como consecuencia el debilitar 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

---

<sup>17</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, p. 217.

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 las sociedades modernas: la solidaridad por una parte, y el dinero y el poder administrativo por la otra.

Esta lógica colonizadora, a su vez, requiere ser especialmente considerada por todo programa teórico 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 teóricos. El supuesto 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 tanto para el utilitarismo y el bienestarismo como para el liberalismo. De ahí que en sus propuestas de mayor destaque estos problemas ni siquiera sean mencionados. Solamente podrá tener éxito en esta tarea un programa que rompa con estos supuestos teóricos y asuma a la autonomía del sujeto como una condición siempre provisionalmente constituida que requiere de la inclusión de la alteridad. A continuación, vamos a centrarnos en un caso especial de este tipo de patologías sociales.

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

Este concepto de colonización del mundo de la vida nos brinda una herramienta conceptual para explicar el consumismo que caracteriza a buena parte de las sociedades contemporáneas. Como recién veíamos, cuando la lógica sistémica reinante 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 valioso, 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 sólo 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 viceversa<sup>18</sup>. 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

---

<sup>18</sup> Cfr. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 13-17.

reconocimiento recíproco, que son condiciones de posibilidad para toda relación social<sup>19</sup>.

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 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 subsunción 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 siempre serán provisionales debido a la lógica que el mercado impone.

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 supervivencia<sup>20</sup>.

La transvaloración inherente a la lógica colonizadora que indicábamos más arriba ha implantado a nivel de 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 aporofóbica, 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 genere. 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.

---

<sup>19</sup> Cfr. Axel Honneth, "Reification: A Recognition-Theoretical View", en Grethe B. Pertersen (Editor), *The Tanner Lectures of Human Values*, Vol. 26, University of Utah, Salt Lake City, 2006, pp. 89-135.

<sup>20</sup> Cfr. Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, p. 65.

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 asunción de una forma de autocomprensión fuertemente subsidiaria del romanticismo estructurada en la noción 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, constituyendo el interior del propio sujeto y ya no instancias externas como la clave última a la hora de actuar, convirtiéndose de esta forma en una nueva fuente moral del sujeto. La autenticidad consistirá en la asunción de 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.”<sup>21</sup>*

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 vital<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós/I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1994, p. 65.

<sup>22</sup> Cfr. K-O Apel, “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de una ética discursiva”, p. 29.

La disolución de los contextos fuertemente sustantivos como elemento clave en la constitución de la identidad conduce, como se ha señalado, a la asunción 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 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 contrafácticamente 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 identidad<sup>23</sup>. 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 autorreflexivo.<sup>24</sup>

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 es 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 éste 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*

---

<sup>23</sup> Cfr. Marina Oshana, "Autonomy and Self-Identity", en John Christman and Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 77-97.

<sup>24</sup> 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. Cfr. S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, pp. 100-105.

exitoso, y por lo tanto digno de reconocimiento. En función de esto último puede afirmarse que todo programa normativo que involucre directa o indirectamente estilos vitales será por lo menos altamente cuestionable en su capacidad explicativa y en las posibilidades de aplicabilidad exitosa, si no reconoce la presencia y relevancia de estos fenómenos cosificadores ni admite que para enfrentarlos es imprescindible contar con sujetos con una sólida autonomía, capaces de procesar una reflexión profunda. Si éste fuera el caso, entonces estas propuestas ciegas a la colonización del mundo de la vida promoverían por omisión este tipo de fenómenos, además de también hacerlo con las formas de vida constituidas bajo una idealización del éxito social en términos del consumo de bienes costosos.

### **5) Autonomía y consumo**

Como ya se ha indicado, en el consumismo se da la imposición de una imagen idealizada de la persona exitosa que asegura su autoestima a través del consumo de bienes costosos<sup>25</sup>. El consumir implica comunicar algo muy básico de la persona, que opera como clave de su autorrespeto en tanto que determina cómo es visto por los demás. En términos de Veblen, esto se resumiría en que alguien consume como forma de transmitir que es mejor que los otros o, en una interpretación menos fuerte, que es al menos tan bueno como los demás<sup>26</sup>. Es la necesidad de reconocimiento la que aparece como clave para explicar este tipo de mecanismos, incluso en su versión más patológica. En este caso lejos estamos del reconocimiento debido, ya que a través de la creciente imposición de esta imagen idealizada, el juego de espejos inherente a la búsqueda del reconocimiento solamente devuelve imágenes distorsionadas. La autoestima queda aquí en entredicho, al socavarse la posibilidad de llevar adelante una vida que sea autopercebida como exitosa en base al procesamiento reflexivo y deliberado de las alternativas vitales.

El camino para enfrentar la colonización del mundo de la vida en el caso del consumismo deberá tener a la autonomía, en la versión que se ha presentado, como telos, asegurando no solamente medios que permitan llevar adelante una amplia gama de planes de vida, sino también un desarrollo de capacidades que posibiliten a los afectados procesar tales medios sin ser instrumentalizados por los imperativos sistémicos. En particular, el desarrollo de capacidades debería asegurar la posibilidad de reflexión profunda por parte de los afectados, ya que solamente esta autocomprensión hermenéutica de la

---

<sup>25</sup> Cfr. Don Slater, *Consumer Culture and Modernity*, Polity, Cambridge, Mass., 1997, p. 29.

<sup>26</sup> Cfr. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Dover, Mineola, N.Y. 1994, pp. 20-21; Judith Lichtenberg, "Consuming because other consume", *Social Theory & Practice*, Fall, Vol. 22, Issue 3, 2006, pp. 273-297, p. 284.

vida de los sujetos es la que permite una evaluación crítica de los proyectos vitales que pueda enfrentar la colonización del mundo de la vida.

Estas capacidades requeridas por la autonomía deberían, a través de su desarrollo, permitir el ejercicio de las tres dimensiones de la racionalidad práctica de los afectados: la pragmática, la ética y la moral. Al igual que en el juego de las matrioskas, tendríamos una dimensión que comprendería a las demás, por lo que el garantizar que los afectados puedan ejercer la dimensión moral de la racionalidad práctica, también aseguraría el pleno desarrollo de las otras dos dimensiones. Si bien estas dimensiones de la racionalidad práctica son analíticamente independientes, dicha independencia se vuelve borrosa a la hora de pensar en cuestiones de aplicabilidad. Esto es así porque no es posible suponer que un sujeto capaz de consideración del otro en términos universalistas no sea capaz de procesar reflexivamente las evaluaciones inherentes a su propia vida y, a su vez, no es posible asegurar que alguien pueda realizar este tipo de reflexiones sin que se suponga que es capaz de actuar en términos de racionalidad estratégica.

Partiendo de esto último, si nos concentramos en la dimensión ética, y en particular en el caso de que las capacidades que permiten contar con ella no puedan tener un desarrollo que la asegure, entonces además de tener un sujeto que no podrá enfrentar la lógica colonizadora del mundo de la vida, se socavarán las bases para la realizabilidad de, por ejemplo, los principios de justicia asegurados desde el punto de vista moral. De acuerdo con esto, en los casos en que los sujetos no tengan un desarrollo de capacidades que asegure que ejerzan las tres dimensiones de la racionalidad práctica, el consumismo no solamente vuelve más vulnerable a los afectados, sino que conduce a través de la interdependencia de estas dimensiones a socavar los principios que se aseguren por el ejercicio de la dimensión moral y que pueden ser positivados jurídicamente.

A su vez, solamente es posible asegurar un pleno ejercicio de la autonomía tal como ha sido definida más arriba, a partir de la incorporación de los contextos de interacción como elemento que propicia el surgimiento de la fricción moral. La posibilidad de cuestionarse, de tomar una distancia reflexiva, además de un cierto desarrollo de capacidades requiere de un disparador del proceso de reflexión, y ello solamente se logra a través de la disonancia que introducen los contextos de intersubjetividad. Esto nos permite autopercebirnos como un proyecto siempre en ejecución, incompleto por definición, y que requiere del otro para cumplir siempre provisionalmente con la resolución del proceso. Esta provisionalidad que introduce radicalmente a la alteridad, a su vez considera al otro no como un medio sino como alguien que tiene valor en sí, habilitando por un lado la posibilidad del propio falibilismo manifiesto en que al ser igualmente digno de consideración y respeto el otro también puede tener razón, y por otro lado la construcción intersubjetiva de principios morales. De

aquí que solamente los contextos de acción intersubjetiva sean los posibilitantes de estas dos dimensiones de la racionalidad práctica que cierran la definición de autonomía presentada más arriba, incorporando la alteridad como clave determinante de la fricción moral que posibilita tanto la autorreflexión ética como la universalización moral.