

Universidad Nacional de La Plata.  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Departamento de Filosofía.

TESIS DE DOCTORADO:

**La cuestión del prejuicio y su relación con la creatividad en el contexto  
de la filosofía de la vida.**

Aspirante: Andrea Burgos.  
Director: Francisco Naishtat.  
Año: 2015.

## INDICE.

### INTRODUCCIÓN.

Hacia una propuesta de ampliación de miras.....4.

### 1- LA CONSTANTE E INSOSLAYABLE SITUACIONALIDAD DEL SUJETO.....8.

1.1- Funcionamiento psico-social del sujeto en situacionalidad.....10.

1.2 - Realidad social como sistema de fuerzas en pugna.....14.

1.3- Dialéctica sujeto-sociedad.....18.

1.4 - Ingerencia social sobre el sujeto: sujeción, enajenación.....23.

1.5 - Visión crítica de la situacionalidad del sujeto.....33.

### 2- LA ACTIVIDAD PENSANTE DEL SUJETO EN SITUACIÓN.....37.

2.1- Somero esbozo de un panorama de la actividad pensante en la contemporaneidad....38.

2.2-Relación pensamiento particular-colectividad pensante (comunidad de pensamiento)  
.....45.

2.3- De los hábitos sociales en el pensamiento: mitos, arquetipos,  
estereotipos.....52.

### 3- EL PREJUICIO COMO EXPONENTE DE UN PENSAR DETERMINISTA.....63.

3.1 - De la naturaleza del prejuicio.....65.

3.2 - Conceptualización habitual del prejuicio.....71.

3.3 - Diferenciación presupuesto-prejuicio.....74.

3.4-Prejuicio como cristalización de la genuina actividad pensante.....83.

3.5 - Prejuicio y des-semantización de conceptos y experiencias.....90.

3.6 - Necesidad de una re-conceptualización del prejuicio.....97.

3.7 - Alcances del prejuicio reconceptualizado: hetero-prejuicios (prejuicios acerca del  
otro), auto-prejuicios (prejuicios respecto del sí mismo).....101.

3.8 - Rango pragmático del prejuicio.....107.

### 4- CONSIDERACIONES ACERCA DE CIERTAS IDEAS QUE SOLVENTAN PREJUICIOS.....111.

4.1 - Inmutabilidad de un único modo de ser-en-el-mundo. (Auto-prejuicio vinculado con  
el 'ser ya de un modo dado').....112.

4.2 - Ingerencia cuasi definitoria de la impronta ajena en las omisiones y faltas de responsa-  
bilidad propias. (Prejuicio del 'verse forzado' por la influencia del otro).....120.

4.3 - Inevitabilidad del prejuicio extendida a todas las ocurrencias del mismo. (Prejuicio  
acerca de la permanente imposibilidad de eludir los prejuicios circulantes).....128.

4.4 - Principio de autoridad. (Prejuicio sobre la incuestionable de la autoridad 'per se')..	134.
5- PREJUICIO Y CRÍTICA.....	140.
5.1 - Necesidad de trascender la in-trascendencia de la habitualidad.....	141.
5.2 - Advenimiento de la ex-istencia como proceso proyectivo.....	154.
5.3 - 'Estetizar' la existencia: ejercitar la capacidad eidético-ideacional.....	164.
5.4 - Moralización de la existencia por asunción de la responsabilidad en actos pensantes y concretos.....	172.
5.5 - El imperativo de la creatividad entendida como capacidad estético-adaptativa.....	182.
6- ACTITUD Y ACTIVIDAD HERMENÉUTICAS COMO TRÁNSITO HACIA LA CREATIVIDAD.....	188.
6.1 -Heidegger: hermenéutica como proceso constitutivo del Dasein.....	190.
6.2 - Gadamer: hermenéutica a partir de la revaloración de los prejuicios.....	198.
6.3 - La hermenéutica de Habermas como embestida contra todo prejuicio.....	201.
6.4 - Relevancia de la hermenéutica como transición a la creatividad.....	204.
7- LA CREATIVIDAD, ESA REQUERIBLE CONTRAPARTE DEL PREJUICIO..	208.
7.1 - Conceptualización tradicional de creatividad.....	209.
7.2 - ¿Sólo los artistas son creadores? (¿Es una aporía la creatividad del hombre común?).....	212.
7.3 - Rejerarquización de la creatividad.....	218.
7.4 - Creatividad como fuerza vital.....	221.
7.5 - La vida cotidiana requiere creatividad: ¿una perplejidad o un mero imposible?.....	226.
7.6 - Articulación creatividad-praxis.....	230.
8- DIALÉCTICA PREJUICIOS-CREATIVIDAD.....	234.
8.1 – Prejuicios-creatividad: ¿qué tan disociables son? (¿Antagonistas?).....	236.
8.2 - Sistémica dinámica prejuicio-creatividad.....	245.
8.3 - Funcionalidad social de la vinculación prejuicio-creatividad.....	251.
8.4 - Esbozo de una micro-apología de la creatividad en la vida cotidiana.....	259.
CONCLUSIÓN.....	265.
BIBLIOGRAFÍA.....	270.

## INTRODUCCIÓN.

### *Hacia una propuesta de ampliación de miras.*

Una característica saliente del devenir cotidiano de la vida en medios urbanos es la vertiginosidad -ritmo vertiginoso- con que se produce buena parte de las actividades humanas. Así, impelidas por una tendencia a la inmediatez, las mismas ocurren como arrastradas por la imperante idea -cuasi un slogan- de 'que sea ya'. Esto es, muchos quehaceres habituales suceden de modo análogo a la dinámica característica de las líneas de producción fabril.

En semejante atmósfera vital, la actividad pensante no escapa a la ingerencia de dicho ritmo, por lo que resulta afectada -y hasta alterada- de manera paulatina y preocupante. Consecuentemente, queda prácticamente clausurada cualquier tentativa de labor especulativo-ideacional más detenida y conducente.

En este sentido, el imperativo categórico -por cierto distorsivo- rezaría del modo que sigue: "Siempre que sea posible, omita la actividad pensante elaborada y perspicaz". Obedeciéndolo casi constantemente, so pretexto de una no siempre involuntaria sumisión a las demandas exteriores, el sujeto medio propicia, de este modo, un progresivo deterioro de una de sus actividades capitales; la cual puede resultar dañada hasta la atrofia.

Aparentemente aquejado por una casi constante falta de oportunidad para revisar y ampliar o modificar las ideas que sostienen sus vínculos, el individuo va acendrando la tendencia a recurrir a 'lo que tiene a mano'. Así, apelando a la presunta efectividad de cierta idea, la actualiza sin atender a las peculiaridades de la demanda presente. Vale decir, abusa del mecanismo de la repetición.

Esta última, innegablemente actuante y necesaria en el proceso de aprendizaje tanto el no institucionalizado como el institucional, aparece sobreexplotada; lo cual deriva en su degradación e índole inconducente. Vale decir, por el citado desajuste a las condiciones actuales en que pretende ser aplicado, un concepto acaba distorsionando la idoneidad de la respuesta requerida. Esto se debe a que, pese a la aparente operatividad del mismo en cuanto a utilidad y pertinencia, no se corresponde adecuadamente con la situación que originó su puesta en juego.

De este modo, son generados pensamientos, acciones y expresiones fuertemente signados por el automatismo: aparecida determinada demanda, de la que se sospecha es análoga a una anterior, se ofrece una respuesta presuntamente adecuada; la cual sólo representa un émulo o sucedáneo conveniente aunque ilegítimo. Esto apunta al conductismo con que muchas personas afrontan diferentes situaciones vitales, actuando de modo rígido e irreversible.

Tal abordaje se contrapone a un proceso vital resultante de un reforzado y asiduo trabajo de análisis -crítica- e introspección, vulgarmente disociados del decurso esperable de los asuntos cotidianos. Éstos en general exponen ideas, actitudes y acciones recurrentes y faltas de sensibilidad a los pormenores o las diferencias entre los eventos de la vida. Ergo, se desarrollan con una marcada falta de creatividad, fuertemente sostenida por una descapitalización o desaprovechamiento de las experiencias vividas en su condición de material complejo y rico -no ya útil por reciclable-.

Por cierto, la creatividad de la que aquí se habla no refiere a la distintiva y específica

capacidad de quienes producen obras de arte. En su lugar, se postula una actitud tendiente a combinar de manera novedosa o inusual elementos aportados por las propias vivencias, a fin de resolver situaciones problemáticas o salir de estados no deseados. Es decir, se trata de la intención de flanquear auto-limitaciones en pos de superar sus secuelas indeseables.

Exponente de una actitud anti-creativa es el prejuicio. El mismo no sólo debe ser tenido por una apreciación o valoración precipitada, generalizadora y peyorativa, destinada a seres particulares o grupos humanos claramente distinguibles -las actualmente llamadas minorías-. Antes bien, el prejuicio puede ser entendido como aquella consideración sustentada en una idea recurrente y multifuncional; o sea, que aparece con frecuencia en los pensamientos del sujeto, y que es utilizada en varios pseudo-argumentos con idéntico significado o valor. Esto supone el anquilosamiento o la cristalización de la misma: por el uso cuasi automático de la idea en diversos contextos no conectados, acaba estancada en un único y polifuncional significado. Y, de este modo, ocurre su pérdida de carga semántica o polisemia; su devenir unívoca.

Por lo tanto, prejuicio no sólo es el producto de un enjuiciamiento no analítico destinado a ciertos sujetos. Se trata de una apreciación que, por basarse en una idea impropia y recurrente, resulta rígida, inadecuada e inhibidora de los cambios necesarios en el proceso vital.

Pero además funciona como operador pragmático, ya que contribuye a la profundización o agravamiento de actitudes y acciones lesivas de los vínculos interpersonales; tanto como del que mantiene el sujeto consigo mismo. ¿Cómo entender esto? Es absolutamente frecuente escuchar comentarios que trasuntan la creencia en un estado de cosas permanente o inalterable. Por caso: 'Te agradezco la intención, pero voy a seguir pensando así...No voy a cambiar'. Afirmar sentenciosamente que el cambio es inviable o imposible representa asumir una convicción estatizante por conservadora. La misma naturaliza cierto statu quo y supone una suerte de desahucio del sujeto respecto de la posibilidad de modificación del mismo.

Concomitantemente, por la iteratividad o reiteración de tal juicio, éste deviene speech, latiguillo o muletilla. Por ello, acaba perdiendo contenido significativo o semántico; pues aparece como automatizada respuesta en las diversas situaciones en que, sin los ajustes o precisiones del caso, el sujeto lo emplea.

Ergo, se llega a la cuestión del auto-prejuicio en tanto evaluación restringida, restrictiva y pauperizante: restringida por su falta de amplitud de miras; restrictiva ya que inhibe la sola forjación de la idea de cambio o adaptación a la variabilidad de los hechos de la vida; y pauperizante dada la secuela paralizante y frustrante de aquél.

En consecuencia, el presente trabajo se propone fundamentalmente: presentar una versión ampliada de las nociones de prejuicio y de creatividad, describir el funcionamiento y las secuelas del prejuicio en sus aspectos cognitivo, pragmático y social; diferenciar creatividad de arte; examinar la vinculación entre prejuicios y creatividad; considerar las posibilidades de hacer más creativa la vida cotidiana.

El intento de alcance de tales propósitos será realizado a partir de un criterio analítico-crítico. El mismo conlleva un examen lo más pormenorizado posible de ciertas cuestiones tratadas por diversos pensadores; al que se añade una serie de apreciaciones personales – observaciones, comentarios, cuestionamientos- de quien escribe aquí.

Respecto del desarrollo propiamente dicho, en "El constante e insoslayable 'estado en

situación' del sujeto" (capítulo 1), se desarrolla la cuestión de las contemporáneas condiciones de posibilidad de la vida individual del sujeto en sociedad. Dicho análisis tiene como base de sustentación el triángulo categorial fetichismo-alienación-cosificación, de raigambre frankfurtiana. El tratamiento es realizado desde la perspectiva de la teoría crítica –aunque no en lo metodológico-; fundamentalmente en las versiones marcusiana –en la línea de la dinámica enajenación/ liberación- y frommiana –en cuanto al ‘miedo a la libertad’-.

"La actividad pensante del sujeto en situación" (capítulo 2) aborda la relación del pensamiento individual y el colectivo, mediante el tratamiento de tópicos como la dialéctica yo-sociedad, su arraigo en los procesos de sublimación y totemismo; y la interacción opinión pública-opinión privada. El tratamiento es orientado por la crítica de la cultura, a partir de consideraciones freudianas –individuación/ socialidad-, jungianas –cuestión de los arquetipos- y lippmanianas –opinión pública/ pensamiento privado- principalmente.

En "El prejuicio como exponente de un pensar determinista" (capítulo 3), el desarrollo transita la cuestión del prejuicio tal como se lo entiende convencionalmente. Para ello, son considerados asuntos como la sedimentación de experiencias y conceptos, la impropiedad o inautenticidad -en clave heideggeriana- de los prejuicios y la ingerencia de los mismos en la vida concreta. Además, son recogidos los aportes de la psicología social tradicional Allport –prejuicio en sentido habitual-, Young –relación estereotipo/ pensamiento particular- -, Lerch –operación de ‘relleno’ de los huecos mentales-). Asimismo, son incluidos algunos de la psicología cognitiva, tales como la tendencia a la repetición y la heteronomía de la conciencia (Paín); y de las hermenéuticas heideggeriana (precomprensión) y gadameriana (presupuestos).

"Consideraciones acerca de ciertas ideas que solventan prejuicios" (capítulo 4) presenta el tratamiento de ciertos conceptos instalados de modo inamovible en la mayor parte de las mentes individuales; tales como la imposibilidad de modificación de rasgos o actitudes, la inexorable y definitiva influencia de los juicios circulantes en el ámbito social, la índole indiscutible de la autoridad en ciertos niveles y circunstancias. Dicho abordaje acaece desde una perspectiva de la crítica cultural. Para ello, resultan conducentes las ideas de falta de auténtico ‘nacimiento’ (Fromm); de incapacidad de innovar (Parsons-Shils); de ‘narcisista de masa’ (Bodei); de estigmatización (Gofmann).

El capítulo 5, "Prejuicio y crítica", busca mostrar propuestas alternativas al pensar unilateral o por la vía socialmente establecida y consagrada. En ese sentido, son expuestas las necesidades contrapuestas a los modos estándares de pensamiento; entre ellas, la trascendencia, la moralización y la estetización de la actividad pensante. Básicamente, este planteo abreva de ciertas consideraciones kantianas (relación entendimiento-imaginación), heideggerianas (dinámica habitualidad/ ‘ec-sistencia’), y marcusianas (paradoja libertad-opresión).

En "Actitud y actividad hermenéuticas como tránsito hacia la creatividad" (capítulo 6), son indagados algunos de los postulados fundamentales de las concepciones hermenéuticas de Heidegger, Gadamer y Habermas. Se trata de apreciar su pertinencia en tanto estadio intermedio entre la condición prejuiciosa propia de la habitualidad y la creatividad -no entendida en su índole estrictamente artística-. Así, las hermenéuticas citadas, a contramarcha de la consideración corriente, destacan el aspecto positivo – o no destitutivo- del prejuicio; ya que, desde su inexorabilidad, rescatan lo edificante del mismo –

normalmente tenido excluyentemente como negativo-. (En Heidegger, se trataría de la propedéutica hacia la propiedad del ser. En Gadamer, la tarea de esclarecimiento de supuestos en los saberes compartidos. Y en Habermas, un adentrarse en las 'opacidades' de los presupuestos).

"La creatividad, esa requerible contraparte del prejuicio" (capítulo 7) indaga acerca de la imaginación como capacidad de capitalización y recreación de imágenes mentales a los fines de la vida cotidiana -no ya artística-, la necesidad de flexibilizarla y la envergadura de la imaginación respecto de la creatividad. Este tratamiento es dirigido por ciertos conceptos nietzscheanos (poeta como despreciador), heideggerianos (creador), y de la teoría sinéctica o del pensamiento creativo (familiaridad, novedad, creatividad, movilidad).

En "Dialéctica prejuicio-creatividad" (capítulo 8), se analiza la complementariedad entre ambas fuerzas actuantes en la vida individual, destacando la imposibilidad de soslayar tal vinculación. Además, se esboza una suerte de defensa de la creatividad como necesaria asistente en la resolución de muchas situaciones vitales. Nociones como la relación entre 'lugares comunes-lugares especiales' (Virno) y las 'ilusiones necesarias' (Chomsky) aportan orientación teórica a tales efectos.

Finalmente, cabe señalar que los capítulos precedentemente esbozados se encuentran articulados por la idea directriz de la dialéctica pensamiento individual-pensamiento colectivo, entendida como campo de fuerzas en tensión constante.

El subsiguiente desarrollo pretende aportar una serie de consideraciones que promuevan -en restringida medida- la reflexión acerca de la nocividad de los prejuicios; así como de la necesidad y la importancia de un pensar autónomo, crítico y comprometido con el proyecto vital individual. Esto implica rebasar la acostumbrada percepción del prejuicio a fin de considerarlo como la insoslayable e imprescindible contraparte de una creatividad no estrictamente artística sino vital -relativa a la vida concreta-.

En deliberado y asumido tono reflexivo-argumentativo (cuasi ensayístico), tanto como psico-sociológico, el trabajo presenta el seguramente perfectible resultado de un proceso de análisis y elaboración de las problemáticas precedentemente referidas.

## 1. LA CONSTANTE E INSOSLAYABLE SITUACIONALIDAD DEL SUJETO.

La básica e inicial condición de vida del ser humano reside en la situacionalidad – neologismo propio de quien escribe, que refiere al hecho de que un individuo está permanentemente inmerso alguna situación-. De hecho, el hombre en su cotidianidad es un 'ser en situación'. Esto significa que no se trata de un mero organismo viviente que se limita a dar respuestas físico-motoras a diferentes estímulos exteriores.<sup>1</sup>

Antes bien, tal situacionalidad supone la existencia de vínculos interpersonales y sus implicaciones. Así, frente al estar en situación de un organismo viviente en tanto procurar el acomodamiento a las variaciones corporales y ambientales -búsqueda de homeostasis-, el ser humano debe ajustar sus conductas a las de sus congéneres; quienes conforman su medio ambiente en tanto ámbito vital.

Dicho ajuste conlleva la asunción de las ideas, acciones y omisiones; vale decir, la capacidad de responsabilidad. Ella se traduce en la actitud de sostener y justificar el desenvolvimiento individual, de responder por todo aquello que se hace y se dice.

Y esta actitud sustancia la naturaleza social del ser humano. Ésta no debe ser entendida como aditamento de la índole biológica del hombre, la conocida 'segunda naturaleza'. Por el contrario, es posible afirmar que la naturaleza social es primaria y primigenia en el ser humano: primaria por su rasgo elemental -no derivado de otro- ; y primigenia dado que se trata de una condición constitutiva, originaria.

Consecuentemente, la socialidad del ser humano no es consecuencia de sus relaciones interpersonales, sino el carácter fundante que hace posible tales contactos. ¿Cómo entender esta idea? En contraste con la habitual consideración de la socialidad como producto de un proceso de situaciones vinculares, aquí se sostiene que la socialidad humana consta del desarrollo de la tendencia o proclividad a la sustentada convivencia entre pares. Esta idea entra en cierta tensión con la noción de instinto gregario en Freud, quien lo considera secundario -no psicológicamente sistémico- y corruptible -alterable-; o sea, afectado por los mecanismos de control social.

Ahora bien, el citado despliegue tiene como requisito fundamental la mentada responsabilidad. A diferencia de otros individuos en la escala biológica, los cuales actúan reactivamente -responden a necesidades de subsistencia física y/o a las variaciones medioambientales-, los seres humanos muestran -o deberían mostrar- comportamientos argumentados o argumentables –pasibles de argumentación-. Es decir, mientras los individuos 'naturales' simplemente interactúan en un nivel orgánico, los individuos humanos, 'sociales', lo hacen, además, en un estadio moral y ético.

Por tanto la naturaleza social del ser humano se sienta en su capacidad ética. De esta forma, puede postularse que la eticidad (condición ética) de un ser humano no está en la cúspide de la socialidad –índole social- sino a la base de la misma. En otros términos: contra la concepción que ve en la eticidad el resultado del desempeño social del individuo, la que se propugna en este desarrollo apunta a la índole inicial y basal de la capacidad ética en tanto posibilidad de responder en los términos precedentemente señalados.

---

<sup>1</sup>De ser así, quedaría constreñido a un nivel biológico elemental -y hasta impropriamente rudimentario-.



Una posible objeción a la anterior consideración es la hipostatización de la eticidad, desatendiendo al incontestable rol que el proceso educativo, por caso, tiene en la conformación de tal aspecto. Sin embargo, es dable puntualizar que no se trata aquí de una simplificadora y meramente enunciativa hipostatización. Antes bien, lo que se busca señalar es que sin eticidad no existe ser humano en situación; toda vez que es propio de la naturaleza humana el 'dar cuenta de los actos'. Y este hecho es incontestablemente constitutivo de la faz ética.

Y un cuestionamiento adicional se relaciona con un potencial e inconducente tinte kantiano en la propuesta de la índole basal de la eticidad, que parece desconocer los aspectos instintivo y emocional del ser humano; y lo presentaría como poseedor de lo que se supone debe lograr mediante un trabajoso proceso de perfeccionamiento de actitudes y conductas.

Respecto de este último contra-argumento puede sostenerse que la intención no es anteponer el presunto resultado de todo un proceso vital, sino indicar que resulta impensable desvincular la situacionalidad del ser humano respecto de la eticidad. Esto se debe a que, como se dijo, el mismo no puede ser reducido a la biogenicidad, a la organicidad que comparte con los individuos de otras especies en el planeta. Definitivamente, el ser humano es identificable, entre otras facultades, por la de res-ponder, asumir las causas y las consecuencias de sus acciones, fundamentalmente con referencia a sus congéneres.

En definitiva, la socialidad -naturaleza social- del hombre resulta una capacidad, disposición y disponibilidad o potencialidad -en tanto posesión de medios de realización- que se desarrolla de manera semejante a otras, como la inteligencia, la comunicación y la afectividad. Más precisamente, el despliegue de la socialidad se da en y por el desarrollo de las capacidades mencionadas.

Entonces, atendiendo a lo anteriormente expuesto, es dable realizar una rectificación de la inicial formulación acerca de la situacionalidad humana. Ella consiste en estar vinculado con otros de manera vinculante: el ser humano mantiene vínculos con pares en el proceso vital; y tal vinculación deviene vinculante -en sentido cercano a lo jurídico, no meramente relacional- por cuanto exige la argumentación de acciones y asunciones respecto de otros y de sí mismo.

En este punto, cabe analizar el comportamiento del sujeto en situación social. El mismo aparece signado por el sentimiento de frustración en la consideración de Fromm. Tal decepción resulta de la siguiente paradoja: la aparente afirmación del yo es, en verdad, una ficción encubridora del real y reductor debilitamiento del mismo por ingerencia de la fuerza centrífuga que representa el sistema social.

Este último es entendido por Le Bon como masa que ejerce una suerte de hipnosis sobre el sujeto, generando conductas fuertemente instintivas. Al respecto, Freud señala una más sofisticada y perniciosa batería de estrategias de control social, mediante las cuales el individuo es conducido a la sublimación de sus necesidades primarias a fin de alcanzar el necesario acuerdo básico con los demás.

Dicho renunciamiento a los requerimientos estrictamente personales sustenta la apreciación que del sistema social realizan Horkheimer y Adorno. Ellos estiman que la realidad social es eminentemente regresiva para el sujeto; toda vez que requiere y propicia la unilateralidad -masificación-, el conformismo -asimilación- y la consumismo -banalización-. En suma, la sociedad se sustenta en la 'despersonalización gregaria'; esto es, la constitución de una

heteronomía frustrante e intrascendente.

Tal situación apunta a la alienación, tal como lo señala Marcuse. El pensador indica que en el sujeto coordinado o administrado se produce un extrañamiento respecto de sus legítimos principios y necesidades en pos de las imposiciones del sistema.

### *1.1 Funcionamiento psico-social del sujeto en situacionalidad.*

Según Freud, en *El malestar en la cultura*, el instinto social no es primario ni irreductible. Se trata del resultado de la interacción con pares en círculos limitados, como la familia, por ejemplo. Por tanto, el comportamiento social del ser humano descansa en la renuncia a instintos y necesidades particulares y elementales; es decir, se sienta en el displacer.

Ahora bien, este displacer de origen social presenta al yo la paradoja de que las técnicas de compensación del renunciamiento se originan en la misma fuente de frustración, la cultura de la sociedad. Ésta dispone de los medios 'aceptables' de sublimación instintual, básicamente representados por las actividades intelectuales, científicas y artísticas. Ellas son ciertamente inaccesibles a gran parte de la población; y de alcance insuficiente para el restañamiento del yo debilitado por el dispendio de energía libidinal sin satisfacción inmediata ni sistémica.

De esta manera, el carácter esencial de la cultura reside en la resignación de las necesidades individuales, en la consumición de ciertos instintos primarios -socialmente apreciada como 'rasgo de carácter'-.

Este hecho trasunta la basal dialéctica Anánke (necesidad)- Eros (amor) como doble fundamento de la vida social: el hombre descubrió la 'utilidad' del trabajo con otros, la necesidad de los prójimos; y procura la satisfacción de los convergentes fines de placer y provecho.

En verdad, dicho sustento no es otra cosa que la frustración cultural: la sociedad ha propiciado la inhibición de la libido, su desplazamiento hacia vínculos amistosos como sucedáneos de los vínculos sexo-genitales: "Ambas tendencias amorosas, la sensual y la del fin inhibido, trascienden los límites de la familia y establecen nuevos vínculos con seres hasta ahora extraños." (Freud, 1970; p.45) Éste es el origen del precepto 'Ama a tu prójimo como a ti mismo'.

No obstante, la renuncia instintual no se realiza armónica ni sumisamente. El yo desarrolla tendencias agresivas a partir de la sublimación de deseos y necesidades. Tales tendencias, a su vez, son redireccionadas contra el propio yo en la forma de super-yo o conciencia moral: "...la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior..." (Freud, 1970; p.65)

Así, el hombre es llevado a la dependencia y la subordinación por fuerzas exógenas, no por su propia sensibilidad ni por su decisión. Es expuesto al potencial desamparo por aislamiento, y la consecuente angustia. De este modo, la renuncia no tiene carácter absolutorio sino, más bien, condenatorio: el renunciamiento no salda las 'deudas' con el riguroso super-yo, que perpetúa la desgracia de la culpa.

Esta nueva paradoja señala la contraproducente empresa social de la moral rectora de las relaciones humanas, sustentada en el mentado precepto de amar al prójimo como a sí mismo. Éste representa una ficticia inflación del amor, por su impracticabilidad. Ella

menoscaba el auténtico valor de ese sentimiento y muestra que no se ataca la raíz del mal. Mas, ¿cómo entender la subsistente tendencia social del individuo pese a tan elevado costo personal? O de otro modo, ¿a qué atribuir la inclinación del individuo a la vida social, la cual supone un gravoso dispendio de energía vital de parte de aquél?

En perspectiva freudiana, la clave parece estar en el efecto hipnótico de la multitud. Ella resulta de la cohesión basada en la libido: "...toda esta intolerancia desaparece en la masa...Tal restricción del narcisismo no puede ser provocada sino por un solo factor: por el enlace libidinoso a otras personas." (Freud, 1975; p.36)

Dicho enlace se distingue tanto del enamoramiento como de la identificación. En ésta, se produce una introyección del objeto en el yo a partir del descubrimiento de un rasgo común. Mientras que en el enamoramiento se da una idealización del objeto, que pasa a ocupar el lugar del ideal del yo.

En la identificación el objeto desaparece y es 'reconstruido' en el yo. En el enamoramiento el objeto subsiste pero dotado de las cualidades del yo -a su vez idealizado-.

Ahora bien, enamoramiento e hipnosis coinciden en la renuncia al interés sexual por el objeto -total en una, parcial y temporario en el otro-. La hipnosis representa un intermedio entre la formación de la colectividad y el enamoramiento: la mutua sugestión es importante factor de cohesión social.

Además, este poder de la hipnosis puede apreciarse como reviviscencia de la potestad del padre original, ante el cual se tiene una actitud pasiva, masoquista, de renuncia: "La masa multiplica este proceso. Coincide con la hipnosis en la naturaleza de los instintos que mantienen su cohesión y en la sustitución del ideal del yo por el objeto. Pero agrega a ello la identificación con otros individuos, facilitada, quizá primitivamente, por la igualdad de la actitud con respecto al objeto." (Freud, 1975; p.57)

En definitiva, el psicoanalista sugiere que la sumisión respecto de la sociedad resulta de una suerte de fascinación, de encantamiento, a partir de una conducente suspensión o pérdida de la voluntad autónoma.<sup>2</sup>

Precisamente el tópico de la voluntad es relevante en el tratamiento de la psicología social que realiza Le Bon, en *Psicología de las multitudes*. El mismo sostiene que la muchedumbre es impulsiva, fácilmente sugestionable, acrítica, intolerante y autoritaria.

La impulsividad se traduce en el rechazo de la falta de realización de sus deseos. La sugestionabilidad -capacidad de ser sugestionado- consiste en la proclividad a las influencias de base emocional.

Actitud acrítica, autoritarismo e intolerancia son manifestaciones de la derogación de la actividad racional. De este modo, la multitud suele inclinarse por las imágenes intensas, hábilmente impuestas: "Lo que impresiona, pues, la imaginación popular no son los hechos en sí mismos sino la manera en que son presentados..." (Le Bon, 1958; p.76)

Este declive de la razón sustancia la tendencia idiosincrática, consistente en la adhesión a ideas absolutizadas y simplificadas, asociables con imágenes y fórmulas lingüísticas sustituibles o intercambiables de acuerdo con la necesidad u ocasión: "Se desvían (las muchedumbres) ante las evidencias que les disgustan, prefiriendo deificar el error, si el error las seduce." (Le Bon, 1958; p.120)

---

<sup>2</sup> ¿Acaso podría hablarse de una especie de 'lavado de cerebro' sobre el individuo por parte de la multitud?

Paralelamente, la multitud es conservadora: muestra una aversión irracional hacia los cambios y un respeto fetichista a las tradiciones. De hecho, una vez instalada una creencia se sedimenta y solidifica.

En este medio ambiente el individuo deviene descontrolado, toda vez que la noción de imposibilidad desaparece. Aunque, paradójicamente, puede mostrar cierto altruismo, pues es capaz de sacrificios en pos de alguna causa común.

Sin embargo, la radicalidad de la muchedumbre no supone firmeza de convicciones ni consecuencia entre ideas y actos. Por el contrario, la labilidad de las ideas impuestas por la propaganda, y la inestabilidad en los impulsos y reacciones hacen al aniquilamiento de los ideales y la indiferencia de la multitud.

La cuestión que persiste es atisbar el fundamento de la 'pasividad' del individuo respecto de semejante influencia.

Teniendo en cuenta que, de hecho, buena parte del tiempo vital de un sujeto transcurre en situaciones individuales o en grupos determinables por numéricamente reducidos, ¿cómo extender las precedentes consideraciones acerca del comportamiento particular dentro de la multitud a las conductas cotidianas dadas en los contextos antes citados? O de otro modo, ¿qué vigencia tiene el análisis del funcionamiento individual en una muchedumbre para intentar esclarecer el consuetudinario comportamiento concreto?<sup>3</sup>

Por cierto, y en primera instancia, resultan inconvenientes -por insuficientes- tanto la idea de ingerencia hipnótica de la masa como la noción leboniana de avasalladora e incontrastable fuerza externa.

En el caso de la freudiana idea de influencia hipnótica de la colectividad, es posible cuestionar la persistencia y la real efectividad de tal influjo. Cabe preguntarse, respectivamente: ¿qué tan duradero en el tiempo es el presunto efecto hipnótico de la masa? Y, por otro lado, ¿cuál es el alcance efectivo de tal influencia en la cotidianidad individual?

Sin pretensiones de profundidad, puede decirse que la hipnosis, al menos en su versión inducida, tiene una durabilidad mensurable, acotada, precisable. Quien es sujeto de una maniobra hipnótica puede salir del estado a que se lo ha conducido tras un lapso temporal identificable, no permanente.

Entonces, ¿por qué habría de ser diferente en el caso de la hipnosis provocada por la multitud? ¿Mera diferencia de grado? ¿O se trataría de una distinción en cuanto a la propia índole en cada caso?

La hipnosis inducida en un contexto terapéutico tiene por finalidad acceder a mecanismos mentales profundos, habitualmente inexplorados; y, una vez en tal 'terreno', indagar aspectos de alguna perturbación psicológica. Esto encauzaría un tratamiento en pos de la recuperación de la psique afectada.

Aparentemente, la hipnosis postulada por Freud produce el efecto contrario al esclarecimiento; parece emparentada con la ofuscación del entendimiento y su desactivación.

Efectivamente, la raigambre libidinal/ instintual de dicha hipnosis la convierte en una suerte

---

<sup>3</sup> Subyace este interrogante: ¿cómo comprender la permanencia de ciertos rasgos del comportamiento individual en masa en el comportamiento individual cotidiano -a solas-?

de irresistible fuerza capaz de penetrar y obturar la capacidad de discernimiento del sujeto. Éste, preso de tal poder, simplemente se deja llevar por él; se deja arrastrar.

Ahora bien, sin desestimar la incontestable ingerencia del aspecto libidinal en la vida humana, su efecto hipnótico no parece extensible a la cuestión de la conformación de la muchedumbre. Esto se debe a que la libido es asociable con direccionalidad selectiva, o sea, está dirigida a un objeto/ sujeto específico. Tal direccionamiento difícilmente pueda abarcar a la totalidad de los prójimos. Y, por otra parte, supone intencionalidad, a su vez vinculada con la razón -o cierta forma de racionalidad-. (Parece impensable, como el propio Freud asume, que realmente el individuo se plantee el 'amor al prójimo' de modo indiscriminado).

Entonces, la postulada hipnosis freudiana o bien no tiene origen libidinal, o bien no funcionaría como sugestión mutua sino como auto-sugestión. ¿Cómo entender esto último? Tal vez el individuo se sume a la masa por un sostenido proceso de auto-convencimiento de que ése termina siendo el 'mal menor'. Así, la supuesta hipnosis de la multitud quedaría subsumida en tal auto-hipnosis: recurrentemente el sujeto se repite internamente que cualquier exigencia o condicionamiento del entorno social resulta menos lesivo que la sola posibilidad de 'dejar de pertenecer' al sistema.

Esta pertenencia está sustentada, en perspectiva leboniana, en una suerte de efecto contagio, fundamentalmente de la tendencia a la irracional mitomanía o creencia en ciertas imágenes impuestas sin fundamentos racionales ni razonables, sin argumentos.

Dicha tendencia aparece expuesta en la que podría denominarse conducta osmótica: se daría una irrestricta e incuestionada imitación de comportamientos ajenos; una oportunista y mecánica repetición de acciones externas al yo. Así, esta suerte de trasvasamiento conductual sostendría la cohesión de la multitud.

Pero, ¿cuál sería la raíz de la potencia de dicha conducta osmótica? Un primer elemento a tener en cuenta es la retirada de la razón: "Nos atrevemos a decir que la razón humana no ha conseguido, sin duda, arrastrar a la humanidad por el camino de la civilización con el ardor y la firmeza con que la sublevaron sus quimeras." (Le Bon, 1958; p.125)

Convergentemente, la inexistencia de análisis situacional y/o conductual auspicia la rápida expansión de tal conducta osmótica: "Una conspiración puede derribar a un tirano, pero ¿qué hacer ante una creencia sólidamente establecida?" (Le Bon, 1958; p.156)

Así, siguiendo a Le Bon, puede indicarse que la capacidad de avasallamiento de la masa se sienta en la índole acrítica que impregna a cada individualidad.

Aquí cabe recordar que el propio sociólogo apuntó la diferencia entre el comportamiento de un individuo en soledad respecto de su conducta dentro de la masa: el primero es pasible de control de impulsos; la segunda desconoce límites.

Con todo, es posible preguntar por la justeza de tal distinción, toda vez que, en principio, el hombre aislado prácticamente no tiene necesidad de frenar sus ímpetus por falta de destinatario de los mismos -salvo que los dirija hacia o contra sí mismo-. Es decir, no hay requerimiento de discernimiento y auto-control en una situación de aislamiento.

Y si esto es así, ¿a qué atribuir el hecho de que el individuo que en soledad discierne deja de hacerlo en medio de la multitud para pasar a ser uno más? ¿Aversión a la sola idea de ser considerado 'diferente', perpetuación de la infantil actitud imitativa o facilismo? Tal vez la respuesta esté dada por la combinación de las tres alternativas.

Ampliamente conocida es la propensión a evitar ser advertido; sobre todo ante la

posibilidad de ser tenido por diferente del resto, del promedio, del común de la gente.

La imitación resulta un mecanismo psico-cognitivo fundamental en el proceso de aprendizaje, especialmente en la infancia. Lo problemático es extender la utilización de ese mecanismo de modo indiscriminado, como se daría en este caso de la conducta 'masiva' -al estilo de la masa- del sujeto. Tal prolongación de esa índole señala una suerte de puerilidad de la conducta, un tinte regresivo.

Por último, el facilismo aparece como un ajustado complemento de los otros elementos considerados: ¿a qué intentar algo diverso y propio, teniendo la oportunidad -cómoda por cierto- de copiar lo conocido?

De todos modos, la citada cuestión de la auto-sugestión o auto-hipnosis parece constituir el tono de esta combinación de factores. Así, la autoinfligida recursividad de la idea de la conveniencia por la presunta índole inmejorable de las formas sociales existentes representa el elemento aglutinante de dichos factores.

Comoquiera que sea, es llamativa la continuidad que ciertos aspectos de la conducta en masa conserva en el comportamiento individual en ausencia de la multitud; tales como el conservadurismo, la rigidez y la ausencia de crítica.<sup>4</sup> En definitiva, en términos generales, el funcionamiento psico-social del individuo lo muestra sometido a un sistema de fuerzas divergentes y hasta antagónicas. Y a la ficticia creencia de ser centro de tal sistema, cuando en verdad es su blanco, un blanco móvil y de fácil alcance.

### *1.2 Situacionalidad (ser en situación social) como sistema de fuerzas en pugna.*

Si se asociase la situacionalidad del sujeto con la física noción de sistema de fuerzas, podría decirse que tal situacionalidad es representable mediante un sistema de fuerzas centrífugas y centrípetas. Estas últimas corresponden al individuo en su aspecto personal; del ser que procura dar cabida a las demandas surgidas de sus necesidades e intereses. Mientras que las fuerzas centrífugas pertenecen a las exigencias exógenas operantes sobre el sujeto; esto es, los múltiples requerimientos a que es sometido en función de sus actividades y roles dentro del medio social.

¿Cómo se da la interacción de dichas fuerzas? En situación ideal -por cierto inalcanzable en términos generales-, debería producirse la constante equilibración tras el predominio de unas u otras. Pero la situación concreta -real- es de índole contraria.

Fácil es imaginar que dicho sistema de fuerzas aparece generalmente desequilibrado: la fuerza centrípeta, que procura mantenerse en el centro del sistema, se ve constantemente desplazada hacia distintos puntos del 'plano' social por acción de las restantes fuerzas actuantes. Vale decir, habitualmente el individuo se encuentra impelido hacia la satisfacción de las solicitudes del sistema en detrimento de la atención a las auto-demandas. De este modo, posiblemente por el citado temor a 'dejar de pertenecer al' o 'quedar fuera del' sistema, el individuo prioriza la atención de las hetero-demandas. Y, al hacerlo,

---

<sup>4</sup> ¿Efecto residual, cuasi fantasmático, de una superestructura en rigor inmaterial e intangible con una gravosa gravedad sobre la individualidad inerme por propia decisión? Esta cuestión será tratada en la continuidad del presente desarrollo.

concede la postergación de la prosecución de sus fines particulares. Consecuentemente, ante la mera posibilidad de perder el espacio vital conocido -aunque regresivo para la iniciativa personal-, el sujeto permite el arrastre, el desequilibrio.

En primera instancia, resulta llamativo que el individuo acepte el avasallamiento de las fuerzas exógenas; que haya producido la transmutación de resistencia en impotencia concesiva.

Al respecto señalan Horkheimer y Adorno en *Dialéctica del Iluminismo*: "Los hombres han llegado a la superación de la propia inercia...merced a la presión exterior...La resistencia de la naturaleza exterior, a la que se remonta en definitiva la presión, se prolonga en la sociedad a través de las clases y obra sobre todo individuo, desde la infancia, como dureza por parte de los otros." (Horkheimer-Adorno, 1969; p.257)

Se advierte que, en el nivel de la humanidad, la fuerza antagónica del medio circundante -natural- operó y opera como acicate para la concepción y ejecución de acciones neutralizadoras. Sin embargo, a nivel de la individualidad, ese empuje se malogra.

Así, la inicial potencia del hombre para contrarrestar el embate de las presiones exteriores deviene, mediada por el ambiente social, en debilidad. Ella se traduce en el conocido 'dejarse llevar'.

¿Cómo entender esta transformación? Tal vez un atisbo de respuesta esté en la idea de paradojicidad (índole paradójica) e inestabilidad de equilibración (proceso tendiente al equilibrio) en las fuerzas interactuantes: el debilitamiento - y hasta la extenuación- de la potencia centrípeta es causado por la ingerencia de fuerzas provenientes del medio del que el yo no puede salir indemne. Esto se debe, nuevamente, a que, en general, el sujeto 'lee' su situación vital actual como insatisfactoria pero preferible a una realidad desconocida, potencial y presuntamente peor.

En esta línea de apreciación, en *Eros y Civilización*, afirma Marcuse: "...el ego experimenta la realidad como predominantemente hostil, y la actitud del ego es predominantemente de defensa. Pero, por otro lado, puesto que la realidad, a través de estos rodeos, provee la gratificación (aunque sólo una gratificación 'modificada'), el ego tiene que rechazar aquellos impulsos que, si fueran gratificados, destruirían su vida. La defensa del ego es, así, una lucha con dos frentes." (Marcuse, 1970; p.42) Como puede advertirse, la conocida hostilidad de la realidad presente, por su poder de acostumbramiento, prevalece respecto de cualquier intento de distanciamiento o divorcio en pos de la prosecución de las propias inclinaciones, necesidades u objetivos. Éstas son entendidas, por lo mismo, como auto-destitutivas en tanto disolutorias del lugar conseguido dentro del espacio social -aunque adverso y realmente destitutivo de la integridad del yo-.

Entonces, es dable sostener que en la índole de la fuerza a neutralizar reside la principal causa del agotamiento de la potencia antagonista: las fuerzas naturales resultan, en muchos casos, más dominables que la gravedad de los hábitos mentales y conductuales. De hecho, la 'fuerza de la costumbre' -del hábito multiplicado- parece mucho menos reversible que ciertas potencias de la naturaleza.

Tal vez este hecho se deba a la seria dificultad, o cuasi imposibilidad, de accionar contra estructuras actitudinales y comportamentales no sólo imperantes y consagradas, sino eficientes y efectivamente introyectadas; tanto que ninguna evidencia en contra tiene la suficiente gravitación en el ámbito mental individual para suscitar un intento de modificación o reversión.

Aquí reaparece la antedicha auto-sugestión. Aparentemente, auspiciada por la actitud acrítica, aquélla, en su repetitividad, ejerce eficazmente su influencia anestésica, consistente en lograr la continuidad en la inercia.

Podría objetarse que, en general, ninguna mente es tan poderosa para operar tal auto-doctrinamiento. Y que, en tal caso, esa potestad debería estar disponible para generar los cambios conducentes a un mejoramiento en la calidad de vida del individuo.<sup>5</sup>

Una posible contra-objeción es que, curiosa y paradójicamente, la propia mecanicidad de los hábitos mentales parece acendrar la inercia pensante y, conjuntamente, la parálisis en las acciones que propenden al cambio.

¿Otro caso de circularidad viciosa? Tal vez sea preferible hablar de retroalimentación: lo arduo y lo inusual de la revisión de hábitos estatuidos los invisten de insuperabilidad, de inalterabilidad. Y, al hacerlo, adviene la solidificación, la sedimentación de los mismos: al ser vistos como inmodificables por masivamente repetidos, los hábitos quedan entronizados en la mente individual por la propia idea de impotencia para modificarlos. (De hecho, habitualmente el individuo se considera incapaz de cambiar una idea o pensamiento instalado en su medio social).

En suma, el enfrentar la gravidez de los hábitos resulta una empresa más hercúlea que el contrarrestar las fuerzas naturales. Tal rasgo la convierte en prácticamente desestimable por cuasi impracticable; toda vez que tal gravidez opera en el ámbito personal individual, comúnmente no frecuentado, no explorado.

Ahora bien, esta pasividad, esta inercia, está asociada con una violencia inconvenientemente direccionada. En perspectiva de la teoría crítica se sostiene: "Los hombres son blandos cuando quieren algo de los más fuertes; duros y brutales cuando son solicitados por los más débiles. Tal es la clave del carácter en la sociedad, tal como ésta ha sido hasta ahora." (Horkheimer-Adorno, 1969; p.258)

De esta forma, la impotencia como resignada subsunción a la potencia superior de la sociedad parece ser canalizada en una violencia contra quienes no son responsables directos, sino más bien padecientes de la misma subordinación. Esta agresividad mal conducida es la ilógica y sistemática consecuencia de tal sometimiento en buena parte consentido: ilógica por irracional; y sistemática por conservar la negatividad y destructividad del sistema que la suscita.

Este hecho señala la corrupción de dicha impotencia; toda vez que la incapacidad para oponer una fuerza a otra más potente deviene potencia corrosiva y lesiva aplicada contra destinatarios que, en este caso, no deben serlo.

Tal malversación de la violencia trasunta una suerte de regresión a un estado de primitivismo conductual, ya que está impulsada por una irracional actualización del ejercicio de la conocida 'ley de la selva', según la cual se produce la situación apuntada por los pensadores. (No debe pensarse en casos de explícitas agresiones físicas o verbales; sino, fundamentalmente, en las formas solapadas o simbólicas de violencia, tales como trato despectivo, comentarios descalificadores, indiferencia u otras).

Esta retracción de la racionalidad no destructiva en los vínculos y la convergente entronización de la paradójica racionalidad sistemática exponen la fungibilidad de la

---

<sup>5</sup> Al fin, nadie es deliberadamente masoquista.



endeble y frecuentemente asediada integridad del yo.

En principio, el yo recibe diversificadas presiones desde el medio en que se desenvuelve. Así, la llamada 'presión social' no es unívoca sino múltiple; pues, en concreto, son variadas y diversas las situaciones en que el sujeto debe actuar en respuesta a las demandas exógenas. Y generalmente le resulta más conveniente -por oportuno- y más conducente -por efectivo- hacerlo dentro de las posibilidades, alternativas o expectativas dominantes por ampliamente aceptadas y reproducidas.

Entonces, cualquier germen de iniciativa personal acaba derogado: para evitar contratiempos, desavenencias o problemas, el sujeto responde a partir del repertorio de formas estandarizadas.

Huelga indicar que la permanente necesidad de ser aceptado en los ámbitos en los que se desenvuelve es palmariamente prioritaria y urgente respecto de una siempre postergable -y pospuesta- iniciativa propia.<sup>6</sup> Consecuentemente, la fungibilidad del yo, su proclividad a ser 'fagocitado' por fuerzas exógenas, sustenta la fugacidad o puesta en fuga.

Esta fugacidad consiste en la intermitencia o la esporádica aparición del yo en su forma más auténtica, menos distorsionada por presiones externas. Esto ocurre en cada inusual ocasión en que el sujeto, desestimando su condición de tal, suspende puntual y episódicamente la repetición de formas socialmente aceptables; e intenta renovarlas -no innovarlas-.

Desde la perspectiva contraria, el yo auténtico (más legítimo por atender a los auto-requerimientos) es fugaz por su breve presencia en el transcurso de la vida.

¿Significa esto último que la mayoría de los individuos humanos son, en la práctica, zombies o autómatas, seres incapaces de actuar volitiva y libremente? Quizá sea preferible hablar de seres provistos de voluntad y de libertad que no suelen ejercitarlas. En la cotidianidad, los individuos, impelidos básicamente hacia el cumplimiento de las responsabilidades atinentes a sus roles, siquiera se cuestionan el ejercicio de la voluntad y la libertad. La casi omniabarcadora automatización de muchas actividades habituales resulta incompatible con la actividad auto-deliberativa.<sup>7</sup> Por tanto, antes que autómatas o zombies, los individuos son, en muchos casos, agentes con una endeble auto-determinación, atrofiada por falta de ejercicio de la misma.

Tal atrofia puede ser radicada en una deliberada y auto-infligida maniobra de autoengaño. ¿Cómo ocurre esto? Lúcidamente, examinando tal paradoja capital, Fromm plantea en *El miedo a la libertad*: "¿Cómo podemos conciliar el hecho de que mientras objetivamente él (el hombre contemporáneo) llegó a ser esclavo de fines que no le pertenecían, subjetivamente se creyó movido por el autointerés?" (Fromm, 1985; p.122) Resultante del paradójicamente lesivo funcionamiento del sistema, funcionalmente introyectado, advino en el individuo la necesidad de evitar la impotencia y el potencial aislamiento a través de

---

<sup>6</sup> Asimismo es oportuno acotar que no se alude aquí a una originalidad de hecho inviable por la imposibilidad de obrar ex-nihilo; sino a un impulso vital que no se vea persistentemente cargado del estilo y los modos masivamente conocidos y practicados por su misma condición de tales.

<sup>7</sup> Probablemente todo quede reducido a la remanida -y facilista- idea de 'las cosas son así'.

estrategias de sumisión tendientes a eliminar la brecha mundo-yo.

Tales coartadas representan formas de simbiosis o dependencia, basadas en la incuestionada identificación con el otro. Ésta se sigue de la racionalización, al estilo sistemático, de impulsos destructivos; la aceptación, a partir de pseudo-argumentos, de la realidad eminentemente adversa; la pseudo-convicción de 'ser realista'.

Este hecho genera la paulatina desintegración del yo por evidente y manifestada incapacidad de resistir la soledad: "Pero en sentido psicológico, el deseo de poder no se arraiga en la fuerza, sino en la debilidad...Constituye el intento desesperado de conseguir un sustituto de la fuerza al faltar la fuerza genuina. [...] Así, el término poder puede significar...dominación o potencia. Lejos de ser idénticas, las dos cualidades son mutuamente exclusivas." (Fromm, 1985; p.163)

La significativa distinción entre dominación y potencia esclarece la envergadura de la mentada estrategia: bajo la apariencia de ejercicio de su potencia, en verdad el sujeto acendra su debilitamiento al ratificar y profundizar su sometimiento al orden imperante y sus demandas. Paralelamente, se auto-impone la aludida pseudo-convicción de 'ser realista', por la cual incurre en agravante auto-engaño: al repetirse que invariablemente es así como deben darse las cosas, sin más, robustece la disposición interna al sojuzgamiento.

Entonces, el auto-engaño como sostén de la maniobra de rescate de la desintegración social del yo opera, con creciente eficiencia, la destitución del yo en su autenticidad: "...el hombre moderno vive bajo la ilusión de saber lo que quiere, cuando, en realidad, desea lo que se supone ha de desear." (Fromm, 1985; p.242)

La complementación de las antedichas estrategias de auto-hipnosis y auto-engaño propician la índole centrífuga de la ingerencia social sobre la individualidad: por obra de una recurrente auto-sugestión acerca de la inexorabilidad de los modos sociales y el 'beneficio' de acatarlos, el individuo franquea la invasión de su privacidad por parte de tales formas; y, en consecuencia, la enajenación.

Esa deliberada capitulación en favor del sistema tal vez puede ser atribuida a un miedo aún más crucial que el relacionado con 'dejar de pertenecer'. Probablemente el renunciamiento al intento de formas propias se deba al temor del sujeto a estar a solas consigo mismo. Pues ello podría generar un doble e inconveniente peligro: verse enfrentado a la necesidad de atender a las propias exigencias; y asumir que esto debería traducirse en la auto-exploración en pos de formas no sistemáticas de pensar y actuar -hecho que implicaría un esfuerzo creativo-.

Así, como parte del efecto centrífugo de la gravitación del sistema sobre el individuo, se produce el terror a la migración interior.

### *1.3 Dialéctica sujeto-sociedad.*

Precisamente el tópico de la migración -'emigración interior'- es tenido por Marcuse como una gravosa consecuencia del funcionamiento de la 'Gran Sociedad' -sociedad opulenta-, tal como lo plantea en *Escritos sobre política y cultura*.

La concepción moderna del individuo como artífice de su autonomía integral ha sido derogada por el capitalismo organizado. Éste requiere un mero productor de bienes y reproductor de hábitos mentales y comportamentales; esto es, un propietario expropiado de

sus propios bienes -materiales y espirituales- y de la posibilidad de alcanzarlos.

Este hecho apunta a la citada 'emigración interior': "El individuo, en el sentido clásico pleno, como auténtico yo, ahora solamente aparece en contra de su sociedad, en conflicto esencial con las normas y valores establecidos: es un extraño, un extranjero, un miembro de la emigración interior." (Marcuse, 1970; p.65)

En consecuencia, si la condición fundamental para la emigración interior es la resistencia al sistema, tal movimiento migratorio es inusual y episódico, casi irrelevante para el siempre íntegro funcionamiento del sistema.<sup>8</sup> Este desarraigo señala la principal paradoja de la Gran Sociedad: un sistema potencialmente preparado para proveer a sus agentes de todo lo necesario para una existencia digna, mediante un razonablemente equilibrado intercambio, sólo los extenua, debilita y empobrece. De esta forma, queda establecida la equiparación abundancia-escasez: al tiempo que se lucha -infructuosamente en general- por la prosperidad material, la única admitida por el sistema, se da el paralelo fenómeno de pauperización de la interioridad.

Este último se ve agudizado por la consagración de la alienación: "Y cuando la sociedad establecida entrega las mercancías que elevan el nivel de vida, la alienación llega a un punto en el cual la conciencia de la alienación es ampliamente reprimida: los individuos se identifican con su ser-para-otros." (Marcuse, 1970; p.53) El costo -ciertamente desmesurado- de la presunta prosperidad material es el decrecimiento personal signado por una naturalizada enajenación. Vale decir, absorbido por la dinámica sistemática, el sujeto considera 'natural' el dispendio de las energías anímicas y espirituales en pos del intento de la prometida bonanza material en tanto compensatoria contraprestación.

Consecuentemente, la 'cultura industrial avanzada' se sustenta en la exacerbación de una facticidad impulsada por el exitismo en lo material. Esto se corresponde con, y propicia, un flagrante detrimento de la trascendencia y la crítica: la atención a aspectos sutiles y a la contravención de los órdenes establecidos quedan marginadas hasta la derogación.

En suma, Marcuse puntualiza ciertas dicotomías que caracterizan la relación entre sujeto y sociedad: opulencia-miseria; autonomía/ libertad-heteronomía/ dependencia; superación-intrascendencia.

Tal como funciona hasta la actualidad, la sociedad tecnológica avanzada propugna el unilateral desarrollo material -opulencia para pocos-. El mismo es auspiciado a expensas de la evolución espiritual e intelectual del sujeto, y en su ostensible deterioro. Así, teniendo como moneda de cambio la pauperización de la vida interna del hombre, el sistema tiende a la sola prosecución del bienestar material -opulencia restringidamente concebida y numéricamente acotada-.

Convergentemente, se produce una entronización de la superación o mejoramiento de los estándares socio-económicos. Tal patrocinio se opera en funcional detrimento de la trascendencia en tanto creativo distanciamiento del statu quo. Es decir, el avance en el aspecto económico requiere el descuido -hasta el abandono- del aspecto trascendente del hombre.

Además, en estas condiciones, la pretendida libertad individual deviene simulacro que

---

<sup>8</sup> Como el propio pensador asume, sólo son migrantes quienes tienen actitudes estetizantes; esto es, restañantes de la iniciativa personal.

enmascara la miseria existencial: bajo la apariencia de genuina autodeterminación queda encubierta una radicalizada y enajenante dependencia respecto del sistema. Ella se aprecia en el recurrente temor a 'quedar fuera del sistema' y el consecuente sometimiento a las reglas y exigencias del mismo. En realidad, se opera el acendramiento de la parásita dependencia al anodante funcionamiento del sistema.

Posiblemente, tales dicotomías tengan su base en la capital polaridad cultura-civilización. La primera representa(ba) la negación de lo dado, la disidencia, la crítica; en definitiva, la trascendencia de la realidad exterior al sujeto. Por su parte, la civilización se sienta en la facticidad, la productividad, la tecnologización; o sea, la in-trascendencia de tal realidad.

Sin embargo, el propio devenir del funcionamiento del sistema socio-económico operó y perpetúa la subordinación de la cultura a la civilización: como fue señalado, las cuestiones atinentes al aspecto inmaterial -y fundante- del individuo quedaron reabsorbidas y devinieron funcionales para la prosperidad de la faceta in-trascendente.

Por tanto, quedó determinada la unidimensionalidad de la vida humana: todos los aspectos de la misma resultaron reducidos a la utilidad para el sistema, a la funcionalidad o sistematicidad. He aquí el más acabado logro de la sociedad tecnológica avanzada: la totalización de la vida humana.

La omnipresencia de los parámetros tecnológicos -productividad, eficiencia, control- monopoliza el desarrollo de las actividades humanas en todas las esferas. En *El hombre unidimensional* se lee "En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales." (Marcuse, 1989; p.26)

El rango totalitario del sistema tiene doble sentido: de un lado, es onniabarcante, pues cubre todo el espectro de la existencia humana; del otro, lo hace de modo impositivo, rígido, unilateral, claramente incuestionable e incombustible.

La penetración del sistema es tal que desarticula los niveles tradicionalmente considerados como íntimos o privados; toda vez que produce la equiparación de los criterios de realización y valoración, su asimilación a los puntos de vista sistemáticos.

Entonces, la infiltración y expansión del sistema en la vida personal la unilateralizan, hacen que devenga unidimensional. Impotente por la permanente exigencia a la que es sometida, sumada a la imposibilidad de recuperación, la energía vital individual acaba constreñida al andarivel creado por el sistema como única vía posible de encauzamiento.

El totalitarismo del sistema es vinculable con la corrupción de nociones y expectativas; y la clausura.

En cuanto a la antedicha corrupción, ésta adviene de la alteración de la índole misma de las ideas consideradas o practicadas, producto de la propia influencia -ciertamente invasiva- del sistema. Así, por ejemplo, la idea de tolerancia deviene su contraria: oficial y propagandísticamente el sistema propugna un trato de cordial aceptación de las diferencias individuales en las relaciones interpersonales. Mas, por otro lado, impone un ritmo de actividades y demandas que dificulta y hasta imposibilita tal cordialidad.

Respecto de las expectativas, ellas resultan frecuentemente distorsionadas por la ingerencia social. Sea por caso, la aspiración a un ocio reparador. Superficialmente visto, tal pretensión es admitida y facilitada por el sistema. No obstante, un examen más minucioso -

aunque no tanto- conduce a advertir que muchos de los medios y modos que el mismo sistema publicita -en el sentido de hacer públicos para procurar su práctica y/o consumo- contravienen la básica naturaleza de dicho ocio. Esto se debe a que generalmente la distensión y la distracción son estimulados en contraproducente asociación con actividades o hábitos que incentivan la agresividad, la enajenación en tanto intento de fuga de la realidad y la alteración de la salud psico-física.<sup>9</sup>

Por consiguiente, por influjo del sistema se produce una adulteración de ideas y aspiraciones. De tal suerte que podría hablarse de falseamiento de las mismas.

En línea marcusiana, es dable apuntar que dicho fenómeno de falsificación está implícito en el mecanismo propio de la sociedad: la generación de necesidades artificiales por exógenas y conductas conducentes a su satisfacción es fuerza motriz del sistema. Esto responde al inexorable requisito de sostenimiento del sometimiento y la enajenación.

La artificialidad de tales necesidades se traduce en la contradictoria 'euforia dentro de la infelicidad': bajo la fachada de la gratificación, medra y se ahonda una no asumida sensación de frustración, que, a su vez, impregna las relaciones interpersonales, deteriorándolas.

De este modo, el aspecto corruptor del funcionamiento social muestra efecto duplicado: por un lado, degenera conceptos y motivaciones en el ámbito privado -a su vez corrompido- ; por otro, desvirtúa los contactos que el individuo mantiene con otros y consigo.<sup>10</sup> El mentado falseamiento de nociones y expectativas acompaña y sustenta otro significativo fenómeno social contemporáneo: la clausura. Ella consiste en la obturación o la anulación de posibilidades distintas de las consagradas por el sistema.

En el terreno político-económico, la globalización, entendida como expansión de los postulados, las exigencias y la metodología de la estructura hegemónica -encarnada en los países del 'primer mundo'-, expone la clausura de la real autodeterminación de cada sociedad nacional. Este hecho responde a la señalada tendencia a la adopción de las 'recetas' de los diversos organismos internacionales, las cuales desconocen las peculiaridades del caso y las repercusiones o secuelas en los concretos miembros de la sociedad 'diagnosticada' -falazmente-y que recibe tal 'prescripción'.

En el ámbito social, la clausura se advierte fundamentalmente en la desaparición de la oposición. La continuista aceptación de los hábitos de pensamiento y de acción por gran parte de los seres humanos señala una actitud de sumisión incompatible con los cuestionamientos propios de una oposición sustentada y sustentable.

Y esto último apunta directamente a la alarmante derogación de la crítica: el análisis y la deliberación son vistos como entorpecedores e inconducentes dilatores de las acciones necesarias en la cotidianeidad. Por tanto, son habitualmente desestimados, no sólo en contextos sociales, sino en situaciones de intimidad del yo consigo mismo.

---

<sup>9</sup> Piénsese, entre otros casos, en la extendida tendencia al consumo de alcohol y sustancias estimulantes fundamentalmente entre los adolescentes y adultos jóvenes como prólogo de una salida de esparcimiento -denominada 'previa'-.

<sup>10</sup> Probablemente sea más preciso hablar de efectos 'agravados por el vínculo' -si se admite tal calificación- : al utilizar ideas impuestas e incuestionadas, las percepciones del sujeto -sus lecturas de la realidad circundante- sufren alteraciones que pueden llegar a la deformación.

(Frecuentemente se descarta el debate con otros y el auto-debate por considerárselos una 'pérdida de tiempo', en vistas de la necesidad de resolver o accionar).

En vista de las precedentes consideraciones, puede sostenerse que la relación individuo-sociedad tiene un sesgo patológico. El orden social imperante se sienta en la desarmonización del sujeto, pues los requerimientos de aquél implican la unilateral atención al aspecto social en marcado detrimento de las facetas íntimas o personales.

Desde este punto de vista, se está ante un sistema perturbado y perturbador: perturbado por anómalo, pese al enmascaramiento de una normalidad que, en verdad, es normalización; y perturbador porque genera alteraciones, trastornos y malestares en el individuo.

Por tanto, el agente no puede mantener con la superestructura una relación saludable, toda vez que ella procura la persistencia del estado de desequilibrio de aquél.

La índole patológica de tal relación radica en la tendencia simbiótico-masoquista de la misma. Al respecto aporta Fromm: "La dependencia de tipo masoquista es concebida como amor o lealtad, los sentimientos de inferioridad como la expresión adecuada de defectos realmente existentes, y los propios sufrimientos como si fueran debidos a circunstancias inmodificables." (Fromm, 1985; p.147)

Puede apreciarse la convergencia de tres factores conducentes a la simbiosis de esta clase: la apreciación del sometimiento como amor o fidelidad; la naturalización del sentimiento de inferioridad como resultante de fallas propias; y la consideración del sufrimiento personal como inevitable contracara de la dinámica social.

En cuanto a la percepción del sometimiento como lealtad o amor, la citada clausura de perspectivas obra la distorsión en la percepción del real y regresivo renunciamiento a los propios intereses y necesidades en pos de la aceptación de los demás como irrenunciable 'constancia de pertenencia' al sistema.

La naturalización del sentimiento de inferioridad trasunta la corrosiva introyección de la idea de responsabilidad por la suerte corrida: si el sujeto tiene 'mala suerte' o es aquejado por múltiples problemas, ello se debe excluyentemente a sus inconvenientes modos de actuar.

Por su parte, la convicción sobre la inevitabilidad del sufrimiento personal encubre la idea de resignación como menor 'costo a pagar' por la continuidad dentro del sistema.

Consecuentemente, el funcionamiento del sistema resulta patógeno pues consagra una personalidad individual que, por adaptada o socialmente eficiente '-normal-', es menos sana que la personalidad neurótica. En suma, realiza un solapado y recursivo fomento de la insanía.

Subvertidos de este modo los conceptos de normalidad y anormalidad, la sociedad consolida su unidimensionalidad al fundir en corrosiva amalgama los elementos tradicionalmente constitutivos de la autonomía personal y aquellos que operan la disolución de la misma.

Por tanto, quizá sea necesario rectificar la idea de dialéctica sujeto-sociedad. En rigor de verdad, se trata de un monopolio sobre la vida individual por parte de la superestructura. Tal hegemonía se basa en la mismísima desactivación de la dialéctica en tanto interjuego de razones.

Se da un monólogo sistemático, recibido y acatado por cada agente individual.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Producción y lectura desde una excluyente perspectiva; monolética -si se permite el dudoso neologismo-.

#### *1.4 Ingerencia de la sociedad sobre el individuo: sumisión, enajenación.*

Dicho acatamiento de las formas y demandas sociales sustancia la sumisión. Ella no parece filogenéticamente determinada en la visión freudiana. Antes bien, sería el resultado de un proceso evolutivo, al igual que el sentimiento yoico.

Este hecho se debe a que no existiría una conexión directa ni natural entre el yo y el mundo. Éste resultaría de la escisión que el propio yo opera en su constitución primigenia, su totalidad.

Pero, una vez escindido del mundo -la sociedad-, el yo busca imponer su predominio, su preeminencia. Esto resulta amenazante para la comunidad: una individualidad fortalecida e impulsada por sus propios intereses representa peligro de desintegración de la colectividad. Adviene la imperiosa necesidad de retraer y contener la fuerza antagónica. Entonces, la cultura impone los mecanismos de sublimación y de identificación.

Respecto de la sublimación, ella opera el desplazamiento de la fuerza yoica en pos de la colectiva: la convivencia sólo es posible por la sustitución del poder del individuo por el de la comunidad. Tal reemplazo requiere como complemento compensatorio la conformación de un sistema de justicia, sustentado en la idea de controlar el igualitario sacrificio de pulsiones por parte de todos los miembros de la comunidad.

Por su parte, en vista de los originarios impulsos destructivos del individuo -en realidad exacerbados por la propia sublimación-, la cultura procura la identificación, una vinculación amorosa de meta (sexual) inhibida. Ella contraría abiertamente la naturaleza originaria.

Consecuentemente, adviene la conciencia moral -superyó- como resultante de la agresión introyectada y vuelta hacia el yo. Ella genera la llamada conciencia de culpa, expresión de la tensión entre el severo superyó y el yo sometido. La misma se resuelve en favor del representante del sistema, el superyó.

De este modo queda reforzado el sentimiento de angustia por su duplicación: por un lado, angustia por la renuncia pulsional; por el otro, angustia por sujeción a un poder externo y adverso.

¿Cómo explicar esta duplicación en términos económicos y dinámicos del yo? La agresión en el agente por el impedimento de la satisfacción pulsional es sofocada por introyección. Así, el desarrollo individual resulta de la interferencia entre tal satisfacción -dicha- y la integración comunitaria -altruismo-.

Este hecho señala la divergencia entre el proceso yoico y el social: el primero exige la resolución de las demandas pulsionales; mientras que el segundo reclama la postergación de las mismas y la prosecución de los fines comunitarios.

Ante este conflicto entre la presión constitucional -yoica- y el mandamiento altruista -social-, la comunidad plasma el superyó como ensayo terapéutico de alcanzar la satisfacción no lograda.

En definitiva, una ficción rige el desarrollo cultural. En palabras de Freud, en *El malestar en la cultura*: "El mandato es incumplible: una inflación tan grandiosa del amor no puede tener otro efecto que el de rebajar su valor, no el de eliminar su apremio. La cultura descuida todo eso [...] La ética llamada 'natural' no tiene nada que ofrecer aquí, como no

sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás." (Freud, 1970; p.138)

Hasta aquí, la sumisión a la sociedad implica una destitutiva combinación de frustración por insatisfacción y regresión por postergación. El sujeto debe procurar el cumplimiento de las exigencias del sistema en detrimento de las propias, que, obviamente, quedan incumplidas, insatisfechas. Y esto representa un hecho regresivo en el proceso vital -yoico-; pues supone no ya una mera interrupción del mismo, sino su malogro por forzado abandono en pos del proceso colectivo.

Como se advierte, la inserción social del individuo representa un significativo dispendio de energía vital: el agente debe entablar un combate en dos frentes, el íntimo y el social. Esta situación comporta la utilización de un ostensible caudal de energías; todo un derroche que, como corolario, se resuelve en favor del factor más demandante, la sociedad.

No obstante, tal estado de cosas puede apreciarse en otro sentido, tal como lo hace Fromm. El analista considera que en el proceso de individuación confluyen la fuerza yoica y la necesidad de socialidad. Esta confluencia no es precisamente armónica: a la necesidad de distintiva afirmación del yo le sobreviene la angustia por la potencial soledad o desamparo. Esa desincronización de fuerzas es canalizada por el yo mediante el mecanismo de la sumisión: "Surge el impulso de abandonar la propia personalidad, de superar el sentimiento de soledad e impotencia, sumergiéndose en el mundo exterior. [...] Pero la sumisión aumenta la inseguridad...y al mismo tiempo origina hostilidad y rebeldía." (Fromm, 1985; p.48)

Queda resaltada aquí la paradojicidad –condición paradójica- de la empresa personal: de un lado, se presenta el imperativo de la auto-afirmación; del otro, la necesidad de evitar el aislamiento. Y en el medio -no precisamente como centro-, el yo, piedra de toque de fuerzas divergentes.

En este panorama, la des-sujeción, el abandono de la condición de literal sujeto, representa una carga insoportable; y origina la necesidad de protección del yo en la antedicha sumisión.

Entonces, ¿deviene la sujeción un mecanismo de defensa? Si se acepta que la soledad puede ser entendida como un costo extremo en vistas de la autenticidad, entonces la sujeción, por llamativo que resulte, deviene un medio de protección contra el potencial desamparo.

Claro está que se trata de un muy peculiar mecanismo de defensa del yo; toda vez que, en último análisis, lo debilita y hasta propicia su derogación. De otro modo: el posible resguardo respecto de la soledad no puede considerarse genuina defensa del yo, si la misma consiste en profundizar una condición anti-yoica o derogatoria de la mismidad.

En definitiva, la sumisión manifiesta la renuncia a la legitimidad en pos de la normalidad -nivel estándar-: desatendiendo sus propias inquietudes (legitimidad), el individuo se inclina hacia las demandas exógenas, hecho que lo hace aparecer como 'normal'.<sup>12</sup> La reducción del hombre a un sistemático reproductor de formas y conceptos instituidos representa el carácter doblemente regresivo del sistema. De una parte, es reinstalado el fetichismo que, a partir de la Ilustración, debía ser eliminado: la convicción acerca del fatalismo asociado

---

<sup>12</sup> En verdad, concede convertirse en normalizado, reglado, socialmente condicionado.



con el funcionamiento de la sociedad deviene fetichismo dada la raigambre que logra en un yo debilitado y progresivamente acrítico. De otra, la acompañante automatización deriva en autodestitución, pues la preeminencia de la mera autoconservación señala la renuncia al proyecto de autorrealización.

Entonces se produce un fenómeno de forzada despersonalización, tal como lo señala la teoría crítica: "Gracias a la mediación de la sociedad total, que embiste contra todo impulso y relación, los hombres son reducidos...a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento de la colectividad dirigida en forma coactiva." (Horkheimer-Adorno, 1969; p.53) La obturación de la real posibilidad de decisión acerca de ideas, acciones y vínculos conlleva la pérdida de la propia identidad, permanentemente acosada por presiones exógenas y disolventes de la misma.

La dilución de la iniciativa personal se advierte en una progresiva y socialmente programática identificación, rayana a veces en la estupidización, por la cual la inteligencia individual -o lo que queda de ella- sufre un paulatino y funcional proceso de deterioro. Éste se basa en la crecientemente lograda penetración de la idea de conveniencia de 'ser como los demás', que corroe la imaginación particular; e imprime un tinte de estupidez por maquinal imitación en la impronta individual.

Consecuentemente adviene la enajenación. Ella adquiere las formas de orgánica necesidad de armonización, estereotipia y enquistante subordinación.

La citada necesidad de adecuación al sistema, inicialmente artificial por externamente impuesta, protagoniza un proceso de naturalización: el sujeto asume como natural la propia condición de sujeción; y esto se da de tal modo que tal asunción adopta el rasgo de reflejo condicionado en tanto reacción no racional.

Sobradamente abonada la disposición a tal efecto, la subordinación incondicional aparece, una y otra vez, como la única alternativa posible: "Su reducción a puros objetos de administración, que da forma anticipada a todos los sectores de la vida moderna, incluso en el lenguaje y la percepción, proyecta frente a los dominados una necesidad objetiva ante la cual éstos se creen impotentes." (Horkheimer-Adorno, 1969; p.55) La percepción de la administración como el exclusivo espacio posible para la vida expone y retroalimenta el sometimiento, toda vez que instala el derogatorio círculo vicioso de la inexorabilidad incombustible. Y este enquistamiento -estancamiento- en la misma posición implica una suerte de auto-conspiración; ya que, con dicha actitud, el individuo propicia la gradual descomposición de una vida con visos de autenticidad.

Evidentemente tal actitud autoconspirativa -y funcionalmente necesaria- es promovida por el sistema mediante eficaces procedimientos de penetración en la intimidad particular. Siguiendo a los pensadores citados, esos recursos son: la noción de inevitabilidad del sacrificio, la incentivación de la actitud mimética y la misma industria cultural.

Originariamente asociado con la relación de los hombres con los dioses, el sacrificio adopta la forma de 'intercambio racional' entre subordinados y subordinantes, con arreglo a los fines de estos últimos. Corrompido el primigenio misticismo, éste se vuelve contra el creyente; pues la entrega no le reporta compensación: quien domina no tiene gestos de benevolente y gratificante retribución.

En la sistemática ocurrencia del sacrificio está implícita la astucia para el engaño de quien detenta el poder, toda vez que el sacrificado deposita su creencia -con gravidez de fe- en que su ofrenda aportará a la equilibración de su situación respecto del demandante. Pero tal

fe es, en verdad, exponente de irracionalidad: la renuncia, lejos de auspiciar una futura mejora en la situación vital del renunciante, sólo acentúa el deterioro actual que tiene proyección. Y anula la posibilidad de proyecto auténtico.

Como es fácilmente apreciable, esta situación conlleva la autodestitución, dada la conciliadora y dócil aceptación de la heteronomía, del poder del dominador como representante del sistema.

Respecto de la actitud mimética, psicológicamente constitutiva, ella ha sido alterada por el funcionamiento social en aras de su intención perpetuista. Esa alteración consiste en la adición de la regulación -racionalización sistemática- a la índole propia de la mimesis: de lúdico-cognitiva en la etapa infantil devino pesarosa reproducción adaptativa pro-supervivencia.

De ese modo, la mímica 'disciplinada' -y disciplinaria- se caracteriza por el disgusto paralelo de quien controla y del que es controlado. Esto apunta a la distorsión, a la deformación de la mimesis, que de facultad integradora a la sociedad se convierte en proclividad al sometimiento.

Así, la capacidad mimética muta a 'mimesis del muerto': "El espíritu objetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, domina a la naturaleza desanimada sólo imitando su rigidez y disolviéndose como animístico incluso a sí mismo." (Horkheimer-Adorno, 1969; p.76) En otras palabras, la 'mimesis del muerto' indica la muerte de la mimesis en su carácter originario. Esto se aprecia en la irreversibilidad y la funcionalidad para el sistema.

La irreversibilidad marca la pérdida de la primigenia ductilidad propia de la mimesis, manifestada en la progresiva rigidez estructurante de las conductas y las ideas. Ésta impide la recreación propia de la imitación, en la que, habitualmente, quien imita agrega elementos de la propia impronta. En consecuencia, surge la reproducción, la estandarización y la serialidad en la mimesis, que resulta adulterada.

Y justamente tal adulteración de la capacidad mimética, que muta a habilidad reproductiva, resulta conveniente y ajustada a los fines continuistas del sistema: a mejor ejercicio de la conducta repetitiva, mayor profundización de ese método de subordinación que garantiza la salud del sistema.

Dicha salubridad también aparece protegida y hasta mejorada por la industria cultural. Ella puede ser entendida como el conjunto de sutiles y eficientes medios para la consumación de la enajenación del individuo. Su rasgo esencial es la unilateralidad: caracterizada por la administración y la masificación, esta actividad -fiel a su índole preponderante de industria- promueve la pérdida de la sensibilidad y de actitud crítica. Al propagar publicitariamente formas simplificadas y rutinarias de distracción, enaltece la desactivación de los aspectos más sutiles del ser humano, tales como la sensibilidad y la capacidad de análisis.

Sustentada en un marcado conductismo, la industria cultural patrocina la atrofia de la capacidad conceptual, la mutilación de la imaginación y la subversión del placer en aquiescente aburrimiento.

El malogro de la capacidad crítico-conceptual se debe a la desactivación de la función decodificadora del receptor: producidas las opciones de esparcimiento según parámetros sistemáticos, absolutamente actuantes y vigentes en las mentes individuales, el consumidor no necesita interpretar. Todo está a la vista sin encubrimientos y se da de manera mecánica. Ante semejante obscenidad de la obviedad, la imaginación pierde potencia y sentido; ya que los productos culturales no dejan margen para la intuición y la consecuente forjación de

imágenes o alternativas. Por tanto, la capacidad de imaginar termina siendo innecesaria, pues todas las imágenes hacen su aparición sin intervención del receptor.

Las antedichas mutilaciones dan lugar a la corrupción del placer en hastío, dado el encorsetamiento de las expectativas en los moldes o modelos previstos por la misma industria. Tal estrechez, invalidante de cualquier atisbo de escape, deriva en la detención del placer, su petrificación: el aburrimiento pautado es el signo del esparcimiento.

Pero el funcionamiento de la razón sistemática opera además la subversión de valores morales, al diluir las tradicionales diferencias entre valores positivos o constructivos y valores contraproducentes. Entonces, la asimilación por unificación en la conveniencia del sistema, no ya en la misma moralidad, objetiva e imprime operatividad sistemática a los valores.

Las consecuencias son la naturalización del escepticismo, la indistinción asimiladora de opuestos, y, en suma, la derogación del interés común.

La naturalización del escepticismo se relaciona con la actitud acrítica: frente a la contundencia del estado de cosas y la persistencia de su funcionamiento, se tiende a la creencia en la imposibilidad de revertir tal situación; en la impotencia para generar alguna modificación en la misma.

Pero el acriticismo entronizado por el sistema también se sustancia en la paradojicidad de la valoración moral: "Bondad y beneficencia se convierten en pecado; dominio y opresión, en virtud." (Horkheimer-Adorno, 1969; p.127) Impulsada por la funcional racionalidad del sistema, muchas apreciaciones morales no sólo resultan tergiversadas sino invertidas. A la luz de la discrecionalidad y la conveniencia, muchos actos son ponderados en sentido opuesto a los criterios modernos, que supuestamente propiciaban la dignificación del individuo en tanto autónomo agente responsable de su vida.

La tendencia a la igualación, a la indistinción, presuntamente facilitadora de la agrupación en comunidad, resulta contraproducente. Desestimadas las reales diferencias personales y sometidas a la única clasificación como productor o decisor, se disuelve la más elemental intención de conformar una comunidad de pluralidad de posibilidades y expectativas. Ello se debe al sistemático exterminio de estas últimas, lo que se traduce en la imposibilidad de concebir siquiera un interés común. Éste aparece ya establecido por el propio sistema y consiste en la supervivencia.

En suma, la vaciante asimilación de conceptos morales puede considerarse como amoralización de las relaciones humanas: asimilados sistemáticamente los valores morales, el agente social pierde su condición moral pues el único imperativo categórico es el sostenimiento del sistema, y no más.

Además, la propensión al acriticismo se manifiesta en la proyección paranoica, la compulsión a la asociatividad automática y la conversión del proceso pensante en sumaria ejecución.

La proyección paranoica representa la cristalización de la mimesis por efecto de la creencia en el enemigo omnipresente. La agresividad reprimida -impedida de canalización- adultera las percepciones, exacerbando la sensación de indefensión y vulnerabilidad del yo respecto del mundo exterior. Este sobredimensionamiento de la peligrosidad del entorno y sus componentes se traduce en la instalación de la idea del enemigo omnipresente como índice de paranoia.

Esta actitud totalitaria, por radical e irreversible, retroalimenta la mediocridad de la cultura:

"La falsa proyección es la usurpadora del reino de la libertad y del de la cultura: la paranoia es el síntoma del individuo semiculto. [...] Los tenebrosos sistemas de hoy cumplen lo que en la Edad Media hacía posible para el hombre el mito del diablo de la religión oficial: asignan significados arbitrarios al mundo externo, que el paranoico aislado pone en práctica según un esquema privado..." (Horkheimer-Adorno, 1969; ps.230/231) Perturbada la decodificación de la información circulante a causa de la introyección de la unilateralidad promovida por el sistema, el sujeto produce interpretaciones oscurantistas, al estilo medieval. Éstas, contrariando la índole misma de la interpretación en tanto elucidación, obstruyen a su vez la capacidad perceptiva; lo que mantiene activa la paranoica circularidad percepción distorsionada-juicio distorsivo.

Por su parte, la compulsión a una asociatividad automática puede verse como prolongación de la proyección paranoica: pese a la sensación de omnipresencia del enemigo, y precisamente por ella, el sujeto se ve impelido al intento de contrarrestarla. Esto le resulta inviable en el ámbito de la privacidad, que siente como soledad debilitadora. Por tanto, se vuelca a la colectividad en un gesto tan paradójico como sistemático: prefiere mezclarse con la masa de enemigos a enfrentar su temor a solas. Claro está que esta extraversion no atenúa la paranoia, sino que simplemente la desvía hacia un espacio que la requiere y la devuelve potenciada.

En cuanto a la conversión en ejecutivo del proceso judicial -pensante-, ella refiere a la regresión a estadios primitivos de actuación acrítica. La Modernidad, aun industrializada, había solventado la actitud de ponderar, de sopesar como instancia previa a la acción directa; por ejemplo, en la administración de justicia. La sociedad industrial tardía produjo un retroceso en este sentido, al propiciar y hasta exigir la mecanizada ejecución de acciones: lo perentorio de las acciones demandadas inhibe decididamente el proceso pensante. Y tal estilo ejecutivo es extendido por el sujeto a todos los aspectos vitales, con la consecuente corrupción de los mismos.

Este último hecho apunta a la idea de desaparición del espacio privado en Marcuse (*El hombre unidimensional*): "Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad...Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la mimesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad..." (Marcuse, 2005; p.40) La rigidez y el automatismo de muchas acciones del sujeto ostentan la indistinción entre público y privado, por sumisa e irreflexiva incorporación de los modos sistemáticos en la actuación individual. Ella deviene totalitaria pues, por un lado, abarca todo el espectro de la vida personal; y, además, por las citadas características de mecanicidad e irreversibilidad.

La secuela más lesiva para el propio sujeto es la pérdida de la personal instancia de reflexión y crítica. Sumido en el vértigo de los ritmos del sistema constantemente centrífugo y demandante, el individuo sucumbe a la idea -funcionalmente implantada y reiterada- de lo innecesario de la reflexión: si el sistema funciona y aporta los consabidos beneficios, huelga retraerse en una diletante e improductiva reflexión.

Tales desestimación y desactivación de la crítica están estrechamente vinculadas con la necesidad de eliminar al verdadero enemigo omnipresente: "El Enemigo es el común denominador de todo lo que se hace y deshace. Y el Enemigo no debe identificarse con el comunismo actual o el capitalismo actual; es, en ambos casos, el espectro de la liberación."

(Marcuse, 2005; p.82) Derogada la capacidad de análisis y elucidación, la razón individual sufre una regresión a la etapa fetichista -como fue indicado- y experimenta la reducción a reproducir conceptos e imágenes establecidos. Éstos son mayormente insustentados, fantasmáticos, disuasorios; y constituyen un material apócrifo e inconducente para una no destitutiva actividad pensante.

Y en esta situación de la capital facultad humana, las posibilidades de des-sujeción, de liberación, quedan automáticamente devastadas: sin actividad de reconsideración de la realidad interna y exterior, el individuo es impotente para modificar su estado de sometimiento; toda vez que no dispone de la asistencia de una de las más cruciales actividades vitales. De esta forma, la liberación se torna eminentemente inviable.

Esta dilución de la crítica tiene como consecuencia la alienación: el individuo se suma a la corriente; se 'pone en línea' con los mandatos y las formas consagradas. Al des-centrarse ocurre su alienación, ese proceso de extrañamiento, de pérdida de una siempre vapuleada identidad -nunca completada- que se produce por asimilación al sistema.

Alineación y alienación son interdependientes, pues la alineación provoca alienación, y ésta sustenta la continuidad de aquélla.<sup>13</sup>

Lo cierto es que ambas perturbaciones en las conductas individuales resultan corrosivas de la autenticidad, toda vez que producen la devastación del proyecto vital personal.

En referencia a la alienación, Marcuse parece cuestionarla al sostener que no habría tal extrañamiento debido al propio fenómeno de asimilación: la realidad y sus mandatos representan el marco normal, natural para el desenvolvimiento de la vida del sujeto. Es decir, la aceptada incorporación al sistema invalidaría la idea de alienación. No obstante, apunta: "Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación." (Marcuse, 2005; p.41) En otros términos, si bien la incorporación del individuo en la sociedad es un hecho natural para él, el mismo deviene alienante por el modo en que se da, centrífugo, derogatorio de la personalidad. Y por otro lado, la propia realidad social es alienada dado el trastocamiento de conceptos reguladores y los parámetros que la sustentan. Ellos son verdaderas subversiones o adulteraciones de los principios promotores de la dignidad humana individual y colectiva. Paradójica y propagandísticamente, el sistema las proclama, inhibiendo sistemáticamente el mero intento de su concreción.

Por tanto, la alienación queda reivindicada como uno de los fenómenos más significativos de la vida social contemporánea.

Nuevamente, uno de los fundamentos de tal fenómeno es la trasmutación de conciencia personal en conciencia sistemática: la conciencia individual es queda y permanentemente socavada por las premisas del sistema. Esto promueve la alteración en las apreciaciones y

---

<sup>13</sup> Digresión justificable: cabe recordar que la metátesis lingüística es un fenómeno de cambio en el orden de una o más letras dentro de una palabra con la correspondiente consecuencia semántica (Ejemplo: atlas, altas). En una posible osadía especulativa, trasladando la idea de metátesis del ámbito lingüístico al sociológico, puede decirse que alineación y alienación son casos de metátesis conductuales. En la alineación, la alteración opera sobre la sistémica resistencia a las fuerzas exógenas y centrífugas respecto del yo. Y en la alienación el trastorno corresponde a la mismidad del yo.

valoraciones de la realidad en desmedro de la individualidad. Adviene la conciencia administrada, la falsa conciencia.

No obstante, el sujeto, justamente por su condición de tal, llega a considerar que la administración pluralista -'democrática'- es menos lesiva de la individualidad que la totalitaria. Pierde de vista que, en definitiva, muchas estrategias de control y sus secuelas son similares en una y la otra. Así de devastador es el efecto de la sistematización del individuo, quien pierde ubicuidad dentro de la realidad por adulteración en la ponderación de la misma.

Un exponente de esta suerte de desorientación por atrofia de sensibilidad respecto de la realidad es la enajenación: el sujeto pierde su mismidad, se hace 'ajeno' a sí mismo. Va tornándose insensible a cuestiones otrora relevantes para él, y se limita a responder a los requerimientos del sistema en función de lo que éste considera importante.

Se produce la desublimación: el sujeto coordinado paulatinamente pierde la sensación de sublimación como exigencia. Esto es consecuencia de la acción de la conciencia desgraciada, que, transida de alienación, acepta de tal modo el statu quo que termina percibiendo como necesarias sus exigencias destructivas.

Se trata de la pérdida de la conciencia autónoma. De esta forma, por contar con las libertades habilitadas por el sistema, la conciencia mutilada se cree 'feliz': "...la pérdida de conciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad hace posible una 'conciencia feliz' que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad." (Marcuse, 2005; p.106)

En realidad esa conciencia acepta la farsa de bienestar, ya que acepta dichas pseudo-libertades, resignando la genuina concreción del libre albedrío. Ergo, la efectividad del control social suscita la consustanciación placer-sumisión: a cambio de un regimentado elenco de quehaceres placenteros, el individuo concede la continuidad de la dominación.

Sin embargo, y en principio, tal institucionalización de la desublimación debería generar un aumento de la violencia: ante la frustración en la canalización de la libido, la agresividad debería recrudecer y operar en las relaciones sociales. Mas el sistema actúa tan autoconservadoramente que hasta la potencial rebelión contra la represión es neutralizada y positivizada: por una parte, se la desactiva; por la otra, se la encauza hacia la mera productividad económica.

De ese modo, no sólo se elimina la posible alteración del orden, sino que se perfecciona el alcance de los controles; y, por ende, la cohesión social.

Consiguientemente, la mentada 'conciencia feliz' exhibe la atrofia de la capacidad de discernimiento y examen, la reificación de la conciencia. Esta cosificación produce el vaciamiento de potencial crítico y moral. Se instalan las convicciones de que lo que ocurre es lo más 'racional', lo mejor que podría suceder; y de que la vida sólo debe limitarse a perseguir la supervivencia individual y sistemática.

Por ende, el sujeto queda reducido a agente productor, perdiendo su condición de agente intelectual y moral; esto es, autónomo. De otro modo, se trata de un ser que deviene víctima de sus propias acciones y omisiones: al proceder acatando las órdenes del sistema, desatiende actividades tendientes a su autonomía. Y al hacer esto, se convierte en un agente 'paciente' -mejor padeciente-, pues padece las secuelas de su sujeción por su propia anuencia.

Uno de esos efectos es la desmoralización: desactivada la capacidad crítico-judicativa, la

conciencia se torna insensible a las cuestiones morales. En la práctica, parece ir desapareciendo el sentido de responsabilidad. Por tanto, tiene lugar la amoralización del agente, por pérdida de la sensibilidad en la esfera moral.

Esta desmoralización apunta a la desmovilización, no ya en sentido político, sino personal. El sujeto, por exacerbación de la situación de subordinación, sólo mantiene movilizadas las actividades y actitudes pro-sistema. Este hecho se asocia con la desactivación de las acciones tendientes a la autosatisfacción legítima, con la desmovilización de la gestión pro-autonomía.

En definitiva, la enajenación representa la potenciada radicalización de la sujeción. Ésta, en ciertos aspectos, resulta inexorable, dado que la realidad social es el ámbito con que en individuo se encuentra desde el inicio de su vida.

Empero, por los analizados procesos de control, automatización y desmovilización, tal sujeción se absolutiza y se hipertrofia, derivando en enajenación: la desublimación conlleva el conformismo, la regimentación se traduce en servilismo no asumido; y la desmovilización expone la indolencia, esa suerte de anestesiamiento respecto de las desventuras ajenas y propias.

En esta perspectiva, es posible sostener la despersonalización del individuo: éste se convierte en un ser irresponsable en tanto incapaz de dar cuenta de sus actos, fundamentalmente porque tal responsabilidad -facultad de dar respuestas- no es tenida como elemento constituyente del proceso vital y va perdiendo entidad.

Aunque desde un punto de vista hermenéutico, quizá resuene en este punto la consideración de la constitución del yo moderno que realiza Taylor. En *Fuentes del yo*, señala la existencia de tres significativas facetas en dicho proceso: la de la independencia responsable -sentada en la autoexploración al estilo agustiniano-; la de la particularidad reconocida -sustentada en el autocontrol del mismo tinte-; y la del compromiso personal -con raigambre en la ética protestante-. Esta triple vertiente en el desarrollo de la individualidad realiza un insustituible aporte: "Ha contribuido a establecer el sentido del yo que se despoja de la ilusión de estar anclado en su ser, un ser perenne e independiente de la interpretación." (Taylor, 2006; p.258) Este 'desencantamiento' o caída de los mitos que sujetaban al individuo a entidades suprahumanas resultó de la actividad hermenéutica. De este modo, la realidad del yo dejó de depender de instancias trascendentes para ser radicada en la introspección con fines autointerpretativos. Ella reportó una nueva localización de los objetivos o propósitos humanos, toda vez que los mismos abandonaron su lugar en la mística y la religión y se desplazaron a la interioridad del yo. Es decir, se produjo un antro-po-centramiento en la consideración de muchas cuestiones vitales.

Tal reubicación del centro de gravedad en la vida individual tuvo su correlato en el ámbito colectivo: "La desvinculación del orden cósmico significa que ya no puede entenderse el agente humano como un elemento de un orden mayor y significativo. Sus metas paradigmáticas han de descubrirse ahora en su propio seno. Está solo. Lo que se aplica al orden cósmico se aplicará finalmente también a la sociedad. Y esto plantea la imagen de un individuo soberano que no está vinculado 'por naturaleza' a ninguna autoridad." (Taylor, 2006; p.268) La asunción de las propias acciones y decisiones por el agente social determinó la necesidad de cesión de parte de tal potestad a una autoridad estatuida, vía contrato consensuado. Así, la constitución de leyes y gobiernos obedeció al otorgamiento de dicho poder personal a efectos de organizar y hacer viable una comunidad.

Sin embargo, el curso de los acontecimientos generales -fundamentalmente en esta era del capitalismo tecnológico- parece señalar una suerte de deliberado autodespojo de derechos que el individuo ha operado. Impelido por el recurrente fantasma de la exclusión, el hombre medio ha cedido ese imperio sobre su vida a la superestructura que lo contiene. De este modo, aun con manifestaciones reactivas en contra de ésta, el sujeto deja libradas a los interesados manejos del sistema buena parte de sus energías, sus capacidades y sus expectativas. Vale decir, parece producir un re-encantamiento de la sociedad: ésta aparece como investida de la trascendencia y relevancia que antiguamente poseían las figuras de culto -dioses, profetas o quienes fuesen-.

Consecuentemente, es posible señalar una suerte de regresión en materia de la relación individuo-sociedad. Aquél actualiza un sometimiento que, de derecho, parecía haber prescripto.

Mediante la cuasi pasiva aceptación de los principios reguladores de los vínculos y las actividades sociales, el sujeto se reinstala en una posición de subordinación semejante a la del vasallo respecto del señor feudal. Este hecho puede considerarse como un anacrónico retroceso en la dinámica social; toda vez que, a partir de una especie de peculiar percepción mistificadora, el individuo tiene a la sociedad como una incuestionable -aunque casi despótica- entidad supraindividual que asume la dirección de la mayoría de las acciones personales en el ámbito colectivo.

Ergo, el hombre medio parece llevar a cabo un renunciamiento a los derechos a la autonomía: de hecho, por esa cuasi obsesiva necesidad de pertenecer al sistema, desestima e inhibe gran parte de los impulsos atribuibles a lo que podría denominarse -no sin observaciones- la iniciativa personal. Ésta puede ser vinculada con los 'poderes poiéticos' propuestos por Taylor como aspecto constitutivo de la identidad moderna. Sostiene: "A lo que aquí me refiero es a la nueva centralidad de los órdenes y artefactos construidos en la vida mental y moral." (Taylor, 2006; p.272) Tras destacar la fundante relevancia que la Modernidad otorgó al lenguaje en la construcción del conocimiento -y, por extensión, del control sobre la realidad o poder-, el autor apunta a una faceta novedosa del lenguaje. Se trata del carácter expresivo en tanto manifestación de la impronta o bagaje interno del individuo. Esta expresividad sustenta la autocomprensión y, por ende, la autorrealización: al poder manifestar lo que es y el lugar que ocupa en la realidad, el individuo moderno emprende una labor autoconstitutiva por cuanto procura atender a sus inquietudes particulares.

De otro modo, Taylor señala a la creatividad como rasgo destacado de la identidad moderna: "Esta revolución expresiva identifica y exalta una nueva facultad poiética, la de la imaginación creativa. [...] este nuevo viraje aumenta aún más la importancia de nuestras capacidades poiéticas. Éstas se perciben aún más centrales para la vida humana. Y ello es la base para el interés y la fascinación crecientes que ejercen en todas sus formas -en el lenguaje y en la creación artística-..." (Taylor, 2006; p.274) Si bien parece incontestable la idea de que la creatividad es un aspecto primordial para el desarrollo de la vida humana, resulta cuestionable el alcance que el filósofo le atribuye. Al respecto cabría preguntarse: ¿cómo considera el hombre promedio la creatividad? ¿Qué importancia otorga a la imaginación en su devenir cotidiano? ¿Cuál es el real interés que tiene en ese aspecto? En otros términos: ¿qué tan asociables son vida cotidiana y creatividad para el individuo en condición de agente social?



En primera instancia, al menos, la dirección de las posibles respuestas se corresponde con las ideas de que la imaginación no tiene mayor cabida ni ingerencia en el comercio del sujeto con los hechos diarios; y de que la creatividad es un excluyente asunto de artistas, los únicos y peculiares seres competentes en esa cuestión.

### *1.5 Visión crítica de la situacionalidad del sujeto.*

Consecuentemente, y sin intención prescriptiva, las siguientes consideraciones buscan esbozar una percepción no sistemática del panorama vital del sujeto.

Atendiendo a los señalamientos inmediatamente precedentes, queda expuesta una de las más alevosas contradicciones del sistema: impulsando la sostenida producción de bienes materiales, propicia la destrucción de bienes y valores no materiales. Es decir, al tiempo que sustenta el mejoramiento del nivel de vida de cierto número de personas, conduce al empobrecimiento y hasta la extinción de la vida trascendente; aún la de los beneficiarios de un ascendente estándar de vida socioeconómica.

¿Se trata del maléfico designio de un sistema perverso? En todo caso, se está ante un hecho consumado, aunque no por ello considerado ni asumido por muchos mortales. La lógica del sistema hace que el productor, el consumidor y el empresario comulguen en una básica situación vital: en tanto su vida material prospera, la situación interior es paulatinamente más precaria y decadente.

Ahora bien, ¿es el sistema esa especie de monstruo cuasi mitológico causante del deterioro de la vida humana? ¿Se trata de una suerte de quimera contemporánea? Sostener la envergadura sobrenatural del sistema sería inconveniente además de ingenuo.

En verdad, el sistema no es una ficción. Se trata de una organización que, de modo mediato o inmediato, tiene ingerencia concreta sobre la vida de sus componentes.

La cuestión es que no todos esos integrantes tienen la misma posición, jerarquía ni función dentro de la estructura. Por tanto, la real influencia del sistema resulta de la acción de unos pocos de esos elementos sistemáticos, de sus decisiones.

¿Cómo advienen tales decisores? Los miembros de la organización en que se desempeñan les confieren poder de decisión y ejecución. Providos de tales potestades, deberían, idealmente, hacer uso de ellas en función de los problemas en el desarrollo del área de su incumbencia. Concreta y habitualmente, al menos en la coyuntura argentina, usufructúan ese poder en beneficio propio; y sólo destinan el remanente -en caso de que exista- a una suerte de simulacro de gestión.

He aquí la cuestión: los intereses creados. Frecuentemente se utiliza esta idea como comodín en intentos de explicación de crónicas faltas de solución para situaciones elementalmente cruciales para la vida cotidiana. Pero ¿qué son? Puede decirse que se trata de disparadores del accionar, de impulsos que determinan fines y medios de tal actuar. ¿Por qué 'creados'? Porque no se trata de impulsos naturales ni básicos, sino surgidos de un estudio del panorama -y hasta del mercado- y asociados con unilaterales búsquedas de ventajas.

Pero ¿quién los crea? Ningún ser supranatural ni extraordinario, sino simples mortales que se hallan en una ventajosa situación diferenciada del resto de sus congéneres; y con particulares habilidad y posibilidad de ejercerla.

Lo que se busca señalar es que la habitual idea del sistema como entidad metafísica o de índole esotérica o extra-sensorial resulta lábil. Todos somos partícipes de esta organización global: la mayoría como sustento material y moral de la misma; y una minoría como agente director. En otras palabras, no hay una fuerza supra-natural llamada sistema; sino un modo de desarrollo de los hechos humanos que apunta a objetivos determinados por intereses específicos de esa minoría.

Así planteadas las cosas, ¿puede hablarse de maldad o perversión de esa minoría? En lugar de actitud in-moral, cabría referirse a la a-moralidad, a la desestimación de lo moral en la gestión de dicha minoría. Esta amoralidad parece traducirse en indolencia ante los intereses ajenos. Y ésta tiene envergadura y repercusiones morales negativas. Por lo tanto, la actitud de ese reducido grupo humano termina siendo inmoral.

Entonces, ¿cómo entender esa dependencia de gran parte de la población mundial respecto de tal inmoral minoría? Cualquier organización humana, para ser tal, requiere la dirección de unos pocos; pues se supone que pocos cerebros con posibilidad de decisión resultan conducentes y beneficiosos para el conjunto. Pero, en la coyuntura contemporánea, la distinción dirigentes- dirigidos se ve corrompida por influjo de los citados intereses creados. Acciones de diversa índole -conferencias, tratados, movilizaciones, guerras, campañas varias, etc.-, analizadas con más detenimiento, terminan revelando el real carácter de simulacro o montaje en pos de beneficios para la minoría directriz. Y es así como persiste el funcionamiento del sistema, esa gigantesca representación -devenida farsa y hasta grotesco- en que las máscaras con ampulosos gestos aspiran a encubrir terribles aspectos de la realidad.<sup>14</sup>

La superestructura muestra un comportamiento psicótico: movido por ficciones, que asume como verdades, proyecta sus temores de destrucción en el tratamiento de la individualidad, a la que ve como amenaza, latente o actual. Entonces, lanza contra ella un auténtico arsenal de contención y regimentación. Y de este modo atenta contra el núcleo vital de la existencia humana, la identidad del ser.

Ahora bien, si se sostuvo recientemente la inexistencia del sistema como entidad separable de los agentes, ¿a qué atribuirle conductas psicóticas? En verdad, muchos decisores exhiben discrecionales perturbaciones en la lectura de la realidad que fundamenta sus actos. Tal psicótica modalidad se vierte sobre los colaboradores. Y así el movimiento desciende hasta la base de sustentación del sistema, el grueso de la comunidad.

Claro está que no se trata de un simple juego de inercia y kinesis. Se trata más bien de un efecto asimilable al del agente naranja: a medida que desciende, el efecto se intensifica y se hace más lesivo por transmutación. En concreto, la psicosis de la minoría contamina y deforma las percepciones, las ideas y la vida de la mayoría.

Tan así es que el desastre de una vida empobrecida y reducida al automatismo de responder al sistema no es considerado tan grave como el 'dejar de pertenecer' a éste. Aun siendo consciente del paulatino vaciamiento de sentido de su vida, el individuo medio siente como terminal la posibilidad de quedar 'fuera del sistema'.

De este modo, no se trata de la pérdida de conciencia como consecuencia de una especie de 'lavado de cerebro' por parte del sistema. (Esto sería una simplificación mitificante). De

---

<sup>14</sup> Doble ficción: pretender una simulación y creer en ella.

hecho, el individuo no queda con la conciencia vaciada, dado que tiene la posibilidad de conocer su situación. La cuestión es que habitualmente no toma tal posibilidad. ¿Volubilidad, comodidad, temor? Este último parece estar en el sustrato de la situación: asumir un hecho negativo genera una serie de sensaciones indeseables -incomodidad, zozobra, desasosiego, angustia, hasta depresión-.

Probablemente, en muchos casos, el individuo intente pensar valientemente en su situación concreta, procure reflexionar. Pero este intento puede ser grave en doble sentido: tiene peso vital y genera preocupación.

Sin embargo, aquí surge el nudo gordiano: desde una perspectiva, la sensación del hombre puede ser que ya bastante hace con no negar la realidad habitual. Por otra parte, a esa sensación se suman afectos -desánimo, insatisfacción, frustración- que perturban el ya desajustado panorama interior. Y, como telón de fondo, el mentado temor en sus variedades: miedo a cambiar la posición conocida por dañina que sea; temor al fracaso en el intento de tal modificación; miedo a quedar marginado tanto por el intento como por el posible fracaso.

Consecuentemente, la alternativa aquietadora y equilibrante -a veces la única que se concibe- es la resignación: el sujeto asume la imposibilidad de una empresa tal, que considera quijotesca y riesgosa; y ratifica su sometimiento al sistema.

Pero, ¿qué ocurre con su conciencia? ¿Qué tanto apaciguamiento aporta esa confirmación del compromiso con el sistema? Es bastante dudoso que el renunciamiento no tenga repercusiones en el fuero interno. De ellas, la más evidente parece ser la rebeldía por un forzado y esforzado aporte de energía vital sin compensaciones pertinentes.

Ocurre la paradoja: la alternativa de oposición suscita, conjuntamente, sublevación y temor. Así, coraje y miedo se mezclan en una suerte de borrasca interna en que cae el hombre. Éste se ve atraído por fuerzas antagónicas, una centrípeta -yo- y otra centrífuga -la sociedad demandante-.

Adviene el hombre sistematizado, sorbido por la referida fuerza centrífuga. Se trata de un individuo que, pese a los efectos de esta especie de abdicación a la potestad de su propia vida, acepta la continuidad del statu quo, garantizándola. Vale decir, un sujeto que sucumbe a la ficción de que ésa es la única manera en que pueden darse las cosas. Al hacerlo, desestima, por su propia situación vital, todas las pruebas en contra de dicha convicción.<sup>15</sup>

Mas, ¿se está ante un mártir de la contemporaneidad? Antes que de mártir debería hablarse de víctima. El mártir es quien pierde su vida por una causa que cree justa, quien se inmola como forma de protesta contra una injusticia. Víctima es quien padece las consecuencias de una situación adversa, generada por sí mismo o no. En ambos casos hay perjuicio y conciencia del mismo. La diferencia fundamental se sienta en que el mártir no concibe otra alternativa; mientras que la víctima de una situación aceptada normalmente tiene opciones. Pero, ante la aparente imposibilidad de concreción de la misma, adopta la actitud de pasiva autojustificación.

El hombre sistematizado calificaría como auto-victimizado; ya que, pese a que sabe o intuye que puede intentar otras alternativas, opta por la del sistema. Paralelamente se

---

<sup>15</sup> Ciertamente, considerarlas implicaría un ejercicio de la crítica, actividad prácticamente derogada en este caso.

autoconvence acerca de que es insoslayable 'víctima del sistema'.

En este punto surge la cuestión del compromiso. El sujeto intenta cumplir con compromisos varios: su familia, su trabajo; al fin, el sistema. Pero ¿qué hay del auto-compromiso, del compromiso con su yo? Parece quedar relegado.

Ahora bien, comúnmente se dice que se debe actuar con responsabilidad respecto de los demás. Pero ¿qué ocurre con la responsabilidad para con uno mismo? Supuestamente uno debería responder a sus propios requerimientos. El sujeto sistematizado no puede hacerlo. Paulatinamente pierde su condición de 'per-sona' –en matiz agustiniano-; pues deja de hacer resonar en él el llamamiento de su particular índole. O sea, no puede ejercer la responsabilidad respecto de sí mismo.

Es ésta otra muestra de enajenación: el hombre se aboca a lo ajeno; prioriza las demandas exógenas. Se ve aquejado del extrañamiento respecto de sí: al considerar lo que hace en referencia a lo que pretendía hacer, lo que es y lo que pretendía ser, advierte un frustrante paralelismo que nunca puede ser interrumpido.

Lo cierto es que tal extrañamiento causa frustración. Ella es contrarrestada del modo más accesible: como la alternativa del sistema está disponible, el sujeto la toma, inhibiendo la exploración de formas propias, asegurando la pertenencia al sistema.

Este hecho marca la destitución de la auténtica dialéctica; ya que, a pesar de la alentadora posibilidad de revertir la situación mediante otra opción, el individuo repite la conocida fórmula del sistema.

Además, parece tan extendido -y al fin autoritario- el temor a lo distinto que se procura la asimilación o el asemejarse pese al costo para la autonomía.

Consecuentemente, se produce el autoengaño, o su tentativa. El individuo procura aligerar el peso del extrañamiento con ideas y falsas imágenes que no hacen más que acentuarlo.

Parece posible sostener que la maniobra de autoengaño encubre una suerte de auto-descuido y hasta el auto-abandono. En tanto el hombre, más o menos coaccionado por las circunstancias, privilegie la supervivencia material y desatienda la interna -intelectual y espiritual-, estaría incurriendo en abandono de su propia persona, quizá comparable con el abandono de terceras personas.

Esto último no implica la promoción del egotismo. Antes bien, se piensa en la preservación de la persona como tal, en el mejor nivel posible. Tampoco se sustenta aquí la desatención de los aspectos inherentes al bienestar material, sino el abocarse al sostenimiento del aspecto interno con la misma dedicación que el otro. Así invertir tiempo y esfuerzo en atender las necesidades interiores seguramente redundaría en beneficios en lo externo.

Aun extravagante por inusual, no resultaría inconcebible otro modo de habérselas con la realidad interior -y por extensión con la exterior-. Al fin, ¿qué tan descabellada parece la iniciativa de auto-observación, de reflexión sobre la propia impronta?

Definitivamente la modificación de la apremiante situación vital del individuo también depende del examen cuidadoso y honesto de las ideas, creencias y disposiciones. De otro modo, se perpetuará la actitud de responsabilizar al sistema como excluyente causante de las desventuras y frustraciones personales.

En realidad, la cuestión parecería ser que la voluntad, aun aquejada de habitualidad, procurara un cambio, por nimio que resulte, para aligerar la lesiva enajenación. En caso contrario, persistiría en el modo del resquebrajamiento y la disolución.

## 2. LA ACTIVIDAD PENSANTE DEL SUJETO EN SITUACIONALIDAD.

En esta época caracterizada por el vértigo, la fugacidad y la inmediatez, los ritmos vitales se aceleran, aunque no siempre esto resulte forzoso.

El tratamiento de muchos asuntos es realizado al estilo de los tan en boga magazines televisivos: aporte mínimo de datos, en el mejor de los casos; lapso de 'desarrollo' del tema comprendido en el transcurso entre avisos comerciales.

Ambos hechos confluyen en otro rasgo de la dinámica actual, la superficialidad. No es difícil advertir que un manejo de la información como el descrito remite casi fatalmente a la carencia de análisis crítico. Y tal acriticismo refiere a la unidimensionalidad en el contacto con la realidad.

Puede hablarse de una tendencia 'light', por la cual se sobredimensionan las apariencias en detrimento de aspectos sustantivos.

Íntimamente ligada con esta tendencia se encuentra la liviandad en las actitudes e intenciones. Problemas que deberían ser considerados con detenimiento y prudencia son tratados al modo de un flash informativo, lo que implica un pseudo-tratamiento. Éste puede ser relacionado con el efecto que Lippmann, en *La opinión pública*, le atribuye a la opinión pública: ella termina imponiendo versiones parciales y distorsionadas de la información como si se tratase de genuinas verdades. Tal logro se sustenta en la tendencia individual a evitar el trabajo reflexivo acerca de los datos recibidos.

En vista de lo precedentemente apuntado, puede afirmarse que la actividad pensante, uno de los fundantes quehaceres humanos, no es plenamente ejercida ni ejercitada. Absorbido por asuntos emergentes, no siempre urgentes, el hombre común -'medio', 'promedio'-, va atrofiando su capacidad dilucidatoria. Ésta le permitiría no ya especular teóricamente sobre tópicos considerados propios de unos pocos -filósofos-, sino esclarecer cuestiones suscitadas por los hechos vitales concretos, al menos parcial o preliminarmente.

Un pensar de esta índole elucidatoria supone, pues, trascender la realidad dada a fin de multiplicar posibilidades de análisis para procurar una paulatina aproximación al esclarecimiento y hasta la resolución de problemas vitales.<sup>16</sup> Habitualmente se cree que quien piensa, quien procura abordar un problema desde más de una perspectiva -dialéctica-, es un ser extra-ordinario, especial, distante de las contingencias cotidianas. De esta forma, se considera que la mayoría de los mortales está inhabilitada para tal menester de pensar; no 'califica' para una labor de este tipo.

No obstante, si esto fuese así, dichos seres atípicos constituirían una minoría marginal, admirada pero discriminada; abocada a un quehacer que la mayoría de las personas no tiene posibilidad o interés en realizar.

Ahora bien, una imagen como la descrita trasunta el prejuicio de que el pensar requiere unas condiciones y una preparación inalcanzables para el hombre de la calle; una suerte de clima de laboratorio o gabinete de estudio, signado por la cuasi asepsia de la habitualidad, sus ruidos e interferencias. Así, el sujeto pensante sería una especie de asceta en su ámbito recoleto, un peculiar individuo sumido casi permanentemente en su actividad.

---

<sup>16</sup> Se trata de una actividad procesal, de crecientemente perspicaz constitución de pensamientos tendientes a la desobturación de las dificultades concretas, no ya de metafísicas cuestiones teóricas.

Dicha imagen no sólo exhibe la distorsión de la actividad pensante, sino que la presenta como ajena o extraña al hombre en situación cotidiana. O mejor dicho, por mostrar el pensar de esta manera, lo tergiversa y lo coloca en vías de potencial desestimación.

Mas esto supondría que la humanidad carece de efectivas posibilidades de existir con dignidad, toda vez que la actividad constituyente y distintiva estaría encarnada en unos pocos, una suerte de sub-especie ('homo pensantis', si cabe la expresión).

En esta línea, Arendt, en *La vida del espíritu*, distingue pensamiento de sentido común: éste está circunscrito a la constitución biológica del hombre, aporta información primaria y resulta impotente para trascender el plano de la realidad inmediata. Por su parte, el pensamiento trasciende la morfo-fisiología humana, permite penetrar en los fenómenos y desenmascararlos como ilusiones. En suma, la distinción radica en la capacidad crítica de este último.

Precisamente la destitución de esa facultad sustancia la extinción de la disidencia - atendiendo a ciertas consideraciones freudianas- y a la evanescencia del sujeto -en consonancia con Bodei en *Destinos personales*.

En consecuencia, en vista del mentado prejuicio acerca de la actividad pensante, se trata de analizar qué ocurre con el vasto resto de los hombres en esta cuestión.

### *2.1 Somero esbozo de un panorama de la actividad pensante en la contemporaneidad.*

Evidentemente, en una realidad socio-económica como la presente, signada por múltiples necesidades insatisfechas, agravadas por la violencia en múltiples formas -injusticias, indiferencia, corrupción-, se supone que es casi imposible 'ponerse a pensar'; sobre todo de modo dialéctico.

En esta situación, apenas aparece como posible el procurar la supervivencia elemental. Sin embargo, esto no implica descartar la posibilidad de la revisión de lo habitualmente dado. ¿Delirio? ¿Utopía? Tal vez. Aunque si no se concibe la oportunidad de trascender la crudeza y la contundencia de los avatares cotidianos, entonces el panorama se estrecha y oscurece de modo abrumador.

Así, ¿cómo procurar enaltecer la dignidad de la condición humana sin ejercer una de las funciones esenciales como lo es el pensar dialéctico?

Sabido es que actualmente la actitud reflexiva se encuentra sumamente depreciada, es decir, devaluada, carente de estima y consenso generales. Normalmente se la vincula con un esfuerzo inconducente que muy pocos son capaces de -o están dispuestos a- realizar.

Esta apreciación de la reflexión como fatigoso y cuasi sobrenatural asunto de unos pocos es exponente de esa forma de pensar que puede denominarse pensar unilateral retrogradante.

En principio, dicho pensar está asociado con la incapacidad de realizar consideraciones desde diferentes puntos de vista, o sea, la unilateralidad. Esto, además de señalar la rigidez, apunta al empobrecimiento de la actividad pensante; pues la unilateralidad inhibe la profundización en las cuestiones tratadas, conduciendo a la superficialidad.

¿Cómo debe entenderse la condición de retrogradante? En verdad, la noción de retrogradación corresponde a la astronomía y se origina en la especulación de Ptolomeo. Se trata de un contra-movimiento dentro de la marcha orbital de ciertos planetas que representa un retroceso en su movimiento normal. Así, en determinados lapsos de su año

orbital, esos planetas describen, a los ojos del observador, unos 'bucles' que señalan tal movimiento de vuelta atrás.

De la transferencia de la noción de retrogradación a la cuestión del pensar resulta lo siguiente: considerado el pensar como marcha o movimiento normal del hombre como tal, la unilateralidad representa un movimiento retrógrado. Pero, a diferencia del planeta, que tras el 'bucle retrógrado' retoma su desplazamiento natural, el hombre no prosigue su avance, se estanca. Su capacidad de pensar se atrofia, se enquistada, se anquilosa.

Adviene entonces la degradación, la corrupción de la condición 'ex-istencial' entendida como facultad de trazar perspectivas; de trascender lo dado, de 'ex-istir' en tanto salir de la posición habitual para observar desde otro punto de vista.

En consecuencia, el pensar unilateral retrogradante es un genuino pseudo-pensar; dado que por su carencia de dinámica procesal y dialéctica, sumada a los efectos negativos (frustración, auto-boicot, enajenación) no califica como auténtico pensar.

Se trata de un pensar periférico, superficial, funcional a la consolidación de ciertas formas colectivamente consagradas.

Dichas formas representan, en la perspectiva marcusiana- sobre todo en *Escritos sobre política y cultura*-, el peligro supremo: la continuidad de una sociedad que, por sus rasgos oclusivos y agresivos, socava sistemáticamente cualquier inclinación divergente y reproduce los modos continuistas, representa un impacto de mayor negatividad que el propio exterminio nuclear.

La sistematicidad de las formas habituales opera la progresiva instrumentalización de las capacidades del hombre con el consecuente control de actividades en todos los niveles.

La más directa y generalmente inadvertida consecuencia es la pérdida de autonomía en medio de un simulacro de independencia: pese a la apariencia de multiplicidad de posibilidades de acciones propias, el individuo sólo cuenta con una libertad funcional; un poder de decisión limitado al estilo conductista por los propios modos tecnocratizados de las relaciones sociales.

Tal libertad se ajusta a los avatares de la producción y el consumo, en desmedro de los aspectos de la vida vinculados con la autorrealización. Así, en general, el hombre es forzado a la represión de toda inclinación no coincidente con los modos sociales.

Este hecho genera un auto-repliegue que no conlleva auto-conocimiento ni satisfacción, sino una nueva paradoja: el medio social impide al individuo desarrollar facetas que hacen a su condición de persona. Sin embargo, fuera de ese medio, se siente anonadado; prácticamente teme perder su identidad por el riesgo de 'dejar de pertenecer'.

El carácter auto-perpetuador del funcionamiento social impone la asimilación individual al mismo, inhibiendo el cambio, visto como potencial agente de corrosión del statu quo.

Esta imposición origina frustración, la cual, a su vez, propicia conductas defensivas - agresivas- y regresivas. Estos rangos señalan, de un lado, el retroceso a estadios primarios de la evolución psíquica, un primitivismo instintual; del otro, la dilución de la noción de congénere. Entonces, el individuo, replegado sobre sí, busca una creciente integración social entendida como coordinación con los postulados aceptados, no ya como comunión con pares.

La habitualidad social exige la desaparición de cualquier elemento disonante, causa de posible desestabilización: tal elemento debe ser eliminado si se pretende la supervivencia del funcionamiento social vigente. Éste resulta antropófago: en tanto perdura y se

perfecciona, hace que muchos agentes vayan extinguiéndose por la acción destructiva de la no siempre manifiesta violencia imperante.

Precisamente una clara muestra de esta suerte de antropofagia se aprecia en el mismo funcionamiento pensante individual. El mismo abreva de, y reproduce funcionalmente, la concepción que invalida otras visiones, las cuales son desacreditadas como ficcionalizantes, fantásticas, hasta surrealistas. Una concepción tal sólo puede apuntar a la unilateralidad como *conditio sine qua non* para la perpetuación de una dinámica social pauperizante e impositiva.

Pero, ¿cuál es el sustento de este pensar unilateral? El propio orden instaurado genera situaciones *ad hoc*, convenientes para su cíclica constancia. Se da un caso de retroalimentación, pues circula entre pensar –sistemático o consagrado- y sociedad una energía vital que se preserva en el mismo intercambio.

Claro está que dicho pensar unilateral supone una actividad pensante reducida y desvirtuada. La reducción se aprecia en la simplificación extrema que deja a la labor de marras homologada a la tenencia y utilización de conceptos ajenos -impuestos-. Esto comporta desvirtuarla, dado que se la despoja de la basal condición especulativo-crítica, su índole más relevante.

Ergo, una actividad pensante así entendida resulta una tergiversación: considerar que el llano acopiar ideas constituye pensar implica una clara adulteración de su rasgo originario y el montaje de un simulacro. Éste consta de la degradación del pensar genuino, que trueca en pensar-acopio imitativo; o sea, grotesco sucedáneo de la labor pensante.

Consiguientemente puede hablarse de mutilación de la actividad pensante; pues, acotado a lo acumulativo, el pensar pierde su primigenia propiedad reflexiva.

Dicha reflexividad parece hallarse en vías de extinción; está prácticamente anulada por desactivación. De hecho, reflexionar conlleva evaluación de las ideas puestas en juego, sin la cual su empleo resulta una pantomima. La relevancia de tal reflexividad consiste en auspiciar la adaptación y la mejora de las ideas en función de las necesidades.

Ahora bien, el ajuste de ideas propio del pensar se da en el interjuego dialéctica-reflexión. El mismo puede ser presentado como un sistema de fuerzas: la correspondiente a la dialéctica -indicadora de la socialidad- sería centrífuga, mientras que la perteneciente a la reflexión -índice de egocentrismo- sería centrípeta. De manera que la interrelación de fuerzas debería resultar en un sistema equilibrado, representante de la actividad pensante.

No obstante, la realidad cotidiana muestra un acabado desequilibrio de fuerzas. Ciertamente la fuerza centrípeta se halla desplazada, descentrada; y la centrífuga es errática. Por tanto, es dable apuntar una especie de dispersión de fuerzas, que no constituyen un auténtico campo de energía para el desarrollo de la vida.

El desajuste de la fuerza centrípeta llevaría a suponer que el individuo no presta atención a su propio yo, hecho que no ocurre. Mas, ese prestarse atención es inconveniente e impropio; pues no persigue el abocarse a la integridad del yo, sino a la parte supuestamente conocida, que se considera lo digno de ser atendido. Esto implica que se mira siempre la misma cara, la del descentramiento: el individuo, en la firme creencia de que se ocupa de su integridad, sólo lo hace de su aspecto habitual, lo que implica estar fuera del eje, del centro genuino. He aquí la ficción en la que viven muchos contemporáneos, sonámbulos, legítimos ‘dormidos’ con aspecto de ‘despiertos’ -en clave heraclítea-.

En cuanto a la dispersión de la fuerza centrífuga, ella se percibe en la ambigüedad de la



actitud ante el otro: por una parte, se requiere del otro para evitar el aislamiento; por otra, el otro es objeto de sospecha de adversidad y de acciones concordantes con la misma. De modo que la consideración de los demás fluctúa entre la inexorable contraparte en la dinámica social y el antagonista al que es preciso tener en línea.

De este modo, la energía anímica y mental presuntamente destinada a los actos sociales muta, por influjo de una suerte de manía persecutoria o del enemigo perenne, en impulso para el enfrentamiento.

Lo cierto es que el inapropiado direccionamiento de la capacidad pensante comporta la mutua destitución de las fuerzas en cuestión, en su aspecto propio y conducente; y el subsiguiente advenimiento de la destructividad.

Extinta la intención dialéctica y devastada la auténtica actividad reflexiva, sólo aparece en la escena una apócrifa actividad pensante, una especie de autismo. Éste consiste en la propensión al desarrollo de una labor pensante fuertemente prescindente de la existencia social de los demás. ¿Cómo es esto? El autista en materia de actividad pensante permanece constantemente dentro del coto de las ideas habidas, del que toma el material para la pretendida actividad de pensar. De otro modo, toda acción pensante refiere a nociones tenidas como valederas y no más. Esto marca la resistencia a incorporar ideas o creencias ajenas; y, en concreto, la desestimación de las mismas.

Ahora bien, ¿cómo surgen las ideas en este particular 'autista'? En principio, tal como es de esperar, este sujeto forja ideas a partir de sus contactos con la realidad. Pero, a diferencia de un genuino pensante -crítico-, una vez forjada la idea, ella no es pasible de rectificación ni mejoramiento; es inmodificable. Lo único que el autista hace con sus ideas es ratificarlas cuanto sea posible, evitando la confrontación con otras.

¿Y de qué manera se produce tal ratificación sin confrontación? En realidad, el sujeto aludido participa de simulacros de discusión. En ellos, bajo la apariencia de contrapunto, se limita a repetir compulsiva y mecánicamente sus ideas, desatendiendo los contraargumentos y desestimando las situaciones que las pongan en cuestionamiento.

De esta manera, el 'autista' es paciente -padeciente- de la mentada ficción retrogradante: se auto-representa como pensando procesalmente, aunque en verdad lo hace de modo regresivo. ¿Cómo ocurre esto? El 'autista' se percibe como un sujeto que efectivamente ejercita la actividad pensante de modo dialéctico y reflexivo. Considera que su rechazo de las ideas ajenas comporta la previa confrontación con las mismas; y que la formación de ideas y su ratificación supone la vuelta del pensar sobre sí mismo ('re-flexión').

Sin embargo, ninguna de las dos actividades constitutivas de la auténtica actividad pensante es realizada de modo persistente y edificante. Así, la supuesta dialéctica no es tal en tanto no consta del contrapunto por intercambio con otros, cuyas ideas son llanamente repelidas por el mero hecho de ser ajenas.<sup>17</sup>

En lo que respecta a la presunta reflexión, ésta resulta apócrifa, toda vez que representa una suerte de caracoleo sobre sí mismo. Esto no conlleva un procedente tratamiento de las ideas: la ausencia de verdadera auto-crítica se traduce en auto-validación.

Ambas pseudo-actividades señalan las cuestiones de la superficialidad y la inautenticidad. La superficialidad caracteriza el modo en que este 'autista' se representa a sí mismo y a la

---

<sup>17</sup> Reaparece la índole paradójica que caracteriza la relación del sujeto con sus congéneres: dependencia y hostilidad en problemática simultaneidad.

alteridad. Tal modalidad consiste en realizar consideraciones en el mero nivel de la primera impresión, en el nivel llano y elemental. Esto implica mantenerse en un mismo y emergente estadio, sin profundizaciones ni variaciones.

Claro está que un pensar en superficie es una actividad inauténtica. Resulta un remedo, un símil del pensar genuino. Es un 'como si' del pensar, cuyos productos son artificios que conservan la esencial inauténticidad.

¿Por qué es retrogradante la citada auto-representación? Tiene este carácter dado que, por su influencia, el sujeto se auto-persuade de un hacer especulativo que, en verdad, no se da. Efectivamente, el individuo aparece ante sí como variando su posición, cuando verdaderamente está fijado a un mismo lugar. Y esto inhibe el cambio que implica un auténtico pensar: al estimar su modo de pensar como edificante, el sujeto persiste en la forma de llevarlo a cabo, produciendo un estancamiento auto-infligido.

El pensar así paralizado va degradándose por desnaturalización; toda vez que, privado de dinámica crítica, se corrompe, se vicia de ilegitimidad. Por tanto, este pensar retrogradante revela una peculiar labor ideacional que no sólo consta de ilusiones, sino que obtura la auténtica actividad pensante; y contribuye al deterioro de la condición del ser humano como tal.

Dicho pensar resulta de la distorsión y la corrupción de la vital facultad de rebasamiento del plano de aparición -óntico- de la realidad. Este trascender se exhibe en actividades como la reflexión, la investigación, la elaboración de conocimientos y creencias, la adjudicación de valores.

Las mentadas faenas apuntan a un inconformista desasimiento de la inmediatez y el intento de abordaje en profundidad, desde diversas perspectivas. En suma, impulsan vínculos con la realidad que permitan al sujeto desenvolverse en ella de forma edificante.

Ahora bien, el hombre medio resiste el trabajo trascendente. Acepta sin más la información circulante, la asimila sin mayor procesamiento y la reintegra al medio como agente continuador. De modo que evita la elaboración, la crítica y la autonomía. ¿En qué consiste tal evitación? Al recibir lo dado como tal, el individuo no activa mecanismo de selección alguno; es osmótico. Además, al asimilar directamente, tampoco procesa o elabora el material incorporado; es acrítico. Y en tanto se ciñe a absorber dicho material, concede la heteronomía.

Así, la actividad del pensar queda limitada a la repetición de fórmulas y modos consagrados como pertinentes; es decir, queda mutilada y desvirtuada.

Consecuentemente el detentador de un pensar tal protagoniza una secuencia regresiva: dado que sus facultades y actividades trascendentes son objeto de una parálisis corrosiva, el individuo va perdiendo la capacidad de relacionarse favorablemente con la realidad; al tiempo que sus conocimientos ya logrados sufren una mutación negativa. Ella consiste en que, por falta de reelaboración o ajuste, los saberes pierden elasticidad o posibilidad de modificación. Y en la medida en que esto sucede, el sujeto se sumerge en una sucesión de repeticiones retrogradantes.

Ellas conducen a la ruina del pensar, en tanto anquilosante adulteración de la original condición del mismo. Y esto se despliega en el ámbito externo o social y en el interno.

En el medio social, se advierte una rigidez o endurecimiento de muchas conductas respecto de los pares. El sujeto se muestra paulatinamente intransigente en sus convicciones y, paralelamente, más estructurado y rígido en su comportamiento. Inflexibilidad y

unilateralidad se complementan en el cuadro de la intolerancia hacia la alteridad.

Parece posible proponer aquí un totalitarismo pensante y conductual. La impronta del otro resulta tergiversada y es impugnada. El supuesto congénere deviene pasible de desestimación y hasta denigración.

Pero este trato no sólo es dispensado a los demás, sino auto-prodigado. Esto resulta de una creciente exposición a situaciones deteriorantes de la propia dignidad de ser pensante, trascendente. Puntualmente se trata de que, al subestimar o maltratar a otros, el sujeto actualiza la posibilidad de recibir idéntico tratamiento.

Ahora bien, ¿de qué manera se refiere el sujeto a esta situación? Usualmente manifiesta no saber, no entender el motivo del trato adverso de los pares. O sea, no asume expresamente su responsabilidad en el hecho. Y si excepcionalmente lo hace, la mayor parte de la responsabilidad no recae sobre sí. Entonces operan la negación y la proyección: se relativiza la propia responsabilidad y se la traslada a los otros. Parece darse una suerte de defensa por autojustificación: la agresividad ajena aparece como injustificada e incomprensible, ya que no está originada en quien la recibe.

Esta presunta autodefensa, al trasladar la responsabilidad a los otros en forma de agresividad, sustenta el autoengaño: la distorsionada percepción de los hechos vinculares remite al falseamiento de la realidad, subvertida en ficción.

En definitiva, el propuesto pensar unilateral retrogradante adviene como problemática imitación del pensar auténtico.

Tal índole problemática radica en las dilaciones, las tergiversaciones y el engaño. Las primeras consisten en la distracción del sujeto en instancia del real abocarse al tratamiento de los problemas de la vida. Lo distorsivo está en la deformación de las percepciones y apreciaciones. Y el engaño se sustancia en esa deformación generadora de ficciones.

Una de las más vivaces y activas es la del enemigo omnipresente. Refractario a la leal discusión de ideas, el individuo tiende a ver en el otro a un adversario; se inclina hacia la animadversión por la disonancia de las visiones ajenas respecto de la propia.

Esta característica, sumada a la tendencia a la imposición y la radicalización de ideas, acerca al sujeto a un totalitario vincular. Éste muestra proclividad a la combatividad contra quienes no concuerden con él. Y esto, a su vez, trasunta atomización de ideas e impermeabilidad a otras propuestas.

Tirano y víctima al unísono, quien ejerce una actividad pensante como la tratada en este apartado difícilmente pueda aspirar a un mejoramiento en su situación vital, decididamente deteriorada por aquélla.

A esta altura, resulta incontestable la inexorable vinculación del sujeto con los dispositivos ideacionales y conductuales del medio en que se encuentra. La cuestión es la naturaleza irrestricta y deteriorante de tan relación promovida por el pensar unilateral retrogradante.

Sin embargo, en este punto, cabe traer a colación algunas apreciaciones de Giddens acerca de la relación entre dichos dispositivos –puntualmente bajo la forma de la tradición- y la actividad pensante individual. En *Un mundo desbocado*, el autor indica que habitualmente la tradición define una especie de verdad incuestionable que deviene marco regulatorio de la acción individual en sociedad. Tal consideración parece quedar derogada por la idea moderna de inexorable e imperiosa necesidad de abandonar lo anterior en materia de conceptos reguladores de la vida colectiva. Acota Giddens: “Al identificar la tradición con dogma e ignorancia los pensadores de la Ilustración buscaban justificar su obsesión con lo

nuevo.” (Giddens, 2003; p.52) Consecuentemente, parecería quedar abierto un espacio para el desasimiento de las convenciones sociales sostenidas en el tiempo.

No obstante, el pensador apunta que esa ideología de la innovación se convierte en una nueva tradición y, por tanto, entra en una suerte de paradoja. Se lee en Giddens: “Un motivo más de la persistencia de la tradición en los países industriales fue que los cambios institucionales alumbrados por la modernidad se limitaron en gran medida a las instituciones públicas –especialmente el gobierno y la economía-. Las maneras tradicionales de hacer las cosas tendían a subsistir o a restablecer en muchos ámbitos de la vida, incluida la vida diaria. Uno podría decir que había una suerte de simbiosis entre modernidad y tradición. En la mayoría de los países, por ejemplo, la familia, la sexualidad y las divisiones entre los sexos continuaron saturadas de tradición y costumbre.” (Giddens, 2003; p.54) Por tanto, es dable señalar que, bajo la apariencia de ruptura con la tradición, la Modernidad no hizo sino establecer una nueva tradición; con la que, además, se relacionó de modo nada innovador –antes bien, renovador de la forma anterior-.

Las observaciones apuntadas llevan al autor a presentar su concepción de la inmovilidad o fijeza de la tradición. Indica: “Es un mito pensar que las tradiciones son impermeables al cambio: se desarrollan en el tiempo, pero también pueden ser repentinamente alteradas o transformadas. Diría que son inventadas y reinventadas.” (Giddens, 2003; p.53) Esta apreciación de la tradición reinventada –o reinventable- genera, entre otros, el siguiente cuestionamiento: aun aceptando el aspecto cambiante de la tradición, ¿por qué la relación de la mayoría de los individuos con ella no parece acompañar esas modificaciones? En otros términos: ¿cómo entender que la tradición sufra modificaciones sin que los sujetos que la observan experimenten adaptación alguna a dichos cambios?

Así, la curiosa indicación de Giddens relaciona directamente la innovación – y hasta la creatividad- con la tradición. Uno de los motivos que aporta para sustentar tal nexos es la presunta desestructuración en la vinculación del individuo con los preceptos sociales dominantes. De otro modo, apunta a un tipo de repliegue o debilitamiento de la ingerencia que la tradición tiene en la vida particular. Afirma: “La razón es que estas actividades (las de la vida diaria), y también otras partes de la vida, están mucho menos estructuradas por la tradición y la costumbre que antes.” (Giddens, 2003; p.59) Aparentemente, entonces, los tiempos vigentes estarían signados por una especie de retracción del poder que la tradición tiene sobre los individuos.

Claro está que, sin posibilidad de adentramiento en este asunto específico, cabría plantear algunos interrogantes: ¿de qué manera un sujeto podría imprimir cierta creatividad o anti-convencionalismo en su relación con la tradición? Y, sobre todo: ¿por qué, a pesar de la pretendida desestructuración en dicho vínculo, gran parte de los individuos parece sostener la sujeción a muchos de los preceptos de la tradición, sobre todo en las cuestiones cotidianas?

De otro modo, ¿qué tanta verosimilitud tiene el propuesto debilitamiento del poder de la tradición –entendida puntualmente como comunidad de pensamiento- sobre el pensar individual? O sea, ¿qué tan posible sería disponer no convencionalmente de la mediación simbólica que constituye la tradición social?

## 2.2 Relación pensamiento particular-colectividad pensante (comunidad de pensamiento).

Precisamente la mediación simbólica del medio social respecto de la realidad con la que el individuo se contacta es destacada por Lippmann en *La opinión pública*: "...vemos cuán indirecto es nuestro conocimiento del ambiente en el cual vivimos. Las noticias nos llegan a veces con rapidez, otras veces con lentitud, pero tomamos lo que creemos ser una imagen verdadera por el ambiente auténtico." (Lippmann, 1977; p.14)

La consideración alude a dos elementos: la citada mediación simbólica del medio y la creencia personal a instancias de dicha mediación.

El carácter indirecto del conocimiento individual de la realidad está asociado con la influencia informativa del medio. Ella consiste en la incidencia del bagaje de información general sobre el sujeto. Tal influjo queda expuesto en el quehacer cognitivo y conductual del individuo, quien, evidentemente, forja sus conocimientos y conductas empleando la información provista por el medio en que se halla.<sup>18</sup>

Pero dicha información es -o debería ser- procesada desde un punto de vista personal. Así, el individuo selecciona y elabora la información circulante en función de sus intereses particulares. De esta manera, el dato deviene creencia: discriminado y procesado al estilo propio, el dato es enriquecido con el aditamento de la convicción y pasa a convertirse en creencia.

Por tanto, puede señalarse la discrecionalidad en el recorte y tratamiento de la información operante en el medio. La misma se traduce en la particular interpretación de los hechos que sustancia el conocimiento de ellos. Vale decir, en términos generales, el conocimiento individual no es otra cosa que la decodificación personal de la información perceptual y conceptual alcanzada y recibida.

Evidentemente, las mentadas actividades cognitivas están a cargo de la capacidad pensante. Ésta se ocupa del procesamiento, elaboración y puesta en disponibilidad de la información a los fines vitales.

Ahora bien, curiosa y paradójicamente, el ejercicio de la capacidad pensante es comúnmente visto como excepcional y dilatorio. Al respecto, sostiene Arendt en *La vida del espíritu*: "Es como si al pensar uno se retirase a un lugar imaginario, al territorio de los invisibles, del que no sabría nada si careciera de la facultad de recordar e imaginar." (Arendt, 2002; p.107) En vista de este señalamiento, parecería que el pensar supone una suerte de suspensión del ritmo vital en pos de su realización. El mayor inconveniente de esta noción es que, si esto fuese así, el pensar quedaría escindido de la vida concreta, confinado en una especie de topos uranos alejado de la misma. A ello se suma el requerimiento del auxilio de la imaginación, hecho comúnmente tenido por tanto o más atípico que el mismo pensar.

A efectos de precisar la precedente idea arendtiana, es necesario apuntar que la autora contextualiza dicha consideración en la ostensible ausencia de pensamiento en los hechos cotidianos que protagonizan los individuos. Indica: "El mismo carácter de urgencia, la 'ascholia', de los asuntos humanos, se basa en juicios provisionales, la dependencia de la

---

<sup>18</sup> Nadie conoce ni actúa ex-nihilo.

costumbre y los hábitos, es decir, de los prejuicios." (Arendt, 2002; p.93) Quedan destacados los rasgos de provisionalidad por falta de detenimiento -una cuasi precariedad- y habitualidad por adhesión -cuasi adherencia- a los modos de pensamiento y las ideas circulantes en el medio social y consagradas por él -prejuicios-.

Ciertamente estos últimos representan el trasfondo de las actuaciones pensantes del sujeto: "La intersubjetividad del mundo, más que la similitud de la apariencia física, convence a los hombres de que pertenecen a la misma especie." (Arendt, 2002; p.74) De este modo, el 'sentido común', vía consenso, resulta el inexorable ámbito continente de buena parte de los juicios que emplean los individuos en situaciones normales.

Sin embargo, los auténticos juicios son, para la filósofa, productos de una actividad trascendente, la del juicio. La misma es entendida como una capacidad por la cual lo general -construcciones mentales- se aplica a lo particular -elemento sensible-. Se caracteriza por su autonomía, sobre todo el juicio reflexionante, capaz de ascender de lo particular a lo universal según su propio principio trascendente.

Esta última característica del juicio conlleva una pérdida del sentido común en tanto abandono de los elementos y patrones de pensamiento que conforman el mentado contexto de intersubjetividad -costumbres, hábitos-. Por consiguiente, pensar en tanto formular juicios consistiría en apartarse de las formas establecidas a fin de elaborar consideraciones de sesgo personal.

Probablemente a este apartamiento apunte el señalamiento del pensar como detención que interrumpe el transcurso de las anteriormente referidas actividades cotidianas, caracterizadas por una señalada mecanización o rutinización. De todos modos, y por lo mismo, no desaparece la sospecha de lejanía e inviabilidad de una actividad pensante de tal índole.

Claro está que la propia realidad cotidiana confirma la ausencia de esta última: "Y como los impedimentos del pensamiento pertenecen al mundo de las apariencias y las experiencias del sentido común -que automáticamente garantizan el sentido de realidad-, de hecho el pensamiento parecería paralizar de la misma manera que el exceso de conciencia de sí puede detener el automatismo de las funciones corporales." (Arendt, 2002; p.101)

Como se advierte, la inmediatez y la habitualidad son presentadas como obstáculos para el pensamiento auténtico. Sin embargo, en verdad constituyen una fuente primaria de material para el funcionamiento del mismo. ¿Por qué el pensamiento representaría una parálisis del contacto con ellas? Quizá la autora pretenda resaltar el hecho de que comúnmente dicho comercio con la realidad se realiza de manera inadecuada, ingenua, conductista; lo que representa una distorsión de la verdadera actividad pensante. Por lo mismo, ella es apreciada como una atípica epoché, una suspensión de los juicios habituales.

En este punto es dable focalizar en la cuestión de la relación entre pensar individual y comunidad de pensamiento -sentido común, opinión pública-.

Tal vínculo parece caracterizarse por la paradojicidad: de un lado, en tono lippmanniano, el medio comporta una sementera de representaciones y conceptos que son utilizados por el sujeto en su actividad pensante particular. Del otro, en clave arendtiana, el sentido común obtura esa actividad.

En efecto, del macro-ambiente o medio social el individuo toma, selecciona y elabora elementos constitutivos de sus conocimientos acerca de la realidad. Y, pese a que cree hacerlo de una forma distintiva, lo hace al estilo de dicho ámbito.

Justamente el nudo gordiano parece estar en ese estilo: en la habitualidad de los hechos, el modo consentido para la actividad pensante es el vigente, el establecido en vistas de la persistencia del actual estado de cosas.

Pero esta forma instituida de pensar en verdad representa una impropia manera de abordar la actividad de marras; toda vez que, además de eliminar la genuina dialéctica, fomenta la noción de la necesidad de suspender toda actividad para 'detenerse a pensar' -en verdad, un auténtico prejuicio-.

Por tanto, es posible hablar de un estilo pensante que expone una inconveniente mediación simbólica para la consecución del proceso de autonomía. ¿Cómo entender esto? Un pensar que entroniza la unidimensionalidad en el tratamiento de las cuestiones; o sea, realiza un pseudo-tratamiento. Así, estimula -y requiere- la adhesión a las apariencias -tanto ónticas como ontológicas-; e impulsa la permanencia en un nivel de vida contrario a la dignidad personal. Ergo, en nada coadyuva al proyecto de la autonomía individual.

En otros términos, si bien el sentido común es el inexorable trasfondo de las representaciones personales, una vinculación automática o acrítica con él reporta al sujeto un regresivo simulacro de actividad pensante. Ella, al repetir las fórmulas comunes, se expone a un proceso de corrupción por enajenación: la 'importación' de tales fórmulas supone una renuncia a la creatividad entendida como peculiar combinación de elementos disponibles.

Apelando a una analogía de dudosa pertinencia, esta última situación puede asociarse con el insólito hecho de que el telón de fondo -sentido común- ocupa el centro de la escena teatral, el lugar del protagonista -individuo-.

Ahora bien, pese a la señalada intrusión del sentido común -por otro lado consentida-, se aprecia una inalterable adhesión generalizada al mismo. ¿A qué atribuirlo? En perspectiva sociológica, Lippmann ofrece esta alternativa: "La reacción es instantánea: la ficción es tomada como verdad porque se la necesita con urgencia." (Lippmann, 1977; p.23) Aun descubierta -o al menos intuida- la ficcionalidad de ciertas ideas consagradas por la costumbre o el hábito, el individuo las toma y las utiliza por la apremiante necesidad -'urgencia'- de persistir en el medio en que se mueve.

Desde un punto de vista psico-sociológico, Freud atribuye el origen de la paradójica relación sujeto-sociedad a un fenómeno de neurosis emparentado con el totemismo como manifestación religiosa.

Al respecto sostiene en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*: "La inhibición y aún la incapacidad vital que sufren las personas dominadas por la neurosis constituyen factores de suma importancia en la sociedad humana, pudiéndose reconocer en ellos la expresión directa de su fijación a una fase precoz de su pasado." (Freud, 1970; p.107)

Las diferentes represiones experimentadas precozmente por el individuo dentro de los círculos más estrechos en los que tiene lugar su vida son repetidas, de modo potenciado, en el ámbito social. Así, los traumas vivenciados en los primeros estadios de su desarrollo psíquico personal resultan reeditados por el medio social y su funcionamiento.

Entonces, la serie trauma precoz-defensa-latencia-desencadenamiento de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido aparece en el desarrollo psíquico de la humanidad.

Esto se advierte en el vínculo con el ser superior -'animal totémico'-, en el que se retiene la primitiva ambivalencia respecto del padre original: por un lado, el tótem es la figura tutelar del clan; por otro, víctima propiciatoria de la liberación del padre original.

Cualquier elemento retornado del supuesto olvido del pasado ejerce fuerte influencia sobre las masas, revelando una poderosa e irresistible pretensión de veracidad; inmutable a la argumentación lógica, al modo del delirio psicótico. En éste, queda intacta una parte de verdad inhibida, aunque revestida de confusiones y errores.<sup>19</sup> Y aparentemente es de esa forma como se produce la conservación de las tradiciones de una sociedad. La hipótesis freudiana al respecto es que la tradición se sustenta en el recuerdo consciente de comunicaciones orales recibidas de antepasados que han sido testigos de los hechos referidos en las mismas. Pero, ¿es posible que algo conocido por pocas personas tenga tanto poder sobre las masas que no lo conocen? Podría hablarse de cierta empatía de la masa respecto de tales conocimientos.

Ahora bien, ¿de qué forma se conserva la tradición? El analista responde que, al igual que en el individuo, en la colectividad la conservación del pasado se da por la aparición de evocadores de lo reprimido -símbolos, ceremonias-. Éstos actualizan lo olvidado pero nunca extinto, sino sólo reprimido.

No obstante, lo reprimido llega a la conciencia de modo mediado y modificado. Estos restos mnemónicos aparecen en el lenguaje y, sobre todo, en la proclividad a seguir determinadas tendencias grupales -herencia, tradición-.

Claro está que la tradición no sólo se relaciona con la herencia generacional. Puede extenderse su alcance a los hábitos y las costumbres cotidianas.

En este sentido, atendiendo a las precedentes consideraciones, cabría preguntarse si la sociedad sería una suerte de tótem para el hombre devenido literal sujeto respecto de la misma.<sup>20</sup>

Así, la sociedad parece ser percibida como un poderoso ser mitológico que infunde respeto y paralela tendencia al rencor.

La mayor dificultad del planteo freudiano radica en el difuso perfil que la conciencia tiene en esta cuestión. Si bien ella es la responsable de la actualización del material inhibido que sustenta la adhesión a la tradición, su actividad queda difuminada, dada la índole incondicional e irrestricta que la mayor parte de los sujetos muestra respecto de aquélla. De hecho, la sujeción a las formas tradicionales es generalmente incuestionada e incuestionable.

Consecuentemente, aparece como objetable la recalcitrante sumisión del individuo a la tradición en tanto habitualidad -recursividad de hábitos conductuales y pensantes-. Resulta incontestable el contundente hecho de que normalmente un sujeto no cuestiona las costumbres que practica, aunque las padezca y hasta llegue a defenestrarlas en privado.

Sin embargo, la naturalización por acriticismo no es la única alternativa posible. Si bien es ampliamente infrecuente, el sujeto tiene la capacidad de relacionarse volitiva y críticamente con en medio en que se desenvuelve. Claro está que tal capacidad, el pensar crítico, se halla ostensiblemente atrofiado por inactividad auténtica. Mas esto no implica la imposibilidad de revertir tal atrofia, que redundaría en un mejoramiento de la situación vital del sujeto.

---

<sup>19</sup> Un testimonio de ello es el fenómeno religioso, caracterizado por el apego acrítico a una creencia.

<sup>20</sup> A simple vista parecería que la sociedad es investida de cierto rango totémico en los términos planteados; toda vez que ejerce fuerza tutelar sobre la individualidad y, a la vez, genera animadversión y agresividad por las frustraciones que ocasiona en ella.



Éste paulatinamente podría transitar su salida de la sujeción en los términos precedentemente apuntados.

En definitiva, la paradójica relación pensar individual-comunidad de pensamiento reporta la siguiente perplejidad: el individuo perpetúa consagradas formas de pensamiento que suponen la continuidad de su sometimiento. Éste, por lo mismo, queda consentido por el agente.

Al respecto apunta Fromm, en *El miedo a la libertad*: "El punto decisivo no es lo que se piensa, sino cómo se piensa. [...] Las racionalizaciones...constituyen un intento post factum destinado a armonizar los propios deseos con la realidad exterior." (Fromm, 1985; p.191) Como se advierte, la palmaria continuidad entre el modo pensante individual y el social resulta de una maniobra de intento de conciliación: con un tono anímico cercano al masoquismo por intolerancia a la posibilidad de aislamiento, el sujeto 'razona' de manera funcional al funcionamiento social. Y aprecia este hecho, derogatorio de un pensamiento en vías de autonomía -al menos-, como un inexorable mal menor respecto de aquella posibilidad.

Vale decir, el individuo accede a un progresivo incremento de la opacidad de la auto-conciencia. El mismo, naturalmente, comporta la imposibilidad de un franqueamiento del auto-examen como propedéutica alternativa en el intento de detención del proceso de enajenación: al mantenerse obturada la auto-observación, por la citada aversión a la sensación de desamparo, el individuo persiste en la conocida situación vital, por destitutiva que resulte.

Acerca de la mentada opacidad de la conciencia de sí, en esta dialéctica lo público-lo privado, Bodei (*Destinos personales*) refiere que la misma se debe a la introducción en la conciencia de lo no individual, del 'promedio'. Ante la necesidad de la comunicación interpersonal, la conciencia se torna gregaria: los estándares sociales -hábitos mentales y comportamentales- son incorporados a la conciencia particular.

Pero, concomitantemente, ella se encamina hacia una suerte de anonimato para sí misma. Este hecho marca la creciente extraversión de la conciencia personal hacia las formas y los mandatos sociales en franca mengua de las asunciones conducentes a dar respuesta a los intereses propios.

Adviene el auto-extrañamiento, por el cual la conciencia absorbida por tal extraversión percibe a la auto-conciencia como gemela parásita e intenta deshacerse de ella.

El panorama interno se resuelve en una encrucijada constante: ese extrañamiento implica el desconcierto del yo respecto del rumbo a seguir. Aunque, precisando la cuestión, ocurre una extinción de la encrucijada; toda vez que el yo decide tomar el rumbo trazado, desestimando la posibilidad de ir forjando uno propio.

Bodei destaca la dialéctica yo-'no yo': "El yo de los individuos inmersos en la masa vive únicamente en relación a un 'no yo'...esto es, en función de aquello a lo que se oponen." (Bodei, 2006; p.167) Sin embargo, ese 'no yo', en tanto respecto en vista del cual se constituye el yo, en verdad encuentra aceptación más que resistencia u oposición. De lo contrario, no se produciría el referido extrañamiento o anonimato de la conciencia de sí.

Consiguientemente, en tal estado de cosas, queda ratificada la antonomasia de la propensión al rebaño por sobre la inclinación al yo. Decididamente el sujeto, por la conservación de las formas sociales de pensamiento y actuación, renueva la intención de agente gregario; cuyas conductas continuistas le deparan un futuro en el rebaño, en la masa

enajenante.

Así, la conciencia gregaria considera el 'ser cero' -hombre promedio, hombre medio en tanto mediocre- una virtud. Subvirtiéndola la ilustrada asociación de autosuperación con virtud, la conciencia estandarizada proclama el yacer en la habitualidad de expectativas como meritorio. Naturalmente esto conlleva la depresión -o mejor, supresión- de cualquier energía pro-desarrollo personal.

De este modo se produce una especie de consagración de la intrascendencia. Al fomentar la mentalidad gregaria, la sociedad fomenta la dilución del yo personal: "Al rechazar la trascendencia...la cultura moderna de la secularización produce...individuos evanescentes." (Bodei, 2006; p.170) Inmerso en la normalidad -normatividad, regimentación-, el sujeto asiste a una propiciada y consentida disolución de su integridad, de su siempre en ciernes autonomía.

En vista de ello, Bodei apunta lo excepcional, lo 'raro' del yo. No obstante, indica la posibilidad de conquista del mismo mediante un sostenido y doloroso esfuerzo, dada la envergadura de la fuerza opositora -las formas sociales-.

Por tanto, el crucial desafío sería el distanciamiento del sentido común. Esto significaría el abandono progresivo de aquellas estructuras conceptuales y comportamentales consagradas que atenten contra el intento de auto-constitución.

Claro está que la viabilidad de esa empresa radica en una concebible, aunque infrecuente, decisión de cambio en la posición vital respecto de lo estatuido. Si bien es indiscutible la dificultad que representa el intento de modificar hábitos, no es menos cierto que la iniciativa al respecto sólo puede surgir del afectado por tales hábitos.

¿Se trata de un despropósito o una ingenuidad? Ofuscada por la cotidianeidad, la conciencia anestesiada no concibe alternativas a su situación. Pero, si emprendiera el relevante esfuerzo de búsqueda, posiblemente encontraría alguna.<sup>21</sup> Resulta alarmantemente ingenua la convicción de que, repitiendo las fórmulas consabidas y consabidamente perjudiciales -hasta lesivas-, se logre la atenuación al menos de tal desfavorabilidad.

Dicha convicción parece sentada en la idea de un mágico acomodamiento de las cosas que es necesario esperar, pues, tal vez, si el azar es propicio, llegará. Se advierte un pueril y animista pensamiento mágico, que atribuye a los órdenes establecidos, señaladamente dañinos para la persona, un poder de favorable transformación en pos de los afectados. Pese a una no reconocida -o silenciada- intuición en contra, se aguarda la actuación de dicha potencia.

Consecuentemente, se pretende una suerte de inversión de roles o funciones: el contexto es el agente de cambio; mientras el individuo aparece como presunto beneficiario pasivo del mismo, adicionalmente convencido de la necesidad de tal situación. Por lo que la convicción no hace sino perpetuar el statu quo.

Ahora bien, ¿es esta última consideración la única posibilidad de apreciar el rol del contexto en el sostenimiento de las convicciones? Justamente en sentido contrario a esta idea se manifiesta Cruz. En su ensayo "Responsabilidad, responsables y respondones",

---

<sup>21</sup> Obviamente esto es visto como un imposible para el hombre medio, que actualiza la errónea creencia en soluciones instantáneas; y el prejuicio de que pensar es un demasiado oneroso trabajo realizado por unos pocos.

sostiene la capacidad crítico-creativa de las convicciones: "...Porque la potencia de una convicción se reconoce precisamente por su capacidad de sacudir los lugares comunes, las verdades establecidas, esto es, por su eficacia para conmover el edificio de las opiniones comúnmente compartidas (ésas que no mueven a más consideración que un flácido y desleído 'ya se sabe')." (Cruz, 2007; p. 92) Como puede colegirse, la convicción, lejos de aparecer como un juicio monolítico y estanco, es presentada en una faceta innovadora. Ésta consiste básicamente en la reconsideración del capital simbólico compartido desde una perspectiva diferente de la consagrada por el sistema. De esta forma, la convicción se erige como una suerte de réplica a lo que 'se dice' y 'se cree'; toda vez que, resultante de un esfuerzo analítico-elucidatorio, representa una creencia si no plenamente original al menos sí novedosa.

Según el autor, una de las convicciones actualmente más extendidas refiere a la responsabilidad. Tras diferenciarla de la culpa en cuanto a la referencialidad o el respecto -culpa aparece como cuestión eminentemente privada o subjetiva-, resalta la índole pública de la responsabilidad: "Así, de la constatación, básicamente correcta, de que con nuestros comportamientos modificamos la vida de los otros, de que constantemente actuamos sobre sus sentimientos, sus impulsos, sus odios y sus simpatías, podemos extraer la conclusión de que -puesto que podemos influir tanto sobre los demás- nada es gratuito y estamos cargados de responsabilidad. Pero también podemos enunciar esto mismo desde el otro lado, evocar a Arendt, parafrasear a Wittgenstein y decir que, de la misma manera que no puede haber un lenguaje rigurosamente privado, así tampoco cabe hablar en sentido fuerte de acción humana privada." (Cruz, 2007; pp. 101/ 102) De este modo, parece quedar planteada la dialéctica involucrada en la responsabilidad: de un lado, se trata de una cuestión particular en tanto es el individuo quien asume -o debería- los cargos propios de sus acciones y omisiones; del otro, atendiendo a la dirección de muchas de estas últimas, la responsabilidad rebasa el ámbito estrictamente privado del agente y se proyecta a la situación de intersubjetividad. Al fin, sólo cabría hablar de responsabilidad respecto de otro u otros, tal como efectiva y corrientemente se hace.

Vale decir, la vigente e hiperactiva convicción acerca de la responsabilidad tiene asidero en la mismísima situacionalidad del individuo, su estar en contexto social o comunitario: al vincularse e influir sobre otros, el sujeto no debería proceder como si sus acciones lo afectasen de manera excluyente. Antes bien, debería asumir las consecuencias de sus actuaciones, por personalísimas que las considere.

Sin embargo, Cruz propicia una ampliación de la concepción de responsabilidad: "Pero hay que ir más allá y empezar a introducir la idea de una responsabilidad mucho más genérica, una responsabilidad por lo que nos va pasando. La idea nos autorizaría, en el límite, a hablar de responsabilidad por la propia vida. Éste podría ser el contenido adecuado de la expresión 'ser responsable'." (Cruz, 2007; pp. 111/ 112) Esta propuesta parece enfatizar el aspecto procesal y no sólo finalista de los actos. Así, la convencional asociación resultados de acciones-responsabilidad aparece extendida a los desarrollos de los mismos. Éstos cobran relevancia en la atribución de cargos o incumbencias. Por tanto, la responsabilidad es vista -y requerida- no sólo a partir de lo producido o actuado, sino, fundamentalmente, desde el mismo devenir de la serie de acciones que llevaron a determinado resultado. De este modo, el agente se hace cargo -o debería- de la totalidad de sus movimientos, gestos y palabras, y no sólo de los efectos que ellos generan en otros.

Pero, adicionalmente, el autor parece sugerir un involucramiento respecto de lo que no depende directamente del individuo pero que también forma parte de su vida por afectarla o influir sobre ella. La alusión a 'lo que nos va pasando' aparece como una suerte de llamada de atención sobre la responsabilidad respecto de la reacción que las acciones ajenas tienen sobre el sujeto. Es decir, si antes señaló que cualquiera puede influir con sus actos sobre los demás, ahora parece apuntar que lo mismo pueden ellos sobre uno; por lo que 'lo que nos va pasando' no sólo es lo que cada uno hace, sino lo que recibe de otros. Y también acerca de ello debería asumirse cierta responsabilidad, en tanto dar respuesta o acusar recibo. De todos modos, el decurso habitual de los hechos marca una acusada tendencia al desasimiento de la responsabilidad, en cualquiera de los sentidos apuntados. Dicha modalidad se sustenta en unos hábitos mentales concurrentes y recurrentes.

### *2.3 De los hábitos sociales en el pensamiento: mitos, arquetipos, estereotipos.*

Según Freud, en *Tótem y tabú*, la señalada puerilidad del pensamiento que persiste en las formas socialmente consagradas se basa en la extra-limitada influencia de la vida afectiva en la atribución de verdad de las ideas. Así, se produce una especie de supersticiosa mistificación de las ideas, por la cual su exteriorización -manifestación- implica su cumplimiento, su materialización.

En el caso de la espontánea alteración de las cosas en pos del sujeto, tal misticismo opera en la propia atribución de una voluntad favorable a un modo de darse las situaciones vinculares que en absoluto debería ser investido de índole animada. Esto se debe a la ostensiblemente inconducente animación de lo que, de máxima, funciona como concepto regulador.

No obstante, la peligrosa combinación de frustración, ansiedad y atrofia de la pertinente imaginación -facultad de concebir imágenes mentales no distorsionadas ni distorsivas- desemboca en el citado misticismo inconveniente a los fines de la legítima preservación del yo.

La raigambre de ese infantil retorno del totemismo, esa mitificación de la colectividad, está en el interjuego entre el tótem y el tabú: la sumisa identificación con la figura mitificada -tótem- entra en interacción con la reprimida agresividad del impulso de eliminarla -tabú-.

De esta manera, la dialéctica tótem-tabú sustenta el funcionamiento psico-social: "La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de culpabilidad y el remordimiento, y la moral sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de culpabilidad." (Freud, 1985; p.190)

Por tanto, existe una arquetípica -por ancestral- tendencia a la subordinación en función de la necesidad de aquietar la angustia de una rebeldía contenida mas nunca extirpada.

Tal sometimiento es acrítico y concreto: acrítico por no analizado ni cuestionado; concreto por su manifestación en acciones, en conductas. (Es ésta otra variante de la puerilidad apuntada).

Es dable apuntar un neurótico primitivismo de la conducta social del individuo. Tanto en el neurótico como en el primitivo se aprecia una coincidencia entre la realidad psíquica y la

realidad concreta -acción-. Mas, en el neurótico la acción es completamente inhibida y reemplazada por la idea. Por el contrario, en el primitivo se da la inmediata transformación de ideas en actos; una cuasi sustitución de aquéllas por éstos.

¿Cómo entender el mentado primitivismo neurótico? Puede señalarse que el sujeto muestra proclividad a la acción, como el primitivo; pero una paralización de conductas no sistemáticas -socialmente no aceptadas- sustentadas en la activación de ideas pro-funcionamiento social y la simultánea derogación del pensamiento legítimamente personal. En otros términos, el individuo en sociedad expone una regresión al pensamiento más rudimentario; ya que los niveles de abstracción y elaboración de ideas sufren un retroceso al señalado pensamiento mágico. Y esto se combina con la cuasi compulsiva inclinación al 'hacer para no pensar'.

Por tanto, un primer rasgo a señalar en los hábitos sociales en materia de pensar es la mitomanía o tendencia a investir ciertas imágenes conceptuales de circulación social de una impronta que las emparenta con lo irracional y lo sobrenatural. Sea por caso, la (pseudo) noción del enemigo omnipresente: la animadversión, como variante de conducta defensiva, asume índole mítica por la potenciación y la radicalización de la peligrosidad de los otros. Éstos, al tiempo de ser rebajados a la condición de blancos móviles, son revestidos de una omnipotencia y omnipresencia rayanas en lo místico.<sup>22</sup>

Tal mitomanía puede ser entendida como reacción sistémica -del aparato psíquico- ante la limitación de la capacidad pensante particular y la impotencia frente a muchos aspectos del funcionamiento social que atentan contra la integridad interna del individuo.

Dicha impotencia en dos frentes, el pensar y la acción, encuentra un paliativo en el mito: por la imposibilidad de omnisciencia y de perspicacia absoluta, el sujeto suple la falencia mediante el recurso de la descrita investidura ficcional de ciertos hechos de la realidad en que está inmerso. Y, concurrentemente, actúa en consecuencia: en vista de dicha imposibilidad, se 'refugia' en las conductas que la sociedad consiente para disminuir el desasosiego.

Ergo, es dable apreciar el carácter represivo de las imágenes míticas: al explotar la índole emocional y la irrestricta adhesión que ellas suscitan, los detentadores de poder las usufructúan en pos de la perpetuación del mismo.

De este modo, el mito muestra una faz pragmática: para los teóricos indicados precedentemente, el mito sirve al líder y las élites. Mas, en otra perspectiva, puede ser visto como instrumento de acción directa y violenta de la masa; tendiente a la formación de una aristocracia de productores, forjados por la lucha y provistos de una rigurosa moralidad. Las imágenes constitutivas del mito deben ser perspicuas, captables y memorizables, lo cual garantiza poder de incidencia.

Tal agudeza de penetración consiste en la adhesión generada en cada individuo masificado: esta fe asume sus condiciones de incondicionalidad e indestructibilidad debido a la ligazón con un promisorio e indeterminado porvenir, pese a los argumentos que señalan los desafíos y la posible aporía.

Puede apreciarse que el mito tiene un efecto de sincrética síntesis temporal en la mente individual: arraigado en el pasado y la tradición, los actualiza en función de generar una

---

<sup>22</sup> Paradoja de la ficción auspiciada por el funcionamiento social.

cohesiva ficción de proyecto común para un auspicioso futuro.

Y la ingerencia en la psique colectiva -si cabe el término-, o mejor, en las manifestaciones colectivas de la psique individual, se advierte, por ejemplo, en la vinculación entre derecho y violencia. En este sentido, Benjamin, en "Para una crítica de la violencia", apunta que el derecho positivo entiende la violencia en manos de particulares -individuos- como amenaza para el orden legal. El supuesto es que un sistema de fines de derecho es insostenible si dichos fines son perseguidos mediante el ejercicio de la violencia. Pero esto es mero dogma -mito-, puesto que es dable apreciar que la violencia no aplicada por las correspondientes instancias de derecho lo pone en riesgo por su lata existencia fuera del derecho.

Lo dogmático radica en la imposibilidad de deducir de un contrato -derecho- la resolución de conflictos sin recurso a la violencia. Esto se debe a que en el mismo origen del derecho parece estar la violencia, que asume función legal en el contrato.

A su vez, esta cuestión se vincula con la identificación entre violencia mítica y violencia fundadora del derecho: ambas refieren a la creación de poder como sustento del derecho, natural, en un caso, y positivo en el otro.

Sin embargo, el filósofo indica la inconveniencia de asimilar una a otra. Señala que la justicia de raigambre mítica debe ser considerada como una preceptiva para el comportamiento privado, tendiente a la conservación del bien supremo, la vida.

Por su parte, la violencia fundadora de derecho prioriza la responsabilidad respecto de otros.

Comoquiera que sea, la fuerza mítica del derecho positivo descansa en la ficticia disociación entre las nociones de vida y de vida justa; como si esas instancias no confluyeran, según Benjamin, en el sentido del hombre como integridad y supremo criterio de justicia.

Esta situación apunta a la dinámica de la tradición mental, entendida como conjunto de esquemas representacionales que cimentan hábitos pensantes y conductuales. Dicha tradición tiene su basamento en el poder de lo inconsciente. Sostiene Jung en *Psicología y simbolismo del arquetipo*: "Lo inconsciente proporciona lo que podemos llamar la forma arquetípica, que en sí es vacía e irrepresentable. Pero de inmediato esta forma es llenada desde la conciencia con material representativo afín o similar y se vuelve de ese modo perceptible." (Jung, 1982; p.208) Consecuentemente, el arquetipo constituye el elemento estructurante de muchas de las representaciones circulantes en un medio social. Ellas resultan de la conjunción de tales formas estructurantes y los componentes particulares que la conciencia agrega a ellas.

Esos componentes que distinguen cada representación social hacen a la determinación específica del arquetipo, sustantiva de dicha representación: "Debido a esto, las representaciones arquetípicas están siempre determinadas individualmente, por el lugar y por el tiempo." (Jung, 1982; p.208) Vale decir, los arquetipos no son universales -ni universalizables-, sino contextuales, idiosincráticos. Cada medio social posee su propio conjunto de arquetipos que sostienen sus tradiciones.<sup>23</sup> Una prueba de la 'historicidad' -índole temporal, epocal- de los arquetipos es la pérdida de vigencia de algunas

---

<sup>23</sup> Este hecho es independiente de la similitud de tradiciones de diferentes culturas; pues, pese a semejanzas estructurales -arquetípicas-, aparecen significativos componentes identificatorios de cada cosmovisión .

representaciones o manifestaciones de los mismos. Así, por ejemplo, el arquetipo del árbol como representación de la vida y su transformación ha tenido manifestaciones finalmente desestimadas, tal como la de la ninfa-árbol, en la cual el principio femenino es incluida en interacción con el principio femenino. Esta concepción fue devaluada por alquimistas y humanistas, por caso.

Ahora bien, especifica Jung que las particularizaciones de las estructuras arquetípicas, sus 'versiones', no resultan de una labor personal, sino de la psique colectiva: ella es portadora de muchas de las estructuraciones representacionales dentro de las improntas individuales.

Frente a las representaciones arquetípicas -tradiciones mentales- el individuo tiene la posibilidad de comprender, de no ser receptor pasivo ni usuario automático: "No es erróneo pensar que los adeptos han tratado de comprender esa fuerza aparentemente insuperable y de romper de ese modo su hechizo." (Jung, 1982; p.190) El analista señala así la dialéctica interviniente en la relación arquetipo-individuo: éste, mediante un esfuerzo de comprensión, podría relativizar la omnipotencia del arquetipo, su potencialidad negativa o destitutiva.

Sin embargo, el autor aclara que esta actitud es inusual entre los hombres, quienes mantienen una actitud ingenua frente a las formas ancestrales: "Del mismo modo que el alquimista manifiesta cierta inclinación a emplear los símbolos producidos por lo inconsciente como palabras mágicas de efecto coactivo, análogamente el hombre moderno emplea conceptos intelectuales para el fin inverso, es decir, para aniquilar lo inconsciente, como si con razón e intelecto se pudiera eliminar del mundo el hecho autónomo de lo inconsciente." (Jung, 1982; p.191)

Queda expuesta una nueva versión de la paradojicidad de la Ilustración: con la presunción de derogar las ficciones irracionales que ofuscan y demoran la actividad de la razón, ésta cayó en la no menos distorsiva y ficticia creencia en que los meros conceptos per se producirían tal necesaria extinción de imaginéras y supersticiones.

De esta forma es inaugurada una de las más ostensibles y destitutivas ingenuidades: la conciencia, en necia desestimación de lo no-consciente, procede desconociendo la incontestable incidencia de lo inconsciente -y lo concienciable no concientizado- en el proceso vital humano.

Tal actitud respecto de lo inconsciente parece típicamente constitutiva de la conciencia, especialmente la masculina: "...la conciencia masculina se satisface con advertir el padecimiento anímico y en cambio no toma conciencia del fundamento de éste, abandonando el ánimo a la 'agnoía', a la inconsciencia. Este proceso es típico y aún hoy se puede observar en todas las neurosis masculinas. Pero en verdad no se limita a los neuróticos, sino que aparece en todos los hombres llamados normales que, debido a una cierta unilateralidad (la mayoría de las veces intelectual) y por ceguera psicológica, han entrado en conflicto con lo inconsciente." (Jung, 1982; p.197)

El significativo pasaje citado deja emergentes tres cuestiones relevantes: la tendencia a desatender las causas de los problemas personales en pos de la desaparición de sus efectos; la generalmente intelectual resistencia al contacto con lo no-consciente; y la índole sistémica de estas tendencias.

En cuanto a la desatención de las causas, principalmente debida a la energía destinada a contrarrestar las secuelas, esta inclinación remite directamente a la superficialidad, la perentoriedad y la falta de perspicacia de muchas acciones humanas. Ellas aparecen

frecuentemente signadas por la urgencia en el tratamiento de los emergentes -perentoriedad-. Tal abordaje resulta superficial, toda vez que, sin apuntar a las causas, los efectos son inapropiadamente manejados.

Y esto último conduce a la falta de perspicacia o agudeza en el contacto con las situaciones problemáticas: desaparecido, en apariencia, el malestar en tanto síntoma, la razón del mismo, sin un tratamiento conveniente, reaparecerá en otras formas. Este resurgimiento, asiduamente tenido por inopinado e infundado, es prueba fehaciente del inconducente comercio con el problema.

Respecto de la resistencia al habérselas con lo inconsciente, parece sentada en la irreversibilidad de la actividad pensante. Ésta se traduce en la cuasi sistemática desactivación de cualquier intento de profundizada exploración en perspectiva de diversas cuestiones: recurriendo a una única y consabida modalidad de enfoque, la conciencia va anquilosándose en la misma, abortando la posibilidad de surgimiento de otros puntos de vista. Así, enquistada en su propio plano, la conciencia resiste fuertemente la incursión en otros, muchas veces sede de los conflictos que intenta elucidar.<sup>24</sup> En tercer lugar, el rango sistémico -psíquicamente constitutivo- de las señaladas tendencias se advierte en la estadística frecuencia en que aparecen actuaciones conductuales y pensantes, sustentadas en la aversión a la profundidad de miras y en el conformismo unilateral. Entonces, se aprecia una recursividad de actos y pensamientos imitadores y auto-imitativos; es decir, que repiten o imitan formas circulantes en el medio, y que, a su vez, se imitan en la repetición, la actualizan incesantemente.

Las actitudes destacadas precedentemente remiten a un déficit adaptativo, denotado por un retroceso o repliegue ante las situaciones problemáticas y una apócrifa compensación. La regresión comporta la evitación del hecho desequilibrante; mientras que la adulterada compensación suscita imágenes distorsivas y dilatorias, cuya aparición ofusca el pertinente encauzamiento del problema.

No obstante, Jung destaca que, convenientemente analizadas, esas representaciones revertirían su aspecto negativo y auspiciarían correcciones actitudinales: "Lo inconsciente compensa la regresión por medio de símbolos que, si son interpretados objetivamente, es decir, sirviéndose de la investigación comparativa, permiten que se hagan presentes esas representaciones en que se basan todos los sistemas de este tipo, cuya formación y desarrollo constituyen un proceso natural. En esa forma puede tener lugar un cambio de actitud que supere la disociación entre el hombre como es y el hombre como debiera ser." (Jung, 1982; p.207) Si bien es cierto que tal indagación está seguramente pensada para una conciencia testigo -analista-, no es menos cierto que una tentativa de introspección -aun relativa, ardua e inusual- podría ser vista como una posibilidad de reversión de la negatividad de dichas actitudes.

En otros términos: se torna utópico por irrealizable cualquier intento de modificación de un estado de cosas vigente si se considera que sólo es posible contar con los medios conocidos; los cuales precisamente solidifican tal estado de cosas por emerger de él. Y de esta manera la sola idea de cambio genuino asume el carácter de fantasía o despropósito.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Claro está que tal abordaje unilateral constituye una inadecuadamente empobrecedora manera de proceder.

<sup>25</sup> Huelga agregar que el insistente regodeo en lo habitual -y nocivo- deroga la intención reformista que se pretenda sería.



Sin embargo, las anteriormente tratadas tendencias parecen darse, quizá cronológica y sistémicamente antes, en el comercio con la realidad exterior. Retomando la perspectiva lippmanniana, se produce la concurrencia de dos hechos: la percepción estereotipada y la ampliación del alcance legítimo de las nociones personales mediante opiniones importadas e imaginación.

Respecto de la esterotipia en la percepción, la misma consta del recorte y acomodamiento de los elementos de la realidad circundante en atención a las categorías provistas por el medio social. Pero la gravidez de tales parámetros aparece potenciada, hasta extremada: "En la mayoría de los casos, no vemos primero para luego definir, sino que definimos primero y luego miramos." (Lippmann, 1977; p.70) La determinante -y cuasi hiperbólica- precedencia de los esquemas conceptuales de la sociedad parece decidir por el individuo en materia perceptiva. A tal punto que la habitual secuencia percepción-conceptualización resulta subvertida.

En cuanto a la extensión del terreno conceptual en función de opiniones ajenas e imágenes propias, ella responde a la evidente imposibilidad de contacto directo con la realidad entendida como totalidad plena. O sea, la ostensible incapacidad de habérselas con toda la realidad lleva a la conciencia individual a suplir dicha limitación con los recursos disponibles; en este caso, la propia imaginación y las opiniones recibidas de los otros.

Por tanto, es dable apreciar un proceso cognitivo-judicativo que se encuentra intermediado, aunque no necesariamente de modo edificante.

Lippmann advierte acerca de esta interceptación de la información por parte de las instancias mencionadas. Así, la llegada de aquélla a la conciencia particular no es directa sino que se produce tras la intervención de los citados esquemas conceptuales, opiniones e imágenes personales.

Consecuentemente, adviene un vínculo económico con la realidad: a fin de evitar el consumo de energía vital, el individuo acepta tal interceptación, dada la índole extenuante de un contacto original y despojado de presupuestos -cosa por lo demás inviable-. Entonces, la vigencia y la vitalidad de los estereotipos radican en la indisoluble necesidad de ahorro de energía por parte de los sujetos. (¿A qué 'inaugurar' una visión o un concepto si hay disponibilidad de ellos al alcance de la mano?).

No obstante, la disponibilidad no es la única característica que hace a la vigencia de los estereotipos. Otro rasgo relevante es la inmutabilidad: "Insensible a la educación y a la crítica, se estampa sobre la evidencia en el mismo momento es que ésta es adquirida." (Lippmann, 1977; p.81) El rasgo conservador del estereotipo se sienta en la inalterabilidad frente a los diferentes aprendizajes y en las evidencias en contra o en disidencia -crítica-. Ergo, su persistencia está sustanciada en su constitutiva radicalidad.

Complementariamente, se da un distorsivo y discrecional corrimiento de lo periférico (irrelevante) hacia el centro de la atención. Esto opera el protagonismo de los que el autor llama 'puntos ciegos': la dinámica propia de la realidad es rígidamente simplificada en atención de los esquemas habidos, usualmente pobres o básicos.

Dicho desplazamiento resulta de una actuante fuerza auto-conservadora del prejuicio. Este procura su permanencia al evitar cualquier desvío en su trayectoria vital, representado por todo elemento o situación que no se ajuste a su estructura inamovible. (Su paralizante automatismo le asegura continuidad).

Y tal preservación tiene su correlato en la protección de la integridad del individuo: "Estos

puntos ciegos desechan las imágenes que con su séquito de emociones, puedan distraer y ocasionar dudas. Por consiguiente, el estereotipo no sólo ahorra tiempo en una vida atareada y defiende nuestra posición dentro de la sociedad, sino que tiende a resguardarnos de los desconcertantes efectos de querer ver el mundo estable y en su totalidad." (Lippmann, 1977; p.91) Claro está que tal resguardo es apócrifo, toda vez que fomenta la mitomanía, desactiva la capacidad crítica y potencia la unidimensionalidad.

El fomento de la mitomanía se percibe en la exacerbación de las imágenes consagradas, que devienen poli-funcionales, en detrimento de la aparición de imágenes nuevas y apropiadas.

En consonancia con lo anterior, la desactivación de la capacidad crítica apunta a la desestimación de la duda y el cuestionamiento, con la consecuente aceptación ingenua.

Y la potenciación de la unidimensionalidad opera la corrupción de la percepción que el individuo tiene de su misma realidad vital: la 'tranquilidad' causada por el aniquilamiento del poder de las novedades es, en verdad, pauperizante instalación en el conocido y cómodo statu quo.

Consiguientemente, provisto de la fuerza del hábito mental, el estereotipo expande su poderío al anular la actividad pensante: signado por el adoctrinamiento y la domesticación, aquél se apoltrona en la mente individual y codirige (junto con mitos y arquetipos) la crecientemente decadente actividad pensante. Ella asume, por dicha dirección, la índole funcional al funcionamiento social.

Esa funcionalidad resulta rango en que convergen las formas de hábitos de pensamientos tratadas en esta sección -mitos, arquetipos, estereotipos-. Desde el punto de vista personal, la funcionalidad se basa en la facilitación de la preservación del habitual estado de situación. Entonces, suprimidas la incertidumbre y la angustia concomitante, el sujeto descansa en una habitualidad que, si bien lo perjudica y lo rebela, le asegura la tranquilidad de que 'todo está como antes era'. Así, las analizadas modalidades mentales representan recursos a la mano, cuya utilización el individuo sabe que comparte con muchos pares. Esto elimina un foco de conflicto en su demasiado extenuado panorama interno.

Desde la perspectiva social, la funcionalidad de los mentados hábitos mentales reside en el patrocinio de la derogación de la crítica -y la protesta o la movilidad-, además del estancamiento en un mismo e impropio nivel de vida. Así, sin el auxilio de la capacidad analítica, el sujeto se encuentra inerte para contrarrestar los aspectos lesivos del funcionamiento social; o al menos para intentarlo. Con los hábitos mentales como 'enemigos íntimos' instalados y activísimos, se limita a persistir en el plano vital que frecuente, de la manera más sistemática -funcional- que le sea posible.

Esta situación se enlaza con la decadencia, cuando no la extinción, de las representaciones que pueden considerarse fundacionales o fundantes de la cohesión social.

Así, los llamados mitos fundacionales de una sociedad se encuentran tan devaluados que hasta parecen remedos de su propia entidad. Es decir, las representaciones que sustentaron los hitos de la historia de una comunidad resultan reducidas a efemérides y recordatorios escolares; y no mucho más.

Convergentemente, los arquetipos -o prototipos- entendidos como símbolos de valores capitales para una edificante convivencia comunitaria determinada -región, país, ciudad, otras- han caído en la depreciación del olvido; toda vez que la comunidad ha sido sorbida y reabsorbida por la 'aldea global'; o mejor, la globalización. La misma ha adquirido una preponderancia tal que, aun con matices y detalles distintivos propios de cada sector del

planeta, representa la fuerza motriz y el modo de darse los eventos en muchos de los aspectos de la vida humana.

De esa manera, puede reconocerse un proceso de corrupción de las imágenes arquetípicas que devinieron estereotipos. ¿Cómo comprender tal proceso? Primigeniamente, los arquetipos sustentaban fuertes tradiciones morales que distinguían las prácticas actuales de una comunidad.

Las figuras señeras, los modelos de conducta, constituían representaciones reguladoras en tanto orientadoras de muchas conductas sociales de los individuos en comunidad.

Desde las conocidas como grandes civilizaciones hasta los pueblos más pequeños y recónditos contaron con dichas representaciones como guías de acciones y decisiones. Ellas adquirieron relevancia socio-cultural por cuanto fueron investidas de poder cohesivo en medio de la diversidad de las individualidades.

Ahora bien, la índole aglutinante de las imágenes arquetípicas sufrió, en líneas generales, la corrupción por irrupción del funcionamiento económico en la esfera cultural. Ergo, la impronta cultural de una comunidad se vio alterada y hasta adulterada por la dinámica y las exigencias de la actividad económica: la 'industrialización' de la cultura es fiel exponente de ello.

Este acontecimiento consiste, básicamente, en la estructuración, desarrollo y evaluación de los quehaceres culturales en atención a los importados parámetros económico-financieros. Consecuentemente, los tradicionales motores culturales -valores, arquetipos- fueron subsumidos y malogrados en su poder simbólico por los imperativos de la productividad y la masificación.

Valores como la integridad moral, la tenacidad o la responsabilidad, por casos, advinieron trasmutados en anti-valores correlativos; es decir, la conveniente volubilidad, el facilismo y la indolencia ante las obligaciones.

Tal trasmutación se produjo sutilmente y de modo enajenante. En verdad, no hubo algo así como una campaña de propaganda pro-valores del funcionamiento social global. Pero de hecho esa dinámica y sus principios rectores fue acendrándose de tal modo que penetró cuanto ámbito vital personal halló. Y al hacerlo, naturalmente, horadó las esferas de la vida comunitaria.

Con mensajes recurrentes, conductistas y efectistas, la propia marcha de los avatares económicos logró entronizarse como mega-paradigma de los asuntos humanos.

Pese a la presunta hiperbolicidad de la última afirmación, la realidad marca que la globalización ya no es una estricta cuestión económico-financiera de cuasi incomprensible alcance para el hombre común; quien, no obstante, padece sus secuelas.

Parece posible sostener que la globalización supone fundamentalmente la adopción de hábitos mentales por parte de una considerable cantidad de habitantes del planeta. Ergo, la acrítica docilidad con que se asumen como verdades universales las preceptivas y 'recomendaciones' de los organismos económicos de ingerencia internacional aparece como la genuina globalización frente a la declarada y funcional circulación de bienes, servicios y opciones en ese sentido.

Por tanto, es dable sostener que la 'realidad globalizada' es consecuencia de una mentalidad globalizada: la importación de bienes y servicios de una comunidad hacia otra comporta la introducción -solapada o no- de pautas o principios comportamentales e ideológicos, por cierto rudimentarios y continuistas del statu quo.

Y tal intrusión contaminante socava la impronta de las representaciones arquetípicas locales, propias de una comunidad particular. ¿De qué manera? Las pseudo-prototípicas imágenes asociadas con la comercialización de bienes y servicios mediante una medrantera y efectiva gestión publicitaria, con un crecimiento y una fuerza permeante inusitados, van incidiendo en las mentes y las voluntades de los individuos en tanto potenciales consumidores. (Esto acontece aunque en la realidad la posibilidad de consumo sea inexistente).

Por tanto, el sujeto -nunca más 'sujetado' por tal maniobra- ingresa en una secuencia de progresivo deterioro de valores que tenía por importantes, una 'comercialización' o 'mercantilización' de principios. Vale decir, el impulso bienestarista-materialista asciende de tal forma en aquél que produce la mutación del agente moral en amoral paciente de la pandemia del consumismo.

Este hecho conlleva la ascendente dilución del sustento sutil de la existencia personal: aquejado por dicho consumismo, el paciente pondera y evalúa sus circunstancias de un modo consecuente con la afección; o sea, distorsionadamente.

Concurrentemente, la siempre endeble tendencia a lo trascendente -a lo no tangible o no concreto- resulta anonadada. Ello se debe a que, presa de una existencia en los términos del funcionamiento global, el sujeto desestima y desatiende aquellas cuestiones relacionadas con la interioridad (espíritu, voluntad).

Y al suceder esto, también la envergadura de las representaciones arquetípicas queda inexorablemente relegada, pues el individuo se torna paulatinamente más insensible a la regulación simbólica de aquéllas. Los arquetipos otrora vigentes caen en devaluación para el sujeto, quien poco a poco los considera inconsistentes en su sentido basal.

Esta des-semantización (pérdida de significado) de las imágenes prototípicas expone su corrupción y el advenimiento del estereotipo. Éste supone la unilateralización y la pauperización de aquéllas: los prototipos se unilateralizan al estereotiparse ya que advienen discretionales o funcionales a los postulados socio-económicos vigentes. Y se pauperizan porque pierden fuerza en los ámbitos en que originariamente la tenían -relaciones interpersonales, cultura-.

A modo de somerísima ilustración, considérense los estereotipos del individuo exitoso y del agente (re)activo.

Respecto del individuo 'exitoso', el contemporáneo estereotipo consta de un sujeto que alcanza un estándar de vida material tal que cubre sobradamente las necesidades y las expectativas que lo alejan del simple promedio de vida económica. Es decir, en tal representación el individuo trabaja en una actividad que le reporta dinero, prestigio y auto-estima. Ello, a su vez, le permite su promoción a nivel social, laboral y personal: capaz de ascensos laborales y sociales -acceso a bienes y servicios cada vez más sofisticados y costosos-, el sujeto va mejorando su apreciación de los logros; y, por ende, de sí mismo.

¿En qué reside el rango estereotípico de esa representación? En que el individuo pretende extenderla a todas las situaciones de su vida y 'hacerla valer' como lo haría con una tarjeta de crédito o un currículum vitae destacado. O sea, esa auto-percepción que se genera por la rígida y unilineal devolución que el medio hace de su actuación -la cual considera brillante por conducente a la prosperidad material- es la presunta carta de presentación del sujeto en toda ocasión.

Ahora bien, ¿qué imagen arquetípica desemboca en este estereotipo? Esta corrupción se da

a partir del prototipo del individuo ilustrado. Éste, en teoría, representa un agente autónomo, capaz de controlar las fuerzas naturales en su beneficio, y de procurar su prosperidad material, intelectual y espiritual.

No obstante, el mismo decurso de la dinámica socio-económica fue dejando en evidencia las contradicciones y limitaciones del proyecto de la Ilustración. Básicamente ellas se relacionan con la promoción de ficciones como sustento de los emprendimientos y presuntos logros en pos de los fines señalados: igualdad de derechos desequilibrada en función de intereses y status socio-económico, posibilidades de desarrollo inaccesibles a gran parte de la población; fomento de aspectos trascendentes en verdad derogados por el propio funcionamiento de la sociedad; armonización de los aspectos de la vida humana sin oportunidad de procurarse por el insumo de energía en pos de la mera subsistencia en la mayoría de los casos.

En suma, estas ficciones convergen en la representación del sujeto autónomo y sujetado; ese individuo que, de derecho, gestiona su propio proyecto vital creciente y auspicioso. Mas, de hecho, queda circunscripto a la prosecución de fines ajenos y enajenantes, lo que sólo le reporta un básico acceso a la supervivencia material sin más.

Y precisamente el advenimiento de situaciones concretas que desmienten la envergadura arquetípica del agente ilustrado marcan la funcionalización/ instrumentalización de dicha representación y su consiguiente estereotipificación.

Ello se debe a que, en vista del real abismo entre la imagen auspiciada -auspiciosa- y la contundente realidad, el individuo, en franco proceso de frustración y de acumulación de agresividad, asiste a la descomposición de aquélla en su interior. Y por lo mismo asume que la verdadera imagen del agente autónomo se corresponde con la descrita representación del individuo exitoso.

Al respecto, es dable establecer un paradójico fenómeno: por un lado, dicho estereotipo es considerado como inalcanzable por gran parte de los seres humanos. Mas, por otro, es sostenido como ideal al momento de ponderar y evaluar metas y logros particulares.

Vale decir, pese a la estrechez de miras y a la cuasi-inviabilidad de la aspiración que representa, al menos para muchos individuos, el estereotipo de individuo exitoso cunde y se sedimenta en las mentes de muchos mortales, independientemente de la distancia real respecto de su concreción.<sup>26</sup> En cuanto al estereotipo del agente activo (en verdad reactivo), parece derivar de una adulteración de la percepción de la determinación como ejercicio de la voluntad propia. Tal distorsión consiste en que el individuo considera que habitualmente actúa a partir de decisiones entendidas como auto-asunciones.

De esa forma, aparece ante sí mismo como decisor y consecuente ejecutante: el sujeto cree elaborar sus decisiones a partir de un trabajo crítico, al tiempo que pretende que las lleva a la práctica como corolario del proceso pensante.

Sin embargo, es manifiesto que en la cotidianeidad, por sus ritmos vertiginosos, el sujeto, lejos de ejercitar la actividad pensante, se inclina a la repetición de fórmulas para la resolución de situaciones problemáticas. Así, asimilando alteridad con mismidad, y

---

<sup>26</sup> Así, es posible destacar la coincidencia de valoración de un cartonero, un empleado y un ejecutivo: consideran, por igual, que un individuo exitoso es quien posee el acceso a determinados bienes y servicios, y no mucho más.

desconociendo las peculiaridades del caso, procura aplicar las que considera auténticas estrategias: al pretender la utilización de formas externas -admitidas-, genera un nuevo frente de enajenación; toda vez que 'importa' tentativas de solución sin dar cuenta de las especificidades que sus situaciones vitales tienen.

Por tanto, acendra la ficción, ya instalada por el funcionamiento social, del decisor legítimo. Al auto-convencerse de decidir por propia cuenta y medios idénticos, sólo consigue obturar en genuino proceso de decisión.

Ciertamente, el tentado auto-convencimiento no tiene pleno alcance, por lo que el agente, aun sin asumirlo explícitamente ante sí, deviene ejecutante irreflexivo. Esto se debe a la paulatina decadencia en que cae la ya extenuada labor pensante: ante la frustración de ser incapaz de forjar ideas personales, el sujeto se convierte en mero actuante según formas establecidas y convenientemente acatadas.

Y esto conlleva una sistematización de las conductas cotidianas, que se tornan rígidas y virulentas en tanto reactivas. Despojadas de sustento ideacional, ellas se asemejan a respuestas reflejas, con marcado matiz de violencia o agresividad por la situación de frustración recientemente apuntada.

Ahora bien, ¿qué tiene de estereotipo esta imagen de agente (re)activo? Lo estereotípico radica en el cercenamiento de la movilidad, en la fijación de una imagen empobrecida y funcional, sumamente distante de la arquetípica y conducente visión del agente en proceso de autonomía.

En otros términos, el rango estereotípico hace de la imagen del agente (re)activo una ficción imprescindible: sin su ingerencia, el individuo podría activar su capacidad crítica y, de esa forma, encauzar su legítimo proceso decisional.

En suma, los hábitos mentales tratados anteriormente (mitos, arquetipos y estereotipos en versión sistemáticamente social) coadyuvan al sostenimiento de la situación de enajenante sujeción del individuo en sociedad.

### 3. EL PREJUICIO COMO EXPONENTE DE UN PENSAR DETERMINISTA.

Atendiendo a ciertas consideraciones de Allport, en *La naturaleza del prejuicio*, es posible establecer la articulación entre estereotipo y prejuicio. La misma se da por los siguientes elementos: la acentuación, la generalización y la pretensión de justificación.

Por la acentuación, combinada con una memoria selectiva o discrecional, la idea subyacente en el estereotipo trasunta la señalada remarcación de un único aspecto como constitutivo de aquél. Así, todas las ponderaciones quedan reducidas o circunscriptas a la característica fundante del estereotipo, como si fuese la única existente en el destinatario del mismo.

Tal reduccionismo estigmatizante opera en pos de la tendencia a una excesiva generalización. Precisamente, la indistinción, la indiferenciación discrecional u oportunista en que caen los restantes rasgos del sujeto de estereotipo -individual o colectivo- sustancia la generalización: sin atender a cuestiones contextuales o situacionales, el estereotipo indica que siempre aparecerá la misma actitud o conducta.

Y la pretendida capacidad argumentativa -ciertamente apócrifa- del estereotipo tiene doble vertiente: por un lado, avala la aceptación o el rechazo; por otro, asegura el sostenimiento del reduccionismo mencionado.

Consecuentemente, es dable decir que los estereotipos son conducentes a los prejuicios. Sin embargo, el autor los distingue: "Los estereotipos no son idénticos al prejuicio. Ellos son antes que nada racionalizaciones. Se adaptan a la índole del prejuicio vigente o a las necesidades de la situación." (Allport, 1979; p.228)

Como puede advertirse, una diferencia entre uno y otro radica en la maleabilidad o ductilidad: el estereotipo parece más adaptable a las contingencias recogidas en y por el prejuicio. Éste aparece como más fuertemente categórico y rígido.

Esto hace a otra distinción: el estereotipo parece de alcance más acotado y menos poderoso que el prejuicio, por lo que aparecería subsumido a éste.

Ahora bien, en lo atinente a la racionalización, ambos comparten ese rasgo. Disociados de la actividad racional propiamente dicha, estereotipo y prejuicio resultan simulacros de razonamiento: el estereotipo lo es en tanto superficial generalización categorizadora -sin matices-; el prejuicio por cuanto aparece como sentencia infundada y con alto poder corrosivo de la estima del destinatario -quizá mayor que el estereotipo-.

Tal vez sea posible apuntar una diferencia de grados y de capacidad destitutiva; dado que el prejuicio aparece como más penetrante y lesivo que el estereotipo, comparativamente menos dañino -si cabe el término-.

Comoquiera que sea, la actitud estereotípica acaudala y sustenta la actitud prejuiciosa: una mentalidad proclive a las generalizaciones reduccionistas y discrecionales es terreno fecundo para la formación y profundización de prejuicios. Ergo, la continuidad entre dichas actitudes es directa, pues una tiene en ciernes y propicia a la otra.

Y ambas remiten a una forma determinista de pensar. Desatendidas las especificidades de la situación y del caso, la actividad pensante incurre en determinismo, toda vez que opera sentenciosa y definitivamente. El rango sentencioso apunta a una radicalidad y univocidad de las consideraciones, que, de ese modo, advienen sentencias por cuanto funcionan como juicios categóricos e inapelables.

Por su parte, la definitividad señala a la irreversibilidad de tales juicios, cuya gravidez

específica obtura toda posibilidad de revisión. Ésta es vista como debilidad de consistencia del juicio y, por lo mismo, abiertamente desestimada.

Entonces, tal pensar determinista resulta estrecho, unilateral y excluyente. La estrechez se sienta en la inexistente apertura a miras y posibilidades de evaluación diferentes de las adoptadas. (Aparece manifestada en la conocida idea de 'tener anteojeras').

Esta última consideración parece vinculable con la idea de Young sobre las operaciones mentales habituales, en *Psicología social del prejuicio*. Ellas son realizadas en un nivel lógico elemental, emergente de la fuerza condicionante del contexto social; y el 'estilo particular' de cada pensamiento estaría sentado en el grado de condicionamiento aceptado por el individuo.

Así, según el analista, en el estereotipo y sus manifestaciones (clichés, mitos, leyendas, proverbios, etc.) queda evidenciado el aspecto polémico de la vida social; ya que trasunta la pugna de fuerzas yo-sociedad.

Precisamente dicho angostamiento de miras, derogatorio de alternativas, es constitutivo de la unilateralidad: consagrada una única y misma perspectiva, ésta es confirmada de tal manera que acaba sedimentada o enquistada en la mente. Esto se traduce en la estricta recursividad o reaparición de aquélla ante la necesidad de consideración de alguna cuestión; la cual, por lo mismo, es mero simulacro de tratamiento.

En lo que respecta al rango excluyente del pensar determinista, es dable precisar que consiste no sólo en la exclusión o la desatención de la diversidad de aspectos o de perspectivas; sino en el exclusivismo o tendencia a la adhesión cuasi obsesiva al criterio o posición adoptado.

Por ende, dada la índole propia del prejuicio, puede ser considerado como icónica manifestación del pensar determinista.

Este hecho remite a la cuestión de la impropiedad de la actividad pensante; es decir, su inconveniencia por improcedencia o incapacidad de proceder ajustadamente. En línea heideggeriana (*El ser y el tiempo*), se trata de un pensar ordinario, llano, reticente a la multiplicación de niveles de consideración o perspectivas; un pseudo-pensar estancado en lo comprensible de suyo que desatiende y excluye 'lo gravísimo' (lo medular, lo trascendente y siempre desatendido).

Asimismo, resuena aquí la cuestión de la 'vulgaridad' destacada por Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*. La misma consta de una irrestricta sujeción del individuo a las imposiciones de la comunidad de lenguaje, ideas, experiencias y necesidades. Tal subordinación representa "la fuerza más poderosa de cuantas han influido en el hombre"; y conlleva "la degeneración del hombre en lo semejante, en lo común, en lo mediocre, en el animal de rebaño, en lo vulgar." (Nietzsche, 2001; p.179).

Consecuentemente, una actividad pensante tal como ocurre habitualmente señala a la compulsión a la repetición y a la heteronomía de la conciencia, tal como indica Paín, en *Estructura inconsciente del pensamiento*; y a la recaída en la maniobra de 'relleno' de los huecos mentales con elementos ficticios e insustentados, en el sentido de Lerch, en *Psicología social*.

Sin embargo, cabe apuntar el rescate de los prejuicios en su forma de presupuestos o puntos de partida que realizan Brown en *La nueva filosofía de la ciencia* y Gadamer (*Verdad y método II*). En el primer caso, el autor desmitifica la relación entre el científico y las teorías existentes en la comunidad específica a la que pertenece en el marco de su actividad de



investigación. En el segundo, el filósofo reflexiona sobre la necesidad de una reevaluación de los presupuestos, tendiente a la gradual pérdida de la estimación negativa que habitualmente reciben.

### *3.1 De la naturaleza del prejuicio.*

Ciertamente, la vida en su cotidianidad impone un ritmo expeditivo, pues generalmente las situaciones problemáticas deben ser resueltas de la forma más rápida y eficiente que sea posible. Esto supone la creciente desatención al proceso de tratamiento o análisis de las mismas en pos de la efectividad: se cree que 'no hay tiempo para pensar'; que es imperioso resolver sin dilaciones.

Como se advierte, habitualmente aparece desvirtuado el proceso de examen de las cuestiones atinentes al problema. Aquél es tenido por distorsivo y retardatario, ya que distrae la atención en acciones no específicas y demora la resolución.

Consecuentemente, la acción conducente a un mejor abordaje del problema es considerada como contraproducente e inoperante; toda vez que provoca las demoras citadas y no cumple función positiva alguna en la disolución de la dificultad de marras.

Esta tendencia al 'resuelva ya' expone la marcada depreciación de la actividad pensante. Ella cae en palmario descrédito por el mero hecho de requerir un consumo de energía no disponible ni renovable. El esfuerzo que implica pensar es comúnmente destinado a procurar la solución del problema; pues la capacidad energética del sujeto es limitada y preciosa, expuesta como está a las sostenidas demandas del consuetudinario funcionamiento de la rutina.

En vista de esta cuestión, todo empleo de energía en asuntos aparentemente prescindibles es tenido por dispendio. En este caso, prestarse a la consideración especulativa de un problema sin llegar a la solución concreta es asumido como 'pérdida de tiempo y de esfuerzo'.

Claro está que resulta casi insostenible la noción de que un ser humano abandone la actividad pensante en la tentativa de resolución de un problema. En verdad, la concepción habitual de problema parece incluir la acción de detenerse a pensar; dado que tal dificultad representa una situación que quiebra el ordenamiento cotidiano de los hechos y exige un posicionamiento diferente.

Sin embargo, es ese 'detenerse a pensar' el gran ausente en la facticidad de la vida diaria. Por tanto, se aprecia un divorcio entre idea y práctica: de un lado, el hombre común parece inclinado a creer en la necesidad de pensar ante el advenimiento de un problema; del otro, es francamente inusual que aplique dicha creencia a su propia realidad.

De otro modo, parece darse un dislocamiento distorsivo de la dialéctica problema-pensar. Como se apuntó, pese a la reconocida necesidad de interrumpir la corriente actividad pensante -frecuentemente carente de requerimientos extraordinarios- ante la emergencia de una situación problemática, la reacción habitual es el señalado intento acrítico de disolver el conflicto.

Pareciese que el hombre común, aun consciente de la insuficiencia del modo pensante cotidiano, recurre al conocido -y generalmente acotado- repertorio de ideas al momento de

dar curso a la resolución de problemáticas.

Y en esta circunstancia aparece en escena el prejuicio. Este emerge como opción 'a la mano' y se impone a cualquier tentativa de búsqueda de alternativas. Su matiz tradicional, su asequibilidad y su efectividad resultan definitorias al momento de decidir su re-adopción.

El rasgo tradicional del prejuicio se sienta en el propio acostumbramiento que genera, puesto que surge ante el mínimo atisbo de morosidad en la problematización de la situación a encarar. Casi por generación espontánea el prejuicio es reasumido como única alternativa. Ello señala a la asequibilidad; al hecho de estar disponible, de ser familiar para el sujeto. La accesibilidad inmediata resulta concluyente en favor de su utilización.

Tradicionalismo e inmediatez confluyen en la supuesta efectividad entendida como capacidad resolutoria del prejuicio respecto de la procura de legítimas posibilidades de solución.

Ahora bien, ¿qué tan vinculables son el prejuicio y la tendencia resolutoria como actitud en la vida diaria? Aceptando la precedente concepción del prejuicio -aunque de modo provisorio-, según la cual éste resulta de una estereotipada y compartimentada percepción de una situación, la vinculación con la practicidad exigida por la vertiginosa rutina cotidiana está dada por la misma operatividad del prejuicio. Ella radica en la índole instrumental del mismo, que aparece como herramienta a la mano para la descompresión de la tensión que genera el desacomodamiento implicado en el surgimiento de un problema.

Precisamente el fragmentarismo y la proclividad a la totalización -o extensión de esa parcialidad a una totalidad- convergen en la tendencia a la categorización hiperbolizada, fundante del prejuicio: "El establecimiento excesivo de categorías es quizá la trampa más frecuente en que cae la razón humana. A partir de hechos insignificantes nos lanzamos a hacer magníficas generalizaciones." (Allport, 1979; p.23)

Como se aprecia, el interjuego parcialidad-totalización se resuelve en una forzada y a la vez naturalizada excedencia del alcance del elemento considerado -detalle o parcialidad al fin- hacia la situación en conjunto. Así, la índole de aquél impregna la apreciación de ésta, suscitando una artificial ponderación de la misma. Tal artificialidad apunta al forzamiento citado, que deriva en una distorsión en la valoración. Ella, no obstante, es tenida por aceptable, es naturalizada so pretexto de la presunta imposibilidad de una visión omniabarcante de la situación a considerar.

Este pseudo-argumento es índice de la 'trampa': incluso pese a advertir el exceso en la extensión de la generalización, el sujeto pretende su defensa y sostenimiento; dado lo árido del esfuerzo de reconsiderar y eventualmente rectificar.

Esa resistencia a la revisión supone una suerte de necesidad: aún ante falta de avales o pruebas a su favor, el prejuicio se solidifica; tal vez como exponente de una conducta defensiva de un yo demasiado abocado a las demandas exógenas para ahondar sus consideraciones o abundar en detalles.<sup>27</sup>

Respecto de la funcionalidad para la economía vital del sujeto, Allport realiza la siguiente apreciación: "Gran parte del prejuicio es sólo cuestión de una ciega conformidad con las

---

<sup>27</sup> Aquí reaparece la cuestión de la funcionalidad del prejuicio. Su mantenimiento en vigencia responde a la necesidad individual de reconfirmar la pertenencia al grupo de referencia. Esto hace a la utilidad social del prejuicio.

costumbres dominantes. En algunos casos...no guarda relación importante con la economía vital del individuo. Por esta razón no parece acertado insistir en que se incluya la 'función irracional' del prejuicio en nuestra definición básica." (Allport, 1979; p.27)

Si por racional se entiende correspondiente a la lógica del funcionamiento social vigente, efectivamente el prejuicio, lejos de ser irracional, es plenamente racional al estilo del sistema. Mas, si racional se entiende como dialéctico o argumentativo, evidentemente el prejuicio resulta irracional.

Entonces, aparece como llamativa la observación acerca del error de incluir la 'función irracional' en la definición del prejuicio, toda vez que resuena como minimización de esa significativa característica del mismo.<sup>28</sup> No menos curioso resulta la relativización de la relevancia que en la economía vital tiene el prejuicio. En este sentido, es dable realizar dos señalamientos. En primer lugar, sin intención de incurrir en una especie de falacia estadística, no parece posible subestimar el hecho de que la mayoría de los seres humanos cuenta en su haber con algún prejuicio, sea relacionado con una cuestión más trivial o con un asunto de envergadura.

Por otra parte, la idea de la poca ingerencia del prejuicio en la economía vital individual resulta al menos desajustada. Esto se debe a que, se trate de un prejuicio sobre un tema banal o no -aunque en general los prejuicios per se son nada banales-, el mero hecho de sostenerlo comporta un mayor o menor dispendio de energía, potencialmente utilizable en otros quehaceres vitales.

Por tanto, la idea allportiana aparece como una posible subestimación del real impacto del prejuicio en la vida del sujeto. De hecho, la mentada defensa del prejuicio, que en ocasiones asume el rango -ficticio por cierto- de defensa de 'principios', requiere un gasto de energía vital destinada a la pertinente argumentación (en verdad, pseudo-argumentación, ya que los presuntos argumentos no son el resultado de la reflexión sino el trasunto de la convención). Ergo, el sujeto se involucra en una empresa onerosa y muchas veces inconducente, malgastando fuerzas que podría utilizar, por caso, en la revisión del causante de la disputa; es decir, del prejuicio de marras.

Tal índole anti-económica del prejuicio se conecta con el auténtico malogro de la plasticidad de ciertas ideas o creencias. Así, la capacidad de adaptación por modificación o combinación que originariamente puede atribuirse a las creencias asiste a un deterioro por anquilosamiento: se da una suerte de progresiva rigidez en la ductilidad de las mismas para formar amalgamas o sistemas. Y esta atomización pauperizante implica la unidimensionalidad de los juicios, que se convierten en compartimentos estancos impermeables a novedades o modificaciones. (Devienen prejuicios, cuestión que se desarrollará más adelante).

De otro modo, la actividad pensante sufre una regresión autocrática rayana en el autismo. Parece ingresar en una suerte de solipsismo tal que produce la obturación de nueva información o material ideacional y el consecuente enquistamiento de las ideas habidas. Ellas, pese a la multifuncionalidad que asumen por su recurrencia en distintos contextos de

---

<sup>28</sup> Ciertamente es que más que de 'función irracional' habría que referir el rango irracional del prejuicio: por lo antedicho, éste cumple una función estrictamente racional en términos de la lógica del funcionamiento social. Y ello implica una palmaria irracionalidad desde una perspectiva divergente.

tratamiento, y justamente por ello, van perdiendo sentido propio, contenido semántico; se des-semantizan.

El que cierta idea sea empleada una y otra vez, a la manera de muletilla o comodín, produce una distorsión semántica. La misma consta no ya de una ampliación del campo de significaciones de dicha idea, sino, por el contrario, de una suerte de malversación semántica.

Tal malversación consiste en la pretensión de hacer funcionar dicha idea en distintos contextos manteniendo su estricta mismidad sin adaptación alguna a la situación. Es decir, se la utiliza como si la extensión de aquella fuese tal que pudiese abarcar múltiples áreas de cobertura -multifuncionalismo-.

El contraproducente efecto es justamente la pérdida de propiedad significativa por fallida utilización: la idea, sacada del contexto pertinente y forzada a funcionar en cualesquiera otros, acaba distorsionada y privada de su originario potencial semántico.

En términos allportianos, el pensar se torna 'autístico': "A menudo nuestra mente divaga, pasando de una idea a otra, sin hacer ningún progreso en dirección a un objeto dado...El término 'pensamiento autístico' es apropiado para designar a esta forma menos racional de la actividad mental. Autístico quiere decir 'con referencia a sí mismo'." (Allport, 1979; p.190)

Ese autismo del pensar comporta una adulteración de la genuina actividad pensante, toda vez que dicha errancia marca la incapacidad de focalizar y ahondar en el tratamiento de una cuestión. Pese a esto, ese vagabundeo mental es considerado por su poseedor como consumado ejercicio pensante.

En realidad, el presunto deambular por las ideas habidas es un mero persistir en alguna de ellas 'sin ningún oficio ni beneficio': al comportarse erráticamente, el pensar asume la condición de simulacro, pues no cumple fehacientemente su función de procesamiento y crítica de la información recibida. Así, la aparente apertura a la interconexión de ideas -propia del 'divagar' vulgarmente entendido- es, en verdad, un inconducente cerramiento del pensar sobre sí mismo.

Dicho repliegue resulta estéril toda vez que no reporta nuevas formas ideacionales, sino un simple caracoleo sobre lo mismo; al modo del citado autismo, con su redundante y enquistante dinámica.

En suma, el autismo del pensar no trasunta un potenciador cuidado de sí mismo. Antes bien, delata una obtusa permanencia en el descrito funcionamiento inconveniente. Dicha auto-referencialidad no redundante en preservación en pos de una posible continuidad superadora, sino en una pauperizante detención desintegradora.

¿Cómo se relaciona tal autismo con el prejuicio? Fundamentalmente en las cuestiones de la parcialización y la totalización.

Respecto de la parcialización, tanto en el autismo como en el prejuicio puede apreciarse un recorte discrecional de la realidad y la rigidez de la perspectiva de enfoque. Ella se observa en el mantenimiento incondicional y excluyente de un mismo punto de vista.

Mientras que la discrecionalidad en el recorte de la realidad consta de la desestimación de otros elementos o factores de la misma, a los efectos de la correspondencia con la perspectiva adoptada.

De esta forma, prejuicio y autismo resultan deliberadamente parciales: simplifican hechos y criterios de ponderación de manera tal que hacen aparecer los mismos como las únicas

alternativas posibles; los unilateralizan en favor de la continuidad del statu quo mental. Dicha unilateralización hiperfuncionante -esto es, en constante actividad y activación- es asociable con la tendencia totalizadora. La misma consiste en hacer pasar la parte seleccionada por el todo a considerar. Como complemento de la parcialización, la totalización opera subsumiendo todos los elementos disonantes o discordantes bajo el éjido del candidato elegido. Por tanto, esa subordinación representa una real depreciación de los subordinados, ya que son reducidos a equivalentes o versiones del criterio dominante. Y, en caso de que ello sea inviable, son marginados o excluidos del sistema pensante.

En consecuencia, es dable sostener que la relación entre autismo y prejuicio es menos causal que de retroalimentación: antes que ver una cuestión de precedencia u origen de uno respecto del otro, parece más ajustado detectar la interdependencia potenciadora de ambos. Así, el autismo resulta el terreno propicio para la proliferación del prejuicio. Recíprocamente, éste estimula y perfecciona el funcionamiento de aquél.

Ahora bien, si se procurara una visión arqueológica de la cuestión del prejuicio, podría apuntarse a la basal necesidad de hallar respuesta simple y directa a todos los cuestionamientos emergentes, con el menor dispendio de energía posible; sobre todo, a aquéllos referidos a situaciones desfavorables para el individuo.

Sostiene Allport: "Procuramos continuamente encontrar una explicación exterior para nuestras frustraciones y contrariedades, y tenemos una proclividad especial a buscar un agente humano. Esta tendencia, a menos que se la discipline enérgicamente, nos predispone al prejuicio. A pesar de que en realidad nuestras frustraciones y contrariedades suelen deberse a causas impersonales -a condiciones económicas alteradas, a los vaivenes del cambio histórico y social-, mientras no nos demos cuenta de esto, tendemos a caer en el hábito de culpar de nuestra suerte a agentes humanos identificables (víctimas propiciatorias)." (Allport, 1979; p.193)

El pasaje contiene apreciaciones ajustadas combinadas con llamativos elementos reaccionarios o conservadores. Ellos son la asociación de las desventuras personales con causas impersonales y la adjudicación de estas causas a procesos suprapersonales.

En cuanto a la despersonalización en la causación de los avatares adversos para la suerte individual, parece errar el autor al atribuir los mismos a factores no personales; toda vez que, identificable o no, el causante de los contratiempos personales siempre es un agente humano. Se trate de una individualidad a la que no es posible acceder de manera directa ni indirecta, o sea el propio padeciente de la desventura, resulta ingenuo e inconducente creer que tal hecho obedece a un factor extra-personal. Esto se debe a que el azar, el sistema o el misterio no deberían calificar como causas de los problemas del individuo.

Por tanto, sentar la causación en variables no humanas supone desviar la atención del foco de la responsabilidad que cabe bien al propio agente, bien a otro agente personal. De otro modo, no existen problemas vinculares humanos atribuibles a factores no humanos. La creencia contraria implicaría eliminar el cariz ético de la cuestión, dado que resulta irracional dotar a un factor impersonal de efectos éticos.

Resultan adecuadas la idea de la tendencia a la búsqueda de un causante exógeno de las dificultades particulares y la noción de proclividad a la victimización propiciatoria de terceros.

Ciertamente, la reacción primaria y habitual ante un problema o contratiempo consiste en ubicar la causa en un factor externo al afectado por el problema. Éste facilitista

comportamiento denota una delegación en otro del compromiso que debe asumirse respecto de la situación surgida: incurriendo en falsedad y en tendencia a la auto-exoneración, el individuo indica a otro como responsable de su propio problema, lo cual trasluce una simplista evitación de la parte que le toca.<sup>29</sup> Tal desvío implica la victimización propiciatoria: ante la gravedad del problema en sí, el individuo considera que bastante tiene ya con soportarla y procura la aparición de un 'chivo expiatorio'; esto es, de un culpable distinto de sí que afronte la posible punición o condena.

Y ambas tendencias referidas sustentan el prejuicio, entendido como hábito que hace las veces de recurso pseudo-argumentativo a la mano, al que se apela por falta de análisis comprometido de la situación.

Un examen responsable consiste en la identificación de las variables intervinientes en la situación y la atribución de envergadura o ingerencia de cada una en el hecho de marras. Sin embargo, en función de la condición totalizadora del prejuicio, prima la indistinción, la categorización inflexible a partir de una idea emergente de la urgencia resolutoria; la cual acaba siendo antojadiza y desajustada. Ambas características son tributarias de la incapacidad para establecer cuidadosa y reflexivamente los grados de participación que los factores intervinientes en el problema tienen en la totalidad.

En otros términos, un análisis pertinente debería recurrir a la discriminación en tanto diferenciación fundada en cierto criterio; no ya en el habitual sentido segregacionista, constitutivo del prejuicio convencionalmente entendido.

Entonces, de lo que aquí se trata es de flexibilizar las categorías mediante la incorporación de información correctiva, generalmente aportada por la propia experiencia vital convenientemente aprovechada.

Claro está que dicho aprovechamiento es francamente inusual. Puede apuntarse que muchos individuos suelen mostrar lo que puede denominarse 'actitud bovina' con referencia a los sucesos de su vida: al igual que una vaca que pastando ve pasar los automóviles por la ruta sin inmutarse, así muchos individuos toman los hechos de su existencia. Para ellos, esos episodios conforman un azaroso encadenamiento que es menester aceptar sin mayores miramientos ni cuestionamientos. He ahí la citada actitud bovina, la acrítica aceptación de los avatares cotidianos como inexorables situaciones por las que hay que pasar sin más.

Evidentemente, quien detenta tal actitud desactiva la necesaria capacidad de análisis de su propia realidad. Por ende, extiende tal incapacidad a la consideración de situaciones ajenas que, a veces, hasta lo involucran.

Consecuentemente, recurre a un acotadísimo repertorio de ideas '-reciclables' y de hecho recicladas- como criterios de ponderación y evaluación.

Este hecho es asociable con la conocida ley del menor esfuerzo, pues tal reutilización indica el intento de simplificación de los abordajes -ciertamente impropios por lo mismo-.

Esa reducción de la real complejidad de las cuestiones deriva en la dicotomización: "La manifestación extrema del principio del menor esfuerzo lo hallamos en los juicios de dos valores." (Allport, 1979; p.197) Exponente de la simplista y acomodaticia disyunción de alternativas, la dicotomización omite posibilidades diferentes de los pares de ideas

---

<sup>29</sup> En el fondo, el sujeto sabe que tiene parte de responsabilidad; pero, por el mentado autismo operante, se la 'quita de encima' desviándola a un tercero.

antagónicas, produciendo una polarización. La misma consiste en la transformación de los antagonistas en sendos centros de concentración de la atención, con la incontestable exaltación de uno de ellos.

Sea por caso el popular juicio según el cual quien no se muestra a favor de la propia visión u opinión es un llano enemigo. Como se advierte, la dicotomía adherente-no adherente deviene polarización amigo-enemigo, con señalada remarcación de esta última noción. Esto se debe al favoritismo de que goza la asociación desacuerdo-adversidad en la mentalidad de término medio -es decir, conservadora y poco reflexiva o llanamente irreflexiva-.

Quizá sea posible hablar de atomización de conceptos o valores: el disyunto elegido asume la índole de mínima e indivisible unidad de consideración; un auténtico y único átomo axiológico con concentración de energía y poder judicativos.

Y dichos átomos valorativos conectan con el analizado autismo en el pensar: la existencia de los mismos apunta a una actividad pensante que rechaza la asimilación de novedades, a las que tiene por elementos extraños e indeseables. El citado rechazo es, obviamente, inmotivado por falta de pruebas que lo avalen en su pertinencia o justeza. (Frecuentemente, las pruebas aparecidas favorecen la aceptación de las novedades, por lo que son sistemáticamente desestimadas como tales).

¿A qué se debe este comportamiento 'atomístico'? En línea allportiana, parece tratarse de una suerte de mecanismo de defensa de una personalidad amenazada por lo que considera factores disgregantes o desintegradores. En efecto, una personalidad de este tipo es incapaz de procesar convenientemente la multiplicidad de estímulos internos y externos; y mucho menos puede habérselas con la concurrencia de los mismos, su simultaneidad.

La reacción sistémica -psicológica- consta de la utilización de pautas de acomodación simplificadas y recurrentes: la variedad de estímulos suscita respuestas estereotipadas y recursivas ante la imposibilidad de atender a la peculiaridad de cada uno y de cada evento en que interviene.

En otras palabras, un pensar atomístico sustancia el prejuicio en su versión tradicional o corriente.

### *3.2 Conceptualización habitual del prejuicio.*

Convencionalmente el prejuicio es entendido como una literalmente infundada sentencia en contra de personas individuales o grupos. El pretendido motivo de tal juicio es un único aspecto, de índole negativa a los ojos del enjuiciador, con una omniabarcabilidad tan insustentada e hiperbólica como el propio juicio.

La condición hiperbólica de una creencia tal se sienta en la radicalización del criterio adoptado para su producción. Ese extremismo del criterio de marras se traduce en la reducción de todos los demás aspectos del sujeto del prejuicio al concepto atomizado que se escoge para la apreciación. De este modo, produciendo la funcional omisión de elementos co-presentes, se absolutiza el alcance de la discrecional idea operante como criterio. Ello comporta la hipertrofia de la misma, la excesiva extensión de su alcance; o sea, su advenimiento como hipérbole.

Por su parte, lo insustentado del prejuicio radica en la palmaria insuficiencia de fundamentos que la sentencia tiene. Tal déficit, derivado de la hiperbolicidad descrita,

produce un paradójico doble efecto: del lado del prejuicioso, el abroquelamiento en la postura asumida como reacción cuasi conductista a la antedicha falencia; un endurecimiento de aquélla por el no asumido reblandecimiento de ésta. Y del lado del enjuiciado, la sorprendente intuición de la inconsistencia del juicio, que, por lo mismo, asume una reactividad y una virulencia proporcionales a su defecto genético.

Ergo, en el prejuicio convergen cuestiones de déficit en la argumentación o fundamentación y asuntos relacionados con la emotividad.

Esa confluencia aparece en una formulación clásica que del prejuicio presenta Allport: "Quizá la definición más breve que puede darse del prejuicio es la siguiente: 'pensar mal de otras personas sin motivo suficiente'. [...] La frase 'pensar mal de otras personas'...incluye sentimientos de desprecio o desagrado, de miedo o aversión, así como varias formas de conducta hostil [...] necesitaremos ampliar la frase 'sin motivo suficiente'. Un juicio es inmotivado cuando no se fundamenta en hechos." (Allport, 1979; p.21)

Aún a riesgo de un potencial justificacionismo científicista en la exigencia de hechos que sustenten el juicio, la anterior formulación destaca el componente de hostilidad actitudinal y/o fáctica involucrada en el prejuicio. Esto se acopla a la carencia de sostenes atendibles o pertinentes en la defensa del juicio. Y el producto de la asociación simbiótica es el hecho de 'pensar mal de otros porque sí' -si cabe la reformulación de la definición precedente-.

La simbiosis consiste en una consustanciación de la animadversión y la genética carencia de argumentos para ella; de modo tal que quedan fundidas en una activa irracionalidad -al menos desde la perspectiva del destinatario y de algunos observadores externos de tal destinación-.

Tal índole ilógica abre la cuestión a una dimensión ética, toda vez que el prejuicio es fácilmente asociable con la injusticia y la correspondiente desaprobación de la misma. Carente de justificación, el prejuicio es generalmente percibido como una forma de inequidad y consecuentemente considerado como repudiable.

Curiosamente, Allport relativiza y debilita ese aspecto del prejuicio, al sostener que el mismo es auténticamente un problema psicológico, independientemente de las reacciones de tinte moral que genere. Así, el prejuicio parece quedar circunscrito a una de sus facetas en detrimento de las restantes: la índole eminentemente psicológica del prejuicio aparece atomizada, con la consecuente subsunción de otras vertientes del asunto. De otro modo, sin pretensión de simplista juego de palabras, el prejuicio aparece ponderado prejuiciosamente, toda vez que su consideración queda eclipsada por el solo criterio psicológico: "Constituye un auténtico problema psicológico, no importa cuál fuere el grado de indignación moral que engendre como respuesta." (Allport, 1979; p.27)

Pero sostener lo anterior parece comportar cierta maniobra desnaturalizadora del tratamiento del prejuicio, dado que aparece como insoslayable la atención a la cuestión ética implicada en el mismo. Es justamente a raíz del matiz ético que parece cobrar sentido la elucidación del prejuicio. Caso contrario, ¿a qué apreciar como hostil e inopinado el prejuicio? ¿No son estas calificaciones de tipo moral o referidas a lo moral?

Tan así es que el propio autor deslinda los aspectos reactivo y activo del prejuicio. Respecto del primero, señala la virulencia, la intensidad de la hostilidad constitutiva del prejuicio; la efervescencia o agitación que produce en el ámbito anímico del portador de actitud prejuiciosa.

En cuanto a la actividad u operatividad del prejuicio, indica que ella se traduce en la



discriminación como concreción práctica de la exclusión que a nivel ideacional -e ideológico- ha producido. Mediante actos de segregación -orales o fácticos-, el agente del prejuicio hace efectiva la discrecional diferenciación operante en su mente -ciertamente ofuscada por la rigidez propia del autismo-.

Ahora bien, ¿cuál es el alcance 'estadístico' -por decirlo de algún modo- de la actitud prejuiciosa? Mesuradamente, Allport justiprecia la mentada faz al indicar una vasta porción de la humanidad como portadora de tal actitud, sin desatender a la obvia contracara de la imposibilidad de totalizar tal portación.

Conjuntamente, vincula a la encarnación de los valores en el individuo como causa basal del sostenimiento de prejuicios en favor de aquéllos: "Puesto que en un sentido profundo 'somos' los valores que sostenemos, no podemos dejar de defenderlos con orgullo y afecto, rechazando a todos los grupos que se les oponen." (Allport, 1979; p.93)

Aun contraviniendo parcialmente su propia relativización de lo moral antes apuntada, el autor estima que la encarnadura de los valores representa el incontestable argumento en pos del propio modo de vida por parte del agente.

Por su parte, Young (*Psicología social del prejuicio*) vincula la tendencia prejuiciosa con una jerarquizadora combinación de la predisposición personal tempranamente abonada y de pautas culturales relacionadas con la parcialidad y la intolerancia. En consecuencia, el prejuicio adviene como una convención social que protege la individualidad, manteniendo a los sujetos de segregación convenientemente aislados de acuerdo con funcionales expectativas acriticamente forjadas.

Esta actitud encubre un deficiente abordaje de la ansiedad que generan las diferencias interpersonales, en este caso estigmatizantes. Así, el mismo hecho de la condición no estándar del destinatario del prejuicio, cualquiera que ella sea, suscita una zozobra que deviene reactividad o agresividad como rígida respuesta a una no asumida o consciente incapacidad de adaptación a tal situación.

Dicha agresividad delata una suerte de regresión al estadio infantil del proceso psico-social: "Por consiguiente, el prejuicio es causa de ansiedades infantiles y de un sentimiento de dependencia allí donde la madurez adulta debería ser la norma." (Young, 1969; p.48) De esta forma, la regresividad implicada en el prejuicio consta de una primitivización de la actitud ante el acomodamiento a lo nuevo o lo distinto; sumada a una vuelta a la heteronomía conductual propia de la etapa infantil. Esto último se aprecia en el hecho de que el individuo necesita de un objeto exterior sobre el cual volcar la violencia que le causa su ineficiencia para acomodarse a una realidad exterior mutable y no siempre coincidente con las expectativas particulares.

Puede advertirse un caso de proyección que perturba la comprensión íntima de la realidad: se espera del otro la satisfacción de aspiraciones propias. Si esto no se da, se produce una subversión de la percepción del otro en tanto causante de la frustración de expectativas.

Vale decir, la divergencia entre lo esperado y lo real ocasiona la distorsión de la consideración de hechos y personas. Ellos adquieren una fisonomía corrompida por la animadversión propiciada por la frustración.

Dicha adulteración comporta la constitución de juicios que descansan en bases exógenas -impresiones y apreciaciones ajenas- ; y, entonces, carecen de auténticos fundamentos experienciales y judicativos propios. En términos de Lersch, en *Psicología social*: "Así los prejuicios son realmente sustitutos de la realidad cuyos huecos rellenan." (Lersch, 1967;

p.61)

Tal 'relleno' consiste en el intento de subsanar la imposibilidad de ajustar la ponderación de los hechos vitales a través del recurso a lo que se tiene a la mano; en este caso, los juicios ajenos.

De modo que el prejuicio asume la condición de simulacro de juicio; toda vez que la facultad judicial, alterada por la fallida proyección, recurre a juicios circulantes como compensación de la frustración generada por la incapacidad de ajustada lectura de la realidad.

En definitiva, de acuerdo con una concepción convencional, el prejuicio remite a las siguientes cuestiones:

-Radicalidad: el prejuicio asume carácter categórico e inamovible, pese a la existencia de pruebas en su contra o en su desmedro.

-Extensión hipertrofiada: el prejuicio tiene un alcance desmesurado por falta de regulación de éste; por su indeterminación, por su rasgo difuso.

-Carencia de fundamentos pertinentes: el prejuicio se presenta falto de sustentos ajustados, pues no remite a avales sustanciales o sustantivos en tanto oportunos y operantes a los efectos argumentativos.

-Heteronomía: el prejuicioso se muestra incapaz de ofrecer argumentos propios y consistentes, por lo que acude a juicios circulantes o ajenos.

-Emotividad negativa: comúnmente el prejuicio está asociado con afectos negativos, como el desprecio, la aversión, la ira, el encono.

-Índole pro-activa: se da una fuerte vinculación del prejuicio con las manifestaciones explícitas en palabras o actos.

-Regresividad: dado el déficit en la acomodación a las modificaciones del medio, el prejuicio implica una puerilización pensante y conductual; o sea, un retroceso a la etapa infantil en esos aspectos.

-Simulación de autenticidad: a falta de reales sustentos, el prejuicio es un pseudo-juicio con apariencia de juicio genuinamente sostenido por avales apropiados.

-Rekursividad: el prejuicio reaparece toda vez que el sujeto no puede 'ponerse a pensar' para atender a las peculiaridades del caso que lo ocupa.

### *3.3 Diferenciación presupuesto-prejuicio.*

Evidentemente el modo de pensar ejemplificado por el prejuicio representa una impropia actividad pensante. La idea de impropiedad remite a Heidegger en *¿Qué significa pensar?*.

Por desidia, inseguridad u otros motivos, el hombre de nivel medio generalmente aparece como anclado a la superficie; parece resistirse a la posibilidad de discurrir en distintos planos. Esta tendencia es tomada por el filósofo como un hecho relevante, toda vez que entiende el pensar como sustancial al 'da-sein'; la actividad constitutiva y conducente al estado de propiedad, de autenticidad.

Esa actividad se halla sumamente desleída, debilitada, situación que constituye 'lo gravísimo' para el autor: "Lo gravísimo es que todavía no pensamos." (Heidegger, 1958; p.10) Aquí, la idea de 'lo gravísimo' no parece apuntar a la visión convencional de lo preocupante, lo serio; antes bien, señala a lo literalmente grávido, lo que tiene peso, lo

importante. Vale decir, lo verdaderamente relevante es que aún no se ha encarado la constitutiva tarea de pensar ex-istencialmente; esto es, de modo no tradicional o consagrado en la habitualidad.

Pensar, entonces, exige liberarse de nociones y formas conocidas y aquietadoras. Es preciso desconcertarse, perder las certezas tenidas por tales; salir al encuentro de las situaciones sin pre-condicionamientos paralizantes. Al fin, abandonar el estar de término medio normal para observar y observarse en cada situación.

De manera que la primera ocupación del individuo debería ser la atención a la falta de un pensar propio, fecundo, dialéctico; un pensar antagonista del que propugna la ciencia como paradigma del funcionamiento social. Ella se basa en un pensar unilateral, unívoco, que busca garantizar su prefijada marcha '-progreso-'. O sea, una actividad pensante logicista.

La lógica fundamenta el pensar por una sola vía; el cual, plasmado en la técnica, procura y requiere la absoluta univocidad. Ella se contrapone y desconoce la diversidad y el polimorfismo de los hechos de la realidad, a la que pretende someter a sus leyes unificadoras, estereotípicas y tranquilizadoras.

La unificación se da en la subsunción de casos similares, nunca iguales, en un caso modelo. Esto sustancia la estereotipia o tendencia a esquematizar o constreñir percepciones e interpretaciones a los fines de la prosecución del proyecto científico. Y es tal consecución el elemento tranquilizador ante las incertidumbres suscitadas por las novedades emergentes de una realidad no petrificada.

Consecuentemente, el contacto con los hechos al estilo de la ciencia se sustenta en un opinar unilateral. Este consiste en establecerse en un solo aspecto de las cosas; en no explorar para expandir; en considerar todo de la misma manera superficial. En suma, en procurar que la 'doxa' sea tenida por 'episteme': se pretende que una versión de la verdad -doxa- aparezca como 'la' verdad -episteme- sin asumir que se lo hace.

Por tanto, el pensar habitual es a-metafísico y hasta anti-metafísico: a-metafísico pues no rebasa la materialidad, queda en el nivel de la aparición; anti-metafísico ya que, por lo mismo, no sondea, desestima el discurrir en diversos niveles. Así, en tanto el individuo permanezca en el mero ámbito óptico, será un ente más. Sólo procurando atender a 'lo gravísimo' iniciará el tránsito hacia la 'ex-istencia' en tanto autenticidad.

Para ello, en términos husserlianos, se buscará la suspensión de los juicios ingenuos por no analizados; esto es, se procurará la epoché. A partir de ella, el sujeto se pondrá en camino a la transición entre el modo de la impropiedad -fiscalista, científicista- y el modo de la propiedad -trascendente-, como lo propone Heidegger. Vale decir, el abandono de la situación cognoscitiva corriente sólo se dará en la medida en que el hombre comience a atender con seriedad, perspicacia y decisión las cuestiones que, por distintas causas, deja de lado. Esto supone asumir su condición distintiva respecto de los otros seres vivos y entes, su índole 'ex-istencial'.

La situación pensante en la contemporaneidad lleva al filósofo a sostener que la Modernidad, al menos en sus postulados primigenios al respecto, no se ha consumado. Dadas la heteronomía y la unidimensionalidad propias de la actividad pensante actual, Heidegger entiende que no se puede creer que ha culminado aquello que aún no ha comenzado efectivamente. Esto es, no es posible asumir que el pensar habido hasta aquí sea auténtico pensar; toda vez que el paradigma seguido, como se ha señalado, es el modelo

científico de pensamiento.<sup>30</sup>

Lo inacabado de la Modernidad se debe, principalmente, a la omisión de lo impensado, lo controversial, lo divergente; a evitar una genuina dialéctica. Correspondientemente, el pensamiento occidental está signado por la desacreditación de la crítica y de la argumentación; ya que se advierte una señalada tendencia a la excluyente aceptación de las propias impronta y perspectiva. El hecho es que generalmente la admisión de distintos enfoques se hace de modo nominal o formal, no ya con intención de un debate constructivo por abierto y enriquecedor.

Así, por ejemplo, formular generalizaciones de manera frecuente, sin estimar las particularidades de los casos subsumidos en ellas, propios del prejuicio tal como fue presentado, es un caso de pensar al estilo de la Modernidad tal como se dio y se da.

La razón moderna es un representar inauténtico "porque el representar de metas, fines y medios, de efectos y causas...de antemano no es capaz de abrirse a lo que es." (Heidegger, 1958; p.68) Un tal representar es apócrifo por in-trascendente, dado el establecimiento de cuestiones con una anticipación que garantiza la funcionalidad pero no la legitimidad del pensar. Éste queda desvirtuado por un pre-condicionamiento que elimina la incertidumbre y la posibilidad de error; y que constituye una subversión de la genuina actividad pensante en tanto elucidación procesal y proyectiva.

Dicha adulteración se debe a que el pensar por una sola vía, el representar moderno, pretende exponer una realidad compleja, polimorfa y cambiante como un estático cuadro discrecionalmente armado en función de las demandas del funcionamiento social.

Tal representar es el que frecuentemente ha sido tenido por el 'sano sentido común', pensar sustituto del genuino. Se trata de un pensar ordinario -orientado por los órdenes establecidos-; llano -instalado en el lato nivel de lo conocido-; obsesivo -obcecado en la repetitividad de fórmulas ideacionales-. Es decir, es en verdad un pensar insano; pues esta obsesión endurece y empobrece la actividad pensante, al restar versatilidad y poder de diversificación. Además, por lo mismo, restringe la capacidad de acción.

Entonces, el pensar moderno ha permanecido en el mismo plano, el de lo dado, lo esperado y lo esperable; nunca ha intentado rebasarlo. Es propiamente intrascendente: signado -y hasta estigmatizado- por el logicismo. Ha permanecido monológico en tanto monosémico; monolítico en tanto invulnerable al cambio por la novedad; al fin, ensimismado por la necesidad de autopreservación.

Como puede colegirse un pensar de esa índole constituye la desnaturalización del pensar de tinte heideggeriano, ya que deroga lo procesal y lo tentativo. Aquél busca fijarse en cláusulas definitorias y definitivas.

Contrariamente, Heidegger propone: "El pensar es lo más provisional de todo cuanto hacen los hombres provisionalmente en una época en que el tiempo moderno europeo está recién en sus primeros comienzos de evolución y perfeccionamiento..." (Heidegger, 1958; p.154) Así, la provisionalidad, normalmente asociada con la precariedad y la falta de seguridad, aparece aquí como prolegómeno de una actividad pensante creciente y seria, conducente a

---

<sup>30</sup>Por tanto, una época que aspiró a significar la Ilustración en tanto iluminación del hombre a partir de sus propias capacidades, pero en su lugar desarrolló un modo de pensar unilineal y rígido, no se halla en situación de terminación como logro de metas.

la autenticidad.

Esta subversión de la provisionalidad apunta a la idea de la consecución del pensar como cumplimiento de la condición humana esencial. En vista de ella, el sentido del paso del hombre por el mundo radica en el pensar en tanto forjar perspectivas y proyectos para el intento de concreción de los mismos. De otro modo, el hombre debe pensar porque de esa forma responde al designio de su auténtica esencia.

¿Cómo es ese pensar? Peregrino, inquieto, cuestionador, móvil, procesal. Tales rasgos resultan constitutivos de un pensar definitivamente orientado por y abocado a 'lo gravísimo' heideggeriano. Al avanzar en etapas, al interpelar, al evitar la instalación en una visión como la única posibilidad, el pensar asume una ductilidad tal que le permite afrontar lo nunca considerado. Esto redundante en la fecundidad entendida como capacidad de proliferación de ideas y sus combinaciones.

Esta propuesta heideggeriana, esta suerte de convite a la rectificación de la actividad pensante, conduce a la cuestión de la relación del pensar con los presupuestos y los prejuicios.

Ciertamente, como numerosas acciones humanas, la actividad pensante no se realiza 'ex nihilo', desde la nada. De hecho, por perogrullesco que parezca, el individuo está inmerso en un ambiente ideacional y judicativo que otros han conformado; y que la tradición ha conservado vigente por estricta necesidad de mantenimiento de la dinámica social.

Este material preexistente representa el inexorable basamento de la labor pensante individual, ya que a partir del mismo el sujeto desarrolla su proceso pensante. Éste debería ser preferente y progresivamente menos dependiente del acervo basal que tiene como fuente de recursos. Mas muchas veces se produce una recurrencia cuasi automática y autómatas a esa sementera, de tal modo que se incurre en una conductista mecanización de la actividad pensante. La misma consta de la adopción excluyente -o casi- de fórmulas pensantes exportadas del ámbito exterior sin la pertinente revisión y adaptación al medio interno individual.

Esta situación remite al cuestionamiento acerca de la efectiva relación entre la impronta ideacional social y la individual. De otra manera, ¿cómo se vincula el citado material previo con la actual actividad pensante del individuo? O ¿qué tanto se distinguen una del otro?

Además de su inevitabilidad, el disponible repertorio de ideas constituye un 'clima' propicio para que el sujeto se sienta en cómoda habitualidad: al reproducir formas socialmente aceptadas, elimina la sensación de extrañamiento respecto del medio y asegura su continuidad dentro de la macroestructura que lo contiene.

En realidad, este modo de adopción de nociones establecidas resulta potencialmente tóxico o patológico. La asimilación de la citada materia prima ideacional por el pensar particular suele darse sin procesamiento: las ideas circulantes son absorbidas sin la debida 'digestión', sin el oportuno desmenuzamiento analítico para una conveniente incorporación a la impronta particular. Esto es, carente de selección crítica, las ideas son incorporadas directamente; lo cual produce una obstrucción de un proceso pensante edificante en tanto fuente de elementos apropiados para la consecución de una vida no meramente orgánica.

Así, el recurso a ideas precedentes es una actitud humana que se actualiza no sólo en la vida cotidiana. También ocurre en el quehacer científico, pese al prejuicio de la asepsia de preconceptos, que contribuyó a la instalación de la ciencia en el sitio modélico o paradigmático que ocupa.

Este prejuicio señala que la actividad científica, por su implícita objetividad en tanto carencia de contaminación de opiniones y elementos subjetivos externos, se desarrolla de modo independiente del medio en que se da. Ello comporta un aislamiento de la ciencia respecto de otras actividades humanas y de los propios antecedentes científicos; pues, al desechar todo cuanto no corresponda a la acción actual -investigación puntual-, parece marginarse de la realidad socio-histórica que indiscutiblemente la atraviesa.

Justamente este prejuicio es atacado por Daniel Brown en *La nueva filosofía de la ciencia*. En principio, lo califica como mito. Según el autor, el método científico exige la suspensión de todos los preconceitos y la iniciación de la investigación mediante la imparcial búsqueda de hechos, una suerte de pesquisa fundacional o creacional del objeto a investigar; un peculiar rastreo que deviene acto poético del asunto a tratar.

Lo mítico de tal concepción radica en el presunto carácter primigenio de cada investigación científica, como si fuese efectivamente posible empezar de cero, crear 'ex nihilo'. Si así sucediera, el científico sería una especie de creador de aquello que busca investigar. Esto, a su vez, comportaría una contradicción de base, toda vez que el investigador pretendería abocarse a aquello que ha generado; y se supone, por ende, conoce a la perfección -tanto como un dios a su creatura-.

Por tanto, resulta literalmente ingenuo creer que la labor científica procede despojada de antecedentes conceptuales; es decir, que actúa evitando la precedencia teórica que el decurso de dicha actividad originó.

Tal precedencia establece dos condiciones del quehacer científico presente: por un lado, la imposibilidad de asepsia conceptual; por el otro, la posibilidad de error en la elección del asunto a tratar por omisión de teorías existentes al respecto. En términos de Brown: "Y, porque siempre investigamos dentro de un sistema de presuposiciones, tanto nuestros problemas como nuestros datos están cargados teóricamente. En consecuencia, los investigadores corren siempre el riesgo de preocuparse de problemas enteramente agotados e ignorar datos importante; pero dicho riesgo debe ser asumido para que sea posible la prosecución del conocimiento." (Brown, 1984; p.133) Así, la carga teórica que representa el corpus de supuestos, del que indubitablemente parte la actividad científica, conlleva la eventualidad de redundancia en el objeto o en el propio desarrollo de la investigación -al menos en parte-. Esto último se explica, no obstante, por la esperable imposibilidad de estar al tanto de la totalidad de los datos y de los trabajos anteriores; hecho que no resta relevancia a la indagación en curso.

El autor caracteriza a los supuestos o presuposiciones como proposiciones no analíticas ni sintéticas. No son analíticas pues formalmente no constituyen tautologías o proposiciones en que el predicado exprese la definición del sujeto. Además, una proposición analítica resulta inmutable ante cualquier intento de defensa mediante investigación empírica, que acaba siendo inocua e innecesaria a tales efectos. Esto último no ocurre con las presuposiciones, cuya vigencia frecuentemente debe ser sostenida por una indagación empírica.

Paralelamente, las presuposiciones no son proposiciones empíricas ordinarias dada su inmunidad respecto de la refutabilidad empírica directa; esto es, se mantienen incólumes ante la contrastación en y por la experiencia concreta. Ella puede indicar la necesidad de revisión de una presuposición, pero en principio no representa un factor derogatorio directo. De modo que las presuposiciones pueden ser consideradas como 'proposiciones

paradigmáticas', expresión kuhniana que Brown recoge. De ellas dice: "...son proposiciones aceptadas como consecuencia de la experiencia científica, pero que llegan a tener un papel esencial en la estructura del pensamiento científico." (Brown, 1984; p.140) Vale decir, dichas proposiciones se originan en la empiria propia de la labor científica, lo que las hace eminentemente empíricas. Sin embargo, la citada inalterabilidad pese a los intentos de contrastación empírica -contraejemplos- las convierte en analíticas. Por tanto, participarían simultáneamente de ambas índoles, lo cual las haría atípicas en la clasificación convencional.

Mas Brown insiste en la posibilidad de reconsideración y hasta de desestimación de presuposiciones sobre la base de los propios avances de la actividad científica. Ejemplifica este hecho con el caso de teoría einsteniana, en la que se abandonó la geometría euclidiana en favor de la riemanniana y se mantuvo el conjunto de postulados de la física. Como puede verse, Einstein decidió desestimar ciertos supuestos, hasta ese momento incuestionables, en pos de la prosecución de su proyecto científico. Esto muestra que las proposiciones paradigmáticas no participan de la clase de verdades inmutables; y que, pese a su solidez, no son estrictamente inamovibles o insustituibles. Si lo fueran, se estaría ante una actividad científica de tinte platónico que, paradójicamente, llegaría a su 'topos uranos' y se dejaría sin sentido de continuidad.

Ahora bien, al menos en apariencia, este rasgo de potencial sustituibilidad de los supuestos podría ser vinculado con la provisionalidad y, peor aún, con la precariedad. Aun no muy frecuente, dicha permutabilidad se opone a la pretensión de definitividad e inalterabilidad propia de la ciencia.

No obstante, es pertinente apuntar que dicha pretensión integra la mitología de la ciencia respecto de sí, toda vez que se sustenta en el inviable hecho de la estabilización de la ciencia en una absoluta certidumbre igualmente imposible. O sea, el propio 'folclore' de la ciencia hace que se autoperciba como la forma suprema e insuperable del conocimiento humano.

Claro está que tal percepción no sólo adultera una de las condiciones sustantivas de la ciencia, sino que representa la palmaria desestimación de la misma actividad cognitiva humana. Ambas cuestiones convergen en la negación de la índole procesal: tanto ciencia en particular como conocimiento en general son actividades que requieren del ensayo y error, de las tentativas y de las aproximaciones. Esto las hace graduales y provisionales en tanto sujetas a modificación.

Pero ni gradualidad ni provisionalidad deberían ser asociadas con precariedad o debilidad. Antes bien, aquellos rasgos señalan una mesurada y realista índole procesal del conocimiento. Por tanto, considerar que dicho rasgo de la ciencia la torna endeble es consistente con un desconocimiento del propio mecanismo basal, el cognitivo.

Contrariamente, la aceptación de la posibilidad de rectificación de las proposiciones de la ciencia, supuestos incluidos, indica la prudente asunción de la condición cognitiva del hombre.

Justamente esta última comporta como elemental actitud conducente el abordaje de la realidad desde alguna base de sustentación. Tal plataforma, en el caso específico del conocimiento en sentido amplio -o sea, no puntualmente escolar o académico-, está constituida por nociones habidas por contacto con el medio social y por capitalización de experiencias previas.

En otros términos, generalmente la actividad cognitiva no se da de modo primigenio o fundacional. Esto se debe a que, aunque se trate de una experiencia inusitada o no ocurrida anteriormente, es altamente probable que aparezca algún elemento o referencia de una situación previa. Por lo tanto, es de suponer que un sujeto no enfrenta los acontecimientos vitales de manera literalmente ingenua, carente de agudeza y sin base cognitiva alguna.

Sin embargo, habitualmente el hombre común parece percibirse como un científico mítico -tal como lo presenta Brown-. Fundamentalmente ante situaciones problemáticas, aquél, al igual que éste, se considera despojado de presuposiciones.

Claro está que existe una radical diferencia en cuanto al motivo de tal consideración: el científico del tipo citado asume la creencia de la investigación desde cero, sin juicios previos a tener en cuenta. Por su parte, el hombre común, por perplejidad o por incapacidad de actualización de experiencias anteriores, se siente sin base de sustentación a partir de la cual abordar la situación a tratar. Así, ante una situación dificultosa, parece adoptar una actitud literalmente ingenua o no perspicaz, y posicionarse ante el problema como si no contase con el menor antecedente experiencial para adentrarse en él. Vale decir, se comporta cual un niño que por vez primera afronta una situación a resolver y demanda la asistencia de un experto -quien ya ha experimentado la situación-.

Aunque, en verdad, es dable señalar que el niño generalmente produce un intento previo al requerimiento de auxilio o enseñanza por parte del experto. Y esta actitud parece ausente en el caso del hombre común.

Este último hecho apunta a la paulatina pérdida de ductilidad para la adaptación a la novedades, y refuerza la idea de la imposibilidad de abordaje situacional desde el nivel cero; o sea, sin material conceptual previo.

Este afrontar no desinteresado, no despojado de nociones preliminares, es asumido por Gadamer, en *Verdad y método II*, como propedéutica actitud pre-comprensiva. Aunque puntualmente ceñida a la interpretación textual, el filósofo estima como inexorable el abordaje de un texto a partir de una impronta ideacional existente: "El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo...Pero tal receptividad no supone la 'neutralidad' ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios." (Gadamer, 1977; p.66) Como puede colegirse, el proceso de interpretación de un texto se inicia en la puesta en juego de los propios prejuicios activados por aquél. Así, el lector encara la tarea de habérselas con el texto a partir de una serie de ideas previas cuya evocación o actualización suscita el texto.

Esta disposición refuta la convencional noción de 'dejarse llevar por el texto' sin más como exponente de una actitud receptora favorable y colaboradora. Se supone que en la medida en que el receptor omite sus preconceptos e imágenes anticipatorias es proporcionalmente más 'fiel' al emisor. Claro está que esta 'fidelidad' se emparenta fuertemente con la sumisión derivada de una suerte de dictadura o tiranía de la creación -según la cual el escritor es agente onmímado y omnipotente en la producción de sentido-.

Pero, contrariamente a esa creencia, si el lector procurase una relación absolutamente despojada de ideas previas, probablemente no sería capaz siquiera de iniciarla. Asociaciones, recuerdos, intuiciones representan un prefacio ineludible en la constitución de la interpretación.

La envergadura de ese material inicial radica en la asunción del mismo como requerido respecto del texto por parte del intérprete. Este, lejos de desestimar sus 'prevenciones', debe



asignarles la función adecuada en el proceso que lo ocupa, o sea, la interpretación. Entonces, en clave heideggeriana, Gadamer propone una reconsideración positiva de la disponibilidad previa. Ella habitualmente es tenida por irrefrenable y contraproducente: en el avance de la lectura, el receptor suele producir imágenes a modo de adelantos; se anticipa en sus representaciones mentales. E incluso en las palabras que aparecen en el texto, pues muchas veces completa frases antes de que los ojos las alcancen en la página impresa. Esta capacidad de aventurarse en el texto a partir de indicios, resultante de la actualización de anteriores experiencias de lectura, es entendida por el filósofo como 'anticipo de compleción'. Se trata de la posibilidad de forjar expectativas respecto del texto a interpretar (anticipo), el cual es intuitivo como una unidad semántica (compleción).

Por dicha facultad, el lector es capaz de formular hipótesis acerca del contenido textual, las cuales irá aceptando, ajustando o rechazando en función de la correspondencia -o falta de la misma- con aquél. Vale decir, esta capacidad hace posible una lectura crítica, y no la meramente pasiva o sumisa que pretendía la concepción conservadora de la relación autor-lector.

Consecuentemente, aquí la crítica reside en la contrastación de prejuicios en tanto anticipaciones, teniendo como referencia o respecto el real corpus del texto, su objetividad. De este modo, quedan eliminadas la arbitrariedad y la prepotencia de la interpretación. Por la primera, un texto es interpretado de forma que se incurre en sesgo o lectura tendenciosa: la lectura aparece atravesada y hasta deformada por los prejuicios adoptados. Por la prepotencia, el texto es forzado a 'decir lo que no dice'; esto es, se hace aparecer en él aquello que siquiera está sugerido.

Sesgo y forzamiento convergen en lo que podría denominarse tiranía del receptor. Contracara de la citada dictadura del emisor, esta tiranía distorsiona la entidad textual de tal manera que la enajena, la convierte en otra. En verdad, recrea -reinventa- pero no interpreta.

Una interpretación contrastada con el texto original responde a la propuesta heideggeriana de hermenéutica, que Gadamer adopta y propugna. Según él, el proyecto hermenéutico heideggeriano se sustenta 'desde las cosas mismas', procurando evitar arbitrariedades y repetición de hábitos mentales. O sea, el abordaje de la realidad debe realizarse a partir de experiencias previas y anticipaciones pero sin caer en habitualidades inoportunas e inconducentes; aquellos juicios que, por el peso de la costumbre y la difusión, devienen prejuicios que ofuscan la percepción y entorpecen la tarea de auténtico abordaje.

Además, el intérprete debe construir un plan de acción a partir del material disponible; un proyecto en tanto conjunto de acciones tendientes a paulatinas aproximaciones a la verdadera entidad de las cosas. Este proyecto es progresivo y, por tanto, rectificable: en función de las distintas contrastaciones, el plan va siendo constituido y adaptado en caso de necesidad.

Esto último sustancia el propio proyecto, toda vez que en esta aproximación crítica al objeto de abordaje consiste el mismo. De este modo queda desvirtuada la tradicional idea de interpretación como actividad unívoca y definitiva, es decir, producida de una vez para siempre y desde una perspectiva inamovible y monolítica.

He aquí la innovación gadameriana: incluso los propios prejuicios pueden ser objeto de interpretación en tanto elucidación o esclarecimiento. En sus propios términos: "Si se cuestiona un prejuicio...ello no comporta su simple eliminación...En realidad el mejor modo

de aclarar el propio prejuicio es hacer uso de él. Entonces contrastará con otros prejuicios y permitirá que también éstos se expliciten." (Gadamer, 1977; p.69) Así, queda propuesta la recursividad de la hermenéutica al interior de la propia actividad: no sólo son contrastables los juicios resultantes del ir a las cosas mismas, sino también los que sirven como puntos de partida o axiomas de la interpretación.<sup>31</sup>

Ahora bien, ¿qué tan factible es el examen propuesto por Gadamer? Admitida la optimista presentación del filósofo, resulta arduo aceptar la efectiva concreción de la sugerencia realizada. De hecho, al menos en términos generales, el individuo en su cotidianidad no se muestra inclinado a revisar sus supuestos o prejuicios como acción conducente a un más pertinente o ajustado abordaje de las distintas situaciones vitales. Antes bien, habitualmente, tras la descrita sensación de carencia de base o punto de partida, apela a los recursos mentales que aparecen de forma primaria y oportunista -son los primeros y parecen oportunos aunque no necesariamente lo sean-.

Esta acción apunta a una utilización acrítica y atomística de los juicios habidos. Ellos son empleados sin la mínima atención a su pertinencia o su conductibilidad al tratamiento, además del aislamiento o escisión de la posible red conceptual que conforman. Y, de ese modo, devienen prejuicios en sentido convencional; o sea, resultan desvirtuados en su condición de bases de despegue para la interpretación.

De esta manera queda expuesta la cuestión de la distinción entre presupuestos y prejuicios. Los primeros pueden ser tenidos por pre-juicios, juicios o apreciaciones ya disponibles que son utilizadas a modo de hipótesis o suposiciones anteriores al tratamiento del asunto o situación a resolver. Por tanto, los presupuestos representan elementos iniciales en el abordaje de las situaciones a tratar, con una funcionalidad acotada y adaptable. Esto último supone que no se trata de creencias monolíticas y polivalentes; toda vez que son juicios modificables o transformables en función de la misma experiencia capitalizada, y cuya validez no es forzosamente extensible a múltiples tratamientos. (No se trata de 'comodines' multifuncionales que pueden ser útiles en diversos abordajes).

Por su parte, los prejuicios son proposiciones con pretensión de alcance hiperbólico y consistencia inalterable. Así, se caracterizan por una extensibilidad desmesurada por inadecuada a las peculiaridades del contexto; y por la inmutabilidad o auto-inmunidad al cambio. Ergo, su funcionalidad resulta discrecional por antojadiza e inapelable por intransigente. La discrecionalidad se advierte en lo acomodaticio y oportunista del uso, ya que, desestimando la necesaria adaptación a la situación, se pretende algo así como una validez universal sui generis. Y la índole inapelable consta de la pertinaz persistencia en la mismidad, insensible a las naturales variaciones del curso de la vida.

Mas la diferencia fundamental radica en que mientras los presupuestos son puntos de partida en la actividad cognitivo-interpretativa, los prejuicios aparecen como puntos de salida que simultáneamente son metas. Es decir, los presupuestos constituyen bases de lanzamiento para un desarrollo posterior que los trasciende. En tanto que los prejuicios, por sus mismos índole y funcionamiento, resultan puntos de partida y de llegada; pues hacen inviable cualquier tentativa de especulación en otra dirección que la propia.

Esto último marca la inexorable auto-referencialidad o autismo del prejuicio: inhibida la

---

<sup>31</sup> Ergo, los prejuicios asumen su condición de presupuestos o anticipaciones antes que de sentencias débilmente sustentadas -o insustentadas- y señaladamente rígidas pese a las pruebas en su contra.

posibilidad de indagación fuera de su propio alcance, la proposición adviene refleja porque no sale de sí misma; no tiene capacidad de proyección o vinculación realmente edificante.

Ahora bien, pese a la distinción precedentemente esbozada, resulta pertinente llamar la atención acerca de la mutación de presupuestos en prejuicios.

Primordialmente derivados de las experiencias vitales, ciertos presupuestos devienen prejuicios en tanto asumen condiciones de rigidez, inalterabilidad y desajuste contextual. Así, por caso, el presupuesto de la posibilidad de fracaso ante un intento se transforma en prejuicio si, por su gravedad y recursividad o reaparición, suscita el temor a la frustración e inhibe la acción.

En este sentido, la humanamente frecuente alternativa del fracaso adquiere una envergadura tal que desborda su propio alcance y lo extrema de modo hiperbólicamente insospechado. Esto es, la inicialmente acotada posibilidad de malogro de una iniciativa adviene como la única posibilidad, pues no se conciben opciones diferentes -como un éxito parcial o una vuelta al punto de partida sin mayores consecuencias-.

De esta manera, la idea del fracaso como una mera posibilidad respecto de la acción a emprender asume el rango de juicio acerca del destino o la suerte de la misma: se adopta la inicial creencia de que la gestión a realizar sólo puede acabar en desastre. Aquí se aprecia la circularidad viciosa del prejuicio, pues aquello que debería representar un punto de partida inmediatamente se convierte en punto de llegada. Éste, además, tiene rasgo inhibitorio; dado que, generalmente, nadie emprende una acción si en primera instancia está persuadido de la inexorabilidad de la frustración.

Por tanto, el que un presupuesto devenga prejuicio comporta un desajuste contextual por falta de atención a la singularidad de la situación en que se debe proceder.

Convergentemente, se aprecia rigidez en la apreciación, pues se acepta la idea presente como opción excluyente. Esto, sumado a la indiferencia respecto de los elementos potencialmente neutralizadores de la negatividad de la asunción -en este caso, las posibilidades intermedias-, conlleva la inalterabilidad o carácter monolítico de la proposición.

Al fin reaparece la paradójica actitud científicista dogmática ante la realidad vital: el individuo pretende alcanzar una estable univocidad, desestimando la índole mutable de los avatares de la vida. Muchos de ellos tienen componentes de imprevisibilidad e inestabilidad que las categorías estancas y definitivas no pueden abarcar.

Entonces, cual un científico preso del prejuicio de la ciencia como producción de la verdad en tanto única, el sujeto de nivel medio tiende a estandarizar no sólo ideas sino actitudes y acciones.

### *3.4 Prejuicio como cristalización de la genuina actividad pensante.*

Precisamente esa tendencia a la habituada univocidad exportada -impropiamente por cierto- desde las ciencias naturales y exactas es señalada por Heidegger en "La época de la imagen del mundo": "Lo único, lo raro, lo simple, en una palabra, lo grande, nunca es sobreentendido y por ello continúa siendo inexplicable. La investigación histórica no niega lo grande en la historia sino lo explica como excepción. En esta explicación se mide lo grande en lo corriente y mediocre." (Heidegger, 1960; p.76)

Si bien la observación se circunscribe a la explicación histórica, es dable extenderla a la

cotidiana situacionalidad del hombre común. Ergo, tanto como el historiador que actúa como científico natural por entender lo distinto como lo atípico o irregular, el sujeto medio acude automáticamente al consabido repertorio conceptual a la hora de intentar una explicación de lo inusual o inusitado.

Consiguientemente, se produce un tratamiento de la novedad al modo conductista, esto es, como inmediata reacción a la aparición de lo desconocido. Tal reactividad se traduce en un pseudo-procesamiento de la información; ya que, al ser mecánicamente etiquetada según categorías existentes, queda desvirtuada como novedad y es pasible de adulteración. Ella consiste en la alteración de la índole específica de lo inusual mediante la imposición de la apariencia de lo conocido, la cual deviene apócrifa por impropia o no pertinente.

Así, la novedad resulta absorbida por el bagaje nocional disponible y reconvertida en una analogía o un símil. Se apela a un parecido de familia creado ad-hoc, ya que comúnmente no existe en primera instancia. Vale decir, se inventa cierta filiación entre el elemento nuevo y los ya poseídos por el sujeto.

Este hecho trasunta una estrategia de evitación de la desestabilización de la estructura pensante por el concepto aparecido. El mismo es tenido como perturbador dada su originalidad, por lo cual es sometido a una maniobra reduccionista.

Tal manejo comporta el extrañamiento de la especificidad de la novedad y su tergiversación por intento de forzado ajuste a los moldes conceptuales forjados anteriormente. Dicho forzamiento conlleva un falseamiento, toda vez que se pretende que la distorsiva impronta impuesta al elemento ingresante en el sistema es su genuina entidad. En definitiva, el reduccionismo opera suscitando la ficción de acoger una novedad que, en rigor, es adaptada hasta la deformidad para procurar el regular-y regulador-funcionamiento pensante.

La citada deformación prácticamente encubre una destitución: la novedad así tratada sufre una mutación tal que pierde gran parte de su mismidad o especificidad. Y por tanto termina convertida en una versión de sí misma al estilo del sistema al que se ha incorporado.

En línea heideggeriana, esta situación señala la estandarización o conversión en mediocre del concepto novel. Sometido a la mentada mutación, deviene sistemático, o sea, perteneciente a un sistema estatuido y estabilizado en sus habitualidades.

Naturalmente, dicho devenir marca la genuina falta de actividad hermenéutica tal como fue trazada precedentemente. Así, al desconocerse los rasgos distintivos del nuevo elemento y proceder a su asimilación a los estándares conocidos, se produce una suerte de traducción. Por ella, la novedad no es interpretada, vale decir, afrontada y analizada en su mismidad plena. Antes bien, se la adapta a las formas existentes; se la recrea despojándola de su propia impronta. O, lo que es equivalente, se crea una versión en los términos disponibles - traducción-.

Una posible objeción es que los procesos de acomodación y asimilación, constitutivos de la dinámica cognitiva, resultan inevitables; y, por lo tanto, esa especie de traducción de lo desconocido en términos adoptados no representa una adulteración de la novedad. Dicho de otro modo, ¿cómo eludir esa suerte de traducción de la novedad?

Resulta incontestable que la incorporación de un elemento nuevo -asimilación- requiere una puesta en términos ya incorporados -acomodación-. Pero si esa acomodación se realiza de tal forma que desestima los rasgos diferenciales del elemento a incluir, entonces se produce una asimilación mimética; esto es, una inclusión del mismo en función del reconocimiento de lo conocido en él. Esto supone la derogación de la distinción en pos de la adaptación

radical a lo existente.

Otra objeción apunta a la imposibilidad de modificación y mejoramiento de la impronta cognitiva personal a la luz del descripto abordaje de la novedad. Es decir, si la novedad es destituida y convertida en una versión de lo habido, resultarían inviables la optimización y el incremento de los conocimientos.

La contraobjeción, aun asumiendo la imposibilidad de la permanente recurrencia del proceder detallado, señala que el tratado mecanismo de asimilación de lo nuevo a lo anterior es ostensiblemente frecuente. De hecho, la extendida tendencia a la categorización o rotulación lo corrobora: ella funciona de modo tal que, producida la novedad, rápidamente se procura encasillarla en los parámetros establecidos.

Y, si bien es ésta una conducta esperable, no siempre resulta adecuada ni conducente. Un tal tratamiento de las novedades trasunta una pensar 'fagocitador', que 'deglute' todo lo que de distinto tienen ellas y las devuelve al sistema vital transformadas en más de lo mismo.

Este último hecho supone, en principio, una detención de la actividad pensante. El ya obturado proceso pensante, demorado por distracciones y alteraciones de su marcha, sufre una paralización. ¿Cómo es esto? La aparición de lo inusual representa una perturbación para la mecánica pensante, dado que escapa a la consuetudinaria y necesaria previsibilidad. Quebrada la misma, el 'cuerpo extraño' -novedad- adviene como factor de obstrucción; de manera tal que el proceso se detiene, queda inmovilizado.

La salida de ese estado no es ya la expulsión o eliminación del componente adverso, sino su fagocitación y asimilación en los términos señalados. Entonces, la reactivación del funcionamiento pensante no implica una prosecución del procesamiento legítimo de la información, sino una profundización del mecanismo de absorción destitutiva de lo distintivo de la novedad.

Claro está que una dinámica tal constituye un deterioro del genuino pensar, un antagonista del hasta aquí reseñado. Esto se aprecia en la creciente incapacidad para elaborar convenientemente los aportes de las diferentes experiencias vitales. Ellos son rebajados de su condición de innovación potencialmente productiva a reciclados ejemplares de originales vigentes.

Ese 'reciclaje' expone una circularidad viciosa, consistente en la repetición de estructuras funcionales y componentes ideacionales. Por ello, la renovación no comporta innovación en tanto adición creativa de elementos novedosos. Todo se reduce a la reutilización de viejas formas en situaciones nuevas, como si éstas fueran réplicas de las ya experimentadas.

Huelga señalar la irreversibilidad o imposibilidad de mirada desde la perspectiva contraria. Ciertamente un pensar detenido en su mínimo y reflejo funcionamiento no es capaz de concebir otra visión diferente de la propia: "El opinar cotidiano ve en la sombra únicamente la falta de luz, si no acaso su negación...Según este concepto de la sombra experimentamos nosotros lo incalculable como aquello que, sustraído a la representación, es, sin embargo, evidente en el ente y denuncia al ser oculto." (Heidegger, 1960; p.104)

El modo habitual de considerar la mayoría de las cuestiones vitales aparece como atrincheramiento en la perspectiva adoptada -generalmente importada desde el medio por tradición-. Esto conlleva suscribir a una visión tanto unilateral como totalizadora, por la cual todos los hechos de la realidad son leídos desde un único e inapelable criterio.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup>Evidentemente una lectura de este tipo no sólo sesga o inclina la posterior interpretación, sino que la empobrece e inhibe la crítica emergente de un contraste de posturas francamente impensable en este caso.

Por lo tanto, dicho normalizado estilo de contacto con la realidad conduce a una paulatina depreciación de tal vínculo; toda vez que el espectro de panoramas posibles queda reducido a su mínima expresión por impotencia de la mira adoptada para ampliar la gama de imágenes.

Con otras palabras, el sujeto de nivel medio es a-estético, o sea, incapaz de forjar imágenes diversificadoras de su percepción del mundo. Y además es anti-estético, pues resiste la posibilidad de ampliar su facultad imaginativa. Comúnmente considera innecesaria y dificultosa tal acción pro-estetizante de su actividad cognitiva, la cual suele asociar y restringir a la actividad artística.<sup>33</sup> La gravedad o peso específico de esta última creencia arrastra al sujeto a un negativo auto-condicionamiento; ya que, bajo el influjo de aquélla, el individuo produce un interno cerco de auto-limitación en cuanto a posibilidades de apertura de perspectivas y de forjación de imágenes e ideas.

En consecuencia, el individuo cae en auto-depreciación como agente competente en su trayecto vital. Poco a poco pierde estima por sus propias capacidades para constituir su proyecto, sometiéndose a un proceso de auto-prejuicio (cuestión a tratar en otro punto de este trabajo).

Por lo tanto, la descripta paralización de la actividad pensante incluye una distorsión de la autopercepción, consistente en la desestimación hasta la banalización del potencial de cambio. Éste es considerado inviable por falta de efectivas alternativas que lo materialicen.

Ciertamente el sujeto se desenvuelve como si esta última situación no se diera, como si los desajustes en su empresa cognitivo-proyectual se debieran exclusivamente a factores exógenos. Por lo tanto, muestra una significativa tendencia a la proyección, por la cual parece no terminar de asumir las características, generalmente negativas, que atribuye a los demás. Ellos son vistos como causantes de los desventurados avatares de la vida personal.

De ese modo, se evita la auto-referencialidad y la consiguiente atribución de auto-responsabilidad en el asunto. De hecho, se produce un desplazamiento en la focalización -o puesta en foco- del nudo de la situación a considerar y una colocación del mismo en un agente distinto del sí mismo. Así las cosas, ellas son apreciadas como portadoras de adversidad, como si se dieran contra el individuo que las pondera. (Es el típico caso de la creencia en que 'el mundo está en mi contra').

Complementando la tendencia anterior -extrorreferencialidad-, aparece la extropunitividad o proclividad a culpar a alguien fuera del sí propio. Esta actitud condenatoria expresa no sólo la inequidad de la condena sino la fraudulenta desafectación en la cuestión de la responsabilidad. Al considerar que los acontecimientos se dan primordialmente contra él, no por él, el sujeto omite admitir que está indiscutiblemente involucrado en la causación y el desenvolvimiento de las situaciones de su vida, sean éstas del tipo que sean.

Esta desvinculación de la responsabilidad señala la dilución de la capacidad de auto-compromiso: al descargar la culpa de sus desventuras sobre los demás, el individuo incurre

---

<sup>33</sup> Pareciera que el hombre común cree que la imaginación es cuestión de artistas. Claramente ostenta una idea tan estrecha -por unidimensional- como inhibitoria -por invalidante de la sola aspiración a un intento de modificación del vigente estado de cosas-.

en falta al básico compromiso consigo mismo. Éste consiste no sólo en procurar la prosecución de su vida, sino en la asunción del modo y los costos vitales de la misma.

Desarticulado de esa forma tal compromiso, el individuo muestra su inclinación a recurrir a lo primera y directamente disponible; a utilizar las soluciones conocidas. Vale decir, necesita volver a emplear las formas probadas pues le resultan más seguras y le aportan tranquilidad.

Esta recurrencia o repetición de formas pasadas exhibe una aversión a la incertidumbre que representa la novedad: ante la posibilidad de aventurarse en intentos falibles, el sujeto opta por actualizar la vieja acción que en su momento constituyó la respuesta a la situación problemática. Así detenido en el pasado, produce una retracción de los procesos cognitivos. Al ser desatendidos los rasgos peculiares y presentes del hecho que debe afrontar, el individuo malogra el tratamiento de este último, por inadecuación de los elementos cognitivos puestos en juego en el mismo.

Dicha incapacidad de distinción y adaptación puede ser vinculada con la posesión de un extremadamente acotado repertorio de alternativas conceptuales y procedimentales. Por la citada recursividad de viejas formas, se torna inviable la ampliación de tal repertorio. Este, por su dinámica intrínseca-ciertamente regresiva-, va adquiriendo una rigidez característica. Esta última se aprecia en la compulsión a lo definitivo y la categorización: la ambigüedad es considerada un defecto intolerable que debe ser eliminado mediante la conformación de categorías perfecta e irrevocablemente establecidas. Ellas aseguran la posibilidad y la pertinencia del abordaje a realizar, pues determinan precisa y unívocamente los alcances de los parámetros a utilizar en cada tratamiento.

Y todo cuanto no cabe en la categoría escogida como criterio es tenido como meramente opuesto a ella. Tal idea supone la dicotomización, toda vez que se asume una bipolarización derogatoria de matices o intermedios.

Esta tendencia trasunta una lógica binaria: "Cuando el pensamiento diferenciado se encuentra en un punto bajo...se da una magnificación de la lógica de dos valores. Las cosas se perciben como dentro o fuera de un orden moral." (Allport, 1979; p.209) Así, el debilitamiento del pensamiento crítico -'diferenciado' por diferenciador y analítico de las diferencias- se resuelve en una verdadera atomización judicativa. Ella consta de la estimación por el antagonismo de todo cuanto no encaja en una categoría adoptada como canon ponderativo.

Tal situación delata la mentada paralización del proceso pensante: son suprimidos los caracteres distintivos de los hechos considerados, los cuales son subsumidos en unas pocas categorías de eficacia comprobada. Ella se traduce en su operatividad o capacidad de funcionamiento y en su funcionalidad o adecuación a las formas consabidas y consagradas. Consecuentemente, se trata de la cristalización del pensar en doble sentido. De un lado, la actividad pensante opera una reduccionista asimilación de heterogeneidades en una conveniente homogeneidad. Del otro, la dinámica o movilidad pensante queda estancada y se enquistada en unas pocas ideas cuya ductilidad para la combinación va desapareciendo.

Por tanto, la cristalización consiste en el endurecimiento de la actividad pensante, la pérdida de elasticidad entendida como capacidad de variación de perspectiva -crítica-. Aunque esto no implica un transparentar ideas ni pensamiento sino, por el contrario, su opacidad.

Pristino y paradigmático exponente del pensar cristalizado, el prejuicio representa la

solidificación de ciertas ideas por consolidación e inmovilización; esto es, por reiteración y arraigo en la mente del sujeto.

Tal sedimentación se traduce en el conservadurismo y el autoritarismo. El primero apunta al rechazo de la innovación o de las novedades. Ellas son apreciadas como desestabilizadoras de un aquietante e inmutable *statu quo*: es imprescindible 'dejar todo como está porque está bien'.

Y el autoritarismo es consistente con un pensar verticalista y jerarquizante, según el cual los órdenes estatuidos desde el vértice del poder son incuestionables. Esto aporta confiabilidad y continuidad al funcionamiento social, dado que sin jerarquías en las funciones el panorama se torna incierto e inestable.

Ergo, el prejuicio sustenta un inflexible y paralizante estado de cosas, al consagrar el mantenimiento ineludible de formas establecidas de una vez por siempre.

Naturalmente la más prístina manifestación de la cristalización tratada es la ponderación y crítica de las actitudes y acciones ajenas. Ellas son consideradas como instancias inamovibles, inmodificables, de la clase de las esencias platónicas.

Irreversible e inconducente, tal apreciación desestima la calidad activa del individuo en cuestión, rebajándolo a la condición de un autómatas. Se le atribuye una capacidad de reacción cuasi conductista, desconociéndole la posibilidad de cambio. De modo que, en definitiva, se lo cree incapaz de generar ajustes en sus acciones y decisiones, modificando estados anteriores inconvenientes en el presente. Así, apunta Nietzsche en *Aurora*: "...las intenciones atribuidas al prójimo las transformamos en cualidades permanentes..." (Nietzsche, 1942; p.72)

Asimismo, y de forma sustantiva, muestra la proyección de una autoevaluación negativa, por la cual la rigidez y la inoperancia en materia de adaptación a las insoslayables alteraciones situacionales son atribuidas a un tercero.

Paralela y paradójicamente, en este desplazamiento en el reconocimiento de incapacidad de cambio subyace la convicción acerca de la autoridad moral en tanto tribunal irrevocable e infalible. Vale decir, quien juzga a otro se cree portador de la verdad, la fuente de la misma: "[...] ¿No representa esto una locura, creer que nosotros mismos somos el principio del bien?" (Nietzsche, 1942; p.72)

La contradicción de tal convicción reside en que, por una parte, el 'juez' se cree inhabilitado para revertir en sí mismo aquello que señala como defectos o vicios en otro. Pero, por otra, exige al evaluado la concreción de lo que él mismo no es capaz de conseguir.

Entonces, se trata de una convicción insustentada e insostenible. Carece de fundamento toda vez que la predicación-juicio-no resulta de un proceso de análisis y argumentación, sino de una directa y llana acción de sentenciar. Y, por lo mismo, no puede ser mantenida; dado que el parámetro de crítica moral es francamente endeble al estar aquejado por la citada inconsistencia entre lo que se destaca en otro y lo que se pretende eludir del sí mismo.

Esta última omisión aproxima la convicción al prejuicio, pues tanto en una como en otro se da una suerte de falseamiento de la realidad, una mentira.

Precisamente ella es puesta por Nietzsche como componente de la base de la convicción en *El Anticristo*: "[...] ¿no podría estar también la mentira entre las formas embrionarias de la convicción?...Denomino mentira a no querer ver lo que se ve...La mentira más habitual es aquella con la cual uno se engaña a sí mismo..." (Nietzsche, 2001; p.357)



Desandando el argumento desde atrás, se advierte que el auto-engaño es una práctica corriente en tanto recurso a la mano para aquietar el ánimo y la conciencia. Tal maniobra surge como sucedáneo de reacción ante una verdad patente que no es asumida como tal: dicha certeza presente genera inquietud por su propia condición. El yo, conmovido y alterado, pretende responder evadiéndola, suscitando de esta manera una mentira.

Ella sustituye a la verdad desplazada, ignorada, adquiriendo una gravedad y una consistencia tales que la posicionan en cercanías de la creencia consumada, de la convicción. De hecho, el individuo que se auto-engaña simultáneamente busca auto-persuadirse de que tal mentira es la mejor opción, la única.

Nuevamente, puede postularse la continuidad entre convicción y prejuicio: en tanto aquélla se torna rígida y persistente, pese a sus probados desajustes, adviene como prejuicio en el sentido presentado en este trabajo.

Dicho de otro modo, toda convicción nunca revisada ni ajustada deviene prejuicio dado que sufre la descrita cristalización; y, por ende, la mutación en prejuicio. Así, esas creencias cuasi permanentes que algunas personas sostienen durante su trayecto vital, seguras de que son imprescindibles y necesarias bases de sustentación de sus decisiones y prácticas, suelen revestir el carácter de convicciones tal como fueron recientemente presentadas.

Ciertamente, las creencias sólidas o firmes son importantes a la hora de actuar, optar y evaluar. Mas ¿qué tan auténticamente conducente puede resultar una creencia solidificada-no ya sólida-? O mejor dicho, ¿cuán constructivo o positivo es apelar sistemáticamente a una convicción en estos términos?

Huelga apuntar que, en apariencia, la convicción devenida prejuicio resulta oportuna por su descompresiva -aunque fugaz- productividad circunstancial; esto es, funciona aligerando presiones por el hallazgo de una alternativa para la acción o el abordaje de la cuestión. Claro está que, pasado el avatar y vistas las cosas desde otra perspectiva, la conveniencia de la convicción se revierte en desfavorabilidad por estar sustentada en el auto-engaño. Este consiste en creer que se ha arribado, vía pensamiento genuino -ergo, crítico-, a un juicio auténtico y ajustado a la situación.

En realidad, una creencia de acendrada raigambre, de inmutabilidad constante pese a las modificaciones ocurridas en el entorno y en el interior del sujeto, es el mejor elemento conductor del prejuicio. Ella es índice de la paralización del proceso pensante y la consecuente cristalización: su firmeza o fortaleza es auténtica rigidez por estancamiento o anquilosamiento; y su capacidad dialéctica o de interjuego con otras creencias es, en verdad, unilateralidad o univocidad. De esta forma, la convicción obtura el desarrollo crítico pues tiene alcance extralimitado -omniabarcante- y aspiración a ser la verdad que se busca mediante aquél.

Impuesta la única posibilidad encarnada en la convicción, se torna estéril y banal el intento de razonar para juzgar. En este caso, existe un solo razonamiento con una premisa y una conclusión, la proposición que manifiesta la convicción.

El poder ofuscador de esta última propicia un estrechamiento hasta el estrangulamiento de la dinámica pensante. El discurrir del pensar por diferentes niveles -al menos en términos de pretensión o aspiración- se convierte en una circularidad paulatinamente más reducida en su radio de acción. Esto llega a la situación de embudo, en la que la amplitud de radio es mínima. Y acaba en la detención de la marcha pensante por obturación del espacio de acción.

Finalmente, la convicción como cristalización de una idea no representa otra cosa que el cerramiento de accesos diversos a una cuestión, la mutilación de la riqueza de significaciones -polisemia- de las experiencias vitales.

### *3.5 Prejuicio y des-semantización de conceptos y experiencias.*

Frecuentemente los individuos experimentan sus situaciones de vida como si fuesen meras circunstancias que un azar incesante -Dios, destino o lo que fuese- les depara. O sea, transitan los hechos de su vida de manera heterónoma e ingenua.

Tal como fue caracterizada, la heteronomía se sienta en la convicción de la existencia de un poder suprahumano que opera sobre el trayecto vital, determinando la cuasi totalidad de los acontecimientos del mismo. Se trata, según aquélla, de una fuerza omnimoda, omnipotente y omnisciente, responsable de los avatares de cada historia personal.

Y el primigenio basamento de esa creencia es la ingenuidad. Ésta consta de la falta de agudeza en la apreciación de los hechos y el facilista desasimiento de responsabilidades. En cuanto a la primera, la realidad es considerada de un modo simplista y unívoco, a fin de evitar complicaciones y dispendio de energía. Y respecto del segundo elemento, por lo mismo, se pretende eludir la asunción de la proporción de propia responsabilidad que cada situación comporta, produciendo un desligarse de los posibles efectos o costos de la misma. De un modo bastante pueril, muchos individuos aspiran a autoexonerarse de las cargas que las diferentes eventualidades de la vida suponen. Lo hacen acudiendo a una suerte de pensamiento mágico o fetichista, según el cual muchos hechos de la vida resultan impenetrables a la razón y son atribuidos a un esotérico y enigmático 'más allá' inapelable y poderoso.

Precisamente la persistencia de tal pensar animista y anacrónico sustancia la recurrencia de prejuicios. ¿Cómo se da esto? Toda vez que el sujeto desactiva la función analítica o crítica de su actividad pensante, se sustancia un proceso de puerilización o infantilismo de la misma. Ello se aprecia en la citada asignación de la causalidad de muchos hechos de la propia vida a una fuerza sobrenatural inaccesible e inexorable. La misma 'decide' por el individuo, que deviene mero títere de su voluntad. Y he aquí la consumación de la ingenuidad.

En verdad, pareciese que las circunstancias vitales fuesen llanos exponentes de la casualidad, pues no se alcanza a comprender la real causalidad de las mismas. Esto no se debe, en principio, a lo inextricable de dicha causación; sino, más bien, a una impotente e inconstante actividad analítica. Ésta, como fue precisado, está prácticamente derogada por ingerencia del facilismo y la heteronomía. Así, de hecho, resulta más fácil limitarse a aceptar los hechos y tratar de sobrellevarlos que procurar enfrentarlos desde un abordaje crítico.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Siempre ajenos a un control voluntario, los sucesos de la vida simplemente ocurren y 'así hay que tomarlos, como vienen' -según una idea popular al respecto-. Pero entonces, ¿a qué vida pertenecen, si no resultan de la decisión personal? O mejor, ¿qué representan en verdad, episodios de una vida o designios suprapersonales a sobrellevar por el sujeto sin posibilidad de voz ni voto en el asunto?

De otro modo, muchos sujetos atraviesan buena parte de las situaciones vitales como si le ocurrieran a otro; o sea, sin real involucramiento en las mismas. Parecen espectadores de una historia que no protagonizan ni desarrollan. Se muestran llanamente enajenados en esta cuestión, pues tienen una baja disposición a la comprometida actividad constitutiva y una reactividad -agresividad- potenciada.

En cuanto a la mentada y escasa disposición, ella se advierte en cierto acomodaticio 'dejarse llevar' por las circunstancias, procurando salir de éstas de la forma menos gravosa posible. O, lo que es equivalente, en la pasividad que caracteriza el tono general de las conductas cotidianas. Y la reactividad se relaciona con la proclividad a la 'exportación' de las responsabilidades -habitualmente devenidas culpas-, por la cual el individuo aspira a desentenderse de la ingerencia en su propia historia. Así, exhibe una facilista inclinación a culpar a otros de sus contingencias.

Con su capacidad auto-perceptiva ofuscada, el sujeto considera que ese modo de afrontar el decurso de la vida representa el mejor equilibrio de que es capaz. Esto se debe a que, convencido de la imposibilidad de oponer resistencia a esa fuerza potente que denomina 'destino', entiende que lo único que puede hacer es aligerar la carga de responsabilidad que no le corresponde. Entonces acude a la extra-culpabilidad, o sea, a la asignación de culpas a agentes exógenos.

Sin embargo, la combinación de ambos factores (inercia y extra-culpabilidad), lejos de equilibrar la dinámica vital, la mantienen en un persistente desajuste. Al abandonarse a los designios del azar sin más (inercia) y al pretender desprenderse de sus responsabilidades acerca de su propia vida (extra-culpabilidad), el sujeto actualiza esa falta de armonía por la cual percibe que la realidad entera le es adversa sin que él tenga culpa alguna en el asunto.

En suma, muchos individuos transitan su vida sin conformar sentidos o significaciones; esto es, viven mecánicamente o en un nivel cercano a la mera índole biológica. De este modo, atrofian una capacidad distintiva de la condición humana respecto de la de otros seres vivos: se trata de la posibilidad de analizar e interpretar.

¿Cómo se nota tal atrofia? A partir del solo hecho de la desestimación de la participación activa en el proceso vital; desde el momento en que un individuo consiente tal alienación o extrañamiento en la condición de agente de la propia vida.

¿De qué manera ese malogro de la facultad crítica incide en la vida personal? Precisamente la reduce a una secuencia de sucesos laxamente encadenados cuya única función es la mera prosecución de un trayecto vital acotado y marcadamente incierto por insondable. Despojados de causas y efectos, limitados a meras ocurrencias, dichos eventos aparecen como forzadas manifestaciones de una suerte antojadiza y anónima que escapa a la voluntad particular.

Ergo, según esta perspectiva, las experiencias individuales sólo ocurren como hechos de índole semejante a los fenómenos naturales; vale decir, provistos de una causalidad inalcanzable por el hombre común. Esto los pone en un nivel de contingencia prácticamente cercano a lo fabuloso o lo legendario.

Por tanto, la caducidad de la capacidad interpretativa opera una regresión del hombre adulto al estadio infantil: eludido el intento de hallar motivos y consecuencias en los acontecimientos particulares, el sujeto actúa como un niño desprovisto de los elementos necesarios para producir tal análisis. Así, tal como un infante que prontamente llega a su límite en la cadena explicativa -por obvias razones madurativas y experienciales-, el

supuesto adulto se comporta ostentando un desajustado e inconveniente carácter elemental en su procesamiento de las situaciones vividas.

En verdad, el niño produce una especie de hipérbole en el uso del limitado elenco de nociones con que cuenta, extendiéndolo al tratamiento de todas las situaciones que debe enfrentar; es decir, lo sobreexplota. Contrariamente, el adulto produce una suerte de sub-explotación o sub-utilización de dicho corpus nocional; no sólo reduciendo la potencialidad semántica a un mismo sentido unívoco, sino acogiendo con mayor frecuencia y consentimiento ese anacrónico y contraproducente pensamiento mágico propio de los primeros años de la vida humana.

Pero otra diferencia radical entre infante y supuesto adulto se sienta en la actitud creativa: mientras que el niño, a partir del acotado material ideacional, produce sentidos e intenta explicaciones, el presunto adulto apela al recurso a la mano y reduce drásticamente tal capacidad creativa forjada y ejercida en la infancia. Esto último se aprecia en la rigidez y la repetitividad en el uso de un intencionalmente recortado repertorio conceptual.<sup>35</sup>

Por tanto, el sujeto reasume o actualiza la irreversibilidad del pensamiento, propia de la primera infancia -previa a la escolarización-. Ella se caracteriza por la impotencia para concebir el sentido inverso de una idea o acción. Consiguientemente, aquél se muestra incapaz de abordar un asunto desde el punto de vista contrario. Desactivada la capacidad de desandar un camino nocional o fáctico, el adulto 'puerilizado' se limita a considerar distintas cuestiones desde una única perspectiva, poco perspicaz y recurrente.

¿En qué sentido, entonces, se habla aquí de 'regresión a la infancia' en lo atinente a la atribución de significación de las experiencias vitales? Sabido es que, en general, durante los primeros años de vida, las personas producen aprendizaje experiencial -no formal o sistemático- con fuerte dependencia de la asistencia externa; o sea, de la guía de adultos o 'expertos'. Y una vez iniciado el proceso, son paulatinamente capaces de independizarse parcialmente de la ayuda externa; esto es, de forjar lo que podría denominarse auto-aprendizaje. En otros términos, parece hacerse efectivo el tránsito de una 'lectura guiada' de la realidad a una lectura autogestionada o independiente.

Entonces, puede sostenerse el pasaje de la ponderación o apreciación de las distintas situaciones vivenciales desde una perspectiva ajena o heterónoma a otra autónoma o propia: se supone que el sujeto deviene analista competente o eficaz de sus experiencias a fin de extraer de ellas el mayor y mejor contenido de aprendizaje que sea posible. Esto último sustancia lo que puede considerarse capitalización de experiencias, el aprovechamiento de las vivencias en tanto relevantes oportunidades de aprendizaje.

Pues bien, en una amplísima cantidad de casos, tal devenir no sólo no se produce sino que se da un retroceso a etapas elementales en tal capitalización de la experiencia. El mismo comporta una considerable merma en la capacidad de apropiación de contenidos constructivos para la prosecución de la vida. Es decir, adviene una suerte de descapitalización de las vivencias por la cual éstas asumen la mentada condición de simples circunstancias.

Esta devaluación de los hechos vitales señala la propuesta des-semantización o pérdida de contenido semántico o significativo para la propia vida. ¿En qué consiste tal mengua?

---

<sup>35</sup> La cuestión de la creatividad será oportunamente tratada en el capítulo 7 del presente trabajo.

Fundamentalmente en la atribución unilateral de sentido o univocidad: cada vivencia sólo tiene un significado inmutable y aislado del resto de los significados. Por tanto, la implícita valía es independiente de las demás experiencias, que no tienen la menor ingerencia en la ponderación de aquélla.

Como puede advertirse, la des-semantización opera por aislamiento y por desarticulación del potencial semántico de las experiencias. En cuanto al aislamiento, se procede a escindir cada hecho vital del complejo de vivencias personales, produciéndose un tipo de atomización en tanto exclusión de la corriente vital. Y en lo atinente a la desarticulación del potencial semántico, ella deriva de la maniobra aislacionista citada; toda vez que, destituido el contexto pertinente para una apreciación más ajustada y compleja, la experiencia resulta depreciada, empobrecida en su valor. Esto se debe a que, desconectada de otras vivencias, la misma queda con una significación restringida e inoperante respecto de otras.

De otro modo, se produce des-semantización de una experiencia cuando ésta es considerada como lato episodio aislado y monosémico de la vida. Entonces, aquélla es destinada a portar un sentido reducido y operante recurrentemente de la misma forma. Vale decir, cada evocación o actualización de la experiencia supone una lectura repetida e inalterada de la misma: siempre que se recuerda la vivencia se la asocia con la misma característica o valor, produciéndose así la mentada devaluación (des-semantización).

Apelando a una analogía lingüística, lo que la sedimentación es a la metáfora, la des-semantización es a la experiencia. Así, la metáfora, por un proceso de iteración o repetición, queda fijada o sedimentada en el lenguaje colectivo. Tal fijación implica una pérdida de la riqueza semántica originaria, un empobrecimiento del potencial polisémico. O sea, pierde su índole propia y asume función declarativa o meramente enunciativa, en detrimento de la primigenia función expresiva.

Análogamente, la experiencia aislada y leída de la misma manera resulta instalada en una única versión interpretativa, lo cual puede verse como una especie de sedimentación. Ésta consta de la reaparición de la experiencia bajo un mismo formato y con idéntico valor; lo que conlleva la mentada devaluación de la misma, su pauperización en tanto constituyente del proceso vital.

Que una vivencia sea des-semantizada significa que se la tiene como llana ocurrencia, como evento que debió ser vivido y no más. Ergo, supone una desestimación tal de las situaciones vitales que las reduce a cuasi sinsentidos, a circunstancias que pudieron darse de esa forma o de otra indistintamente. Por tanto, pareciese que la vivencia no hubiese tenido lugar, pues se la considera casi como si no se la hubiese experimentado, carente de un valor específico; y se le niega algún posible aporte constructivo o rescatable.

En este punto es menester aclarar que no se sostiene aquí que la vida sea algo así como un vertiginoso caudal de experiencias novedosas a capitalizar. Antes bien, queda sentado el hecho de que las novedades son moderadamente infrecuentes en el trayecto vital.

En este caso se asume que, pese a la rutinaria reiteración de episodios vitales, muchos de ellos tienen alguna peculiaridad que los hacen mínimamente diferenciables y de hecho irrepetibles. Y es esa nimiedad la que debería inducir a la apropiación de la novedad para su aprovechamiento.

En suma, admitido el anestesiamiento de la percepción y la interpretación por la cuasi mecánica reiteración de gran parte de los sucesos cotidianos, se plantea aquí una mínima activación de la perspicacia o de la agudeza en la lectura de los hechos vitales; la cual

llevaría a una disminución de la analizada des-semantización. Esto último resultaría de la atención prestada a la iniciativa de hallar algún otro sentido o significación en las situaciones vividas, independientemente de su logro.<sup>36</sup>

Ahora bien, ¿qué relación tiene el prejuicio con la des-semantización de la experiencia? Aceptando que el prejuicio exhibe una rígida apreciación de la cuestión o situación a considerar y funciona por recurrencia cuasi mecánica, el vínculo con la des-semantización de la vivencia es de directa consustanciación.

Entonces, el prejuicio representa la des-semantización de la experiencia, toda vez que su sustancia es aquel concepto monosémico -unívoco-, monolítico -inmutable- y monocorde -monótono-. La monosemia deriva del intencional desdén de otros posibles significados de la noción. La inmutabilidad adviene como inalterabilidad tendiente a conservar el estado de cosas establecido. Y la monocordia alude a la repetitividad o recursividad de la idea, la reaparición en su estricta mismidad.

Asumido el hecho de que la des-semantización constituye la anulación de posibles lecturas de una experiencia, es dable sostener que la misma invalidación sustenta el prejuicio. En definitiva éste no es otra cosa que el resultado del deliberado desprecio de alternativas en la ponderación de situaciones vitales. Es decir, es el emergente de la sedimentación de una excluyente perspectiva, signado por la estructurada y obtusa unidimensionalidad.

De otro modo, el prejuicio lleva implícita en su índole la impronta de la des-semantización: si el concepto derivado de una experiencia siempre reaparece inalterado e impotente para conectar con otros, entonces el mismo reviste carácter de prejuicio. Esto se debe a que la noción de marras es despojada de su potencial semántico y reducida a un mismo y único significado.

Y, tal como fue oportunamente indicado, tales despojo y reducción son sustanciales componentes del prejuicio. Éste comporta el disecador acotamiento de la posible polisemia de una noción a un solo sentido, lo cual supone la mentada disminución semántica.

Considérese, por ejemplo, la experiencia del reinicio de estudios interrumpidos por alguna frustración. Resultan altamente frecuentes los casos de personas que llegan a tal situación imbuidas en el prejuicio del fracaso como única posibilidad en el intento. Esto significa que, sin siquiera haberse visto expuestas a instancias de evaluación o puesta en juego de aprendizajes, consideran que no serán capaces de sortearlas satisfactoriamente.

Independientemente de una cuasi inexorable incertidumbre ante la tentativa -que hasta puede asumir la forma de temor-, el comportamiento resulta prejuicioso pues se basa en la convicción de que el fracaso es la única alternativa en este caso.

Mas ¿por qué dicha creencia resulta un prejuicio? En principio, tal idea de la inevitabilidad de la frustración reaparece en la escena vital de la persona con la misma carga semántica e igual intensidad que en su ocurrencia originaria. Esto implica sendos problemas: uno, la actualización de la noción muestra el desconocimiento de las particularidades de la situación actual, o sea, se da como si se tratara del mismísimo hecho que generó la idea de fracaso -cosa francamente imposible-. El otro problema radica en la calidad de la

---

<sup>36</sup> Por cierto, dicha actividad propuesta supone la asistencia de la memoria, hecho que la convierte en relativa y hasta cuestionable en su efectividad. No obstante, resulta preferible un intento en disidencia a la repetición de conductas inconducentes por frustrantes.

actualización: en ella la situación evocada resulta tan vívida, tan patente, que parece ocurrir nuevamente.

De modo que la noción de frustración, habitualmente surgida ante la situación de un intento, queda sedimentada en un prejuicio: aquélla, que debería asumir el rango de posibilidad o simple alternativa, es reducida a una única versión drástica y cíclicamente operante. Según ella, si se está ante un nuevo intento de empresa anterior -y por el mismo y solo hecho de estarlo-, la única opción es que quede frustrado como la primera vez.

Descartada la posibilidad de especulación técnicamente psicológica acerca de la cuestión, pareciese que la fijación producida por la memoria -ciertamente selectiva- fue tal que invalidó los restantes componentes de la situación fijada. Es decir, sólo preservó el aspecto de la frustración, eliminando los elementos intervinientes y no forzosamente coadyuvantes a tal resultado. Por tanto, el recuerdo que el sujeto tiene aparece siempre ligado al fracaso en tanto excluyente destino de cada nueva tentativa.

Como puede colegirse, en este caso la noción de fracaso reviste carácter de prejuicio dado que adquiere los rasgos de descontextualización, radicalidad y extensión hipertrofiada. Respecto de la descontextualización, el prejuicio del fracaso inexorable desestima las características actuales de la situación a enfrentar, dejando plenamente acreditadas la insensibilidad a las peculiaridades y la incapacidad de adaptación a las novedades.

En cuanto a la radicalidad, puede apreciarse tal solidez o contundencia en la reaparición de la noción que desarticula la posibilidad de emergencia de otras alternativas conceptuales - como la de dificultades o contratiempos más o menos severos que, en tal caso, acentuarían la incertidumbre, por ejemplo-.

Por su parte, la hipertrofiada extensión de la idea de fracaso resulta evidente toda vez que, en combinación con los restantes caracteres, deviene omniabarcadora de las futuras réplicas del intento.

En definitiva, la des-semantización de experiencias y los conceptos de ellas derivados apunta a la relevante cuestión del desaprovechamiento del potencial educativo de las situaciones vitales -o su altamente deficitario usufructo-. En efecto, atravesar las experiencias vitales de un modo literalmente ingenuo, depreciando su complejidad y riqueza, comporta un necio desprecio de oportunidades de aprendizaje.

Enquistadas las ponderaciones de dichas vivencias en las mismas faces e idénticos términos, devienen prejuicios pues abiertamente señalan la pauperización de las mismas, su subestimación y hasta su cuasi desestimación.<sup>37</sup> A su vez, esta actitud muestra la decadencia de la capacidad estética en tanto facultad de forjar y combinar ideas. Ofuscada por la recurrencia de unas pocas nociones y casi desactivada, aquélla termina reducida a su mínima expresión, lo que implica la desaparición de su ingerencia en la vida concreta.

Tal declinación puede apreciarse en la tendencia a la rotulación categorizadora presente en el sujeto prejuicioso. Éste expone proclividad al etiquetamiento sobre la base de una característica discrecionalmente destacada. Ella se torna omniabarcante y desplaza las demás condiciones del receptor del rótulo. Esto significa que éste es calificado rígida y unilateralmente: "...el rótulo magnifica un atributo fuera de toda proporción con su significado real, y enmascara los otros atributos importantes del individuo." (Allport, 1979;

---

<sup>37</sup> Se trata de quien vive rudimentariamente en lo reflexivo, como si 'no entendiera nada' de su propia vida.

p.203)

Curiosamente, aunque no sea inesperada, se advierte en el individuo prejuicioso una exacerbación de la ficcionalización o invención fantasiosa acerca del destinatario de su juicio, o mejor, prejuicio. Tal exaltación, que procura suplir la genuina capacidad estética antes caracterizada, complementa la tendencia a la categorización, pues funciona como paliativo de las falencias en la percepción y la conceptualización.

No obstante, la ficcionalización no puede ser considerada legítima suplente de la facultad ideacional, debido a que funciona atribuyendo rasgos inverosímiles por insustentables en la realidad considerada. Este hecho representa un intento apócrifo de actividad estética; ya que, al menos en línea kantiana, ella consta de la elaboración de ideas con base en la realidad, no en términos de la imaginación vulgarmente concebida.

Claro está que, en este contexto, el acoplamiento de la rotulación y la ficcionalización resultan funcionales a la dinámica interna del sujeto prejuicioso: desarticulada la legítima capacidad estética, la mente del susodicho necesita un sustituto eficiente; y lo encuentra en la mentada ficcionalización. Por tanto, se produce una muy conveniente asociación entre ellas; la cual se traduce en la preservación del preciado equilibrio interno, valioso *statu quo* que debe mantenerse en idénticas condiciones de conservación.

Convergiendo con la tendencia a la categorización, se aprecian la definitividad y la dicotomización. La primera consiste en la imperiosa necesidad de definición unívoca y rigurosa, es decir, el impetuoso rechazo de la mera posibilidad de imprecisión o ambigüedad. Justamente ésta es resuelta, aparentemente, mediante la segunda característica, la dicotomización: se da una bifurcación judicativa por la cual una cosa simple y tajantemente pertenece a una categoría o no, sin matices ni posibilidades alternativas. Así, hay débiles y fuertes; hay buenos y malos; sólo existe un modo de actuar - el de quien juzga-.

Este último hecho apunta a una significativa característica del individuo prejuicioso. Se trata del rigorismo general y moral en particular. El primero signa el modo en que aquél piensa acerca de todas las cuestiones; es decir, la rigidez y unilinealidad que aplica en la consideración de los distintos asuntos. Y el segundo consta de una reactividad o compulsión a reaccionar agresivamente contra todo aquel que se aparta de unas reglas morales petrificadas por la acítica imposición a terceros. Tal virulencia en realidad representa una reacción desajustada contra la heteronomía que el prejuicioso no es capaz de contrarrestar de otra forma.

Lejos del rigorismo kantiano -que básicamente propugna que el agente moral debe considerar a un par como un fin en sí mismo y evitar hacer a otro aquello que no desea para sí mismo-, el correspondiente al prejuicioso descubre dos falencias en la competencia moral. Por un lado, ocurre una sumisión personal al nivel medio consagrado por el 'rebaño' -la mediocridad-; por el otro, se da el 'embrutecimiento'.

En lo atinente a la mediocridad, ella es vista por muchos como la meritoria aceptación de los mandatos sociales en materia moral. Ergo, los imperativos morales existen para regular y homologar los impulsos individuales respecto de los ideales fijados. Así, los potenciales enemigos del orden moral quedan neutralizados.

Mas, por cierto, dicha subordinación no obedece a legítimas necesidades del agente, esto es, a sus reales demandas de realización. Antes bien, tiene lugar como reacción a la exigencia de persistir en el sistema en los términos que él impone: el individuo produce la



sumisión para evitar la exclusión. Pero no puede resolver la frustración por la insatisfacción de sus requerimientos particulares. Consecuentemente, desplaza la sensación de fracaso y la proyecta en otro sujeto, produciendo juicios morales dicotómicos y rígidos; aunque ciertamente carentes de genuino rigor en su asidero en la realidad.

Y una producción de juicios morales de tal índole no hace sino manifestar el citado 'embrutecimiento', consistente en la rusticidad por la falta de examen de las costumbres y la resistencia a la formación de nuevos hábitos. La recurrencia de estructuradas conductas auto-imitativas en lo moral indica la sedimentación de los conceptos que las sustentan; y, por tanto, su conversión en prejuiciosas.

Concomitantemente, quien detenta tales conductas suele mostrar un inapelable rigor respecto de sus semejantes, mientras que lo enerva o atenúa tratándose de sí mismo.<sup>38</sup>

### *3.6 Necesidad de una reconceptualización del prejuicio.*

Pese a lo expuesto hasta aquí, o tal vez precisamente por ello, resulta insuficiente entender al prejuicio como una creencia arraigada por y en el hábito, nunca analizada ni revisada; y que constituye una suerte de condena al destinatario sin proceso previo.

Se trata entonces de incluir nuevos elementos de juicio a fin de ahondar en la cuestión en pos de una conceptualización más perspicaz -o reconceptualización-.

Una posible incorporación está vinculada con la dialéctica individuo-realidad. En términos psico-genéticos de asimilación y acomodación, las distintas situaciones experimentadas por el individuo son registradas o acopiadas -asimilación- en función de ciertos esquemas nocionales sistematizados. Y los rasgos distintos o distintivos de las experiencias reportan una modificación de los esquemas originales -acomodación-, que los hace crecientemente aptos para su replicación a circunstancias venideras.

Entonces, los intercambios del sujeto con el medio resisten, en principio, el automatismo en la aplicación de los esquemas conceptuales y conductuales. Vale decir, se supone que el individuo produce las acomodaciones necesarias y suficientes que le permiten un optimizable desenvolvimiento en el ámbito en que se encuentra. Esto responde a que los esquemas por sí solos no son aptos para dar cuenta de las adquisiciones y los aprendizajes, toda vez que la realidad es mutable, en mayor o menor grado; y tales cambios deben -o deberían- ser incorporados a tales estructuras a modo de aprovechamiento o capitalización de vivencias.

Este hecho señala la necesidad de lo que Paín, en *Estructura inconsciente del pensamiento*, llama 'coordinación equilibrante', que consiste en la paulatina constitución de acomodaciones tendiente a una interconexión de esquemas crecientemente ajustada. El resultado es la conformación de una objetividad coherente, la realidad individual en cada etapa de la vida.

Ahora bien, otro rasgo saliente de los esquemas es la repetición. En el pensamiento normal -sin alteración o perturbación patológica-, este mecanismo es necesario aunque acotado o

---

<sup>38</sup> De todos modos se verá que los auto-prejuicios o prejuicios respecto de sí, aunque menos frecuentes, pueden asumir una acritud similar a la que caracteriza a los prejuicios respecto de otros.

restringido. La necesidad radica en que constituye un requisito insoslayable para la consolidación y la corrección o rectificación de conceptos y conductas, ya que no es viable una adquisición o un aprendizaje a partir de una sola ocurrencia. Y lo acotado o restringido de la repetición se vincula con la posibilidad de prescindencia del esquema una vez que se llega a un estadio de equilibrio; lo cual permite avanzar en el derrotero del contacto y comercio con la realidad externa.

Sin embargo, la manifestación sintomática de la repetición representa la compulsión patológica.

Al respecto, la analista sostiene: "La compulsión a la repetición del síntoma proviene de su imposibilidad de agotamiento, pues está seguramente sostenido en su origen como mensaje de un deseo contradictorio con su misma satisfacción, y será sólo en ese punto significativo donde podrá romperse el encantamiento de su eterno conjuro." (Paín, 1998; p.43) Como puede advertirse, la repetición patológica representa una respuesta -por cierto desajustada- del sistema psíquico a un deseo insatisfecho, cuya concreción es buscada una y otra vez por el medio inadecuado de la conducta reiterada.

Es en este punto donde parece poder intentarse la inserción del prejuicio como exponente de la compulsión a la repetición. Esto se debe a que, como fue señalado anteriormente, el prejuicio se caracteriza por su reaparición cuasi automática en cada ocasión en que la situación no es convenientemente apreciada en su particularidad. Entonces, se produce una asimilación de la misma a otra semejante pero nunca igual. Y tal asimilación inconveniente, habitualmente inadvertida, produce un déficit en la acomodación; o mejor dicho, inhibe una acomodación pertinente.

De esta manera, el prejuicio aparece como recurso a la mano en el caso de incapacidad de auténtica acomodación; lo que genera hipertrofia de la asimilación y desajuste conceptual o conductual. Esto muestra la falta de la mentada coordinación equilibrante.

Ahora bien, ¿cómo relacionar el prejuicio con la insatisfacción de un deseo como móvil de su ocurrencia? Quizá sea posible indicar que dicha vinculación esté dada por la imposibilidad de la categorización del elemento o factor discordante y la consecuente ansiedad. En otros términos, la aparición de la novedad activa el mecanismo de acomodación. Al no producirse la misma, al no ser incorporada la novedad al esquema, se genera una radicalización de la asimilación como reacción a la ansiedad suscitada por el fallido ajuste.

Por tanto, parece posible ver en el prejuicio una forma de conducta defensiva ante la frustración por una acomodación no lograda. La incapacidad de incorporar la novedad a los esquemas conceptuales o conductuales da lugar a la reaparición de formas anteriores establecidas como único modo de salvar la situación.<sup>39</sup> Dicha incapacidad puede ser asociada con el aspecto inconsciente del funcionamiento psíquico. Este último consta de una estructura inconsciente, portadora de las relaciones entre los datos acopiados, y de un procesamiento consciente de esos datos -un 'darse cuenta'-. Tal elaboración consciente posibilita dos hechos: la corrección y asimilación definitiva de un producto ajustado; y la personalización o individuación del pensamiento, su conversión en pertenencia personal.

Por tanto, el prejuicio parece estar sustentado en una deficiente relación entre los datos habidos y los actuales, por la cual éstos son tenidos como elementos extraños al sistema y

---

<sup>39</sup> En el caso precedentemente presentado, todo nuevo intento acaba automáticamente subsumido en el prejuicio del fracaso, por falta de adaptación a la novedad y el consecuente desajuste nocional y conductual.

se busca excluirlos. Esto supone el incumplimiento de la acomodación; y la subsunción de los candidatos a la exclusión a los elementos conocidos, hecho que indica una asimilación excesiva y a la vez defectuosa. Ella se resuelve en una incorporación indiscriminada -por acritica- de las novedades, que, efectivamente, no son consideradas en su índole propia.

Es decir, el 'darse cuenta' en el prejuicio deviene ausente, toda vez que se desconoce la entidad de la novedad y se la incluye en las categorías conocidas sin asumir la impertinencia de tal inclusión.<sup>40</sup>

Esa indistinción o indiferenciación operante en el prejuicio, causante de la extralimitada ingerencia de la asimilación sin acomodación adecuada, indica la detención de la marcha hacia la equilibración que teóricamente implica el pensamiento. El mismo se torna regresivo, pues muestra la impotencia para ajustar su funcionamiento a los elementos noveles que no se corresponden con las estructuras disponibles.

Consecuentemente se produce un fenómeno de auto-alienación del pensamiento: ofuscado y obturado, éste sufre una suerte de extrañamiento respecto de su condición original; deviene otro. Ergo, pierde su propiedad en doble sentido: por una parte, deja de pertenecerse, de ser propiedad de sí mismo; por la otra, se torna impropio en tanto inauténtico por regresivo.

Esta situación permite marcar que el prejuicio no sólo es un elemento extraño en el caudal pensante por su origen en la indiscriminada importación de ideas ajenas o provenientes del exterior, tal como lo ve la concepción habitual. Fundamentalmente lo es ya que representa un componente alienado del contenido pensante, según lo indicado de modo inmediatamente anterior.

Curiosamente esa alienación puede ser atribuida a una exacerbada y distorsiva actividad auto-mimética, generalmente no advertida. La misma consiste en que un pensamiento conformado y funcionante se imita a sí mismo; esto es, recurre o reaparece en situaciones oportunas o no. Entonces, adviene la repetición compulsiva, tal como fue señalado.

Una posible objeción a esta consideración es que esa auto-mímesis conlleva una suerte de sofisticación; toda vez que implicaría un desdoblamiento del pensamiento en imitador e imitado, lo cual supone un esfuerzo francamente inusitado por atípico. Mas una contraobjeción se sienta en la cotidianeidad de la auto-imitación, dada en los hábitos y las costumbres personales. De modo que, si esto último es admisible en términos comportamentales, ¿por qué no habría de serlo en términos de pensamiento o ideación?

Claro está que tal auto-mímesis comporta una declinación de la conciencia: "Mientras hay pura mímesis, no hay en realidad conciencia..." (Paín, 1998; p.69) Esta idea no sólo apunta a la cuestión del automatismo de que consta la imitación. También alude a regresión de la conciencia en tanto procesal y edificante: la preponderancia de la imitación va anulando dichos rasgos de la conciencia. Como se dijo, ella se detiene y se anquilosa en formas estereotipadas y recurrentes.

Esta situación remite a la consideración del prejuicio como índice de unilateral depreciación de la impronta ajena y de la propia. En cuanto a la primera, ella es reducida a

---

<sup>40</sup> Ciertamente en el prejuicio en sí queda excluido ese 'darse cuenta'. No obstante, es altamente cuestionable si el mismo no advertir puede extenderse a la posesión del prejuicio; o sea, no parece sostenible el hecho de que quien posee prejuicios no esté enterado de dicha posesión.

la característica que sustenta el prejuicio, la cual deviene hiperbólica por efecto de una asimilación extremada, que la magnifica y potencia su negatividad. Mientras que el resto de los rasgos del destinatario del prejuicio son ignorados por efecto de la alucinación motivada por la hipertrofia de una asimilación sin la pertinente acomodación complementaria.

Tal efecto se advierte en la ficción en que el sujeto incurre al focalizar su atención exclusivamente en el rasgo 'anómalo' del objeto de prejuicio, que es sometido a exaltación deformante; y al extender el alcance de esa característica a la ponderación de la totalidad del ser puesto en cuestión.

Análogamente, el prejuicio respecto de la propia impronta consta de una lectura -si cabe el término- marcadamente sesgada por esa idea que sustancia a aquél, cuya persistencia opera una anulación del resto de los caracteres. Ellos resultan derogados y asimilados a la índole afectada por el prejuicio.

En suma, la hipertrofia del mecanismo de asimilación y la destitución de la acomodación de los esquemas habidos a las novedades cooperan en la conformación de juicios por acostumbramiento. ¿En qué consisten los mismos? Se trata de proposiciones que resultan de la reincidencia de la capacidad judicativa en los mismos formatos y contenidos, desconociendo los requerimientos específicos de las diversas situaciones en que se dan.

Vale decir, los 'juicios acostumbrados' son aquellos que el sujeto emplea una y otra vez, de manera mecánica -imitativa- y sin producir las modificaciones necesarias. Esto no significa que los conocimientos actualizados en cada ocasión en que son requeridos representen aquellos juicios acostumbrados. Éstos son más bien las afirmaciones o conceptos actualizados en su estricta integridad sin realizar los ajustes pertinentes a tal actualización. Así, por ejemplo, la idea de que una persona rechazará una invitación o una propuesta porque en otra oportunidad lo hizo constituye un pedestre -aunque ajustado- caso de juicio acostumbrado o por acostumbramiento. De acuerdo con éste, dicha persona actuará de la misma manera en todas las ocurrencias del requerimiento o solicitud por el solo hecho de que así lo hizo una primera vez.

Como es posible notar, un juicio de esta índole solidifica un rasgo o comportamiento en una única e inalterable modalidad; y lo hiperexplota a los fines judicativos, haciéndolo aparecer como excluyente y petrificado criterio de ponderación o evaluación.

Ella resulta distorsiva y mutilante, pues, de un lado, pretende que el carácter focalizado asume la totalidad de la integridad personal del evaluado. Y del otro, implica no sólo la mutilación o el cercenamiento de tal integridad, sino de su posibilidad de cambio en pos de su 'exoneración' respecto de lo condenatorio del prejuicio. O sea, el destinatario del prejuicio aparece, en la consideración de quien juzga, siempre dotado de la misma índole reprobable y carente de la capacidad de modificarla.

En este punto es posible añadir, entonces, que la pretendida reconceptualización del prejuicio debería incluir la deficiencia del mecanismo de acomodación por resistencia o aprensión a las novedades o lo no conocido; la auto-imitación en la actividad judicativa; y el acostumbramiento de dicha actividad con repercusión mutiladora de la impronta considerada -sea ajena o propia-.

Precisamente es dicho condicionamiento del hábito pensante y conductual el núcleo del siguiente aforismo de Nietzsche (*Aurora*) "Aceptar una creencia sencillamente porque es costumbre aceptarla, ¿no será obrar de mala fe, ser cobarde y perezoso? La mala fe, la cobardía y la pereza ¿serán las condiciones primeras de la moralidad?" (Nietzsche, 1942;

p.72)

Consiguientemente, habría que abordar críticamente la real ingerencia de la habitualidad en materia pensante y conductual. Claro está, ello requeriría ir abandonando ciertos nocivos hábitos mentales -prejuicios sobre todo-, hecho infrecuente, presuntamente utópico y paradójico.<sup>41</sup>

### *3.7 Alcances del prejuicio reconsiderado: hetero-prejuicio (prejuicio respecto de otro), auto-prejuicio (prejuicio acerca de sí mismo).*

La inmediatamente anterior exposición no agota la propuesta reconsideración del prejuicio. Antes bien, deja abierta la cuestión de la envergadura o dimensión del mismo en la vida relacional; esto es, abre a la ponderación del alcance del prejuicio en las distintas situaciones vinculares.

En esta línea, una apreciación posible apunta al repliegue y permanente vuelta sobre la misma idea presente en el prejuicio. De este modo, la actividad pensante se estanca en una concepción, por cierto pobre y discrecionalmente parcializada. La misma consta de una sesgada representación, en la que el intencional recorte de la real totalidad de la misma la deja convertida en una distorsionada versión.

Esto conduce a una suerte de atrincheramiento tras la misma idea, que, por estricta necesidad funcional, persiste inmovible. Al producirse el mentado cercenamiento de la representación, la idea emergente, tan parcial y poco objetiva como aquella, asume el carácter baluarte de esa visión alterada. Así, la noción aparece fortificada por su redundancia y eficacia: la reutilización optimiza su rango de elemento pertinente al sistema de creencias adoptado.

Este sistemático retorno al mismo cuadro mental implica un ahondamiento del mismo, tal que se torna impenetrable a cualquier modificación aportada por la crítica. Naturalmente, ésta constituye la perfecta antagonista del proceso de sedimentación del prejuicio, pues implica una movilidad y una innovación incompatibles con aquél.

En verdad, en el prejuicio se da una actualización de lo mismo en el sentido de su reinstalación. Por la ya citada atrofia de la crítica, esa idea aceptada una vez adviene como adoptada para siempre. Vale decir, el prejuicio consiste en una prolongación cuasi indefinida de la vida útil de una idea. ¿Cómo entender esto? En principio, la vigencia de una idea está sustentada por la inexistencia de pruebas en su contra; o que al menos la afecten de tal forma que le generen una endeblez cercana a la inconsistencia.

Pues precisamente es esto lo que ocurre con el prejuicio: de hecho surgen situaciones o elementos que debilitan o desacreditan su idea fuerza. No obstante, y paradójicamente, la

---

<sup>41</sup> Esto último se debe a que la mayor parte de la gente cree que no se puede pensar acerca de la propia actividad pensante; y mucho menos soslayar prejuicios o ideas arraigadas en el entorno y en la individualidad.

misma va fortaleciéndose de manera que parece ir auto-inmunizándose contra aquello que la ataca y la contradice. ¿A qué atribuir tal hecho? En primera instancia, ese fortalecimiento en medio de la adversidad -y pese a ella- puede ser asignado a una suerte de subversión de la lectura de la realidad. Por la misma el prejuicioso se comporta como si los hechos en contra de su prejuicio lo confirmaran. Claro está que en este caso regla y excepción advienen en posiciones invertidas: lo que habitualmente se consideraría casos de la regla, las contrapruebas del prejuicio, son tenidas por el prejuicioso como excepción. Y, a la inversa, aquello que el prejuicioso percibe como regla, el mismo prejuicio, se acerca a lo que normalmente se consideraría excepción.

Entonces, en la mente del prejuicioso se sienta la idea de que, si se dan ejemplos que contradicen su creencia, entonces ella queda ratificada.

Esta reversión distorsiva, lejos de aludir a la reversibilidad como aptitud cognitiva, la desmiente. Una visión superficial o poco advertida de ese último hecho conduciría a ver en el prejuicioso un conveniente funcionamiento del mecanismo de reversibilidad, toda vez que parece capaz de adoptar la posición contraria. Sin embargo, lo que en realidad ocurre es una adulteración de esa sistémica función cognitiva -propia de la infancia-. Tal corrupción consiste en que, con apariencia de ubicación en las antípodas, el pensar prejuicioso sólo se reinstala en su perspectiva y se consolida en ella.

Por lo tanto, la aparición de argumentos en su desmedro es entendida por el prejuicioso como avales para la ratificación de su convicción.<sup>42</sup> Ahora bien, esta consolidada y antojadiza imagen mental/ idea en la mente del prejuicioso puede tener como objeto al propio detentador de esa imagen; vale decir, el prejuicio puede estar dirigido hacia quien lo posee. Dicha manifestación del prejuicio puede ser designada como auto-prejuicio.

Básicamente, el auto-prejuicio consiste en un juicio que resulta de la actualización de una noción adquirida sin la pertinente adaptación y ajuste en función de la situación actual a la que se pretende aplicar. Esto significa que el sujeto trae al presente una imagen mental y su correlativa idea como si la versión actual pudiese ser la misma que la originaria.

Tal acción mental del sujeto expone ciertas dificultades en la perspicacia judicial. En primer lugar, considerar una exacta repetición de los eventos pasados que enmarcaron la imagen fijada supone un inconveniente e inconsistente olvido de la imposibilidad de tal hecho. Pese a las sobradas oportunidades de comprobar que la estricta repetición de los sucesos es inviable, el sujeto parece ignorarlas y produce la creencia en dicha reiteración exacta.

Evidentemente, esta insostenible convicción trasunta un mecanismo de analogía hiperbólica y deformante. La misma consta de trastocar una semejanza en una copia -ciertamente inauténtica o apócrifa-. Dicho de otro modo, considerar que las circunstancias pueden volver a ocurrir tal como se dieron en su auténtica y única ocurrencia representa una equívoca deformación tanto de ese original como de la supuesta réplica. Esto se debe a que

---

<sup>42</sup> En verdad, no se trata más que de una maniobra de autovalidación que, obviamente, desconoce el auténtico significado de dichos argumentos. Ellos quedan reducidos a meras formulaciones cuya sola enunciación es esgrimida por el prejuicioso para confirmar su convicción o creencia. O sea, él no aprecia las proposiciones adversas a su prejuicio en su integridad, sino en el solo aspecto de ser aquellas excepciones que confirman una regla; en este caso, su prejuicio, su 'regla'.

es cada situación vital es ciertamente irrepetible e irreproducible: no ocurre sino una vez; y su entidad, aun imitable, no es duplicable como tal.

Pero el más serio desajuste del auto-prejuicio radica en la convicción sobre la inalterabilidad en la impronta personal. Así, el sujeto está fehacientemente persuadido de que es el mismo que en aquel pasado evocado y actualizado. Huelga señalar la genuina inconsistencia y la falta de agudeza de tal apreciación.

Dicha inconsistencia se basa en el despropósito que representa considerar que uno se mantiene inmutable en sus creencias y actitudes; esto es, sin producir incorporaciones ni cambios. Ergo, en esta línea, parece posible sostener que las convicciones y las disposiciones desaparecen con uno tal como surgieron.

Esta idea resulta francamente radical e ingenua, toda vez que pretende soslayar la incontestable realidad del aprendizaje, cualesquiera sean su forma, su proceso y sus resultados. Lo quiera o no, un individuo en situación representa un ser en situación de aprendizaje en sentido amplio. O sea, por el simple hecho de verse involucrado en diversos acontecimientos, adviene como aprendiz.

Claro está que esta última consideración requiere ciertas precisiones. Efectiva y habitualmente, los sujetos entienden por aprendizaje aquella experiencia derivada del transcurso y el decurso de la educación formal o institucional. Por tanto, restringen la noción de aprendiz a los aportes provenientes de las instituciones educativas.

Obviamente, tal restricción constituye un pauperizante acotamiento del potencial educativo de las situaciones de la vida. En realidad, éstas, aunque no en su rigurosa totalidad, son potenciales fuentes de aprendizaje. Esto obedece al indiscutible hecho de que resulta imposible experimentar las diferentes vivencias personales sin producir modificaciones en quien las atraviesa, independientemente de la índole y la envergadura de éstas.<sup>43</sup> Entonces, la mayoría de los individuos parece transitar su vida de un modo bastante elemental. Lo hace repitiendo gestos y acciones de modo casi mecánico, sin advertir el potencial de aprendizaje que la misma posee; y, fundamentalmente, la necesidad de aprender en tanto generar modificaciones de cualquier tipo y magnitud.

Retomando la cuestión del acotamiento de la idea de aprendizaje, el sujeto que lo produce incurre en la dolosa omisión del aprovechamiento del caudal de oportunidades de aprendizaje que ofrece su misma vida. En consonancia, vive de modo ingenuo; esto es, sin ejercer la capacidad de atención aguda y suficiente que derive en una capitalización o aprovechamiento de las diferentes situaciones.

Pero no sólo vive de modo incauto y bastante obtuso, sino también alienado. Esta modalidad puede advertirse en el hecho de que el individuo presta mayor -y hasta excesiva- atención a los eventos de las vidas de otros en detrimento del interés en la propia. Esto implica una literal enajenación de la actitud vital básica, pues el sujeto parece desentenderse de su propia vida en pos de abocarse a atender a ciertos episodios de la de los demás.

De otro modo, tal individuo aparece llevando una vida extra-vertida: muestra una clara y hasta definitoria tendencia a verter su concentración y su energía en específicos elementos

---

<sup>43</sup> Al margen de que sean positivas o negativas, nimias o considerables, todas las innovaciones conductuales o actitudinales son significativas; o sea, tienen cierto sentido.

de la vida ajena, generalmente para proceder a la crítica directa sin el pertinente proceso de estimación o análisis. Ergo, produce un dispendio de fuerza vital destinado a un realmente desajustado juicio -en verdad, prejuicio-.

¿De qué manera es definitoria dicha extraversión? Lo es en cuanto constituye un modo de pensar y de actuar por el cual el sujeto desplaza el genuino eje de atención hacia uno menos significativo para la prosecución de su vida. Así, parece extremadamente pendiente de otras realidades vitales que de la propia.

Esto aparece como una contradicción de la idea de egoísmo, presuntamente cada vez más vigente y fortalecida por el mismo funcionamiento de las relaciones interpersonales. Una visión superficial de la cuestión haría aparecer esta tendencia a la extraversión como una actitud positiva, pues prestar atención al prójimo parece gozar de buen prestigio desde su oficialización por el cristianismo. Mas una consideración levemente más profunda permite esclarecer el verdadero trasfondo del asunto: se trata de un interés anti-altruista; toda vez que no persigue un acercamiento solidario hacia el otro, sino la sola crítica parcializada y no constructiva. Entonces, la legítima intención de la extraversión es el hallazgo de objetos de juicio -mejor, prejuicio- a fin de evitar la concentración en el tratamiento de las propias cuestiones.

Por lo tanto, dicha extraversión trasunta un ego difuso, disperso y evasivo: difuso por ex-céntrico o corrido de su auténtico centro; disperso por extraviado en asuntos no inherentes a la vida propia; evasivo por proclive a rehuir los temas pertinentes. De modo que este yo es verdaderamente débil y auto-enajenante, pues no logra una paulatina y conducente conformación basada en la dedicación y el aprendizaje; y exhibe la citada inclinación a atender a cuestiones ajenas sin el correlativo aprovechamiento para el mejoramiento de la impronta personal.

Precisamente esa apertura a la alteridad no se traduce en un fortalecimiento de las relaciones interpersonales ni en su optimización. Antes bien, por tratarse de una perspectiva estrictamente sesgada y ciertamente no bien intencionada, aquélla va deteriorando las mismas. Por cierto se vincula con la liviandad o ligereza en la pretendida crítica y la complementaria animadversión o animosidad respecto del criticado.

Consecuentemente, el sujeto prejuicioso se asemeja a un chismoso, no sólo porque buena parte de su tiempo se muestra expectante respecto de los movimientos y dichos de otros; sino fundamentalmente porque pretende hacer pasar doxa por episteme. Esto último implica que, sobre la escuálida base de un único elemento, forja la aspiración de emitir un juicio de valor auténtico y solvente. Claro está que esa maniobra de totalización justificatoria trasunta la pretensión de presentar una verdad doblemente apócrifa: por un lado, la ponderación puesta en juego está indebidamente sustentada con elementos pertinentes -es inconsistente por falta de pruebas-; por el otro, la discrecionalidad o sesgadura que la caracteriza, al excluir los restantes considerandos, delata la intención de que una versión antojadiza sea candidata a la verdad plena.

Por otra parte, al igual que el intrigante, el prejuicioso es gustoso de dar cabida a las habladurías deformantes, rumores compatibles con su creencia. Así, exhibiendo otra variante de la citada extraversión, prefiere acreditar como validantes los dimes y diretes provenientes del medio a sustanciar su idea en testimonios obtenidos por él mismo. Esta actitud potencia la índole distorsiva de tales murmuraciones, ya que, a la primigenia carga de discrecionalidad, se suma la de quien las adopta. (Y esa potenciación puede tener índices



insospechados).

De esta manera, el detentador de prejuicios deviene dependiente de las opiniones ajenas que sirvan a su 'causa', o sea, que resulten funcionales a su idea. Al igual que en la estratagema de elusión de sus propias cuestiones, se vuelca a acoger opiniones de otros atendiendo al interés propio.

Como puede advertirse, el prejuicioso mantiene una ostensiblemente selectiva relación con sus congéneres: al tiempo que discrimina y segrega a algunos de ellos, adhiere intensa e interesadamente a quienes comulgan en su creencia y le aportan avales a la misma. Vale decir, polariza su inclinación entre los juzgados y los potenciales co-jueces, mostrando animadversión hacia aquéllos y buena disposición hacia éstos. (Cabe aclarar que esta proximidad disposicional, lejos de ser estable, es tan voluble como la conveniencia que la sustenta. Por lo tanto, el prejuicioso aprecia al coincidente sólo por el hecho de serlo, no por su ideología completa. Esto significa que, en los vaivenes del humor del prejuicioso, un 'aliado' puede convertirse en objeto de juicio).

La mentada volubilidad no debe ser asociada con versatilidad o elasticidad de criterio. Por el contrario, no hace sino ratificar la inflexibilidad o irreversibilidad propia del prejuicio. La aparente maleabilidad que supone acoger la perspectiva o la idea ajena representa la mera y funcional corroboración de la impronta propia. Ello ocurre ya que se produce una adhesión especular o refleja de la misma: el prejuicioso 'se busca' en otros de su clase. Esta situación invalida la presunta intención de apertura al otro, dado que ese otro no es cualquier sujeto sino uno que comulgue con el propio prejuicio.

Ese tinte anímico de los vínculos que estratégicamente establece el prejuicioso con quienes lo rodean se diferencia del que tienen las relaciones interpersonales despojadas de prejuicios en el hecho de que tal coloratura es indeleble y penetrante. La penetración se aprecia en que la disposición hacia el objeto o sujeto de juicio, sea positiva o negativa -aunque ésta predomina-, se expande a todas las consideraciones referidas a él, sin distinción de contexto no de especificidades. Y la condición de indeleble consiste en la persistencia de aquélla en su inalterable entidad.

Así, en el prejuicio respecto de otro (exo-prejuicio) no sólo quedan solidificados una misma percepción y su idea correspondiente, sino también el complementario tono emotivo. Éste adquiere una relevancia significativa, pues parece funcionar como una suerte de disparador y conductor del peculiar juicio que integra. Vale decir, el exo-prejuicio aparece como una proposición en que se privilegia la manifestación de una determinada emoción en detrimento de una ponderación basada en ideas interconectadas y justipreciadas en su ingerencia.

Sea por caso el prejuicio acerca de la imposibilidad de cambio en la actitud del otro: si éste generalmente es tímido, por ejemplo, el prejuicio lo presenta como apocado a perpetuidad. Esto refleja tanto la falta de consideración de la situación específica en que el tímido se muestra en su índole puntual, como la carga cuasi condenatoria de la idea de la infactibilidad de un cambio. Al afirmar 'Zutano es tímido y basta', el prejuicioso parece fijar sentencia acerca de la condición del otro, quien aparece como incapaz de revertir el rasgo que lo destaca a los ojos del que lo juzga -impropiamente por cierto-. Consecuentemente, éste se abandona al pesimismo respecto del cambio ajeno y lo condensa en el 'basta' de esa suerte de dictamen sobre el otro.

Justamente en este desequilibrio de fuerzas comulgan auto-prejuicio y exo-prejuicio: el

monopolio del componente afectivo parece diluir la consistencia de lo perceptivo y lo ideacional. Dejándose llevar por el estado de ánimo que le genera el objeto de su juicio, el prejuicioso formula una aseveración cuya connotación radica en tal emotividad.

Respecto del papel de la afectividad en la conformación del pensamiento, Paín aporta que efectivamente los afectos 'marcan' un suceso o un objeto, lo distinguen del resto mediante una atribución específica. Aunque aclara: "Pero tal marca no le confiere por sí misma una significación, es decir, no hay una relación biunívoca entre la representación y el afecto, sino que éste le confiere a aquélla un valor simbólico, dentro de un sistema general de significación." (Paín, 1998; p.50)

Vinculando esta consideración con el señalado emotivismo -o claro tinte emotivo- del prejuicio, es posible apuntar que en este caso parece establecerse una indisoluble biunivocidad entre representación y afecto; ya que aquélla siempre aparece asociada con el mismo valor afectivo, y esto ocurre sin modificación alguna, leve o notoria.

Por otra parte, tal indisolubilidad puede ser asociada con cierto déficit de integración de la significación interviniente en el prejuicio dentro del marco semiótico general. Esta dificultad se sustenta en la solidificación de un único significado y la consecuente pérdida del potencial polisémico que caracteriza al prejuicio.<sup>44</sup>

Este último hecho interrelaciona ambas formas de prejuicio. En principio, ellas participan de la radicalidad en la atribución de una calificación, sea a otro, sea a sí mismo. Así, la categoría impuesta asume una gravedad tal que 'arrastra' a las demás características, las cuales acaban directamente ignoradas. Y, complementariamente, se da una fijación de la idea-fuerza del prejuicio que la torna pétreo, monolítica, impenetrable por otras nociones -sobre todo si pueden cuestionarla y debilitarla-.

En la misma línea, parece darse la proclividad a una peculiar dialéctica antitética. Ella consta de un automático paso a las antípodas de la idea que sustenta el prejuicio. Por caso: la idea de 'ser bueno en algo' deviene automáticamente en 'ya no ser bueno' o directamente 'ser malo' por la sola ocurrencia de una situación en que tal habilidad no resultó plenamente satisfactoria.

Esto muestra una especie de bipolarización atributiva por la cual se es de determinada manera o de la forma exactamente contraria sin matices ni alternativas. Y además apunta a la potencial inestabilidad de la categoría impuesta, toda vez que un solo hecho puede trasmutarla en su opuesta.

Por tanto, en el prejuicio puede advertirse la interacción de una tendencia a la solidificación de un rótulo y el potencial de antagonismo: el extremismo con que se establece una categoría caracteriza el pasaje a la categoría antagónica.

Entonces, puede sostenerse que la dinámica interna del prejuicio se sustenta en una radicalidad paradójica, toda vez la presunta índole definitiva de una calificación muta en su opuesta con relativa facilidad. Este hecho se vincula con el citado 'arrastre' de la fuerza emotiva presente en el prejuicio. Ella asume rango centrípeto, pues desactiva la ingerencia de otras fuerzas co-presentes.

Sin embargo, en el exo-prejuicio esta calidad paradójica parece más evidente y persistente. Así, un sujeto que posee una característica considerada positiva por quien juzga es

---

<sup>44</sup> Y esto, a su vez, trasunta una fuerte restricción de la capacidad interpretativa y el estrechamiento del campo semántico.

categorizado por antítesis debido a la ocurrencia de una excepción a esa regla. Claro está que esta acción no se da en viceversa: si el juzgado revierte la 'negatividad' de su condición, quien juzga entiende que se trata de un asunto de azar que no merece la recategorización de aquél. Es decir, el prejuicioso parece estar esperando esa ocasión en que el otro no sea capaz de sostener determinado rasgo positivo para pasarlo automáticamente a la clase antagónica.<sup>45</sup> En el caso del auto-prejuicio, tal carácter paradójico parece más moderado. Si el sujeto se considera 'incapaz de' sin causa fehaciente –por no haber hecho intento alguno–, aparece una suerte de auto-exoneración. Ella consiste en que el individuo intenta encontrar una causa para su negación a la tentativa a fin de aquietar su interior. Pero esa pretensión da lugar a un pseudo-motivo, pues en verdad no surge de un genuino análisis de situación.

Ergo, en el auto-prejuicio parece posible señalar una atenuación de la radicalidad y de la inestabilidad por acción de la auto-indulgencia, actitud no extensible a los demás. Ellos son pasibles de la valoración más descarnada y determinante, la cual puede ser revertida en su antónima con la misma acritud que la primera.<sup>46</sup> En suma, es cierto que inicialmente el auto-prejuicio aparece tan virulento o abrasivo como el exo-prejuicio, dado que el individuo se auto-inflige una calificación reprobatoria y derogatoria de la posibilidad de modificación o reversión de la misma; y todo ello sin la menor evidencia certera y actual. (En todo caso, el sujeto se remite nuevamente a la experiencia primigenia que suscitó la apreciación y la actualiza del modo ya descrito).

Mas esa corrosividad de la valoración aparece reforzada en el exo-prejuicio, pues el destinatario del juicio es evaluado con una severidad y una animosidad ampliamente superiores a las aplicadas al caso propio.<sup>47</sup> Y esa exacerbación apunta a una suerte de objetivación o cosificación del juzgado, que lo ubica en un patente nivel de inferioridad.

### *3.8 Rango pragmático del prejuicio.*

Tal subestimación del otro no suele permanecer en el mero estado ideacional. Frecuentemente genera acciones concretas, desde las manifestaciones verbales hasta actos violentos en sí. He aquí el aspecto pragmático del prejuicio.

Decir que este último representa un operador pragmático supone atribuirle envergadura en el comportamiento perceptible del individuo. Tal dimensión consta de la dirección de la acción, y no sólo del llano estímulo o incentivo de la misma. Vale decir, el prejuicio, por su especificidad, rebasa la condición de iniciador de determinada conducta manifiesta, ya que la sostiene y le imprime un vigor peculiar.

Dicho sostenimiento se explica por el hecho de que el acto adquiere persistencia y

---

<sup>45</sup> Esto refuerza la citada cuestión de la discrecionalidad operante en el prejuicioso.

<sup>46</sup> Este hecho no contradice en principio la anteriormente tratada irreversibilidad del prejuicio, toda vez que la conversión de un valor en su opuesto no implica la intención de variar la apreciación en pos del ajuste de la ponderación; sino una simple maniobra de sostenimiento de la rigidez judicativa.

<sup>47</sup> Aquí resuena la extendida idea de la facilidad de criticar a otro y la seria dificultad de hacerlo con uno mismo.

recurrencia; esto es, se prolonga en el tiempo y se actualiza con cada requerimiento. La acción que se sienta en el prejuicio parece cobrar una permanencia y una capacidad de recursividad o repetición ausentes en los comportamientos impulsados por otros tipos de ideas o pensamientos. Así, por ejemplo, las conductas activadas por emociones positivas o por ideales, si bien se caracterizan por su continuidad en el tiempo y por su renovación a lo largo del mismo, no parecen conservar estrictamente inalterada su entidad. O sea, se dan con diferentes grados o matices en el transcurso del tiempo.

Esto último apunta a la intensidad de la conducta, su contundencia o capacidad de impacto en el destinatario. En el caso del prejuicio, esta facultad de efecto sobre la alteridad aparece como monolíticamente conservada en cada reaparición o repetición de la misma. Ergo, en cada ocasión que la conducta prejuiciosa es requerida, se da con una fuerza imperturbable, intacta. Por hiperbólico que suene, aquélla mantiene su vigor primigenio, hecho que la emparenta con la radicalidad de la idea que la sustenta, en particular, y con las manifestaciones de violencia, en general.

Con una impronta tal, la conducta prejuiciosa constituye una alteración de la relación del uno con otros. Según Lerch, los comportamientos en las relaciones interpersonales pueden participar de tres grandes categorías: ser-con-otro, el mero intercambio eventual con otro (gesto, mirada, palabra); hacer-con-otro, la cooperación en tanto sostén de una comunidad de significados e intereses con la realización de metas comunes; entenderse-con-otro, 'modus convivendi' como equilibrio de intereses que posibilitan una auténtica socialidad.

Pues bien, la acción prejuiciosa representa una verdadera perturbación del hacer-con-otro y del entenderse-con-otro. En el primer caso, lo es porque la intención cooperativa queda directamente extinta en la conducta prejuiciosa. Esto se debe a que significados, intereses y objetivos comunes devienen incompatibles con el prejuicio y la conducta que lo acompaña: el otro es 'conservado' en la mente del prejuicioso sólo como objeto de juicio, desestimando su integridad como persona.

Respecto del entenderse-con-otro, evidentemente la conducta prejuiciosa es exponente del palmario desequilibrio en la dialéctica mismidad-alteridad, toda vez que esta última queda reducida a su ínfima expresión, lo cual comporta un severo trastorno de la socialidad.

Entonces, se puede afirmar que la acción prejuiciosa es una modificación ciertamente lesiva de la alteridad. El citado autor presenta una escala en el proceso de transformación de los vínculos sociales: uno-hacia-otro, uno con otro; uno-para-otro, la solidaridad; uno-yuxtapuesto-a-otro, mero 'estar con otro'; uno-separado-de-otro, antagonismo y hasta aversión; uno-contra-otro, oposición y agresión.

Consiguientemente, la conducta prejuiciosa participa del último y más grave nivel de mutación de la socialidad; toda vez que supone, como se ha visto, una corrosiva combinación de antagonismo y violencia. Esto significa que la relación social aparece degradada en el comportamiento del prejuicioso: el otro en tanto referente y copartícipe en el vínculo social adviene como lato blanco de ataque, perdiendo su condición de par y sufriendo la mentada cosificación.

De otro modo, la conducta prejuiciosa resulta una clara aberración de la socialidad. Exhibe una clara derogación del básico principio de inicial simetría en tanto igualdad de posición del uno respecto del otro, basada en la primigenia condición de personas. Justamente esta última es prácticamente negada por el prejuicioso en el caso del otro, por lo cual la ideal simetría -nunca estricta pero tentable al menos- es destituida por la actitud de

subestimación -hasta la desestimación- y la agresividad.

Esta corrupción de la relación social tiene raigambre, para Lersch, en un deficitario proceso de proyección. Así, el sujeto hace una transferencia literalmente ingenua de la psicología personal al otro. Ella consta de una desmesura en la expectativa de que el par-a esa altura todavía lo es-satisfaga los deseos y las aspiraciones de quien proyecta.

Naturalmente, este desajuste proyectivo puede perturbar o impedir la auténtica lectura de la realidad interna y externa. Y esta adulteración auspicia y sustancia el prejuicio. En palabras de Lerch en su *Psicología social*: "Así los prejuicios son realmente sustitutos de la experiencia cuyos huecos rellenan." (Lerch, 1967; p.61) Entonces, la subvertida proyección deriva en un fenómeno de ficcionalización, por el cual los otros no son percibidos en su aquí y ahora. Esto conlleva la formación de una opinión sostenida en juicios fijos y ajenos, cuya apropiación por quien juzga delata heteronomía y falta de perspicacia. Y estos rasgos convierten al supuesto juicio en genuino prejuicio, toda vez que su génesis resulta de factores exógenos y su conformación muestra un inconveniente tratamiento de tales elementos.

Como corolario de su aberrante condición, el prejuicio asume carácter práctico y se traduce en las mentadas conductas violentas, sean estas más sutiles (comentarios descalificadores, expresiones irónicas, aseveraciones infundadas) o más directas (gestos hostiles, agresiones verbales o físicas).

Por tanto, el rango pragmático del prejuicio consiste en su utilización explícita y concreta, su materialización mediante comportamientos perceptibles, reales.

Ciertamente dicho rango del prejuicio no se ciñe a la alteridad, sino que afecta a la mismidad de quien lo detenta. Es decir, el auto-prejuicio sobrepasa la esfera mental y se vierte en el ámbito práctico. Sin embargo, esto se da de una manera diferente que en el caso del otro.

¿Cómo funciona el auto-prejuicio en su calidad de operador pragmático? En la esfera interna del sujeto, se da, al igual que el exo-prejuicio, en la forma de conductas violentas solapadas: auto-descalificación, auto-ironías, afirmaciones categóricas sin sustento.

Ahora bien, en lo externo, el auto-prejuicio en tanto operador pragmático habitualmente no genera acciones violentas directas (auto-flagelaciones o equivalentes), sino inhibición de la acción o inacción, que, aun paradójico en primera instancia, representa una conducta observable. ¿Cómo es esto? Tal como fue expresado, el auto-prejuicio se impone a la actitud crítica de un modo extensivo y preponderante; o sea, irrumpe en la actualidad mental del sujeto y se instala en ella de manera tal que desarticula cualquier intento de auténtica consideración de la situación a enfrentar.

Mas esta imposición y este imperio del prejuicio desbordan la interioridad del individuo y se canalizan en la obturación de la acción de resistencia u oposición. Ella es considerada inviable, impracticable; y, en consecuencia, no se produce el intento. Se está ante la concreta inhibición de la acción o inacción.

De modo que, en la práctica, el auto-prejuicio, a diferencia del exo-prejuicio, se manifiesta en la paralización del agente o su inercia. Presa de su prejuicio, el sujeto se abstiene de actuar para procurar contrarrestarlo. Así, recae en la inercia propia de quien se auto-convence acerca de la incapacidad para lograr aquello que el prejuicio marca como inalcanzable.

Obviamente, esta actitud establece la imposibilidad de la mera neutralización del prejuicio,

y más aún de una tentativa de reversión del mismo. Ergo, aquél se fortalece y perpetúa, ya que quedan corroborados su poder hipnótico y su alcance real en la práctica vital.

Cabe aclarar que la inhibición de la acción que genera el auto-prejuicio no sólo ocurre cuando éste es negativo; también se da en caso de prejuicio 'positivo'. Por ejemplo, si un sujeto se considera muy bueno o altamente calificado para determinada actividad, suele conservar inalterada esa calificación y se estanca en ella. Por lo tanto, abandona cualquier acción de mejoramiento, o sea, cae en inercia por acostumbramiento. De esta forma, el auto-prejuicio 'positivo' suscita una auto-percepción hipertrofiada que presenta como innecesario el hacer algo más en tanto modificación de la condición percibida.

A modo de contraste con esta inercia respecto del sí mismo parece darse una hiperactividad en el exterior o respecto de otros. Tal vez una causa sea la habitual tendencia a evitar habérselas con uno mismo, con el propio panorama interno: "¿Será, pues, en el fondo, la necesidad de acción equivalente a la necesidad de huir de nosotros mismos?" (Nietzsche, 1942; p.258) La pregunta nietzscheana parece apuntar a una suerte de compulsión a la acción como mecanismo de evasión del auto-examen y sus implicaciones. Aparentemente el estar a solas consigo mismo representa una situación indeseable para muchos sujetos; hecho que parece agravarse en el caso de quien detenta prejuicios como actitud habitual. Esto se debe a que, independientemente de la falta de asunción explícita, el prejuicioso evita adentrarse en su interioridad, pues intuye la problematicidad de su impronta y no está dispuesto siquiera a considerarla. Vale decir, huye de sí mismo.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Y tal fuga sostiene y acendra la actitud prejuiciosa como principal modalidad de abordaje de la realidad, tanto interna como externa.

#### 4. CONSIDERACIONES ACERCA DE CIERTAS IDEAS QUE SOLVENTAN PREJUICIOS.

Precisamente dicha actitud precedentemente referida se sustenta en ideas que reaparecen indelebles e inmunes a cualquier adaptación a la situación que las suscita. Es decir, se trata de nociones que, surgidas de específicas experiencias vitales, conservan su estatuto sin alteraciones. Esto representa un claro desajuste en la nueva emergencia de la idea, pues resulta imposible que la índole de la situación actual se corresponda exactamente con la que generó dicha noción.

Así, estas ideas resisten la adaptación al nuevo contexto, lo que origina la ficción de reutilización adecuada. La causa de la misma es que el criterio de conveniencia por utilidad sustituye al de adecuación por adaptación a las particularidades de la situación actual. Esto remite a la polarización de términos y la falta de objetividad de la perspectiva que Fromm destaca en *Espíritu y sociedad*. A fin de evitar la incomodidad o el dolor, el sujeto evita considerar opciones o posibilidades de consideración e incurre en atomización o atrincheramiento en la única y misma perspectiva.

Tal inalterada recurrencia apunta a la analizada des-semantización de la idea, ya que queda destituida la posibilidad de resignificación en función del contexto en que ocurre la reaparición.

Y esa imposibilidad remite a la vinculación con el prejuicio. Una noción rígida y monosémica sólo puede dar lugar a un juicio de igual índole. Vale decir, una idea nunca revisada ni ajustada en sus diversas utilidades sustancia un prejuicio, dado que mantiene un conservadurismo incompatible con la variabilidad de la realidad vital. En sintonía con Parsons-Shils, en *Hacia una teoría general de la acción*, esta tendencia resulta de la incapacidad de aprender o innovar las pautas de percepción de la realidad.

Ahora bien, ¿de qué manera una idea del tipo indicado sustenta un prejuicio? Parece oportuno recurrir a algunos ejemplos para satisfacer la respuesta. Uno de ellos es la idea de 'ser de determinado modo' en toda ocasión. La misma comporta la univocidad en el actuar y el pensar, independientemente de las circunstancias. Y elude la necesaria acomodación de actos pragmáticos y pensantes a las distintas eventualidades. O, en términos de Bodei, en *Destinos personales*, invierte los extremos de la marcha vital, subvirtiéndolos. La misma tiene lugar a partir de una pluralidad de aspectos y posibilidades cuya conjunción o unidad es el objetivo a alcanzar.

La propia impronta de una idea tal conduce al supuesto de inalterabilidad del modo de ser, lo cual supone un prejuicio. Esto se debe a que resulta al menos desajustado considerar que un rasgo caracterológico puede persistir estrictamente inmutable en las diversas intervenciones del mismo.

Otro caso de idea sostén de prejuicio es la imposibilidad de evitar las influencias externas. Habitualmente la conducta imitativa queda desligada de la propia responsabilidad del agente mediante el artilugio de la inevitable fuerza de las acciones ajenas. Éstas aparecen como fuerzas centrífugas respecto de la capacidad personal, las cuales 'arrastran' la decisión hacia ellas. Tal funcionamiento conductual alude a lo que Bodei denomina 'narcisista de masa', sujeto absorbido o 'colonizado' por el sistema social y refractario del auténtico compromiso o asunción de responsabilidades.

El correspondiente prejuicio consiste en la pseudo-justificación de la imitación como

resultante de obedecer a la corriente predominante.

Un nuevo ejemplo es la idea de constante inevitabilidad de los prejuicios. Asociable con el popular 'donde fueres haz lo que vieres', esa noción apunta a la necesidad de adoptar el acervo de prejuicios de la comunidad a la que se pertenece. Ello representa otro gesto de adaptación al medio en que se está a fin de evitar la exclusión. Por tanto, el consecuente prejuicio consiste en la convicción de que la pertenencia a una comunidad incluye la adopción de sus prejuicios, sean compartidos o no.

No obstante, pese a esa convicción, es posible indicar el fenómeno de 'desamparo organizado' que Slöterdijk destaca en *El desprecio de las masas*. El mismo consta de una pretendida mancomunidad, virtualmente impulsada por los mass-media, que, en verdad, no es sino un desprecio omnipresente, ya larvado, ya explícito.

En el caso de la idea de autoridad implícita e inmutable, ella sustenta el conocido principio de autoridad. Según éste, el detentador del poder en cualquier ámbito o nivel de actividad es poseedor de la última palabra y el decisor supremo. Así, los subalternos aparecen como carentes de iniciativa y de impronta propias; una suerte de marionetas de la voluntad de aquél. Esta idea subyace en los conocidos '¿usted sabe quién soy yo?' y 'aquí la última palabra es la mía'. Esto alude a la slöterdijkiana noción de real continuidad entre la presunta horizontalidad democrática y la clara verticalidad de los sistemas totalitarios.

Dicha idea y la asimilación de la figura del líder político con una figura mediática estelar confluyen en una suerte de regresión al feudalismo a partir de un ostensible principio de irrealidad; que es entronizado y potenciado por todos los mecanismos disponibles.

Como puede advertirse, las ideas citadas comulgan en la irreversibilidad y la monosemia. Es decir, son refractarias a una idea antagonista o antónima; y resisten la apertura a la diversidad de sentidos en función del contexto en que se las emplea. Por consiguiente, resultan idóneas para sostener prejuicios.

Adicionalmente, esta actitud de persistente reutilización de ideas sin modificación alguna remite a la cuestiones de la mediocridad, la domesticidad y la vulgaridad que aborda Ingenieros en *El hombre mediocre*.

Y, al tiempo, queda expuesta una decidida corrupción moral; la cual es evidenciada por la ausencia de responsabilidad. Ésta puede ser relacionada con lo 'trágico' de falta de auténtico nacimiento en Fromm, en *Espíritu y sociedad*; y con la estigmatización de Gofmann en *Estigma. La identidad deteriorada*.

#### *4.1 Inmutabilidad de un único modo de 'ser-en-el-mundo'.*

*(Auto-prejuicio vinculado con la idea de 'ser de un modo ya dado').*

El perseguir y el alcanzar una personalidad determinada o definida son expectativas que gozan de buena reputación social; representan aspiraciones altamente recomendables y estimadas por la sociedad. No obstante, habitualmente dichos propósitos no coinciden y hasta rivalizan con las particulares posibilidades, demandas y metas de la persona individual.

Ella resulta la piedra de toque del conflicto entre fuerzas exógenas -sociales- y endógenas -personales-; un punto de aplicación de fuerzas que acaba descentrado, corrido de su propio eje vital.



De modo preliminar, puede sostenerse que el individuo, imbuido en su cotidianeidad, se asume como forzado a atender y a responder a un único sentido de la realidad exterior, el socialmente difundido y aceptado. Este conocimiento de la realidad representa, para Fromm, un real desconocimiento: "Tenemos dentro de nosotros un sentido de la realidad, de nuestra realidad interior y de la realidad exterior. [...] Inconscientemente lo sabemos todo y, sin embargo, no lo sabemos; porque saber es de veras muy doloroso. Al mismo tiempo, no hay nada más vivificante, lo cual no excluye el dolor de saber, que estar en contacto con la realidad." (Fromm, 1996; ps.104/ 105).

Es posible distinguir al menos dos cuestiones en el pasaje citado. De un lado, la potencial omnisciencia o conocimiento pleno de las dos realidades fundamentales; del otro, el motivo del malogro de la actualización de tal conocimiento.

Respecto de la mentada omnisciencia, la potencialidad radica en su reserva en el inconsciente y su actualización en función de las demandas o requerimientos. Es decir, tal conocimiento aparece como guardado y archivado en el inconsciente, al cual se puede acceder de acuerdo con las necesidades del caso.

Sin embargo, este acceso al pleno conocimiento resulta perturbado y hasta obturado por la negativa y aparentemente contraproducente emoción del dolor. En efecto, con frecuencia los individuos evitan las verdades por temor a su impacto desfavorable, fundamentalmente en el plano anímico. Vale decir, prefieren una menos acre ignorancia. Esto, naturalmente, ocasiona una distorsión y un detenimiento en el proceso cognitivo que representa la vida. La distorsión consiste en la forjación de una versión desajustada -por desactualizada- de la realidad. Y en consecuencia se produce un estancamiento en el logro de conocimientos que supone la misma vida.

En definitiva, la asunción de las verdades que van siendo conocidas es comúnmente circunscrita a aquellas que no provocan incomodidad o malestar. Claro está que frecuentemente son estas verdades las que aportan genuino crecimiento personal en tanto modificación de un estado anterior y cognoscitivamente inferior.

Por consiguiente, la actitud habitual frente a la realidad es la eliminación de la paradojicidad, la reducción de la complejidad a una única versión que responde a la perspectiva impuesta y aceptada por el contexto social. O sea, en su quehacer cotidiano, los individuos suelen consagrarse a la univocidad, la monosemia, por conocida y conveniente -aun sólo en un aspecto-. De otro modo, se desconoce de forma supina el carácter dinámico y paradójico de la vida.

Dicha actitud supone la tendencia a la dicotomización. En materia de auto-percepción, cuestión subyacente en la idea de 'ser de un modo tal', señala el analista: "... lo que solemos hacer es separar los dos polos de la paradoja para sentir, o que somos enteramente únicos, o, como solían sentir muchos místicos cristianos, yo no soy nadie, yo no existo." (Fromm, 1996; p.109) Es dable advertir que, frente a la novedad cognitiva, se tiende a la polarización entre el atrincheramiento tras la reconfirmación de la verdad habida -conocida- y la desestimación de la novedad por la sensación de vacuidad que suscita.

Como puede apreciarse, la novedad -por descubrimiento o franqueamiento- puede generar reacciones contrapuestas: asimilación, en caso de coincidencia con el repertorio ya existente; o resistencia -y rechazo- si el conocimiento representa un factor de riesgo para la estabilidad del funcionamiento interno, para el íntimo statu quo.

Esta polarización ideacional y actitudinal, verdadera atomización, comporta la mentada

univocidad, pues niega verdad a la novedad y la atribuye a aquello que se conoce. Esto es, se presta a la necedad de no admitir que el estado anterior es verdadero en tanto entidad precedente del actual; y éste lo es por cuanto adviene de la necesaria movilidad de que consta la realidad vital.

En otros términos, la tendencia a la ignorancia en tanto derogación de nuevas verdades constituye un exponente de la enajenación de la conciencia. Así, la conciencia enajenada o no auténtica opera una desnaturalizadora objetivación del propio yo: al auto-percibirse como mero sujeto de acción, el individuo soslaya el genuino adentramiento en su interioridad, produciendo una extraversión que destituye la auténtica experiencia del contacto del yo consigo mismo, su auto-conocimiento propiamente dicho.

Por tanto, la socialmente apreciada 'objetividad de miras', aplicada al propio yo, resulta en enajenación por cosificación: "...este considerarse uno mismo desde lo que algunos llaman 'punto de vista objetivo' es realmente un obstáculo para el propio ser." (Fromm, 1996; p.122) Tal punto de vista provoca la adulteración de la ponderación por importación de perspectiva. O sea, la consideración deviene pseudoconocimiento, ya que no refleja un efectivo contacto del yo con su realidad interior sin intermediarios enajenantes. Entonces, ese conocimiento distorsivo, real desconocimiento de la experiencia interna, constituye un auto-engaño, un simulacro de legítimo auto-conocimiento.

Este modo impropio de producir auto-conocimiento indica un déficit en la facultad perceptiva; lo cual, a su vez, apunta a una dificultad en la capacidad de adaptación a los inexorables cambios que ocurren en todo ser vivo dotado, además, de pensamiento y posibilidad de decisión.

Así, auto-percibirse como siendo de una determinada e inmovible manera muestra la problematicidad de la creencia. Esto se debe a que implica la invalidación de los necesarios procesos de realización o concreción de cambios en tanto ajustes adaptativos; y de los procesos de aprendizaje, entendidos como capitalización de experiencias.

De otra forma, creer que se es de una determinada y única manera comporta inflexibilidad por rechazo de la incontestable exigencia de variabilidad funcional, propia de un sistema vital presuntamente vivo y dinámico. Vale decir, representa una negación de una de las índoles específicas del funcionamiento psico-social del individuo; lo que se relaciona con una suerte de degradación a la condición meramente orgánica del sujeto.

Parsons y Shils, en su análisis de los procesos psico-conductuales comprometidos en la dinámica individuo-sociedad, indican que los sistemas de orientación de las acciones en sociedad implican reajustes en la capacidad perceptiva. Ante la habitual prueba de la realidad, "el actor debe aprender a percibir nuevas relaciones que guíen la acción en forma tal que se logre evitar la privación. Este problema consiste en inventar y aprender nuevas pautas de percepción." (Parsons-Shils, 1968; p.169)

La agudización y el perfeccionamiento de la facultad perceptiva parecen constituir requisitos relevantes en la conformación de las pautas de acción. Ello responde a la incontestable necesidad de acompañar las variaciones propias de una realidad no estática ni monolítica.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona este requerimiento con la creencia en ser de una forma establecida y estanca? Parece posible extender el señalamiento de los autores citados a la realidad interna. Ésta, al igual que la exterior, posee una movilidad que debería ser correspondida mediante modificaciones en la posibilidad de percepción. Ello se traduciría

en una renovación de las imágenes mentales resultantes.

Claro está que dicha reforma implica una actitud creativa francamente ausente en la mayoría de los casos. Normalmente, los desajustes suscitados por las variaciones en los hechos de la realidad son tratados a través de mecanismos ya probados y aparentemente exitosos. De modo que se pretende subsumir la conflictividad que plantea la novedad en las formas habituales de abordaje.

Este intento de anulación del rasgo propio de la novedad apunta a una dificultad en la capacidad evaluativa y una resolución artificial del problema. El trasfondo de tales conductas inconvenientes por inconducentes es la falta de reconocimiento de la especificidad de la conflictividad: al ser tratada como una situación no problemática, el conflicto es investido de un apócrifo carácter de normalidad.

Esta actitud es fácilmente perceptible en el caso en que un individuo siquiera intenta concebir -no ya proceder de acuerdo con- formas de pensar o de actuar distintas de la consuetudinariamente ejercida. De esta manera, se resiste a pensarse ideando o comportándose de modo no conocido. Aquí se aprecia que la conflictividad que le supondría el habérselas con la nueva modalidad y los ajustes propios de tal comercio son eliminados mediante la conducta defensiva de la reducción a lo conocido.

Precisamente esa visión de sí mismo como ser unívoco -de un solo modo- comporta un reduccionismo, la obturación del real auto-conocimiento y la inhibición del cambio.

La ansiedad por la presunta inestabilidad que causaría el dar cabida a la posibilidad de nuevas formas actitudinales y comportamentales es desactivada mediante la directa negación de tal posibilidad y la reconfirmación de los formatos consabidos.

Paralelamente esa actitud entroniza la decisión de la ignorancia de las reales potencialidades del yo, que, por lo anterior, son destinadas a la destitución. Es decir, el hombre medio prefiere no pensar cómo actuaría o pensaría en determinadas circunstancias, sobre todo si las siente francamente distantes de su realidad cotidiana.<sup>49</sup> Esta reticencia al mero pensar en posibilidades de cambio parece vinculada con una exacerbación de la negatividad referida a la incertidumbre. Por efecto del acostumbramiento, el sujeto deviene crecientemente asentado en las formas habituales; las que, aun inconvenientes o frustrantes, aportan la consabida y tranquilizante seguridad de lo conocido.

Tal actitud remite a una suerte de error auto-perceptivo basal o inicial. El mismo consiste en tomar como axioma o postulado la idea del propio ser como unidad ya lograda, estabilizada y monolítica -la referida idea 'ya soy así'-. Este desajuste se sostiene en la hipostatización del logro o resultado: la personalidad individual e irreplicable es puesta como punto de partida, como sustento del proceso de constitución que se pretende realizar; lo cual, además, implica una paradoja o, al menos, una perplejidad.

Dicha hipostatización comporta dos prejuicios: el de un estado inicial perfectamente definido y esclarecido; y el de un yo como una unicidad permanente y compacta.

La idea de un estado inicial determinado y clarificado recae en lo prejuicioso pues da por sentado que el individuo se auto-percibe a partir de una base debidamente conformada. Ésta, a su vez, debería resultar de un franco examen de la situación interna; hecho que

---

<sup>49</sup> Y esto conecta con la fehaciente imposibilidad de ponerse en el lugar de otro. Lo cual es esperable en el caso de un sujeto incapaz de ponerse en otra perspectiva dentro de sí mismo, no ya desde la posición de otro.

habitualmente es soslayado. De otro modo, el presunto punto de partida en la auto-percepción en tanto producto de un genuino contacto con la realidad interna es, en verdad, una ficción; ya que es asumido como resultado de una actividad que aún no se ha dado -el esclarecimiento de sí mismo-.

Y es justamente por ello que el sujeto incurre en el prejuicio de creerse una unidad sólida y estática. Al obviar desde el comienzo el legítimo auto-examen, la auténtica y gradual consideración del panorama interior en su complejidad, el sujeto forja la engañosa convicción de una entidad ya establecida e inmodificable. Esto, evidentemente, aborta la real tarea de auto-conocimiento y prácticamente deroga toda posibilidad de cambio personal.

En otros términos, la tradicional idea de un modo de ser fijo como equivalente de personalidad estable y socialmente admisible representa la mutilación de un verdadero auto-esclarecimiento, por un lado; y la anulación de la plasticidad o ductilidad en pensamientos y acciones, por otro.

Respecto de la mentada mutilación, ella radica en una inconducente auto-evidencia resultante de la acrítica axiomatización o postulación de una imagen de sí mismo generalmente advenida de la visión ajena. Esto es, normalmente el sujeto adopta como base de un supuesto proceso de auto-conocimiento una imagen o concepción importada o forjada por otros. Así, dar crédito en primer lugar a la percepción ajena implica una inconveniente falla inicial, toda vez que se otorga prioridad a la visión no propia. Y esta atribución malogra desde el comienzo la actividad analítica de sí mismo constitutiva de la legítima auto-percepción; dado que dejarse llevar por opiniones ajenas obstruye y hasta inhibe el auténtico contacto con la realidad particular.

En cuanto a la destitución de la plasticidad, cabe apuntar que generalmente la multiplicidad de formas de ser y la correspondiente noción de cambio o movilidad son tenidas por disipatorias y disolutivas. Vale decir, el hombre medio se muestra refractario a las modificaciones por temor a la inestabilidad y la incertidumbre respecto de los resultados.

Aparentemente se privilegia el tener todo determinado y controlado; es decir, se prioriza el modelo hegemónico consagrado porque se considera que las tentativas o intentos de algo novedoso conllevan el insuperable riesgo de desbaratar la estabilidad lograda. Así, el aspecto conocido y recurrente del yo, en su aquietadora habitualidad, representa la garantía de la persistencia de un necesario y útil statu quo.

En definitiva, una auto-imagen del yo en tanto única posibilidad de ser exhibe la paradoja de lo viviente inamovible y acabado desde el comienzo. De este modo, quien se auto-percibe como siendo de un mismo y definido modo incurre en auto-contradicción, ya que desconoce la índole propia de la vida, el cambio; y cree que ya está en posesión de aquello que en verdad aún no logró, su personalidad.

Esta fosilización de auto-conceptos se opone abiertamente a la dinámica propia de la vida, que tiene como una de sus manifestaciones la conformación de ideales en tanto expresiones de la inexorable necesidad de variación inherente a la condición humana. Acerca de aquéllos sostiene Ingenieros (*El hombre mediocre*): “Ellos no son apriorísticos, sino inducidos de una vasta experiencia; sobre ella se empina la imaginación para prever el sentido en que varía la humanidad. Todo ideal representa un nuevo estado de equilibrio entre el pasado y el porvenir.” (Ingenieros, 1940; p.14) La confluencia y el interjuego realidad-imaginación resultan esenciales y constitutivos del ideal, entendido como una

superadora anticipación de una posibilidad alcanzable. Es decir, lejos de la habitual concepción del ideal como ficticia y romántica expresión de deseo, el autor destaca el imprescindible asidero del mismo en la realidad. Asimismo, resalta la inevitable intervención de la imaginación en la conformación del ideal: ella obra como proyectivo poder enaltecedor de lo positivo presente; y como enriquecedor de esa actualidad en pos de su modificación.

Pues bien, el detentador del prejuicio sobre una única forma de ser no sólo es un anti-idealista; sino que carece de la elemental capacidad del cambio. O mejor dicho, tal incapacidad queda evidenciada en dicho anti-idealismo. En consecuencia, se produce en la sistematizada mente de tal sujeto una constante actualización de un presente nunca analizado y, por lo mismo, paulatinamente empobrecido y esterilizado.

De este modo, la potencialidad o multiplicidad de alternativas no concretadas nunca es atendida por el prejuicioso.

Al respecto, en su crítica al modelo ilustrado de individualidad, Bodei sostiene: "Somos plurales ya en el punto de partida y la unificación es una conquista, un resultado no siempre garantizado a todos." (Bodei, 2006; p.143) Aparecen aquí las dos cuestiones precedentemente estimadas. De un lado, se revierten los términos de partida y llegada; pues se admite que la potencialidad de formas actitudinales, conductuales e ideacionales constituye la situación inicial, y no ya la unicidad -univocidad-, que en realidad es meta o punto de llegada. Del otro lado, el autor considera esa conformación de la personalidad como un logro, una obtención; o sea, el resultado de una actividad sostenida, un esfuerzo constructivo.

Consecuentemente, la individualidad no responde al paradigma iluminista o hegemónico, por el cual el presunto logro resulta hipostasiado, convirtiendo el proceso de auto-examen en un mero simulacro de confirmación de las formas establecidas y socialmente aceptadas. Tal conversión representa una adulteración o corrupción del examen de sí: la simple ratificación de lo estatuido es una simulación, una farsa.

En clave nietzscheana, Bodei agrega que asumir tal pluralidad de yo es como positivo estado inicial, lejos de amenazar el proyecto de auto-conocimiento, permite eludir la concepción estática y disipatoria de la identidad. Ella supone un centro de gravedad hegemónico e inmovible, un 'monarca' despótico que reúne en sí toda la impronta y la actividad del individuo.

Por otra parte, el autor analiza la figura del 'narcisista de masa', una suerte de perfil sociológico del hombre occidental. El mismo se caracteriza por un hedonismo refractario a las ideas de compromiso y responsabilidad. Esto implica la desestimación de los lazos sociales y la preponderancia de las pasiones del narcisismo primario. Es decir, el hombre contemporáneo sería, según esta semblanza, una especie de egotista inmerso en una situación de socialidad no voluntaria ni querida.

En correspondencia con este último hecho, queda destacada la necesidad de lo que Bodei llama 'colonización de la conciencia individual por la política social'. Este fenómeno consta de una creciente ingerencia de la política en la vida privada como maniobra de compensación del desequilibrio causado por la mentada exacerbación del narcisismo. Dicha situación contradice el prejuicio o la ficción del debilitamiento de esa influencia de la vida pública en la privada.

Ahora bien, ¿cómo conectan este narcisismo de masa y el 'ser ya de un modo'? En

principio, la vinculación se da por la cuestión de la refracción respecto de la responsabilidad y el compromiso. En ambos casos -probablemente el mismo en verdad-, el sujeto se muestra indolente frente a las demandas de asumir sus ideas y actos. Así, aparentemente el individuo sólo responde a sus propias exigencias.

Sin embargo, esta última consideración resulta inadecuada por simplista. De hecho, tal como fue señalado frecuentemente en este trabajo, el sujeto en situación cotidiana, lejos de mostrarse indiferente a los requerimientos exógenos, los privilegia y les destina profusa energía vital. Por tanto, la citada maniobra de colonización de la conciencia individual resulta efectiva.

¿De qué modo se cumple tal efectividad? Tal como lo indica Bodei, en consonancia con la noción del 'narcisista de masa', el conflicto entre inflación del sí mismo y la obligación de un papel fijo parece quedar resuelto mediante la manipulación del imaginario y la ideología. Se daría un hetero-direccionamiento a través de estímulos causales e interesados desde el Estado, que de esa forma asegura la continuidad del conservador funcionamiento del sistema social.

Pero, ¿qué tan cierta es dicha hetero-dirección? O, de otro modo, ¿cuál es la real vigencia de tal fuerza heterónoma? El autor asegura que la idea de 'narcisista de masa' incurre en doble error: primero, presenta un yo paradójico, fuerte -narcisista- al tiempo que débil para contrarrestar la ingerencia exterior. Segundo, menosprecia los recursos del hombre común, reduciéndolo a una especie de títere de fuerzas extrañas.

Frente a los postuladores del 'narcisista de masa', corroído patrimonio occidental que siempre aparece postrado ante un tiránico fetiche, Bodei actualiza la confianza en la única cantera de recursos del hombre común, el propio yo: "Sólo en el yo se puede encontrar la creatividad, la crítica y la responsabilidad que ningún mecanismo anónimo puede asumir." (Bodei, 2006; p.450). De esta forma, pese a la desfavorable situación contemporánea del yo, y quizá justamente por ello, queda resaltado que la única posibilidad de contraponerse a tal adversidad radica en el propio blanco de las presiones divergentes y destitutivas que conforman buena parte del escenario cotidiano de la vida humana.

Evidentemente ese contexto vital resulta hostil y contraproducente respecto de la reivindicación del yo sugerida por el autor. Por cierto la habitual dinámica de los hechos vinculares desalienta de manera destacada los meros intentos de modificación parcial de las formas conductuales, actitudinales y pensantes aplicadas indiscriminada y recurrentemente. Por lo tanto, aparece como poco probable y hasta ingenua la idea de restauración de las actitudes conducentes a un decurso vital paulatinamente emergente de la llana cotidianeidad.

Retomando la cuestión del prejuicio respecto de la propia manera de ser, un sujeto que sostiene tal convicción genera un tipo de auto-atentado contra las posibilidades de reversión de la nociva reincidencia en las conductas que preservan e impulsan una estabilidad dañina. Ésta erosiona todo impulso de generar un cambio potencialmente saneador del enviciado ambiente vital a causa del acostumbramiento y la inercia.

En consecuencia, quien deprecia la tentativa de formas de ser diferentes de la conocida se inflige la prohibición del mencionado saneamiento del panorama interno. Esto ocurre porque, al persistir en el solo modo habitual, el sujeto repite en sí mismo la ingerencia negativa que atribuye y hasta reprocha al medio social.

En este sentido, resultan atendibles las observaciones que realiza Ricoeur respecto de la

identidad personal, en *Sí mismo como otro*. Tras reiterar la distinción entre mismidad (idem) e ipseidad (ipse) de acuerdo con la perspectiva de permanencia en el tiempo, el filósofo indica que tal criterio resulta endeble, si se lo entiende como 'continuidad ininterrumpida' entre los estadios del desarrollo individual tenidos en cuenta. En su lugar, propone la búsqueda de una 'invariante relacional' entre ellos. La misma no se sustenta en una suerte de inalterable persistencia de determinados rasgos meramente particularizadores; sino que se sienta en dos elementos fundamentales: "Al hablar de nosotros mismos disponemos, de hecho, de dos modelos de permanencia en el tiempo a la vez descriptivos y emblemáticos: el carácter y la palabra dada. En uno y en otro reconocemos de buen grado una permanencia que decimos ser de nosotros mismos." (Ricoeur, 1996; p.112).

De esa forma, Ricoeur establece como base de la identidad personal un carácter entendido como "el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo." (Ricoeur, 1996; p.113) Vale decir, se trata de aquellos rasgos que diferencian de modo definitorio a un sujeto en cada ocasión en que tal distinción es necesaria.

Sin embargo, desestimando la señalada exigencia convencional de permanencia ininterrumpida de ciertos modos de ser como constitutivos del carácter, el autor rectifica esta última noción mediante la propuesta de las 'disposiciones duraderas'. Éstas representan, a la vez, los soportes del reconocimiento de una persona y los indicadores de la indiscernibilidad entre mismidad e ipseidad. Esto se debe a que, en atención a tales disposiciones, un mismo yo -mismidad- es reconocible en sus acciones y actitudes como un 'sí mismo' -ipseidad-: "El carácter es verdaderamente el 'qué' del 'quién' [...] Aquí se trata del recubrimiento del ¿quién? por el ¿qué?, el cual hace deslizar la pregunta: ¿quién soy? a la pregunta ¿qué soy?" (Ricoeur, 1996; p.117)

En cuanto a la palabra dada, el filósofo parece sindicarla como clave de la pretendida permanencia ininterrumpida: "La palabra mantenida expresa un 'mantenerse a sí' que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo general, sino, únicamente, en la del ¿quién?" (Ricoeur, 1996; p.118) Puede decirse que, así como el carácter constituye el 'qué' del 'quién', la palabra empeñada resulta constitutiva de tal quién. Ergo, mientras en el carácter el sujeto es identificable como un mismo yo, por la palabra dada ese yo es reconocible en su estricta particularidad o autenticidad.

Naturalmente, este aspecto de la identidad remite a la dimensión ética: al empeñar su palabra, un individuo se hace responsable o imputable; al tiempo que pone de manifiesto la intención de permitir que se cuente con él. En términos ricoeurianos: "El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede 'contar' con ella." (Ricoeur, 1996; p.168) Como puede advertirse, la envergadura ética de la palabra dada aparece como sustantiva en la cuestión vincular o interpersonal.

Precisamente esta última apreciación propicia la atención a dos cuestiones: el extendido prestigio atribuido a la inalterabilidad del carácter; y la declinación ostensible y progresiva del 'dar la palabra'.

Respecto de la mentada ponderación del mantenimiento de determinado carácter, resulta prácticamente incontestable que gran parte de la sociedad tiene en alta estima el sostenimiento de aquél; el cual es tenido como signo de estabilidad y consistencia en la personalidad individual, pese a las superficiales declaraciones en favor del cambio. No obstante, cabe, entre otras, la siguiente pregunta: ¿cómo justificar la valoración favorable

de rasgos negativos o lesivos -la índole prejuiciosa por caso-, por caracterológicos que sean? Vale decir, ¿qué tan moralmente relevante y edificante es la convicción acerca de lo positivo que representa sostener determinado carácter en pos de asegurar el incuestionable reconocimiento del yo por los demás?

Una aproximación a la respuesta apunta a la evidente contravención de la elemental noción de la necesidad de ajustes propia de la vida; además de la nocividad de la persistencia en actitudes o modos de ser inconvenientes por perjudiciales para el yo y los otros.

Por su parte, el ítem del mantenimiento de y en la palabra dada refiere a la clara decadencia de la responsabilidad en cuanto literal dar respuesta o asumir lo hecho y lo dicho. Consecuentemente, resulta preocupantemente habitual constatar la volubilidad o la volatilidad de la palabra dada o empeñada: con frecuencia cada vez mayor muchos sujetos afrontan el dar su palabra como una mera formalidad; una suerte de representación o farsa por la cual neutralizan o soslayan situaciones desagradables para ellos. De este modo, bajo la apariencia de ofrecer un 'contar conmigo', tales individuos operan una auténtica evasión de la responsabilidad. Y al hacerlo exhiben su incapacidad de adaptación a las legítimas demandas externas e internas: obviadas las responsabilidades, incurren en perpetuación de un yo unilineal y demandante del acomodamiento de la realidad a su fijo y estanco modo de ser.

Tal situación tiene conexión con cuestiones indeseables. Una de ellas es la ofuscación de la capacidad perceptiva por la cual queda desactivado el contacto crítico o analítico con la realidad. Convergentemente resulta imposibilitada la forjación o producción de alternativas o posibilidades. La creatividad entendida como concepción de maneras distintas de actuar y pensar, ante la falta de tal vinculación no ortodoxa, se ve privada de base material para desarrollarse.

Además, el concebir que uno sólo puede ser de la manera que es y que los demás deben aceptarla tal como se da comporta un soslayamiento de la propia y evidente responsabilidad al respecto. Es decir, al creer que se es como se es sin más, el sujeto desplaza a la alteridad -'exporta'- la responsabilidad que le cabe por tal creencia: de los otros depende la admisión o aprobación de dicha manera de ser. De esta forma, el individuo se desentiende de la obligación correspondiente a la convicción; lo que en verdad implica no asumir plenamente tal modo de ser.

Y ese desasimiento de la propia responsabilidad apunta a la indolencia en lo moral. El agente, notoriamente inactivo por su propia convicción, parece perder poder de iniciativa, por decisión personal generalmente no admitida.<sup>50</sup>

#### *4.2 Ingerencia casi definitoria de la impronta ajena en las omisiones o faltas a la responsabilidad. (Prejuicio de 'verse forzado' a actuar o decidir por la influencia del otro).*

---

<sup>50</sup> De hecho, es más fácil delegar en otros los asuntos y las decisiones que corresponden a uno mismo. Vale decir, mantenerse al margen en cuestiones en las que esto último es inconcebible o desaconsejado; 'lavarse las manos' en materia de hacerse cargo de lo que corresponde.



Como correlato de la anterior desviación de responsabilidad por la propia forma de ser puede apuntarse la atribución de cargas a otros por actos y omisiones personales de quien realiza la adulterada asignación.

Se trata de la conocida idea de que, si uno actúa de cierta manera -o deja de hacerlo-, la causa de la realización o la omisión no está en la propia determinación, sino en la voluntad de otro u otros.

Así, muchos individuos muestran una tendencia a sindicarse a otra persona como responsable -y hasta culpable- de sus actos y omisiones. Según aquéllos, numerosas conductas que despliegan no corresponden a la decisión autónoma, sino a una inexorable influencia externa. De modo que declaran haberse visto forzados a proceder de tal o cual forma por iniciativa de alguien más.

Evidentemente una apreciación como la señalada apunta a cierto tipo de mitomanía. Ésta consta de la inclinación a forjar imágenes mentales divorciadas de la realidad. Tal disociación consiste en el falseamiento o adulteración de las percepciones, por la cual las relaciones entre los factores intervinientes en las diferentes situaciones son trastocadas o subvertidas. El resultado es la conformación de representaciones mentales distorsivas que sustentan juicios de la misma índole.

En el presente caso, la mitomanía queda expuesta en la convicción de que cualquiera es responsable de las acciones y omisiones del agente excepto él mismo. De este modo, la causación de los propios actos es desviada a factores exógenos; es enajenada la iniciativa y obviada la responsabilidad.

En cuanto a la causa de las acciones u omisiones, sobre todo si ellas tienen repercusiones negativas, el efecto mitomaniaco produce en la mente del agente la creencia de que, tal como se le aparecen las cosas, ellas no fueron provocadas o generadas por él sino por otro u otros. Por caso, el fracaso en una entrevista laboral no se debe a deficiencias propias sino a la mala disposición o la falta de idoneidad de los entrevistadores.

Como puede advertirse, este desplazamiento en la génesis de los hechos marca la polarización de la misma en un único factor, la voluntad ajena. Ella es vista como exclusiva generadora de los resultados, fundamentalmente si son adversos.

Este hecho apunta a un intento de desconocer la coparticipación en los acontecimientos ocurridos. Así, el sujeto procura deshacerse del inevitable papel de co-autor en muchas de las situaciones que protagoniza.

Y esa tentativa representa un deslinde de responsabilidad: negada su intervención en las circunstancias consideradas, el sujeto pretende desligarse de la carga que le corresponde en tanto agente decisor en uso de sus facultades mentales.

Dicha actitud señala la índole paradójica de la relación de un sujeto tal con sus semejantes. De un lado, produce una hipertrofia del poder que ciertos pares tienen sobre él. Ellos aparecen como individuos altamente influyentes, cuya ingerencia prácticamente inevitable impulsa ciertas acciones del influenciado.

Más, de otro lado, esa hiperbólica valoración resulta disonante con la calificación negativa que a menudo recibe la misma. Así, el sujeto de la mencionada influencia la presenta como negativa -y hasta nefasta-; y como la causante de buena parte de sus males actuales. O sea, por responder al cuasi irresistible influjo de ciertos congéneres, el sujeto se manifiesta aquejado de mala fortuna.

Por lo tanto, quien asegura que actúa por irremediable influencia de otros ostenta un

prejuicio. ¿Por qué tal aserción exhibe un prejuicio? En primer término, sostener tal idea supone una distorsión en la percepción de la situación específica. Por ella, se incurre en la focalización de la atención en un solo factor -la influencia del otro-, obviando el resto de los elementos componentes del hecho en cuestión.

Por otra parte, ese factor indebidamente aislado es hiper-potenciado en su carácter activo; esto es, se le atribuye un poder extremo que no se corresponde con su genuina potencialidad de influencia o determinación.

Adicionalmente, esa potestad artificiosa y artificial -exagerada y ficticia- es investida de una índole contraproducente, toda vez que no sólo resulta inexcusable sino desfavorable y opuesta a las buenas intenciones y las sanas costumbres.

En suma, creer que uno actúa por la incontestable ingerencia de otros remite a un prejuicio pues comporta una oportuna pero desajustada proyección de la responsabilidad en el asunto. La oportunidad apunta a que el individuo encuentra en tal desplazamiento de cargas un recurso a la mano para conseguir el aligeramiento del peso y hasta la auto-exoneración. Y el desajuste radica en que, al producir la proyección, el sujeto crea la ficción de justeza y justicia; esto es, de perspicaz ponderación de los hechos y de equidad en la distribución de responsabilidades.

Sin embargo, una tal creencia constituye una falacia. Esto significa que, si se procurara reconstruir la argumentación presuntamente implicada en aquélla, se llegaría a un razonamiento en el que la conclusión en nada se sigue de las premisas.

Si fuese aceptable la siguiente reconstrucción, las premisas serían 'Por vivir en sociedad, no puedo soslayar la influencia de otros'; 'Los demás motivan o causan mis actos'. Y la conclusión: 'No soy responsable directo de mis actos'.

Como se aprecia, del hecho de la insoslayable ingerencia ajena no se sigue la negación de la propia responsabilidad en los actos personales.

Esta suerte de exo-inculpación, este desligarse de la genuina obligación que origina la actuación supuestamente voluntaria y en condiciones normales, remite a la cuestión de la articulación entre el sistema de organización personal y el del orden social. De otro modo, el déficit -o la carencia- en la asunción de responsabilidades particulares parece estar relacionado con la cuestión del equilibrio de expectativas -las sociales y las personales-.

Ahora bien, ¿cómo se produce la conformación del prejuicio acerca de la responsabilidad ajena en los actos propios?

Según Parsons y Shils, la coexistencia del sistema social y el de orientaciones personales genera desajustes, y, por tanto, tensiones. Ellas manan de la falta de coincidencia exacta entre ambos; toda vez que conforman una dialéctica funcional en la que son, alternativamente, centrífugos y centrípetos.

Esto último implica que un sujeto va conformando su personalidad social, lo cual supone la adopción de pautas culturales que se agregan a las peculiares orientaciones individuales.

Tal constitución requiere simultáneamente normas procedimentales y flexibilidad. Las primeras, o 'normas de ubicación', indican el plan o la matriz utilitaria; y la segunda apunta a la creatividad necesaria para adaptar las pautas generales a la realidad particular. Por tanto, la personalidad social se sienta en los roles que cumple el sujeto en comunidad.

Ellos, sumados a los rasgos temperamentales, hacen al modo de adopción de las pautas sociales. Y éste, a su vez, refiere a las creencias acerca de la integración social; o sea, las formas de obtener aprobación de los otros.

Esas pautas y esos valores no son estrictamente inmutables o inamovibles, sino que deben ajustarse a las necesidades situacionales -lo que normalmente se asocia con inconsistencia-. Al respecto, los autores apuntan: "Para actuar realmente, un actor no sólo debe poseer normas de valor, sino también valores en actividad y para el momento." (Parsons-Shils, 1968; p.388)

Por cierto, en el caso del prejuicio de auto-absolución mediante la inculpación de terceros, el agente parece carecer de valores activos y dúctiles. De hecho, expone la rígida creencia en la propia falta de responsabilidad en muchos de sus actos sociales; lo cual implica una señalada carestía de criterios morales veraces y flexibles. Al inculpar a otros acerca de sus actos particulares, el sujeto ostenta irresponsabilidad y rigidez valorativas, pues no admite sus obligaciones al respecto ni adopta otra perspectiva de apreciación de la situación.

Esta falla en la ponderación de las situaciones y la delimitación de responsabilidades en las mismas indica la discordancia entre las demandas internas y las externas. Estas acaban teniendo una penetración tal que suscitan actitudes y actos reactivos, como los correspondientes al mentado prejuicio. Es decir, la esperable y maleable interacción entre aquéllas, presuntamente tendiente a una equilibrada relación, queda desbalanceada y absolutamente inclinada hacia las segundas -demandas exógenas-.

Pero, ¿cómo entender la reacción prejuiciosa aquí tratada en tanto respuesta a la desproporción entre expectativas particulares y sociales? O mejor dicho, ¿de qué manera tal desequilibrio motiva dicho prejuicio? Parece posible señalar que, en la medida en que el sujeto es incapaz de armonizar las fuerzas divergentes en su sistema interno, genera una reacción por la cual desvía la resolución de la divergencia hacia el sistema aparentemente más poderoso y demandante.

De otro modo, al sentirse desbordado en sus posibilidades de dar respuestas acordes con las demandas exteriores, que se supone requieren un agente autónomo y decisor, el sujeto opta por recurrir a las modalidades de acción que el demandante avala y propicia. En consecuencia, se produce una suerte de desafectación respecto de la autenticidad -siempre endeble y nunca acabada- y de la integridad moral.

Esto último significa que, en tanto el individuo imita las formas sociales y las reproduce sin adaptación crítica procurando deslindar la responsabilidad de sus actos en decisiones ajenas, supone que queda debidamente absuelto de la parte que le toca en el asunto.<sup>51</sup> Evidentemente, este subterfugio representa un simulacro de solución del conflicto. Esa desviación en la asignación de roles implica una salida al estilo del sistema; pues no sólo ratifica un pragmatismo funcionalmente acético, sino que agrava la deteriorada situación del yo. Esto se debe a que, desatendiendo sus verdaderas obligaciones, el yo se autoimpone un funcionamiento destitutivo que impide la consolidación de una autenticidad cierta.

Ahora bien, ¿es posible atribuir el tratado prejuicio a la impotencia en la equilibración de los requerimientos intervinientes en la vida individual? ¿No resulta demasiado obtusa la asociación entre esos términos en la 'ecuación' de la actuación de ciertos sujetos?

Los precedentemente citados autores destacan como móviles de las conductas individuales en el contexto social tanto la conformidad -alienación- como las disposiciones personales.

---

<sup>51</sup> Aparece aquí una resonancia de la popular idea de que un individuo es básicamente lo que los otros han hecho de él.

Esto es, refieren la necesidad de flexibilidad en la relación entre la permeabilidad al sistema social -instrumentalidad- y la integridad moral. Y añaden que la internalización de pautas sociales debe ser limitada y apropiada a las distintas circunstancias.

Probablemente el quid de la cuestión en el caso del presente prejuicio sea la conjunción de la limitación deficiente y la adecuación no lograda. En apariencia, la deficiencia en la capacidad de respuesta a las exigencias externas puede ser relacionada con una desmedida apertura a las mismas: o sea, con un exceso en la receptividad.

Convergentemente, la falta de discriminación incrementa la problemática; dado que una permeabilidad sin distinción de oportunidades ni medidas deriva en una situación de frustración.

Y parece ser esa sensación de decepción -hasta fracaso- la promotora del mentado prejuicio. De este modo, el sujeto, imbuido en semejante clima anímico, sólo se cree capaz de 'echar culpas' a los demás por aquello que no puede lograr; lo cual, paradójicamente, proviene en parte de los destinatarios de la maniobra de inculcación.

En definitiva, en el prejuicio de 'verse obligado a actuar por influencia de los demás' subyacen dos factores antagonistas y complementarios: una ingerencia ajena hipertrofiada e inexistente en esos términos planteados; y una dilución de las capacidades decisoria y creativa.

Con referencia a la mencionada influencia exógena, ella deviene cuasi omnipotente, desautorizando prácticamente las posibilidades particulares o personales del sujeto; su misma subjetividad. Y en cuanto a la referida dilución, ésta consiste en una concreta aunque quizá solapada renuncia a la autodeterminación y a la concepción de opciones de abordaje y resolución de situaciones.

Esta declinación de las facultades aludidas remite a la resistencia al enfrentamiento de la problematización que comporta la contradicción en la existencia. Vale decir, sin el ejercicio de la creatividad y la decisión, el sujeto se ve ostensiblemente debilitado en su afrontar la realidad.

Dicha situación de desfavorabilidad es conceptualizada por Fromm mediante la noción de 'lo trágico'. Indica: "El nacimiento es un acto continuo durante toda la vida...Lo trágico es que la mayoría de nosotros morimos antes de haber nacido plenamente." (Fromm, 1996; p.94)

Como puede advertirse, el analista apunta a la actitud de trascendencia de la materialidad como elemental signo de vida auténtica. Es decir, sólo quien es capaz de rebasar lo meramente instintivo habrá procurado su genuino nacimiento a la condición humana.

De esta forma, el nacimiento comporta un proceso de constante ruptura con el pasado en tanto instancia vital tranquilizadora por conocida, pero potencialmente retardataria de la superación personal. Así, nacer equivale a entrar en una nueva situación mediante nuestra actividad autónoma. Y esto implica que el nacimiento requiere autodeterminación y compromiso consigo mismo. Pues, de otro modo, ¿cómo se puede nacer en estos términos? ¿Cómo 'delegar' el propio nacimiento?

Esta intransferible misión, constitutiva de la vida misma, consta de la eliminación de todo lo sujetador, de aquello que retiene en el pasado y termina corrompiéndolo por supra-explotación.

Vale decir, existe -o debería existir- en el sujeto una persistente necesidad de trascendencia que desemboca en la conformación de la identidad personal.

Tal tendencia es tributaria de la dialéctica socialidad-mismidad. Esta última, en la medida en que se deja subsumir por aquélla, muestra un excesivo grado de conformidad, de adaptación a los mandatos externos. Ello se traduce básicamente en la falta de cuestionamiento acerca del propio ser: perfectamente amoldado a su entorno, el individuo no siente la inquietud de preguntarse quién es, porque está bien claro para él que es 'como los demás'.

A esto se suma el establecimiento de lo que puede llamarse 'carácter social', un conjunto de rasgos de comportamiento promovido y requerido por el medio. En función de ese carácter, el sujeto forja la convicción de que el rol o los roles que se espera que desempeñe son los que fundamental y forzosamente debe cumplir. Y esta cuestión marca el directo acceso a la enajenación; toda vez que instala una univocidad en el estilo comportamental incompatible con la incontestable variabilidad que el mismo decurso de la vida imprime.

Así las cosas, es posible insistir en la cuestión de la conflictividad entre expectativas como raíz del prejuicio analizado en el presente apartado. Producido el desfase, el sujeto parece ingresar en una pendular oscilación entre la auto-subestimación por incapacidad de respuesta a las demandas sociales; y el desasimiento de tal carga -con la concomitante frustración- en agentes distintos del sí mismo.

En otras palabras, una probable causa del prejuicio de ser como los demás han decidido sería el abandono de la autodeterminación consciente como estrategia para compensar la frustración y la impotencia por las imposibilidades reconocidas pero de modo acrítico; o sea, no consideradas, no tratadas -al fin, mal asumidas-.

Por otra parte, el acriticismo respecto de las influencias exteriores promueve y sustenta la actitud masificadora o de masa. La misma da lugar a la peculiar situación contemporánea del individuo, que Slöterdijk denomina 'desamparo organizado'. Se trata de una modalidad en las relaciones sociales por la cual los sujetos se saben miembros de una comunidad -masa- sin tener contacto directo o concreto. Es decir, son prójimos virtuales.

La virtualidad está dada por la decisiva intervención de los medios de comunicación masiva en esta forma de socialidad. Ellos sustituyen a los tradicionales elementos socialmente cohesivos, tales como la reunión, el debate o las manifestaciones públicas. Así, discursos oportunistas, modas, programas de televisión y personalidades famosas devienen nexos en la actualidad mediatizada.

Este hecho señala una nueva modalidad en la masividad: "Ahora se es masa sin ver a los otros...Aquí siempre nos topamos con individuos desgarrados del cuerpo colectivo y cercados por los campos de fuerza de los medios de comunicación en una situación de pluralidad que permanece fuera del alcance de cualquier mirada." (Slöterdijk, 2005; p.17) Consecuentemente, muchas de las actitudes sociales contemporáneas son auspiciadas por y desde los indicados medios de comunicación. Este patrocinio cimienta la sensación interna de socialidad, pues el sujeto cree que la reproducción de los gestos y las acciones exhibidas hace a la mentada condición social.

Sin embargo, parece oportuno establecer ciertas precisiones. En realidad, los contactos interpersonales no han prescripto de la manera señalada por el sociólogo. De hecho, pese al extendido fenómeno de 'soledad en medio de la gente', resulta indiscutible que los sujetos interactúan con pares en no pocas ocasiones cotidianas.

Ciertamente, si se considera la calidad o las características de esos intercambios, es necesario admitir que muchos de ellos muestran un tinte justamente antisocial. Es decir, la

agresividad en sus diversas formas -insultos, expresiones descalificadoras, agresiones directas, entre otras- representa el componente principal -cuando no el exclusivo- de dichos vínculos.

Esto genera una reactividad manifiesta, o sea, una tendencia a responder a la agresión con agresión. Y a ello se suma la innegable promoción de la violencia en muchos de los medios de comunicación, cuyo efectivo alcance -o llegada- tiene manifestaciones directas y diarias. Tal vez esa hostilidad, esa violencia, sea la que, aun de modo inconsciente o no verbalizable, el individuo tenga como principal argumento en la maniobra de exculpación subyacente en el prejuicio de marras. De acuerdo con aquél, si en primera instancia uno es inmotivadamente agredido, entonces no tiene otra alternativa que reaccionar violentamente.

Como se aprecia, esa reactividad no sólo representa la llana respuesta al estímulo, sino un atajo regresivo que supone eludir manifiesta y hasta puerilmente la supuesta condición de madura capacidad de decisión.

Esta situación es claramente representativa de lo que el citado autor considera 'ser masa': "...ser masa significa distinguirse sin hacer distinción alguna.[...] Puesto que al encontrarnos en un marco igualitario no estamos provocándonos unos a otros en términos objetivos, somos espectadores recíprocos de nuestras tentativas de hacernos interesantes, más o menos divertidos o despreciables...Masa obliga." (Slöterdijk, 2005; p.91)

Aparece referida una paradójica dialéctica: necesidad de 'ser distinto' (identidad)- exigencia de 'ser como los demás' (conformidad social). Ahora bien, el sistema de fuerzas parece quedar monopolizado por la correspondiente a la societaria, ya que el sujeto produce el simulacro de distinción del resto de sus pares sin lograr la efectiva diferenciación; genera una simple 'tentativa'. Esto implica la pasividad o el carácter de 'espectador', impotente testigo de una farsa que se multiplica infructuosamente; y que asume la centralidad de la vida, lo cual significa un decisivo vaciamiento de auténtico sentido de la misma.

De otro modo, gran parte del tiempo vital de muchos sujetos discurre entre pseudo-ocupaciones, ya que numerosas acciones de la vida cotidiana sólo se limitan a reproducir los gestos conservadores del orden que los suscitó y los requiere permanentemente. Esto indica una tendencia a la incapacidad del yo de habérselas consigo mismo y actuar en consecuencia; o sea, generar las modificaciones conductuales necesarias para iniciar la reversión del enajenante vínculo que el individuo mantiene con sus congéneres.

La indiscutible mediatización tecnológica de dicha relación le imprime un cariz de mediocridad y hasta de pobreza, consistente en la entronización y exacerbación de actitudes y conductas fuertemente reñidas con la reflexión y la consideración hacia el otro.

Consiguientemente se nota un incremento en la propensión a la imitación de gestos y acciones burdos y violentos, cuyo origen muchas veces está en ciertos medios de comunicación masiva, principalmente la televisión. Ésta, palmariamente despojada de intenciones y contenidos vinculados con la promoción de la calidad humana, tiene una influencia exponencialmente creciente en vastos sectores de la población. Y esta situación, sumada a la difuminación de la ingerencia positiva de los grupos sociales primarios - familia, club, escuela, etc.- y a la progresiva decadencia de la actitud crítica, propicia dicha inclinación a 'ser masa'. (No se intenta aquí potenciar la responsabilidad de un medio de comunicación en el preocupante panorama de des-personalización de muchos sujetos; su gradual pérdida del sentido de la condición de seres pensantes con obligaciones respecto de

sí y de otros. Simplemente se alude a una faceta de la realidad que marca la tendencia a imitar lo más bizarro y agresivo de los 'espectáculos' televisivos. Éstos, en la medida en que muestran obscenidades de cualquier tipo o violencia en alguna forma, son más 'premiados' por una audiencia que garantiza el crecimiento del rating y la rentabilidad del negocio televisivo).

Esta tendencia a la imitación de las actitudes menos favorables a la debilitada identidad personal apunta a la conservación de la conciencia en la opacidad y hasta el oscurantismo. Ello se debe a que habitualmente el auto-examen consiste en actualizar el promedio, el estándar, lo no-individual. Normalmente, como parte del mentado simulacro de diferenciación con referencia a los demás, el sujeto se muestra proclive a proceder de acuerdo con las mismas formas funcionales que lo pusieron en la situación de opacidad en lo atinente a su conciencia. (En verdad siquiera inicia el presunto auto-análisis).

¿Cómo ocurre esto? Prácticamente anestesiado por la habitualidad y las urgencias, el hombre común ensaya un intento de auto-análisis de sus dificultades personales que no califica como legítimo examen de sí. Esto radica en que, sumándose a la difundida indiferencia respecto de aquél, esboza ciertos paliativos: se dice que lo dejará para más adelante, cuando tenga su mente menos abarrotada de preocupaciones; procura auto-convencerse de que si muchos de los otros no se examinan él no tiene por qué hacerlo; se esfuerza por imponerse la idea de que no vale la pena empeñarse en un análisis que no condecirá con la inercia de los demás en ese sentido.

Entonces, adviene el simulacro, la farsa: la auto-sugestión (tratada en un capítulo anterior) consigue la persuasión acerca de lo oneroso e inconveniente del esclarecimiento de la propia impronta. Y esta creencia desemboca en la precedentemente referida actitud masificadora -o de 'ser masa'-.

En tono nietzscheano, Bodei apunta que el hombre promedio, al producir tal artificio, confirma su mediocridad y su evanescencia. La mediocridad queda ratificada por la conformista aceptación del orden establecido y sus mecanismos anti-yoicos. Y la evanescencia se vincula con el propio temor a la disolución de un yo tradicionalmente concebido y la recaída en lo amorfo.

Así, consustanciado con la unilateralidad y la habitualidad, el hombre medio, creyéndose centrado, no hace sino corroborar su falta de centro, su extravío existencial. Ello responde a que tales inconducentes creencias lo mantienen en un estatismo que, lejos de preservarlo, lo torna crecientemente vulnerable, lo debilita y lo corroe lentamente.

Esta situación aparece como vinculable con la noción de mediocridad en Ingenieros. Sostiene: "El hombre mediocre es una sombra proyectada por la sociedad; es por esencia imitativo y está perfectamente adaptado para vivir en rebaño, reflejando las rutinas prejuicios y dogmatismos reconocidamente útiles para la domesticidad." (Ingenieros, 1940, p.54) La curiosa conjunción sombra-reflejo alude perspicazmente a la central cuestión de la domesticidad. Al asumir su condición de 'reflejo' de los hábitos sociales circundantes, el sujeto no hace sino auto-infligirse la suerte de sombra de una vida auténtica. Así, vía adaptación a ultranza, acepta la domesticación; toda vez que, por servil aceptación de la idiosincrasia imperante, se coloca en la posición de animal a adiestrar para satisfacer necesidades ajenas.

Y, naturalmente, esto supone la ausencia de capacidad crítica y de responsabilidad: "Su característica es imitar a cuantos lo rodean: pensar con cabeza ajena y ser incapaz de

formarse ideales propios.” (Ingenieros, 1940; p.54) Naturalmente, quien no procura la autodeterminación y la auto-gestión sólo muestra un funcionamiento heterónomo, sistemático y amoral; es decir, impuesto por el entorno, carente de creatividad y convenientemente marginado de las consideraciones sobre la pertinencia y la calidad de las acciones (moral).

La contracara de tal domesticación consta de un deliberado apartamiento de las formas impuestas, de un aventurarse a la periferia de la realidad conocida. Ello comporta un paréntesis proyectivo y un desplazamiento de la atención hacia las experiencias laterales que 'nos salen al encuentro': "En este sentido, la aventura está emparentada con el sueño y con situaciones que -colocándose fuera de una continua cadena de eventos reconocibles-debilitan, simultáneamente, tanto la conciencia del yo como el sentido de realidad." (Bodei, 2006; p.304)

Dicha propuesta exalta la capacidad de des-centrarse, de correrse de la cotidiana posición en la realidad y adoptar una perspectiva o punto de vista diferente. Este corrimiento, ciertamente infrecuente y dificultoso, se traduce en la marginación de las habituales auto-percepción y auto-conciencia, a fin de ir conformando representaciones novedosas y de creciente poder auto-veritativo. Tal empresa consiste en la reactivación de la imaginación en tanto capacidad de formar imágenes mentales y en la conformación de ideas correspondientes para procurar el auto-esclarecimiento o actividad hermenéutica respecto del sí propio.

Precisamente allí reside la significación de intentar que la recurrentemente aludida y ejercitada única forma de ser se vea mínimamente variada por la capitalización de las experiencias vividas. Éstas, de hecho, guardan cierto parentesco con situaciones previas; pero nunca son latos clones de ellas. Por tanto, los pensamientos, las actitudes y los pertinentes comportamientos deberían dar cuenta de esa realidad.

#### *4.3 Inevitabilidad del prejuicio en todas las ocurrencias del mismo.*

*(Prejuicio referido a la permanente imposibilidad de eludir los prejuicios circulantes).*

La recientemente analizada actitud de exo-culpación o intento de responsabilizar a otros por lo que deberían ser asunciones propias se corresponde con la proclividad a aceptar y actualizar los prejuicios intervinientes en las relaciones interpersonales dentro del marco social específico. Ciertamente ello representa uno de los mecanismos psico-sociales más efectivos y tranquilizadores; pues, al tiempo que solidifica los hábitos mentales pertinentes al funcionamiento de dicha urdimbre vincular, aporta a la interioridad individual la necesaria dosis de quietud que deriva de la ratificación de su inclusión en tal trama.

De ese modo, el sujeto cuenta con un adicional motivo de corroboración de pertenencia -en verdad sujeción-. Y se siente capaz de proseguir con su dispendio de energía vital para el sostenimiento de dicho funcionamiento relacional.

Este hecho apunta a la incuestionada integración individual al sistema social, por la cual el sujeto mantiene en vigencia la creencia de que los prejuicios integrantes del acervo colectivo resultan ineludibles. Los mismos, al igual que las restantes ideas circulantes en el ámbito social, revisten carácter idiosincrático, ya que componen el ideario común o



compartido. Éste adquiere rango de irrenunciable para quien pretende mantenerse en situación social básica, toda vez que constituye el fondo común sobre el cual se recortan las interacciones.

Tal asimilación de los prejuicios operantes en el entorno marca un desequilibrio entre los elementos psico-sociales endógenos y los exógenos. En términos de Parsons y Shils: "La personalidad final depende no sólo de sus rasgos temperamentales y de capacidades innatos, o tempranamente adquiridos que hacen que algunos roles sean más fáciles para él que otros; sino también de la naturaleza concreta de los roles, del orden y de la intensidad con que han sido aceptados por él, y de las formas o grados en que se hallen o no en conflicto." (Parsons-Shils, 1968; p.396) Comúnmente el sujeto se muestra permisivo respecto de las imposiciones del medio. Éste frecuentemente condiciona -y hasta determina- sus rumbos de pensamiento y acción. O sea, el hombre promedio 'acata' de manera conformista los mandatos sociales.

Extinta la combatividad -o al menos la resistencia- a raíz de la anulación de la crítica, las aspiraciones genuinamente particulares sufren un relegamiento cercano a la desaparición. Es tal magnitud de las prescripciones sociales que los pocos esbozos de iniciativa personal quedan automáticamente desestimados.

Componentes de esa preceptiva colectiva son los prejuicios tradicionalmente entendidos. Ellos representan esos automatismos mentales por los cuales ciertas ideas, convenientemente mantenidas fuera de análisis, son reproducidas toda vez que la ocasión lo permita -y más aún-. La finalidad es acaudalar el 'sentido común', dotándolo de material fácilmente circulante, cuyo poder cohesivo es de rápido efecto y de persistencia incuestionable.

Una prueba de esa potencia es la descalificación que muchas personas padecen a partir de la posesión de cierta característica apreciada como defecto, falla o desventaja. Así, los 'distintos', los 'raros', los atípicos, son seres que no caben plenamente en los límites de las categorías imperantes. Se trata de personas que, por cierto rasgo particularizador y ostensible, resultan depreciados en su calificación y su competencia sociales. Sufren lo que Goffmann denomina 'estigmatización'.

Según el autor, el estigma es un resabio de la estereotipia, un recorte de las expectativas normativas. Esta estela, este sesgo marca la ingerencia social en la ponderación de la identidad personal. Ella resulta desdoblada en una personalidad social real y una virtual. Ésta resulta de las atribuciones de otros, quienes asignan ciertos roles al individuo en los casos de intercomunicación. Mientras que la real consta de la categorización básica del sujeto. De otro modo, ésta proviene de un acto perceptual; aquélla, de uno judicialmente prejuicioso por hiperbólico e infundado.

Así, la imagen pública del estigmatizado parecería compuesta por una reducida y discrecional selección de elementos, magnificados hasta lo dramático, en calidad de constituyentes de la presunta impronta del poseedor. Esto implica la distorsiva unilateralización de los posibles roles -o roles-; la estricta fijación del rasgo distintivo en tanto único constituyente de la personalidad social del sujeto.

Ahora bien, esta estabilización degradante de la identidad social genera una suerte de desdoblamiento: "La identidad personal y la social dividen espacialmente el mundo del individuo." (Goffmann, 2003; p.101) Destinatario de la desvirtuada ponderación ajena, el individuo estigmatizado asiste a su propia escisión: por un lado, la representación basada en

su auto-percepción; por el otro, la resultante de las atribuciones de otros. Esto se traduce en la enajenación, pues tiene lugar el extrañamiento derivado de la discrepancia entre ambas imágenes: el sujeto se sabe un sí mismo, pero cede a la presión de la percepción proveniente de los pares -en verdad, seres heteróclitos que le hacen notar tal condición-.

Esta situación se traduce en un intento de encubrimiento del estigma. Se trata del concentrado esfuerzo en acciones de simulación u ocultamiento, tendientes a reducir la tensión propia de la ansiedad que ocasiona el sentirse diferente; y a procurar el mantenimiento de la intervención en situaciones de interacción.

Esta maniobra tiene los siguientes implicados: preocupación por el estereotipo; restricción de la exhibición del estigma; intento de asimilación. En referencia a la estereotipia, el estigmatizado le otorga una preeminencia dicotómica, dado que el mismo criterio que lo margina asume una relevancia y una gravidez mayores que en el caso de los 'normales'. Con esta base, se procura que el rasgo estigmatizante pase desapercibido; se busca una suerte de efecto de ilusionismo por el cual se espera que aquello que distingue no se note. Y esto apunta a la necesidad de evitar la marginación o exclusión; o sea, la imperiosa e ineludible empresa de asimilación o adscripción a la normalidad.

De esta forma, se produce la paradoja vital del estigmatizado: por un lado, se le pide que no se auto-segregue, que se considere 'normal'. Por el otro, se da el rechazo efectivo, pese a los esfuerzos del padeciente por mostrarse condescendiente con los normales; y por aproximarse a la condición de ellos, la normalidad.

En otras palabras, ocurre la dialéctica normalidad fantasma-aceptación fantasma. La primera consta de una farsa de convencionalidad por la cual ella aparece como maleable y adaptable a variantes -en este caso, la del sujeto atípico-; hecho que en verdad no tiene concreción. Y la aceptación fantasma consiste en un simulacro de no discriminación, que finalmente sucede y representa el destino del estigmatizado.

A modo de respuesta, suele suceder que el segregado reproduzca la actitud prejuiciosa que lo deprecia. Entonces, en muchos casos el poseedor de algún estigma dirige su actitud prejuiciosa hacia alguien que tiene otra clase de estigma. Es decir, introyecta el mecanismo discriminador del que es objeto y lo proyecta sobre otro blanco.

Esta actitud indica la ambivalencia del estigmatizado: no puede lograr la aceptación de y por su grupo, pero tampoco le resulta posible la completa separación o el aislamiento. En consecuencia, como prueba de la buena voluntad que además se le exige, el sujeto de marras opera el referido ensayo para pasar lo más desapercibido posible. Pero, como es de esperar, y al igual que la mayoría de sus pares 'normales', se niega a resistir la presión a solas y a hacerse cargo de cuestiones ajenas. Por lo tanto, realiza su descargo mediante la citada repetición de lo que padece, dirigida o centrada en otro como él.

Y aquí aparece una variante del prejuicio acerca de la infactibilidad de eludir los prejuicios circulantes. De hecho, aun tratándose de un esperable mecanismo de defensa, el estigmatizado tiende a producir sobre otro en situación análoga aquello que lo daña en su estima social; o sea, parece mostrarse proclive a juzgar a quienes tienen algún estigma. Esto no hace sino perpetuar el mecanismo de discriminación que impulsa buena parte de las relaciones sociales.

Hasta aquí el estigmatizado. Pero, ¿qué se puede afirmar respecto del estigmatizador, de quien estigmatiza a partir del prejuicio? Inicialmente, este individuo muestra una actitud consistente con el estilo cognitivo y judicativo que generalmente muestra en la vida

cotidiana. El mismo, tal como fue señalado, se caracteriza por la superficialidad, la deliberada parcialidad y la falta de sustentación sólida y personal.

En el caso particular de la discriminación, este sujeto se suma a la tendencia segregacionista con finalidad preventiva. Esto significa que, a fin de evitar la aparición de algún motivo de sospecha acerca de su adscripción al medio social, imita la actitud que la mayoría de sus contemporáneos exhibe respecto de los diferentes.

Mas la prevención no termina allí. Parece posible sostener que el hombre promedio reproduce tal actitud para estar preparado y debidamente dispuesto en caso de ser objeto de estigmatización. Vale decir, al producir el prejuicio contra otro, se produciría una suerte de entrenamiento disposicional y mental acerca de la estigmatización.

Claro está que tal ensayo resulta una maniobra apócrifa por inconducente a la presunta meta antedicha. Evidentemente, quien no sale de su unívoca perspectiva para intentar entender la envergadura existencial de la posesión de un rasgo estigmatizante es incapaz de justipreciar la estigmatización en sentido más pleno o completo. Por lo tanto, la maniobra de prejujgar a modo de entrenamiento resulta más bien un acopio de desquites o revanchas en el supuesto de una futura posibilidad de estigmatización.

En otras palabras, el hombre común discrimina preventivamente, 'por si acaso', para acumular resarcimiento ante la potencial estigmatización a advenir, incluso repentinamente. Actúa prejuiciosamente para estar preparado ante un posible ataque de idéntica índole.

Esta actuación supuestamente preventiva -en verdad defensiva sin causa certera- resulta doblemente prejuiciosa. De una parte, imita acriticamente los gestos discriminatorios que conoce en su entorno para eludir la posible estigmatización. De otra, tal actitud marca una reactividad que puede considerarse fantasmática, pues no existe motivo cierto para la prevención. Consecuentemente, el prejuicio de la inexorabilidad de la copia de los prejuicios circulantes no hace sino retroalimentar esa viciosa reactividad que lo dinamiza y sostiene en el tiempo y la efectividad.

Mas, ¿qué relación puede apreciarse entre esta actitud del prejuicioso y su auto-estigmatización? En tanto traslada a otros la discriminación sufrida -estigmatizar por ser estigmatizado-, en principio el sujeto promedio no comete auto-estigmatización; ya que no se destina la discriminación que le depara a los portadores de estigmas.

Sin embargo, en la medida en que introyecta servilmente el mecanismo de discriminación imperante en su medio, estaría cometiendo cierto tipo de auto-estigmatización. Esto se debe a que oculta o disimula todo aspecto divergente que pudiese ocasionarle el peligro de la exclusión. Vale decir, para eludir el riesgo de dejar de pertenecer, mutila cualquier atisbo de actitud distinta de la que se espera ante un sujeto diferente. No se trata del cercenamiento de un gesto potencialmente humanitario respecto del desfavorecido; sino más bien de la eliminación de toda acción que pudiera ponerlo en el lugar del marginado.

Consiguientemente, un sujeto que internaliza el mandato discriminatorio, extirpando el menor esbozo de abstención o disidencia al respecto, parece estar produciendo en sí mismo aquello que supuestamente sólo destina a otro. Es decir, opera -aunque parcialmente- la depreciación de su calificación como agente social.

Esta situación se presenta emparentada con lo que Lorenz , en *Los ocho pecados capitales de la humanidad civilizada*, estima como uno de los pecados mortales de la civilización. Se trata de la degradación o decadencia de la actuación moral y la correspondiente adulteración de las apreciaciones morales por adhesión irrestricta al conductismo y su

pretendida fuerza estructurante de la totalidad de las conductas humanas.

El analista establece una analogía entre la corrupción genética y la moral en la especie humana: a la degradación de un ser que rechaza la educación y se mueve por impulsos, le corresponde una perturbación de las conductas morales que, en verdad, quedan desactivadas por lo mismo. Así, en el panorama social contemporáneo se aprecia un trastocamiento de los principios morales por exacerbación de la naturalización conductista de la aplicación distorsiva y hasta paradójica de los mismos. O sea, habitualmente las acciones que desconocen los elementales criterios morales son justificadas como resultantes de la dialéctica acción-reacción.

Indica el autor: "...el trastorno del comportamiento moral origina con excesiva frecuencia no una simple ausencia de todo cuanto consideramos bueno y decente, sino, por el contrario, un antagonismo activo." (Lorenz, 1975; p.70) Entonces, puede señalarse que son usuales las conductas reactivas; esto es, violentas con carácter de defensa preventiva o de adelantamiento a los posibles ataques.

En este sentido, la estigmatización representa un exponente de la decadencia moral, toda vez que, a ambos lados del prejuigamiento, se produce la mentada reactividad y la depreciación de la calidad moral del agente; y, por ende, su capacidad social o socialidad.

Esta belicosidad sin pertrechos bélicos, esta tendencia a la hostilidad persistentemente sospechada y devuelta anticipatoriamente -preventivamente- es el componente sustantivo del desprecio como paradójico vínculo social. De esta manera se da la socialidad según Slöterdijk: "Una tendencia al desprecio de todos por todos se infiltra bajo control metodológico en las premisas que conforman la moderna doctrina del hombre. De este interés por una subjetividad uniformemente súbdita también arranca la preocupación por un fundamento indubitable de vulgaridad universal..." (Slöterdijk, 2005; p.43) Por lo tanto, la condición social aparece signada por la violencia y la mediocridad por normalización o estandarización. La primera, bajo la forma de un desprecio, exhibe una virulenta animosidad antagonista que convierte en potencial enemigo -ya no adversario ni contrincante- a cualquier coetáneo por el simple hecho de serlo.

Por su parte, la mediocridad constituye el imprescindible basamento de las relaciones requeridas para la persistencia de una socialidad como la actual. Esto es, la distinción en cualquiera de sus formas es objeto de amonestación, sanción o discriminación; excepción hecha de aquellos casos en que la diferencia consiste en una exacerbación o potenciación de los valores o parámetros consagrados por la coyuntura -por casos, la fama o el éxito económico-.

Ese sistemático afán de igualación, de mimetización con el entorno, tiene en los prejuicios establecidos un importante recurso de concreción: con la adopción de los mismos el sujeto cree cubierta una parte considerable de los requisitos para seguir dentro del sistema.

Por ello, el prejuicio de la inevitabilidad de los prejuicios vigentes en el medio de acción individual resulta uno de los más arraigados y recalcitrantes. Habitualmente, muchos individuos se manifiestan impedidos de obviar o soslayar esos juicios estereotipados e hiperactivos por la básica y sencilla razón de dar la continuidad necesaria y pertinente a la idiosincrasia dominante. Es decir, no se resignan a la posibilidad de estigmatización, por lo cual encarnan la popular idea de 'donde fueres haz lo que vieres'. Ella testimonia fidedignamente la aversión a distinguirse o apartarse del nivel medio: se busca imperiosamente resultar lo más sistemático y funcional posible; independientemente de los

costos para una autonomía permanentemente jaqueada por un intento nunca plasmado en logro o realización.

Nuevamente se presenta aquí la sospecha de endeblez de dicho prejuicio 'base' o 'madre' - por decirlo de algún modo-. Un motivo de tal suspicacia consiste en la dificultad para aceptar esa suerte de lobotomía que supuestamente el entorno social produciría sobre el individuo, lo cual lo exime de responsabilidad casi por completo; lo convierte en llanamente irrecusable en cuanto a la mayor parte de las ideas que sustentan sus acciones y asunciones. O sea, resulta francamente dudoso el sostenimiento del cliché de 'hacer lo que la mayoría hace', pese a la frecuencia cuasi estadística con que muchos hombres lo tienen como fundamento de esta especie de 'obediencia debida'.

En esta línea, Bodei cuestiona la convencional concepción de la dinámica yo-nosotros, según la cual el colectivo acaba imponiéndose al individuo. Con referencia a esto, señala el error de considerar que la influencia de la fuerza social es perenne; así como creer que la autonomía es un proyecto. No son más que fútiles utopías que en verdad carecen de interés real. Y añade que la reconsideración de los puntuales e históricos problemas en esa relación desemboca en ciertas conclusiones parciales: la complementariedad ego-nosotros es el insoslayable trasfondo estable de la condición humana; las modalidades que adquiere aquélla se deben básicamente al centro de gravedad que queda enfatizado o el grado de interpenetración o hibridación. Esto último se advierte en dos tendencias dominantes: la mimesis en tanto comportamiento resultante de la dificultad de habérselas consigo mismo en la privacidad; y el aislacionismo como respuesta antitética de la anterior frente al mismo cuadro de situación.

El autor afirma: "Nos hemos convertido en un 'planeta de naufragos'." (Bodei, 2006; p.488) En el global contexto de la dialéctica abigarramiento-separación, parecen proliferar condiciones de vida regidas por procesos sociales vertiginosos -mutables, fugaces-; de los que cada uno capta fragmentos de sentido en la medida y la manera que le resultan posibles. Esto los convierte en significaciones dispersas y caóticas, cuya funcionalidad radica en la desorientación más que en la guía. Por tanto, la condición de 'naufragos' puede asignarse no sólo al generalizado extravío del sujeto rodeado de pares, sino a la indigencia simbólica y semántica que caracteriza a las relaciones en el panorama contemporáneo.

De este modo, pese a la aparente profusión de contenidos inteligibles y significativos para el proyecto vital personal, lo que se da en verdad es un bombardeo de sinsentidos o ruidos que ofuscan y obturan la recepción y el procesamiento de aquéllos.

Tal vez esa confusión provocada por dicho vórtice de mensajes con apariencia de grandilocuencia y real superficialidad o vacuidad sea causante de la necesidad de referenciar los pensamientos y las prácticas en contenidos certeros. Entre ellos, los prejuicios son excelentes candidatos a la confiabilidad; toda vez que poseen dos rasgos vastamente seductores: el automatismo sentado en el acriticismo y el conservadurismo de la tradición.

Consecuentemente, frente a la dispersión de pseudo-significados, el sujeto prefiere adherir a ideas definidas y definitivas, sin importar cuán regresiva sea la adscripción desde la perspectiva de la autonomía personal. Y margina la consideración del intento de auto-exoneración de las responsabilidades individuales so pretexto -nunca mejor dicho- del prejuicio de permanente imposibilidad de soslayar los prejuicios circundantes.

En este sentido, Ingenieros propone la noción de 'vulgaridad'. Señala: "La vulgaridad es el

blasón nobiliario de los hombres ensobrecidos de su mediocridad; la custodian como al tesoro el avaro. Ponen su mayor jactancia en exhibirla, sin sospechar que es su afrenta.” (Ingenieros, 1940; p.63) Culminante consumación de la referida mediocridad, la vulgaridad aparece como grado superior de la misma, con su correspondiente secuela. Así, lejos de percibirla como exponente de necedad y de domesticidad, los vulgares parecen tener su propia índole en la mayor estima; vale decir, aparecen plenamente satisfechos de su vulgaridad, de su conveniente pertenencia al vulgo –rebaño, masa-.

Entonces, como producto de su misma condición, el hombre vulgar ostenta su implícita incapacidad de relación crítico-creativa con la realidad en que vive: “La vulgaridad transforma el amor a la vida en pusilanimidad, la prudencia en cobardía, el orgullo en vanidad, el respeto en servilismo.” (Ingenieros, 1940; p.65) Como es dable advertir, la vulgaridad, la consustanciación con un incuestionado sentido común, lejos de representar una edificante relación con el medio social, constituye un factor de degradación de la dignidad individual. Ello obedece a la lesiva metamorfosis de valores vitales fundamentales, tal como aparece señalado por el autor.

Y esta transformación hace prácticamente inviable una adecuada lectura de la realidad en pos de la constitución de la propia posición dentro de aquella.

#### *4.4 Principio de autoridad. (Prejuicio sobre la incuestionable autoridad 'per se').*

Como fue recientemente indicado, la decodificación de los contenidos culturales o idiosincrásicos parece presentar, en muchos casos, deficiencias de índole evaluativa; o sea, el sujeto se muestra poco idóneo para establecer ajustadamente el valor del material simbólico que le llega.

De este modo, se consolida una proclividad a la aceptación indiscriminada de ideas importadas desde el entorno sin el menor tamiz de crítica. Esto implica que muchas de las ideas que el individuo adopta y practica en su vida cotidiana tienen la impronta propia del prejuicio en su versión ampliada, tal como apareció oportunamente presentado en este trabajo.

Quizá uno de los denominados conceptos reguladores quepa en la clase de estas ideas que sustentan prejuicios. Se trata de la noción de autoridad formal o de derecho -'per se'-.

Dicha noción consiste en la atribución de poder de determinación y de actuación a ciertos agentes individuales o institucionales que no lo consiguen por mérito propio sino que lo reciben como compensación o legado. Es decir, tienen una autoridad nominal no legitimada por la propia impronta, sino precisa y fundamentalmente por la actitud conservadora de los subordinados.

Esa forma de autoridad responde a una lógica verticalista y oportunista, pues tiene en el sentido de oportunidad un significativo propulsor; y, por su propia especificidad, resulta de la transmisión desde arriba, no emerge del mismo nivel o plano, lo cual indicaría horizontalidad.

Correspondientemente, los detentadores de este tipo de autoridad exigen una adhesión u obediencia de la misma índole; es decir, pretenden respeto por 'ser quienes son', por el mero hecho de gozar de la atribución de potestad. Así completan el funcionamiento de la lógica verticalista.

Ahora bien, ¿cuál es el sustento de tal autoridad? Una posible respuesta se orienta hacia la ilusión de compensación por parte de quienes acatan la misma; o sea, la creencia en que la sumisión recibirá una recompensa. Entonces, en línea freudiana, la renuncia pulsional que representa la obediencia suscita la aspiración a una contraprestación de la entrega.

Esa ficción basal de la autoridad remite a la cuestión de la 'sacralización' de los mandatos culturales. Ella consiste en investir de incuestionabilidad y de respetabilidad o dignidad a dichos conceptos reguladores. Vale decir, se trata de revestirlos de una impronta mística por la cual deben ser reverenciados sin cuestionamientos o condicionamientos.

En sentido contrario, Freud apunta que esta ficcionalización operante sobre los mandatos sociales promueve la resistencia: "Por eso sería una indudable ventaja dejar en paz a Dios y admitir honradamente el origen sólo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura." (Freud, 1975; p.41)

Sin embargo, esa suerte de expresión de deseo freudiana no refleja lo que en realidad ocurre con la noción aquí tratada. De hecho, en el caso de la autoridad per se la reverencialidad y la fidelidad parecen mantenerse inalterables. Cualquier decisión de quien ostenta poder es aceptada sin más y genera el correspondiente acto de obediencia. Y en el hipotético caso de oposición ésta es rápidamente neutralizada por el mismo aparato que secunda a la autoridad; esto es, la cohorte de acólitos -voluntarios o no- cuyas actitudes desarticulan todo atisbo de disidencia.

Mas, ¿qué compensación cabe a estos adeptos? Los más cercanos al centro del poder tienen doble privilegio: gozan de una posición destacada y son potenciales candidatos a la sucesión en la cadena de mando. En cuanto al resto, la recompensa parece estar en el mero hecho de evitar las consecuencias de ser un disidente; o sea, básicamente, se aseguran la continuidad en la mentada cohorte.

En este punto cabe preguntar acerca de la específica condición prejuiciosa de la noción de autoridad aquí considerada. En principio, las constitutivas irrefutabilidad y pretensión de omnisciencia ubican a ésta dentro del radio de alcance de los prejuicios. Ello responde a que el no cuestionado verticalismo propio del prejuicio, su acendrado tradicionalismo acrítico, está presente en la concepción de autoridad por investidura y no por conquista.

Además, un convergente servilismo se crea como atmósfera propicia para la continuidad de la gravedad o peso específico de tal autoridad. Esto ratifica una rotunda asimetría de base ficticia e ingerencia concreta: el detentador del poder no lo posee por sus condiciones personales e idoneidad para el puesto que ocupa; sino que lo ha recibido como herencia o retribución por algún servicio oportunamente prestado o alguna gestión estratégicamente realizada. Desde esta perspectiva, una tal autoridad tiene base ficticia pues resulta de la alucinación de quienes la aceptan acerca de la índole de quien ostenta la potestad.

En cuanto a la real influencia del poderoso, ella puede percibirse básicamente en la operatividad que a nivel mental tiene la sola formulación del hecho referido. Así, por la simple enunciación de la posición hegemónica ocupada, por sólo decir que es autoridad, el poderoso de esta especie consigue un efecto de sumisión que asegura la continuidad de la situación vigente. O sea, el influjo auténtico es imperceptible aunque posee manifestaciones fácticas.<sup>52</sup> Entonces se aprecia una distorsión en la percepción de la realidad del ascendido

---

<sup>52</sup> Esto se corresponde con la maniobra de sacralización referida por Freud.

a la cúspide del poder. Este fenómeno resulta de la proyección deseante en combinación con la sobrestimación del encumbrado. En consecuencia, desestimadas las condiciones personales reales, el reverenciado deviene beneficiario del auto-engaño de los reverenciantes; quienes lo glorifican sobre la base de la citada ilusión de la potencial realización del deseo.

En este sentido, Slöterdijk encuentra continuidad entre la verticalidad de la autoridad propia de los regímenes totalitarios y la presunta horizontalidad de las democracias: "En realidad, Hitler no fue sino el producto inconfundible de una figura inventada según un modelo de proyección horizontal y mediático-masivo [...] nos queda reconocer su figura como portadora de una función por las vías del entretenimiento apolítico orientado a la disposición afectiva de las demandas liberales de masas." (Slöterdijk, 2005; p.28) De este modo, el autor propone una novedosa analogía entre el líder y la estrella o figura mediática: en ambos casos se da una metamorfosis de la personalidad real por acción del mecanismo de ficcionalización con base libidinal. Éste impulsa una trasmutación del ser concreto en una figura idealizada, carismática y poderosa.

Si bien es discutible que sea sólo ése el mecanismo actuante y que el líder totalitario se asemeje a un personaje farandulesco, es al menos aceptable el señalamiento acerca de la disposición fundante de la investidura simbólica en uno y otro caso. Así, masa y espectadores comulgan en la necesidad de canalizar frustraciones e imposibilidades a través de una figura emergente que pueda encarnar o concretar los ideales no realizados.

Con las indiscutibles diferencias del caso -atinentes al rol específico, la magnitud de las responsabilidades y la envergadura de la propia investidura recibida-, líder y estrella mediática se constituyen en íconos de representatividad con base afectiva. En ambos casos, el investido resulta beneficiado por la predisponente emotividad de gran cantidad de seres debidamente sugestionados acerca de la pertinencia de tal investidura.

Precisamente esa representatividad parece marcar una regresión al feudalismo. Según el mentado autor, tanto en esa etapa histórica como en la contemporánea se advierte una estamentalidad o dinámica social verticalista. Por insólito y anacrónico que parezca en primera instancia, en uno y otro caso existe una organización basada en distinciones jerarquizantes. La única diferencia es el modo en que se da: "En lo que a rangos y privilegios concernía, todo se exponía a la visibilidad y en la plaza pública. La cultura en la democracia vive de una heráldica invisible." (Slöterdijk, 2005; p.97) Esta 'heráldica invisible' parece consistir en todos los dispositivos simbólicos vigentes en calidad de patrimonio común nunca revisado -clichés, apariciones públicas, declaraciones acerca de situaciones o problemáticas puntuales-. Ellos constituyen las 'armas' impalpables que los detentadores del poder utilizan en su 'cruzada' por mantenerse en ese estado de posesión. Vale decir, estos sujetos, mediante la oportuna utilización de gestos y locuciones remitentes a arquetipos del inconsciente colectivo, forjan su reaseguro respecto de su statu quo.

Sin embargo, es factible realizar un señalamiento en cuanto a la supuesta invisibilidad de los procedimientos diferenciadores. Actualmente aquélla se ve distorsionada, al menos en parte, por una tendencia al exhibicionismo o espectacularidad de los mencionados dispositivos simbólicos. De hecho, las campañas políticas son un claro ejemplo de este fenómeno. Profusas presentaciones públicas signadas por discursos marcadamente estandarizados y vaciados de contenido y peso específicos; despliegue de acciones propagandísticas con lógica y estrategias publicitarias; participación en magazines o



programas de entretenimiento radiales y televisivos; inclusión de artistas -músicos populares, figuras mediáticas- en actos de campaña.

Estos hechos conforman lo que puede denominarse el 'vedetismo' o farandulización de muchos candidatos y funcionarios. Con la notoria intención de presentarse como personalidades públicas compatibles con el gusto popular o de la mayoría, implementan todas las acciones de exhibición que permitan garantizar la permanencia en ese lugar de consenso o aceptación.

Tal exhibicionismo, muchas veces rayano en la saturación y consecuente impudicia, representa un punto de contacto con los tan en boga reality shows. La compulsión al atiborramiento de imágenes repetitivas y prácticamente vaciadas de contenido se traduce en el permanente montaje de espectáculos tendientes a procurar la sugestión de paridad entre protagonistas y espectadores, situación que en realidad nunca se da.

Por esta vía es posible llegar a un ceremonial que se asemeja a los rituales feudales: tanto el señor como el contemporáneo detentador de poder son fuertemente dependientes de subordinados ante quienes realizar la representación o exposición de gestos de potestad.

Dicha situación aproxima al despliegue u ostentación de poder con un espectáculo teatral. Ello se debe a que se producen dos fenómenos convergentes. Uno es la creación de un caso de verosimilitud, de un hecho artificial con convincentes visos de realidad; de una simulación consciente que apunta y 'dispara' hacia lo emotivo o no estrictamente racional. Además, ocurre una manifestación de catarsis al estilo aristotélico: a raíz de la identificación con el protagonista, el público adhiere y respalda sus acciones, las cuales adquieren rango de verosimilitud casi tan vívida como la realidad.

Este efecto responde a lo que Bodei llama 'principio de irrealidad': mixtura de actor e hipnotizador, el detentador de poder, sobre la base de la sintonía emotiva y discursiva con el público, tiende a crear un mundo compartido que debe resultar creíble, que debe suscitar aceptación.

En consecuencia, se produce la 'colonización de las conciencias', la ocupación intrusiva de las mentes con artificiales elementos tendientes a la credibilidad y la adhesión al invasor. La derivación directa de tal empresa es la conquista de las voluntades a partir de la sugestión que arenga o excita la emotividad y anula la reflexión o la crítica.

Justamente esta pretensión de autoritaria imposición de autoridad subyace y sostiene el prejuicio que motiva el presente apartado. De esta forma, quien intenta persistir en el ejercicio de una autoridad por el solo y mero hecho de detentarla sin más muestra su intención de hacerla valer por sí misma sin el respaldo de acciones sustentadoras.

Así, por ejemplo, el funcionario que tiene como speech o muletilla el conocido '¿Usted sabe quién soy yo?' esboza un ejercicio de poder de hecho, no de derecho; esto es, aspira a usufructuar su posición sin el correspondiente aval de sus actos. O, lo que es lo mismo, tiene la creencia de que por el solo hecho de revelar su identidad obtendrá las demostraciones de subordinación supuestamente acordes con aquélla.

Naturalmente, esta modalidad se contrapone a la autoridad sustentada en el mérito o la idoneidad. En tal sentido, surge la resonancia de la noción de 'aristocracia del mérito' de Ingenieros. Tras indicar que la 'mediocracia' -régimen democrático de los mediocres- es refractaria de los espíritus superiores por su capacidad de una legitimadora autosuperación, el pensador promueve la 'aristocracia del mérito': "Un régimen donde el mérito individual fuese estimado por sobre todas las cosas sería perfecto. Excluiría cualquier influencia

numérica u oligárquica. No habría intereses creados. [...] Los hombres se esforzarían por ser cada vez más desiguales entre sí, prefiriendo cualquier originalidad creadora a la más tradicional de las rutinas.” (Ingenieros, 1940; p.218) Consecuente con su idea de ‘aristocracia natural’ o diferenciación entre los individuos de una sociedad, el autor se manifiesta a favor de una organización socio-política que priorice las legítimas y leales capacidades particulares en detrimento de factores cuantitativos o numéricos –‘aristocracia cuantitativa’- y de cuestiones de privilegio o favoritismo –‘aristocracia oligárquica’-. Vale decir, en esta línea, el poder de un sujeto sobre sus congéneres provendría de sus probadas aptitudes de gestión y liderazgo; y no ya de ventajas numéricas o de oportunismos.

Complementariamente, tal supremacía estaría fuertemente vinculada con la creatividad en tanto potencial de innovación en función de las circunstancias y las necesidades. Esto contraviene el tradicionalismo y el conservadurismo propios del habitual manejo de la autoridad.

Por lo tanto, el detentador del prejuicio de autoridad ‘per se’ representaría la antítesis de la ‘aristocracia del mérito’ en Ingenieros.

De modo general, quien intenta imponer sus decisiones por la simple apelación o la mera mención de su rango en la estructura organizativa que integra se constituye en caso del analizado prejuicio. Esto se debe a que, tal como se pretendió señalar, considera que basta con decirse detentador de autoridad para conseguir la consecuente reacción esperada.

El supervisor que malinterpreta su real influencia, el padre que reproduce un anacrónico verticalismo sin fundamentos razonables ni razonados; o el docente que entiende su posición relativa como absoluta y se cree habilitado para subestimar o desestimar ideas u opiniones de los estudiantes. He aquí algunos casos que exponen el funcionamiento del prejuicio de la autoridad ‘per se’, un principio argumentativamente insolvente y actitudinalmente autoritario y reaccionario.

La insolvencia argumentativa se relaciona con la imposibilidad que el detentador de este prejuicio muestra en su intento de justificar su rango mediante razones pertinentes. Es decir, quien enarbola tal prejuicio resulta incapaz de avalar consistentemente sus ideas y acciones a través de sustentos aceptables. Así, su autoridad, su posición diferenciada y jerarquizada, no aparece respaldada por soportes racionalmente aceptables -argumentos- sino por la automática perpetuación de la naturalización de aquélla.

En otros términos, la creencia en la autoridad ‘per se’, honrando -aun sin advertirlo- su origen verticalista y de hecho, reincide en la apelación a la mera facticidad o plano práctico como único soporte. De este modo, la consabida continuidad de los acontecimientos se constituye en el propio sustento de este prejuicio; ya que, a falta de contramovimientos efectivamente operantes, la habitualidad por acostumbramiento adquiere la condición de soporte del ejercicio de la autoridad. Así, los subordinados, en su pasiva aceptación del estado de cosas, tácitamente coadyuvan a la sedimentación del prejuicio de marras. Esto ocurre por la recurrente concesión de espacio vital a la expansiva ingerencia del mismo: toda vez que no surge ningún gesto de conducente oposición a una tal autoridad, ésta se auto-perpetúa por su simple dinámica; queda naturalizada por inercia e inexistencia de fuerzas alternativas.

Dicha naturalización, esa recursiva consagración de la autoridad por su sola impronta sin más, representa un exponente de cierta actitud autoritaria y reaccionaria. Ella consiste en la deliberada intención de mantener la jerarquización de posiciones tal como está; esto es,

funcionalmente inmutable en su dinámica continuista.

Consecuentemente, la conocida facticidad asume una suerte de ritualidad no necesariamente advertida. El mismo acaecer de la cotidianeidad parece generar un anestesiamiento de las voluntades subordinadas, las cuales resultan funcionales y propiciatorias de aquél. Ello se debe a la definitoria gravitación de la costumbre, cuya gravedad opera la necesaria y oportuna inmovilización de las relaciones y los hechos en el consuetudinario modo de ser. La misma se vincula con la resistencia a cualquier atisbo de cambio o alteración en las condiciones de ocurrencia, que, naturalmente, garantizan la continuidad de la estratificada y estanca reproducción de dicho devenir.

Entonces, puede advertirse el rasgo reaccionario del prejuicio analizado: de hecho, se requiere y se procura ineludiblemente la estabilización de los acontecimientos en un mismo plano de concreción. Esto permite el pleno control de las situaciones que, por genéticamente emparentadas, hacen viable la prosecución de una autoridad del estilo citado.

Esa modalidad resulta autoritaria toda vez que se sustenta en el poder del hábito y la convergente dilución de la crítica. De este modo, el adoctrinamiento que provoca la cotidianeidad representa la mejor infraestructura para la continuación de la operatividad de la autoridad 'per se'. La tranquilizadora seguridad que aporta el hecho de que las cosas sigan dándose como hasta el presente es el óptimo reaseguro de la continuidad.

Así, más allá -o más acá- de la desfavorabilidad para los subalternos, el mecanismo que respalda y auspicia tal statu quo ya no es específicamente social sino más bien mental e individual -aunque de extensión colectiva-. Se trata de la derogación de la capacidad crítica. Ella se traduce en una sumisión al funcionamiento relacional actual por carencia de ideas e iniciativas que lo pongan en cuestionamiento y hasta se le opongan.

En consecuencia, el autoritarismo del prejuicio de autoridad 'per se' radica, cuasi proporcionalmente, en la admisión incondicional de la misma por los receptores y la sobre-explotación de tal actitud por el poseedor del poder.

Vale decir, la convicción acerca de la incuestionabilidad de la autoridad apunta a la falencia o déficit de la crítica como actividad vital necesaria y constitu

## 5. PREJUICIO Y CRÍTICA.

Precisamente la crítica aparece como la más eficaz y asequible estrategia para contrarrestar el prejuicio. En efecto, el análisis situacional relacionado con la forjación de imágenes mentales inusuales y la búsqueda de alternativas a las dificultades expuestas por tal examen parecen las vías menos artificiosas y más cercanas a las posibilidades reales del individuo; a fin de neutralizar y hasta contrapesar la insidiosa ingerencia del prejuicio.

Ahora bien, ¿de qué manera funciona(ría) la crítica en el sentido planteado? En principio, la actitud prejuiciosa remite a un excesivo apego a la rutina pensante y conductual. Tal adherencia a las costumbres o la cotidianeidad supone una persistencia en el mismo plano de pensamiento (en verdad, pseudo-especulación o proceso ideacional) y de acción. En contraposición, la crítica comporta un saludable y saneador desapego de la habitualidad para producir una observación en otra perspectiva y un esclarecimiento de los hechos contemplados desde la misma.

De esta manera, la crítica reporta(ría) la elaboración de conceptos y juicios, si no completamente novedosos, al menos remozados acerca de las diferentes experiencias vitales. O sea, tal actividad representa un adentrarse en los hechos a tratar de un modo no habitual ni dogmatizado, en pos de la descomposición de las diferentes complejidades implicadas y la correspondiente conceptualización -no al estilo científico, claro está-. Por ende, esta labor es eminentemente elucidatoria, es decir, esclarecedora de los relevantes pormenores comúnmente desatendidos. Esto permite una comprensión superadora en tanto más perspicaz y completa.

Ciertamente la tendencia cotidiana imperante remite a la evitación de este quehacer -por otra parte irrenunciable, si se aspira a una legítima depuración del panorama vital actual en un considerable número de casos-. Así, gran cantidad de sujetos, perfeccionando inadvertidamente su condición de tales, se muestra reticente a intentar un abordaje como el esbozado precedentemente. En ellos, por el concurrente influjo de comodidad, temor y acostumbramiento -al menos en primera instancia-, se produce una funcional adhesión -y hasta consustanciación- al plano familiar de ocurrencia.

Ergo, los individuos en situación consuetudinaria representan, por sus pensamientos y acciones, una suerte de apología a la habitualidad. Es decir, al reproducir estándares ideacionales y comportamentales, producen una involuntaria e impensada defensa de las costumbres al respecto. De otro modo, operando en ellos la recurrencia de un acotado elenco de fórmulas convenientemente inculcadas por los medios socialmente disponibles, los sujetos devienen agentes de la continuidad del funcionamiento sistemático. Ello se debe a la preservación de las condiciones de posibilidad y de factibilidad de los sustentos superiores de dicha mecánica general; o sea, las estructuras mentales.

Tal situación constituye, de acuerdo con Marcuse, en *Ensayo sobre la liberación*, una nueva expresión de la paradoja libertad proclamada-opresión ejercida: la aplicación de los mecanismos de control sobre los sujetos y las prácticas exigidas a los mismos hacen que tal declaración devenga mera declamación; una utilitaria ficción que permita la continuidad del funcionamiento sistemático.

En suma, en medio de la dinámica relacional -siempre investida de un dudoso ropaje de vertiginosidad y de imposibilidad de reconsideración o vuelta sobre los propios pasos-, muchos individuos devienen, simultáneamente, pacientes y promotores de la

intrascendencia. Vale decir, por la normalizada actitud de superficialidad en el abordaje de las situaciones a encarar para su esclarecimiento, esos agentes sistemáticos sólo operan un simulacro de examen. Imbuidos en la entumecedora modalidad de (pseudo) reflexión circulante y circundante, ellos son incapaces de producir un conveniente examen de situación que conduzca a una aprehensión mejorada de la misma.

En tono heideggeriano, el hombre medio se deja llevar por las 'habladurías' -hábitos lingüísticos- y la 'avidez de novedades' -hábitos conductuales-. Consecuentemente, perpetúa los modos de ser en impropiedad; toda vez que importa formas impersonales de pensar y actuar, inhibiendo el inicio de la actividad elucidatoria más genuina y legitimadora, la hermenéutica personal.

En otros términos, el estado de mediocridad -el nivel estándar o medio de vida- implica un persistir en dicho nivel; lo cual significa permanecer en una existencia inauténtica o habitualidad. Esta situación representa la antítesis de la proyección, que debe ser entendida como la dedicada e intencionada labor de rebasamiento de los estados convencionales de pensamiento y acción a partir de una deliberada 'retirada del mundo'-en línea arendtiana-. Ella reportaría un simiente rebasamiento de lo conocido en pos de lo auténtico (lo legítimamente personal).

Claro está que esta tarea requiere una suerte de estetización de la vida; una revisión y reversión de los modos normales de ser y de actuar fundadas en la incentivación y la activación de la capacidad de idear y concebir -facultad propiamente estética al estilo kantiano-.

Complementariamente, es deseable que dicha estetización conlleve la reconstitución del compromiso del individuo con los demás y, fundamentalmente, consigo mismo; esto es, la moralización (o mejor, re-moralización) de la existencia. Ella se traduciría en la asunción de las responsabilidades correspondientes en las diferentes situaciones vitales; lo cual significaría un mejoramiento en las frágiles y deterioradas relaciones interpersonales.

En definitiva, tal como se analizará en el subsiguiente desarrollo del presente capítulo, la crítica, en tanto necesaria actividad vital para una 'ex-istencia' (vida en creciente autenticidad), aparece como propedéutica de la creatividad. Esta última, entendida como capacidad imaginativa no estrictamente asociada con el arte, adviene como una inexorable condición sine qua non en aras de un devenir existencial antagonista de la vida mediocre -de nivel medio-.

### *5.1 Necesidad de trascender la habitualidad.*

La mediocridad de la vida cotidiana consiste en la prosecución de las actividades diarias en atención a los modos consagrados por el medio social de pertenencia. Esto significa aceptar y dar continuidad al conocido nivel medio o estándar; lo que implica proceder de forma tal que ningún gesto, acto o palabra se aparte de los lineamientos estipulados como parámetros de aceptabilidad y viabilidad de las conductas públicas en tal contexto de actuación.

En otros términos, la mediocridad, socialmente auspiciada por el beneplácito de la garantía auto-continuista, remite a la incondicional e indiscriminada repetición de las formas presentes en el medio colectivo. La incondicionalidad alude a la irrestricta aplicación de las

mentadas fórmulas, las cuales son reproducidas cabalmente en toda situación en que son puestas en juego; vale decir, casi permanentemente. Por su parte, la no discriminación en tal reproducción refiere a la falta de atención a las particularidades de la situación puntual; lo que deriva en un uso irreflexivo, casi a mansalva o a destajo, de las citadas estructuras.

Por tanto, la mediocridad está signada y sustentada por la gravitación de los hábitos de pensamiento y acción; o sea, por la habitualidad. Ésta comporta una persistencia en las modalidades establecidas y aceptadas por el entorno, que son reconfirmadas en su poder mediante la actualización operada por el agente en la mayoría de sus actos y discursos. Así, la cotidianeidad o modo de ser conocido cobra una envergadura insospechada en la vida individual; toda vez que penetra y se enraiza fuertemente en las conductas implicadas en las relaciones interpersonales y del sujeto consigo mismo.

Decir que la habitualidad permea casi toda la realidad individual significa reconocer su poder adoctrinante y expansivo. El rasgo adoctrinante se sienta en esa recursividad persistente e incuestionada por la cual la cotidianeidad corroe la voluntad particular con la solvencia y cuasi imperceptibilidad del agua que horada la piedra. Tan penetrante resulta el hábito que se instala en el ánimo y la mente del sujeto -más sujeto que nunca-, quien se convierte en agente multiplicador del mismo. Esto implica una suerte de fetichización de la costumbre; por la cual ella no sólo es reproducida hasta el hartazgo, sino que es investida de la índole mística e indiscutible de los poderes superiores.

Hipérboles al margen, resulta incontestable que la habitualidad suscita una sumisión cercana a la devoción, por un lado, y a la adicción, por el otro. La actitud cuasi feligresa respecto de la habitualidad se advierte en su indiscutida aceptación y en la subordinación a sus prescripciones. Mientras que el sesgo adictivo se asocia con la plena dependencia que aquélla genera en el individuo; el cual se torna perfectible presa de la fuerza estupefaciente de las costumbres o habitualidad.

Convergentemente, tal poderío aparece potenciado y ratificado por la conducta imitativa pertinente a la condición gregaria. Es decir, si acaso un individuo dudara o se cuestionara acerca de la sujeción a los hábitos imperantes, esa incertidumbre acaba prontamente derogada por la tendencia a la tranquilizadora emulación de los formatos actitudinales y conductuales propios del medio continente. Esa inclinación, socialmente beneficiosa y funcional, representa el óptimo seguro de continuidad del statu quo.

En definitiva, la habitualidad demanda y patrocina una actitud osmótica: la impronta individual debe ser lo más penetrable posible por las condiciones medioambientales a fin de lograr la mejor calidad de consustanciación de que sea capaz. De esta manera, tal impronta sufre una alteración rayana en la corrupción; puesto que la asimilación de elementos exógenos -aunque familiares por conocidos- por su sola y misma omnipresencia produce una distorsión del escaso bagaje que puede ser tenido por específico o auténticamente distintivo del individuo. Vale decir, inmerso en el medio en que se desempeña cotidianamente, el sujeto va absorbiendo los formatos pensantes y conductuales actuantes prácticamente sin filtración ni procesamiento, sin acomodación de ninguna especie; los toma sin más y los repite.

La conducta osmótica queda convenientemente complementada por la generalizada inclinación a la mimesis. Ésta es el más firme asidero de la habitualidad: reafirmada por lo anti-contestatorio de la citada subordinación, la imitación se convierte en la estrategia fundante por antonomasia de la que es tributaria la habitualidad. Aquélla asume doble

vertiente: de un lado, imitación de los hábitos exteriores; del otro, mimesis de las propias internalizaciones, es decir, auto-imitación. Cabe destacar que, en verdad, se trata de un mismo fenómeno de emulación; toda vez que, como se dijo, la asimilación de los hábitos operantes parece darse sin el menor tinte de estilo personal.

De modo que el hombre medio es un ser inexorablemente habituado; o, mejor dicho, es mediocre por su condición de habituado. Esta situación vital implica la asunción de la imposibilidad de escapar de los mandatos sociales, de su cumplimiento estricto e irrestricto a fin de evitar la siempre temida posibilidad de marginación o exclusión. Entonces, el hombre medio adviene como consumidor preferencial de la propaganda del sistema, según la cual la prosperidad en todos los niveles se alcanza a través del absoluto acatamiento de la preceptiva sistemática.

Esta suerte de 'obediencia debida', de acrítica sujeción a las imposiciones sociales, responde a la necesidad de eludir la discriminación por distinción. Esto significa que el individuo procura la constante permanencia en el nivel considerado estándar o medio por el contexto continente. De ahí la mediocridad: toda actitud o acción que se diferencie del estilo consagrado por aquél es automáticamente desestimada por inconveniente y riesgosa; no ya por el sistema, sino por el propio individuo, sujeto de la hipertrofiada maniobra propagandística.

Ella, desplegada incesante y cooptativamente, impulsa el sostenimiento de la dependencia respecto de los postulados que permiten la salud del funcionamiento social vigente. Ello se da a partir de la entronización de la ficción de una individualidad fuerte y decisora; lo que en verdad supone la impugnación de la prosecución de aquello que aporta a tal impronta - por otra parte siempre pendiente como meta de la vida personal-.

Esto último se relaciona con un perfilado proceso de despersonalización. Presa de la dialéctica propaganda-autosugestión consecuente con ella, el individuo va perfeccionando la convicción acerca de la imposibilidad e inconveniencia de intentar formas propias para su desempeño público; es decir, optimiza su deterioro. ¿Cómo entender esta idea? Al considerar que nada nuevo hay bajo el sol, el individuo produce su rendición a la imperante preponderancia de los modos de actuación predominantes. Y al hacerlo claudica, paulatina e inexorablemente, en el esfuerzo por intentar algo con un matiz al menos novedoso -aun sin caer en la pretensión de revolucionario o inventor de desconocidas formas de actuación social-.

Entonces, mediante esta abdicación de la capacidad de autonomía, el sujeto incurre en una especie de auto-conjura: por la renuncia a la presunta posibilidad de iniciativa particular, entrega toda su potencialidad diferenciadora y queda inerme ante la avasalladora fuerza del sistema. Vale decir, el hombre medio, por su propia condición sostenida en su confirmadora modalidad activa, produce un colapso de la menguada fuerza disidente respecto de la omnipotencia de aquél. Parece auto-sabotear la chance de intentar un esbozo de posible autonomía por auto-determinación.

En suma, la actitud habitual del hombre medio resulta anti-proyectiva: por su índole despersonalizadora, tal como fue apuntado, la misma conlleva una estabilización en el mismo estado de cosas conocido. Por tanto, la misma idea de proyección queda destituida, toda vez que las metas concebidas nunca rebasan el horizonte de expectativas trazado por el sistema.

Tal panorama vital señala la reivindicación de la intrascendencia. Constreñido al estrecho y

empobrecido espacio habilitado por el medio continente, el sujeto, auto-confinado por inercia e impotencia, se muestra incapaz de pasar los límites de la entumecedora habitualidad en pos de una apertura a nuevas y diferentes posibilidades. En otras palabras, la situación cotidiana del hombre medio implica una reconfirmación de las formas de ocurrencia ya establecidas.

Ciertamente, en las concretas condiciones de vida de la mayoría de los seres humanos, ya por sumamente favorables, ya por lo contrario, la misma idea de trascender la habitualidad resulta un desmesurado despropósito. Esto responde, nuevamente, a algunos prejuicios al respecto.

Comúnmente la idea de trascendencia aparece consustanciada con un tratamiento filosófico profesional de ciertas cuestiones metafísicas. Así, de acuerdo con una consideración operante en el llamado imaginario colectivo, la trascendencia generalmente es tenida por 'cosa de filósofos'; asunto serio para sujetos que se dedican a pensar. Como es posible advertir, emergen aquí dos cuestiones: por un lado, la tematización o conversión en tópico de la trascendencia; por otro, la exigencia de un tratamiento profesional de la misma. En cuanto a la tematización, se aprecia una confusión por asimilación entre tema y actitud: al convertir en tópico a la trascendencia y dejarla restringida a esa condición, el hombre medio se aparta de la sola idea de considerarla y mucho más de intentarla. La trascendencia es constreñida a una categoría teórica y así relegada al plano de los asuntos que sólo unos pocos abordan y tratan.

Precisamente en esa línea de razonamiento -si es que así puede denominárselo-, esos pocos son los filósofos profesionales, ni más ni menos. De acuerdo con esta idea, la consideración de la trascendencia como problema corresponde exclusivamente a quienes hacen del pensar su oficio y quehacer. Por tanto, en términos de proporciones -y de ocurrencia real-, la mayoría de los mortales queda marginada del tratamiento de esa cuestión; ya que, como es sabido, la cantidad de filósofos profesionales representa una minoría.

De otro modo, el prejuicio de la trascendencia como tópico exclusivamente filosófico-académico se sienta en la adulteración del objeto de tratamiento y en la artificial sobrecalificación de quienes pueden realizarlo. En cuanto a la mentada tergiversación, se aprecia una asimilación entre la trascendencia como cuestión teórica y la misma en tanto disposición vital. Esta asimilación comporta una concreta aberración de la trascendencia, pues se la degenera mediante una relativización o unilateralización que la desvirtúa en su condición existencial. De ese modo, al ser relegada a un ámbito estrictamente especulativo de índole académica y/o profesional, la trascendencia sufre un ataque de intrascendencia. Juego de palabras al margen, aquélla resulta despojada de su legítima envergadura y significación existenciales. Además, se la destina a un tratamiento poco conducente con referencia a las concretas necesidades y problemáticas de muchos seres claramente alejados de los intereses y la específica actividad especulativo-elucidatoria.

Ergo, pretender que la trascendencia consiste en una cuestión que interesa y ocupa a ciertos profesionales del quehacer reflexivo supone una distorsiva depreciación de las reales posibilidades que el hombre común tiene de habérselas con aquélla. Así, la auto-marginación por descalificación resulta funcional al prejuicio de la trascendencia como asunto de filósofos: al considerar que no tiene cómo habérselas con 'esas cosas serias', el sujeto medio refrenda la precedentemente analizada fe en el statu quo; el único y mejor escenario posible para el desenvolvimiento -si cabe el término- de una vida 'normal', sin



sobresaltos ni apremios insolubles.

Por otra parte, operada la asimilación tema-actitud respecto de la trascendencia, la conciencia media -indiscutiblemente mediocre- procura una auto-exculpación; maniobra que delata lo claramente apócrifo del esfuerzo en cuanto a la legitimidad de medios y fines. Al producir la referida distorsión, el sujeto común, aun en conocimiento del aspecto no especulativo de la trascendencia, produce un nuevo ejercicio de auto-persuasión funcional al sistema. De este modo, intenta el artificio de convencerse de que, siendo la trascendencia cuestión de profesionales -y hasta eruditos-, entonces no le incumbe ni compete. Esto es, produce un nuevo caso de falacia naturalista: al asumir -naturalizar- un estado de cosas normalizado pero no menos anómalo, el individuo establece un razonamiento que procede a derivar una presunta verdad de una falsedad.

Pero además, y como corolario de la estratagema, el individuo medio omite y elude deliberada y oportunamente el intuido o conocido aspecto no teórico de la trascendencia; pretende desconocer la vertiente actitudinal y activa de la misma. Vale decir, finge que resulta inviable la puesta en práctica de disposiciones diferentes -y hasta opuestas- de las consabidas. Por lo tanto, descarta la posibilidad de actuar al menos en ínfima disidencia respecto de los postulados del sistema.

De esta forma, la trascendencia no sólo queda circunscripta a una escabrosa cuestión académica -'cosa de pensadores'-, sino que acaba literalmente derogada como actitud vital de rebasamiento de las condiciones cotidianas y los modos de ocurrencia conocidos.

Ligado a esta última idea aparece otro prejuicio al respecto. Se trata del que presenta a la trascendencia como una empresa hercúlea o atribuible a voluntades con caracteres sobrenaturales, casi supra-humanos.

De acuerdo con el mismo, la trascendencia consiste en un esfuerzo sobrehumano, rayano en lo impracticable por la mayoría de los mortales. Esto último básicamente se debe a que el presunto propósito de la trascendencia sería la completa superación de las formas de interacción conocidas, su plena marginación y sustitución por modos absolutamente nuevos.

Evidentemente un planteo tal desalienta al más templado ánimo. De todas maneras, cabe un somero análisis del mismo. Proponer la trascendencia en dichos términos y nivel de aspiración supone, en principio, atribuirle un rango hipertrofiado. Esta actitud radica en que parece desconocerse el matiz de tentativa o intento de buena parte de las acciones humanas, dentro de las cuales supuestamente cabría la gesta trascendente -pese a la grandilocuente denominación presente-.

En vista de lo último, se puede añadir que es precisamente la envergadura atribuida al esfuerzo trascendente el factor que más inmediatamente desalienta aún al más tenaz. La índole omniabarcadora que, en teoría al menos, tiene la trascendencia produce una retracción por una suerte de intimidación preliminar. En efecto, la sola idea de generar un contramovimiento de los modos habituales de pensamiento y conducta resulta literalmente utópico, sin lugar concreto en el espacio vital del individuo; el cual tiene sus posibilidades limitadas -y autolimitadas- y sus fuerzas activas menguadas por el incesante dispendio en pos de la simple persistencia en el plano de la normalizada y mera subsistencia.

Consecuentemente, la impronta particular claudica antes del mismísimo inicio del intento: impactada por la magnitud de la concebida empresa -esa sobredimensionada y desproporcionada actividad totalizadora-, la endeble energía vital decide auto-preservarse

para una finalidad cercana y asequible; esto es, la supervivencia convencionalmente entendida.

Por lo tanto, la postulación de una misión en semejantes términos refiere a un emprendimiento hipertrofiado por la desmesura en la pretensión de alcances respecto de la desventajosa situación inicial del agente y sus medios disponibles. Vale decir, ningún mortal en sus cabales se propondría la labor de trascendencia si ella implica los postulados del mentado prejuicio.

Reformulando este último, podría decirse que la trascendencia es atribuible a seres heroicos, tales como los de la mitología clásica o las versiones conservadoras de los denominados próceres históricos. Análogamente, quien se pusiese a los hombros la magnífica empresa de rebasar las estructuras mentales y comportamentales consagradas debería ser tenido por héroe contemporáneo.

Claro está que el sobredimensionamiento de la trascendencia representa un error de apreciación, de cálculo y de estrategia de ejecución. El primer desacierto consta en concebirla como un mega o epifenómeno a producir en pos de un mejoramiento genuino de una vida severamente deteriorada por la rutina sistemática normalizada. Así, percibirla como una suerte de big-bang a cargo de una fuerza vital menguada por dicha habitualidad constituye una desalentadora tergiversación del objetivo a procurar.

La falla en el cálculo implica plantear en términos supernumerarios las proporciones de la meta y en magnitud infranumeraria la disponibilidad para alcanzarla. Es decir, el marro pseudo-aritmético conduce a la conformación de un caso de falta de proporcionalidad (despropósito).

Finalmente, el error de estrategia se vincula con la forjación de una acción omniabarcadora, un ataque a los modos conocidos en todos los frentes; una embestida integral.

Casi patente aparece la cercanía al auto-sabotaje implicada en un prejuicio como el recientemente tratado. Una aspiración como la que lo sustenta lleva implícito un genético estigma de frustración: la hipertrofia de la misma y la señalada desventaja en la situación inicial confluyen en ese rasgo; dado que resulta ostensible la desproporción entre propósito y medios de prosecución. Y en tales condiciones el fracaso parece el único logro cierto. Ergo, adviene el auto-sabotaje: admitiéndolo o no, el sujeto comete un exceso de proyección que no sólo lo deja posicionado en la derrota; sino que la empresa deviene plan retrogradante. Tal hecho se da pues, por desmesurado, resulta inalcanzable e inhibitorio de una real proyección en tanto laborioso abandono de una situación actual en pos de una superadora, mejor.

Ahora bien, es posible objetar que, en principio, nadie se fija una meta que fehacientemente sabe no podrá alcanzar; en este caso, la trascendencia con los rasgos planteados. De hecho, hacerlo sería una negligencia rayana en la estupidez; porque sólo un necio pretendería emprender una gestión como la descrita a sabiendas de su imposibilidad.<sup>53</sup>

No obstante, la contra-objeción apunta a la idea de que en muchos casos opera el analizado prejuicio de la exo-imputación de las desventuras propias; ese pseudo-argumento según el

---

<sup>53</sup> O sea, ningún hombre, por mediocre y asimilado al estilo sistemático que estuviese, se auto-destinaría a un fracaso; infligiéndose una innecesaria dosis de frustración -experiencia superabundante en la realidad cotidiana-

cual el rebasamiento de los niveles y formatos permitidos por el funcionamiento social resulta inviable por la propia gravedad del sistema. En otras palabras, el sujeto que esgrime ese prejuicio considera que la imposibilidad del cambio en su situación personal no es atribuible a su personalidad ni a su responsabilidad; antes bien, debe ser endilgado a esa especie de fuerza sobrenatural, el sistema. Éste, adicionalmente, cuenta con la inestimable complicidad de gran parte de quienes rodean al individuo de marras; una suerte de séquito de acólitos que cooperan con el maléfico, a fin de abortar toda chance de cambio por parte del indefenso individuo que lo intenta honestamente.

De otro modo, en muchas mentes individuales parece tener palmaria ingerencia la prejuiciosa idea de que la realidad en pleno conspira contra las tentativas de auto-superación en tanto mejoramiento de la realidad personal. Como puede advertirse, una idea tal pretende disolver el auténtico motivo del fracaso; aspira a encubrir la maniobra de auto-sabotaje descrita. Ésta tiene el aditamento de la auto-indulgencia, por la cual el individuo busca desviar y desvirtuar la atribución de responsabilidades a fin de acallar la conocida voz de la conciencia y aminorar la carga de decepción.

En definitiva, muchos hombres medios acaban auto-persuadiéndose acerca de la infactibilidad de una transformación en el modo de desempeño, debido a las condiciones imperantes. De esta manera, supeditan su intento a la modificación de la situación externa. Obviamente, esta maniobra de desplazamiento de la causación del cambio frustrado se sienta en la creencia, cercana al realismo mágico -en verdad, ingenuo-, de que primero deben transformarse la índole general del panorama exterior para que luego pueda comenzar la reconversión personal.

Huelga señalar la necesidad de tal convicción, auto-falsable desde el origen; pues el sujeto está en acabado conocimiento sobre la imposibilidad de tal cambio pretendido en el contexto continente como condición inicial para el emprendimiento trascendente particular. Es decir, una pretensión tal peca de ingenuidad en concurso con soberbia. La ingenuidad reside en la peregrina idea de una especie de mega-metamorfosis del medio social circundante, cuya dinámica es sostenida en la práctica por razones como la de la misma creencia ingenua.

Por su parte, la concurrente soberbia estriba en la aspiración a un acomodamiento del funcionamiento general a las necesidades particulares. Esa pretensión contraviene, a sabiendas, la corriente lógica sistemática según la cual es el individuo -la parte, la fuerza menos potente- quien debe acomodarse a la dinámica general; hecho que ocurre en la mayoría de los casos.<sup>54</sup> Es precisamente esa domesticada docilidad de la mayoría de los sujetos la que conduce al cuestionamiento sobre la trascendencia. Si las cosas se dan de la consabida manera, y no es tan malo que así sea, ¿por qué y para qué procurar la trascendencia de la habitualidad?

La pregunta compuesta apunta a algunas cuestiones conexas. En primer lugar, remite a la relevancia de tal intento, a la importancia que el sujeto le asigna. Inicialmente, quien se cuestiona acerca de trascender el conocido plano de ocurrencia de los hechos vitales seguramente estima como no perentorio ni significativo el intento. Así, el efecto aplastante

---

<sup>54</sup> Nótese, además, lo paradójico de la aspiración; toda vez que, de concretarse la misma, probablemente haría innecesario por banal el intento de trascendencia.

de la iniciativa individualizante o personalizada que la cotidianeidad tiene sobre muchos individuos coloca a la misma idea de trascendencia en el lugar de lo postergable, de lo aleatorio. Porque, si lo conocido no representa el mal mayor, entonces el sujeto no encuentra real motivación para modificarlo.

Ello remite a la medular cuestión de la necesidad. En términos generales, los individuos medios no parecen tener necesidad de transformar, siquiera en ítems simples y asequibles, el vigente estado de cosas. Comúnmente, pese a padecer las consecuencias indeseables de un tal ordenamiento, aquéllos se comportan conservadora o reaccionariamente al respecto. Esto es, aun a la vista de las repercusiones del funcionamiento social en la vida individual -postergaciones, renunciaciones, decepciones, impedimentos, limitaciones excesivas-, muchos sujetos optan por permanecer en ese estado de cesión de espacio y energía vital.

De otro modo, aun despotricando explícitamente contra el sistema, no son pocos los individuos que, por sus acciones y pensamientos, lo sustentan en su continuidad. Es decir, al reproducir constantemente los hábitos pensantes y comportamentales convierten a la oposición en un gesto banal. Ella no sólo queda en la mera oralidad, sino que la antítesis de la queja queda sistemáticamente ratificada por el resto de las emisiones y los actos de tales auténticos agentes sistemáticos.

Por lo tanto, en vista de lo recientemente planteado, parece darse el paralelismo entre necesidad y acción, no ya una intersección entre ambas. Esto significa que no existe un punto de cruce y contacto entre una y otra; lo cual implica que ambas transitan por andariveles paralelos en el espacio vital individual. O sea, dada la actitud conservadora que el sujeto medio exhibe respecto del orden que vitupera por afectarlo, parece producirse un sostenido distanciamiento entre lo que aparentemente necesita -neutralizar y hasta revertir los efectos nocivos del sistema- y lo efectivamente hace en su vida diaria.

Esta actitud auto-contradictoria, al menos en cierto sentido, remite al asunto de una necesidad inconsistente o ficticia -no genuina-. Por cierto, el elemental sentido común señala que, en circunstancias esperables, una persona supera el nivel lingüístico de la protesta y pasa a uno activo o fáctico. Es decir, quien manifiesta su desacuerdo con algún aspecto del orden de cosas dado generalmente completa su oposición mediante alguna acción concreta.

Análogamente, se supone que un sujeto cuya vida es afectada por el statu quo debería rebasar la simple queja e intentar alguna medida concreta. Sin embargo, no es esto lo que frecuentemente sucede. Por el contrario, tal como fue indicado, el proceder más común consiste en avalar en acciones lo que se descalifica en palabras.<sup>55</sup> ¿Significa esto que la necesidad de un cambio es una falacia o un artificio? En verdad, podría decirse que se trata de una relación inconsistente o incoherente entre déficit y medio de resolverlo. Los hechos de dejar en mera enunciación la denuncia de la perjudicial falencia en el orden establecido y, peor aún, de entronizar ese mismo establishment a través de la inercia ocasionan la distorsión de la necesidad y su reducción a mero formulismo.

Nuevamente, esta extendida actitud pone en tela de juicio la legítima relevancia de la trascendencia: ¿cómo se compatibiliza la contundencia de la nocividad del funcionamiento

---

<sup>55</sup> Muchos son los que protestan por sus condiciones y modo de trabajo, por ejemplo; pero son muy pocos los que hacen algo para intentar revertirlos.

del sistema con la contradictoria actitud de muchos individuos sistematizados - anteriormente descrita-?

Una dirección posible para la respuesta apunta a la no menos precisa por popular idea acerca de la manifiesta inclinación hacia lo conocido o familiar respecto de lo novedoso. (Reza el dicho: 'más vale malo conocido que bueno por conocer'). Con referencia al aspecto aquí tratado, puede decirse que la tendencia general de la vida individual, tanto en el ámbito público como en el privado, es la preservación y reutilización de hábitos pensantes y comportamentales; independientemente de lo conducente o edificante que resulten. Ergo, es materia de conocimiento general la persistencia con que muchas costumbres se exhiben en los actos cotidianos de buena parte de los sujetos.

Al respecto, sabido es que la repetición representa una constitutiva y psicológicamente sistémica estrategia de aprendizaje y actuación. Es un hecho incontestable que aquélla es significativo medio de capitalización de experiencias. No obstante, también resulta indiscutible que existe una suerte de compulsión a la repetición en muchos funcionamientos internos. Esto es, la asimilación de formas intervinientes en el intercambio interpersonal deviene enquistado mecanismo de proceder.

Consecuentemente, la trascendencia de dicho uso distorsivo de los esquemas eidético-conductuales (comúnmente denominadas 'ideas rígidas' y 'conductas estructuradas') implica no ya la concepción de formas absolutamente novedosas -por otra parte impensables en vista de la imposibilidad de la creación 'ex nihilo'-. Antes bien, se trata de una revisión o reconsideración de las ya habidas para proceder a una rectificación tendiente a la optimización de su aplicación, atendiendo a la particularidad de cada situación vital.

En otros términos, no se trata de crear una suerte de realidad paralela y diferente de la existente, sino de recrearla en la medida y los aspectos en que sea posible. En la perspectiva heideggeriana de *El ser y el tiempo*, la trascendencia se inicia en una especie de revalúo de la condición concreta del individuo en su cotidianidad. Esta consiste en un estar en medio de la realidad conocida, un estado óntico del sujeto: "Este carácter del ser del 'ser ahí',.... este 'que es' lo llamamos 'estado de yecto' de este ente en su 'ahí', de tal suerte que en cuanto es un 'ser en el mundo', es el 'ahí'. La expresión 'estado de yecto' busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad." (Heidegger, 2006; p.152) La inexorable situación mundana del sujeto, lejos de representar un escollo para el emprendimiento trascendente, es indiscutiblemente constitutiva de la inicial condición vital del mismo. Ella consta de un estar arrojado en medio de los hechos habituales. Pero esto no supone un estar inerte o automático; sino, a contracorriente de la apreciación vulgar, un estar que debe apuntar a la responsabilidad.

¿Qué supone tal 'entrega a la responsabilidad'? En principio, aparece una primera sugerencia respecto de la trascendencia, pues este estar responsable comporta una significativa diferencia en el modo de ubicación inicial en la realidad cotidiana. Esta suerte de salto cualitativo consta de una asunción del estar arrojado como propedéutica en vistas de la reconducción señalada.

Por lo tanto, la situación corriente del sujeto no sería un mero estar sin más, sino un habitar el mundo conocido con la posibilidad de la toma de conciencia del mismo. Es decir, el hecho de 'ser en el mundo' es apreciado por Heidegger como una condición próspera y no inhibitoria. Apartándose de la prejuiciosa concepción por la cual el statu quo representa un impedimento para el desarrollo personal mejorado, el pensador, al incluir el elemento de la

responsabilidad, resignifica la facticidad cotidiana del hombre medio. Así, el asumir un compromiso consigo mismo implica un giro desde la llana exterioridad hacia la potencialidad de la interioridad.

Tal movimiento requiere el abandono de la actitud permisiva o concesiva respecto de la influencia de la realidad exterior. O sea, demanda ya no 'dejarse llevar' por ésta para iniciar con asidero la reconducción del trayecto personal, ciertamente colateral de la marcha habitual de las cosas. De otro modo, se trata de desistir del simple 'estar por estar' en el mundo -ser un ente más- para procurar un 'estar para estar' -asumir un intento de vivir con mayor significatividad, no ya por inercia-.

Esta disidencia del modo habitual de vivir comporta el eludir la distracción en la superficialidad externa y procurar la concentración en el desatendido panorama interno. Vale decir, el individuo medio se muestra ampliamente proclive a la dispersión respecto de aquello que debe encarar, sobre todo si es arduo e inusual -en este caso, arduo por inusual-. De esta forma, produce acciones inconducentes que hasta malogran el presuntamente serio intento de ocuparse de la cuestión.

Esa falta de atención a lo relevante por necesario debe ser sustituida por el interés en dirección opuesta a la marcha habitual de las cosas. La atención debe ser redireccionada en el sentido en que normalmente no se halla; o sea, el propio yo. Esto supone otorgar espacio a la conciencia de sí, tomar conciencia de lo hecho al estilo habitual -mundano- y de lo no concretado por carencia de un modo conducente -auténtico, personalizado-.

Capitalizar el 'estado de yecto', no dejarlo en un llano persistir en la realidad dada, conlleva pasar de oír 'ruidos' o 'habladurías' a 'oír al uno mismo'. En palabras de Heidegger: "Si es que ha de poderse hacer volver al 'ser ahí' de este 'estado de perdido' del dejar de oírse...es necesario que pueda ante todo hallarse a sí mismo, a quien ha dejado de oír por oír al uno." (Heidegger, 2006; p.295) Entonces, la situación cotidiana del sujeto constituye tal 'estado de perdido' por cuanto señala un vagar o errar fuera de la prosecución del proyecto de la autenticidad personal. Es decir, distraído por y en las contingencias externas, el individuo permanece desorientado respecto de la dirección hacia su genuina labor auto-constitutiva (proyecto). Por tanto, las 'habladurías' -'ruidos'-, verdaderos distractores de la misión capital, deben ser desestimadas en favor de prestar atención al legítimo sonido que debería orientar en la citada empresa; esto es, la conciencia en tanto genuina voz del yo alejado del bullicioso trasfondo del mundo habitual.

Por consiguiente, la recuperación de la capacidad de escuchar esa voz originaria, la conciencia, soslayando los ruidos de fondo imperantes en la cotidianeidad, representa el primer paso conducente hacia la trascendencia. O, de otro modo, la atención genuinamente prestada al único sonido primigenio reporta la reorientación en la dirección del legítimo proyecto personal.

Cabe señalar que la conciencia, la voz originaria comúnmente acallada por la prepotencia de los ruidos cotidianos, se presenta distante de la función judicativa o censora de los actos individuales. Antes bien, su función específica es la orientación en la dirección pertinente en vistas del proyecto de auto-constitución del yo en autenticidad -o sea, a partir de sus experiencias, con sus características distintivas y ya sin la decisiva ingerencia del estilo sistemático conocido-.

De esta manera, al atender a la conciencia en su rol descrito, se produce un real encauzamiento del trayecto vital hacia la autonomía o auto-dependencia. Despojados de

prioridad los llamados exógenos -ruidos, convenciones, estereotipos-, el verdadero y edificante interpelador se inviste en única orientación hacia la personalidad auténticamente propia.

Claro está que esta actitud de escucha va a contramarcha de la forma normal que los hombres medios tienen en su comercio con la realidad. Tal modalidad se caracteriza por el recurso a lo conocido a fin de evitar la incertidumbre y la incomodidad que puede causar lo ignorado. Así, en pos de eludir las ocasiones de displacer, el individuo medio incurre en la casi automática reiteración de gestos, palabras y elecciones. Esto es, se atrinchera en el que estima el 'lado amable' del mundo. Éste, en realidad, sólo tiene de gentil lo conocido; ya que, por lo demás, resulta bastante agresivo e invita a la retracción más que al despliegue.

Sin embargo, pese a esta condición real del mundo consabido, el sujeto medio la sobrestima, depreciando las áreas no conocidas de la realidad; las cuales son consideradas potencialmente peligrosas y dañinas, en flagrante prejuicio.

Subvirtiéndolo la percepción habitual, Heidegger sostiene una inversión del rumbo corriente de la mayoría de los mortales respecto de la realidad: "El 'ser ahí' huye ante éste (el 'estado de yecto') a la fácil y supuesta libertad del 'uno mismo'. Esta huida se caracterizó como huida ante la inhospitalidad que define en el fondo al singularizado 'ser en el mundo'.[...] ¿Y si fuese el 'ser ahí' que se encuentra en el fondo de su inhospitalidad el vocador de la vocación de la conciencia?" (Heidegger, 2006; p.301) La propuesta se relaciona con el abandono de la cómoda posición relativa en la estrecha porción de realidad que el sujeto ocupa. Paradójicamente, esta ubicación habitual es presentada como una auténtica huida del posicionamiento conducente a la trascendencia; es decir, como fuga respecto de las antedichas zonas oscuras -por desconocidas-, ahora calificadas de inhóspitas.

Sin embargo, y en la misma línea, parece ser este enfrentarse con lo inexplorado y potencialmente displacentero el constituyente del llamado de la conciencia. O sea, ésta, como orientadora hacia el proyecto de autenticidad, parece convocar al yo para adentrarse en las áreas que, a priori, aparecen como hostiles o lesivas.

En una reformulación de la última idea, puede decirse que sólo afrontando el desafío de explorar formas no practicadas de contacto con el mundo será viable la mentada trascendencia como propedéutica de la proyección. De modo que la conciencia invita a la trascendencia en tanto tentativa de modos innovadores por recreadores de las disponibilidades conocidas.

Ahora bien, casi como una obviedad, surge el cuestionamiento sobre la factibilidad de responder al llamado de la conciencia y así producir la requerida trascendencia; fundamentalmente atendiendo a la gravidez que la habitualidad o normalidad tiene en la mayoría de las mentes y los ánimos. Si se responde en sintonía con la lógica del sistema -autovalidante, derogatoria de la iniciativa personal, continuista de las condiciones dadas-, se concluye que la concreción de la trascendencia resulta imposible. En vista de la masividad de las enquistadas estructuras pensantes y de las conductas alineadas con dicha lógica, la posibilidad de prosperidad de la actividad trascendente es nula. Ello se desprende de la convergencia de adoctrinamiento, apoltronamiento en una posición y resistencia a lo novedoso por desconocido. La incidencia multifactorial genera una extendida tendencia conservadora que per se desarticula cualquier intento en disidencia.

Ergo, el rebasamiento de los hábitos cultivados en miras hacia una modificación de la situación vital vigente, la trascendencia, carece de asidero sustentable; toda vez que, en

general, los individuos siquiera conciben la sola idea de actuar de modo distinto del que vienen aplicando. A la escabrosa impronta que el cambio individual tiene en el imaginario general se le añade el desaliento manado del sobredimensionamiento de las dificultades al respecto -muchas veces no claramente determinadas- y de las desventajas iniciales -ciertas pero quizá no invalidantes del intento-.

Ahora bien, considerar la tentativa de trascendencia desde la perspectiva del sistema, que justamente la rechaza por su propia índole, implica abortarla antes de precisarla siquiera. Es decir, representa una refutación en sí misma, desde el principio.

Esto último conduce a enfocar la cuestión con una óptica divergente; o sea, mínima o plenamente diferente del abordaje coherente con el vigente funcionamiento social. Por idealista u obtuso que parezca en principio, un enfoque en discrepancia es, al menos concebible; al margen de la posibilidad de concreta puesta en práctica.

Puntualmente, parece imaginable el intento de modificar paulatina y parcialmente alguna de las estructuras pensantes y/o comportamentales. Es importante resaltar la gradualidad y la restricción en el alcance del intento; ya que, de lo contrario, se recaería en la ilusión que sustenta el analizado prejuicio de una mega-transformación en la personalidad del individuo, hecho francamente inalcanzable -aún en los casos de templos más acendrados y dispuestos-.

En otras palabras, la noción de cambio está implícita en la de vida. Y, aunque aquél resulte laborioso y dependa de una voluntad jaqueada por un statu quo de la índole del presente, se torna insostenible por inadmisibles la eliminación radical de esa idea. Caso contrario, se liberaría la aparición y el fortalecimiento de la convicción según la cual nada puede cambiar efectivamente por falta de algo así como intención masiva, mancomunada y sincronizada de cambio.<sup>56</sup>

Naturalmente concebir otra forma de darse ciertos componentes de la realidad -sobre todo los dependientes de la voluntad o la decisión de seres presuntamente provistos de tales capacidades- demanda un esfuerzo de imaginación no estrictamente artística. Y esta indicación apunta a la cuestión del cómo procurar el intento trascendente.

Salvado mínimamente el tópico de la concepción acerca de la viabilidad del cambio, es momento de aludir a la estrategia para procurarlo. Una primera sugestión puede hallarse en la reflexión arendtiana. La misma apunta a la propia actividad pensante o mental: ella debe ser realizada sólo a partir de una deliberada retirada del mundo fenoménico. Éste representa una fuente de dispersión o distracción para la razón. En este sentido apunta Arendt, en *La vida del espíritu*: "Y el juicio presupone una deliberada y absolutamente 'innatural' retirada de la participación y la parcialidad de los intereses inmediatos tal y como se dan a la posición que uno ocupa en el mundo y al papel que allí desempeña." (Arendt, 2002; p.98) La afirmación resulta inicialmente desconcertante: ¿cómo concebir semejante situación vital de asepsia como contexto de ocurrencia del pensar? ¿Qué destino tiene una actividad con tal 'innatural' condición de posibilidad? ¿Se trata de un pensar a nivel general o de una sofisticada empresa con sesgo elitista o para unos pocos -tal como la percibe buena parte de la gente común-?

---

<sup>56</sup> Se trata de la radical creencia en que o cambia todo de una vez y para siempre, o todo será igual permanentemente.



Claro está que, superado el primer impacto de confusión, es posible procurar algún esclarecimiento del planteo. Quizá la propuesta 'retirada' aluda a un distanciamiento decidido y orientado respecto de los hábitos mentales y comportamentales corrientes; no ya un aislamiento corporal con referencia a la materialidad del mundo sensible. Es decir, posiblemente tal retirada consista en un redireccionamiento de la voluntad y la razón hacia horizontes no usuales.

Por lo tanto, el apartamiento de la realidad refiere más bien a evitar la repetición de modelos consagrados por el sistema vigente. De esta forma, el pensar sería una actividad procedente -en tanto edificante y distintiva- en la medida en que lograrse operar en divergencia respecto de las posiciones habituales.

Se hace recurrente en este punto la pregunta por el cómo lograr una tal actividad pensante. Una posible alternativa ofrecida por la pensadora es la siguiente: "El pensamiento interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. El pensamiento exige un detenerse-y-pensar." (Arendt, 2002; p.101) Comúnmente inmerso en la dinámica de las acciones, fundamentalmente rutinizadas o mecánicas, el sujeto medio muestra claro y mayor entrenamiento para desarrollarlas; puesto que, de hecho, la ejercitación frecuente le infunde seguridad al respecto, en una especie de círculo virtuoso. Mas, distinta suerte corre la actividad pensante. Ella, por requerir la marginación de las nociones o soluciones conocidas en procura de una posibilidad diferente, es habitualmente postergada para momentos presuntamente más propicios. Esto se debe a que, precisamente, la consideración del repertorio nocional habido en pos de una recreación tendiente a la consecución de la demandada alternativa implica un espacio temporal y mental; habitualmente no disponible en medio de la mentada dinámica de las actividades cuasi mecanizadas.

Esta situación apunta a la señalada necesidad de 'detenerse-y-pensar'. Ciertamente, la ponderación o consideración implicada en un pensar productivo o conducente no puede darse en un estilo express o inmediato; toda vez que el requerimiento de lo no habido exige búsqueda y determinación, las cuales son inalcanzables aplicando la forma operativa de acciones no pensantes. De hecho, pensar pertinentemente -con cierto sentido de oportunidad y conductividad hacia la respuesta a la exigencia surgida- supone abandonar el mecanicismo de las acciones físicas y disponerse a una exploración deliberada y en el tiempo necesario.

Quizá a esto se deba el extendido prejuicio acerca de lo impracticable del pensar propiamente dicho. De hecho, muchas personas estiman que, dadas la necesidad de interrupción del ritmo de las actividades cotidianas y la laboriosidad de la empresa, pensar sin reproducir formas ni contenidos anteriores representa una actividad para unos pocos. Éstos aparecen en el imaginario doméstico como seres con una capacidad y una disponibilidad de tiempo y energía mental infrecuentes para el común de los mortales. Así, si pensar requiere detenerse para analizar la situación puntual, explorar los elementos mentales disponibles y elaborar una solución novedosa en tanto no habida hasta el momento; entonces pensar no es para cualquiera. Y, en verdad, es para esos pocos descritos recientemente.

En consecuencia, una actividad pensante que posibilite la trascendencia en el sentido establecido en este apartado resulta impugnada por un apreciable número de individuos medios. Éstos se consideran desprovistos de la capacidad y la posibilidad cierta para producir un pensar en aquel sentido. O sea, se sienten capaces de actuar en los ámbitos y

situaciones que conforman la habitualidad de la vida; pero la autopercepción se torna negativa si se trata de pensar. La cuestión subyacente es cómo pensar de un modo no habitual si todo aparece orquestado para impedir tal pensar.

Se advierte, entonces, la recursividad de la habitualidad y la falta de disposición al esfuerzo en materia pensante: siempre aparece como más conveniente por conocido el pensar practicado. Y en vista de esto, ¿para qué iniciar un emprendimiento arduo e incierto al respecto?

Claro está que una idea tal es inhibitoria de la reconducción de la actividad pensante a fin de encaminarla a una modalidad trascendente aun no operante en todas las cuestiones. Ergo, se impone la remanida noción de la conveniencia de lo conocido por su propia índole en detrimento de la de intentar un cambio superador de las limitaciones de aquél.

Una posible causa de esto último es, nuevamente, la tendencia a la hipertrofia en la apreciación de las condiciones, la envergadura y el alcance de un pensar trascendente. De este modo, comúnmente se cree que sólo en estado de meditación profunda y de aislamiento del mundo es posible pensar de manera no habitual. Además, esta actividad debe ser constante e ininterrumpida.

Es dable apuntar que una ponderación tal no refiere a una forma ideal de la actividad pensante, sino a una idealización inhibitoria. Es decir, postular que sólo en condición de cuasi asepsia de las reales variables de la vida cotidiana implica la directa derogación del mero inicio de una actividad pensante no corriente. Esto responde a una sobrestimación de las condiciones de posibilidad de la misma. Si bien resulta deseable que el sujeto proceda a pensar en el mejor nivel de desactivación de interferencia de los eventos cotidianos, una desafectación de este tipo no siempre es viable; lo cual, en principio, no debería desalentar la tentativa de un pensar como el requerido en pos de la trascendencia.

En otras palabras, la idealización de la actividad pensante pro-trascendencia podría ser superada por recurso a un sensato y posible término medio al respecto. Así, asumiendo la prácticamente imposible ocurrencia de las condiciones perfectas para pensar y sólo pensar, se podría considerar la posibilidad de intentar la actividad pensante aun en condiciones imperfectas, que fuesen al menos no obstaculizadoras. Vale decir, dada la infactibilidad de la situación ideal, debería estimarse como posible el intento de pensar no plenamente trascendente, sino encaminado hacia la trascendencia. Éste implica un ejercicio pensante intermedio que consiste en una transición entre el pensar rutinizado y el trascendente. Tal tránsito supone una disposición al aminoramiento de la recursividad de los hábitos mentales y un esfuerzo de la imaginación en tanto recombinação de elementos ideacionales habidos.

## *5.2 Advenimiento de la 'ex-istencia' como proceso proyectivo.*

Por cierto, la anteriormente analizada necesidad de trascendencia requiere un cambio actitudinal y procedimental respecto de la limitada y limitante porción de la realidad que el sujeto considera el mundo. Esta modificación apunta al abandono de la perpetuada negación de la posibilidad de otros modos de abordaje de la realidad: transida de cotidianidad, la mente se repite hasta el hartazgo que no existe un modo de pensar y actuar diferente del que utiliza la mayoría de los sujetos incluidos en ámbito conocido.

Claro está que las sistemáticas formas sociales de pensamiento y acción tienen en la propia

dinámica colectiva numerosas evidencias de su carácter contraproducente y patológico. A modo de ejemplo, tal como fue indicado, los diversos prejuicios que sustentan algunos de los intercambios del individuo con sus congéneres representan una prueba de la nocividad de los mecanismos pensantes y conductuales. Dicha negatividad radica en la estigmatización del destinatario del prejuicio, por un lado; y en la consecuente sedimentación o solidificación de la manera de vinculación que detenta el prejuicioso, por otro. Así, por ejemplo, al considerar que el otro es incapaz de generar al menos un leve cambio en su forma de ser o de actuar, el prejuicioso no sólo lo constriñe a una calificación condenatoria y perenne; sino que, además, se instala en una posición que impide la reconsideración de esa apreciación y la modificación de su actitud respecto del juzgado.

Lo que se pretende señalar es que las situaciones interpersonales cotidianas frecuentemente muestran el mantenimiento de estructuras de intercambio que van deteriorándose por el sostenimiento de concepciones parcializadas y estancas respecto de los adláteres y de la forma en que ocurren y ocurrirán las cosas. Es decir, muchos de los contactos interindividuales exhiben una marcada rigidez que los empobrece por pérdida de sentido. Ésta se relaciona con una progresiva decadencia de las expectativas y los contenidos vinculares, la cual desemboca en una estandarización o rutinización de los intercambios. Ella se traduce, por ejemplo, en la categorización o conceptualización unívoca de un par y en la actuación en correspondencia con la misma. Por caso, si se considera que un congénere es habilidoso en los juegos de ingenio, entonces queda descalificado como poseedor de aptitud para disciplinas deportivas. (Por pedestre el ejemplo no resulta menos pertinente).

Y una restrictiva calificación como la señalada conlleva la limitación en el espectro de posibilidades de vinculación. En el caso planteado, el solvente jugador en desafíos a la inteligencia sólo aparece como candidato a la tertulia si ésta consiste en juegos de ese tipo; caso contrario, el susodicho queda relegado o marginado del convite.

Entonces, puede decirse que el signo de numerosos vínculos interpersonales es una persistencia enquistante o anquilosante; o sea, una reiteración de formas y contenidos que, lejos de sostener la continuidad de las relaciones, representa un anclaje -y hasta un varar- en el mismo estadio y una pérdida del básico sentido de aquéllas. Por lo tanto, la persistencia alude a un fenómeno de retracción por decrecimiento de la significación y la significatividad de los vínculos. Ellos sufren un proceso de deterioro por el cual devienen monosémicos -de único valor o significado- y monótonos -carentes de interés-.

De esa forma, dicha persistencia indica una condición negativa que refiere a la inmunidad al cambio y la reformulación. Esto significa que por acción de esa indeseable fijación del carácter de la relación surge la estabilización o estancamiento de la misma, con la consecuente mengua de motivación para procurar su mejoramiento por inclusión de componentes y matices. Es decir, se da una suerte de automatización por deshumanización de las relaciones: uno de los participantes es progresivamente despojado de su capacidad de cambio y pasa a convertirse en una suerte de autómatas que muestra la característica o habilidad atribuida de modo excluyente. En esta sintonía, el agresivo, por ejemplo, siempre se comportará de acuerdo con ese rasgo, sin posibilidad de variación alguna.

Una creencia tal remite a una persistencia referida no ya a la continuidad dinámica o viva sino a una permanencia en la estructuración y la inmutabilidad; o sea, una esquematización de ideas y conductas que atrofia la adaptación a la variabilidad de las situaciones vitales,

por nimia que ella sea. De manera que persistir implica permanecer casi obstinadamente en un nivel actitudinal y comportamental estrecho y refractario de la menor modificación.

Ergo, la persistencia equivale a la instalación y el atrincheramiento en un escaso repertorio de formas -verdaderas fórmulas del estilo de las pertenecientes a las ciencias exactas- que reaparecen crónica e indefectiblemente. Se trata del establecerse en los modos de ser y de pensar ejercidos y reutilizados por su pertinencia respecto de los parámetros de aceptabilidad social.<sup>57</sup>

Ahora bien, persistir es una manifestación de la simple subsistencia. La repetición de formatos socialmente avalados en las actividades fáctica y pensante señala el hecho de que el sujeto se mantiene en un plano de conservación de la vida en sus términos elementales. De otro modo, persistir en tanto subsistir deja en evidencia la actitud de decidida funcionalidad con referencia al sistema -una real obediencia debida-.

Así, quien meramente subsiste se conforma con atender a las necesidades vitales básicas - alimento, ocupación remunerada, algo de esparcimiento u ocio-, procediendo de acuerdo con la preceptiva social al respecto. Consiguientemente, descarta toda posibilidad de realizar actividades conducentes a la auto-promoción en tanto persona; esto es, quehaceres que estimulen y comprometan sus facultades más sutiles y desalienantes. En pocas palabras, subsistir conlleva perpetuar la condición de sujeto propiamente dicha: en la exclusiva concreción de acciones que sólo garantizan la permanencia dentro del sistema, el individuo produce una ratificación de su condición sistemática. Ello ocurre porque desestima por improcedentes las conductas que lo distinguen del perfil medio o estándar fijado por su comunidad.

Y esta reconfirmación constituye una reasunción de su condición de sujeto, pues el individuo acepta seguir sometido y contenido dentro de la estructura continente. Concede la continuación de su situación de 'contenido', lo cual implica admitir la intrascendencia -tal como fue descrito en el apartado anterior-.

Por cierto, resultaría necio desconocer la demanda de cobertura de las mentadas y promocionadas necesidades básicas, cuya satisfacción asegura el nivel elemental de vida que permite pensar en actividades de desarrollo personal. Sin embargo, se aprecia un generalizado interés por la sola conquista de dicho nivel básico en detrimento del citado desarrollo; como si en ello consistiera el contenido de la vida, y no más.

De otro modo, existe una expandida tendencia a la llana subsistencia con prescindencia del genuino desenvolvimiento de las potencialidades particulares. Buena cantidad de individuos parece conformarse con conseguir la satisfacción de los requerimientos relacionados con aspectos materiales; aunque se esfuerza notablemente por lograr la excelencia en la cobertura de dichas demandas. (Se afana y hasta se endeuda en pos del estricto y mayor confort material). Esto significa una unilateralización del desempeño vital, toda vez que supone el deliberado abandono del nivel literalmente personal o distintivo de la realidad individual.

Efectivamente, procurar el bienestar material con clara desatención a cuestiones de índole no material comporta abogar por una prosperidad sin desarrollo o divorciada del genuino

---

<sup>57</sup> En el ámbito de la actividad pensante, dicha persistencia consta de los prejuicios que han sido reconceptualizados en este trabajo.

crecimiento existencial. La búsqueda de acopio de recursos materiales como fin en sí mismo implica la intencional mutilación de la faz personal del sujeto; pues éste se convierte en un simple proveedor de objetos y servicios en desmedro de los bienes espirituales e intelectuales -educación, hobbies, actividades de índole artística o comunitaria, entre otros-. Y una empresa excluyentemente orientada hacia la prosperidad no puede considerarse un plan de desarrollo integral. Esto obedece a que la conquista del bienestar económico representa el acatamiento del mandato social fundamental, según el cual el único objetivo deseable para cualquier individuo en sociedad es la satisfacción de las necesidades de subsistencia en el mayor nivel de excelencia posible.

Se entiende que tal precepto del sistema otorga exclusiva entidad a la prosperidad y deroga el desarrollo en los términos señalados. En una solapada apología de la bonanza externa -ciertamente realizada mediante intensísimas acciones publicitarias-, la estructura continente (sociedad) preconiza la central paradoja de una vida individual creciente en el aspecto material y en franco decrecimiento en el nivel espiritual e intelectual. Claro está que esta contradicción, en caso que alguna vez sea detectada por el sujeto, se plantea a quien tiene posibilidad cierta de acceder a los bienes y servicios que constituyen el mentado bienestar por factores externos. La paradoja se esfuma en el caso de muchos individuos que siquiera alcanzan el mínimo indispensable para el estricto sostenimiento de la vida. En este caso, no cabe, en principio, postular prosperidad ni desarrollo; dado el señalado déficit en el acceso a aquello que permite la preservación de la vida en su nivel más elemental.

Por cierto, en algunos casos, pese a que la subsistencia apenas alcanza el estadio de llana supervivencia -con serias dificultades para obtener los recursos mínimos que permitan evitar la indigencia-, el individuo es capaz de procurar su desarrollo personal, aun seriamente limitado y comprometido por las condiciones materiales de vida. Pero, indudablemente, se trata de casos atípicos de personas que, potenciando la iniciativa y la imaginación, intentan debilitar al máximo posible el condicionamiento de las adversidades en el aspecto material a fin de evitar que se torne determinante de su realidad vital.<sup>58</sup>

Volviendo al caso del hombre promedio, aquel agente sistemático que tiene asegurada la conservación de su vida sin mayores apremios, se advierte en él el éxito de la publicitaria promoción de la subsistencia. Preocupado y abocado a la consecución de todo aquello que le proporcione lo que se conoce como nivel de vida acomodado, el sujeto destina gran parte de su energía vital a la obtención de objetos y comodidades que lo conduzcan sin dilaciones al socialmente ponderado buen estándar de vida.

Mas, en verdad, tal empresa sienta las bases de la sola subsistencia; toda vez que desatiende por innecesarias las cuestiones referidas a la faceta no socioeconómica de la vida. Así, el privilegio otorgado a la prosperidad en lo material, en flagrante exclusión de lo sutil, establece una subsistencia en calidad de la persistencia recientemente tratada. De modo que la dedicación prestada a la prosperidad deja circunscrita la vida a la mentada subsistencia.

Esta reducción de vida a subsistencia, aún en medio de la abundancia o la opulencia

---

<sup>58</sup> Así, la indigencia pura -estricta- compromete seriamente las chances de desarrollo; es prácticamente invalidante en ese sentido. Pero la pobreza o un nivel socioeconómico inferior al llamado nivel medio no forzosamente representarían factores plenamente determinantes en la frustración del desarrollo personal; aunque sí podrían obstaculizarlo considerablemente.

material, es indicador del fenómeno de miseria en medio del bienestar. Ésta se refiere a la situación de quien, aun disponiendo de los bienes y servicios que hacen al comúnmente conocido como buen nivel de vida, no tiene una vida plena. Es decir, sea consciente o no, lleva adelante un proyecto vital parcial; ya que sólo se dedica a un aspecto del mismo, tal vez el humanamente menos relevante.

Se trata de esa situación vital caracterizada ya por la permanente sensación de insatisfacción, ya por la perpetuada necesidad respecto de la falta de plenitud de esa vida; y, a veces, por la combinación de ambas características. En el primer caso, el sujeto siente perpetuarse la sensación de descontento a pesar de una aparente falta de motivo para ello. Inmerso en una situación que a simple vista debería representar el logro del buscado bienestar, el individuo se percibe disconforme y suele ingresar en una dinámica bienestarista -potencialmente derivada en vorágine-. Por ella se ocupa en el acopio de la mayor cantidad de bienes y servicios de última generación o de una calidad optimizada.

En cuanto a la negación de una vida incompleta, ella consiste en una campaña de autopersuasión por la cual el sujeto intenta disuadirse acerca de que su sensación de malestar no está asociada con la unilateral prosecución de lo material. El motivo aparece como inespecífico, pero nunca es sentido en dicho emprendimiento restrictivo y parcial hacia lo material. Así, la insatisfacción jamás es atribuida a la real mediocridad de la vida, entendida como vida a medias.

Finalmente, la combinación de aquella sensación y esta necesidad con referencia a la inferior calidad real de la vida puede resolverse en una especie de inercia vital por la cual se pretende paliar la primera mediante una incentivación de la segunda. Esto, a su vez, puede originar una exacerbación de la fiebre consumista como intento de compensación de una frustración no menos sospechada o intuida por el yo, aunque deliberadamente la refute.

En definitiva, en la cotidianidad predomina una situación vital correspondiente a la subsistencia: se aprecia que muchos individuos están exclusivamente abocados a la supervivencia, a la continuidad de un bienestar incompleto que no incluye el desarrollo personal en los términos precedentemente indicados. La actitud generalizada remite al interés en la posesión de todo aquello que permita un buen pasar, una estancia agradable en este mundo.

Y una intención tal indica la desestimación de una auténtica 'ex-istencia'; es decir, esa situación vital resultante de la proyección del yo hacia horizontes o niveles distintos del conocido o habitado, a partir de la conducente explotación de las potencialidades propias.

En verdad, en el imaginario y el léxico corrientes el término 'existencia' aparece como sinónimo de 'vida'. De este modo, para el común de la gente existir equivale a vivir. No obstante, se hace necesario establecer distinciones entre una idea y otra, siguiendo los lineamientos hasta aquí trazados.

Consultado cualquier hombre medio acerca de la citada equivalencia conceptual, seguramente la aceptaría. De hecho, en los usos cotidianos del lenguaje la sinonimia mentada tiene plena vigencia: vida y existencia son ideas sinónimas.

Pero, a fuer del rigor, debe señalarse que la primera y significativa diferencia entre una y otra se ancla en la etimología misma de las palabras. Así, 'existir' significa literalmente en su origen 'estar más allá' o 'estar fuera de' la situación actual. Por su parte, 'vivir' mantuvo su originario sentido latino, correspondiente a persistir en la realidad en curso; ser presente. De manera que, atendiendo a la etimología, la sinonimia se debilitaría; toda vez que

mientras la connotación de 'existir' apunta a lo no presente o dado, la de 'vivir' refiere a lo que es sin más.

De otro modo, la significación implícita, de raíz etimológica, de 'existir' alude a la proyección y la trascendencia. Esto es así dado que el existir implica una salida desde la actualidad hacia un estado diferente: 'ex-iste' sólo quien abandona la situación presente en pos de una distinta. Ergo, existe quien 'pro-yecta', se arroja hacia una condición beneficiosa ulterior. Y de esa forma, trasciende en tanto rebasa un estado de cosas actual.

Es ése el espíritu de la indicación heideggeriana que sigue: " 'Existencia' quiere decir 'poder ser'-pero, también, propio." (Heidegger, 2006; p.255) Como puede advertirse, aparece un decidido parentesco con la etimología, característica del filósofo, por el cual el significado de 'existencia' es sentado en la potencialidad o la posibilidad. Esto apunta a la mentada salida del estado de cosas vigente: sólo el apartamiento de la habitualidad permite el inicio de la auténtica existencia, diferente de la simple vida, tal como fue esbozado.

En consecuencia, la existencia comporta la conjunción de tal alejamiento de lo concreto o cotidiano y el desenvolvimiento o explotación de las facultades o posibilidades particulares. De hecho, para 'ex-istir' no basta con dejar de lado la habitualidad. Es imprescindible la simultánea concurrencia del potencial o la disponibilidad no actualizada -aunque latente- del individuo en pos de la concreción u ocurrencia de otro estado vital. La existencia sólo es tal cuando el rebasamiento de la cotidianeidad no implica una subsiguiente flotación en el vacío o una caída hacia la nada. Estos últimos refieren a ausencia de existencia, y hasta de mera vida; ya que no se trata de una llana interrupción de la vitalidad, sino, más bien, de un reencauzamiento a partir de la posición conocida dentro de la realidad.

En otras palabras, se existe en tanto hay un horizonte de expectativa hacia el cual dirigir la intención y las capacidades propias. Caso contrario, sólo se da un devaneo, un incierto discurrir en la misma desorientación. En cierto sentido, esto siquiera significa un cambio edificante respecto de la habitualidad; dado que abandonar una situación vital como la corriente para pasar a un estado de incertidumbre en sí misma no representa una modificación positiva o conducente.<sup>59</sup>

Adicionalmente, otro elemento de la apreciación heideggeriana a considerar es la noción de 'propio' incluida en la de 'existencia'. Dicha incorporación señala a la relevante cuestión de la existencia como modo de ser en propiedad o en autenticidad; esa condición de la vida humana en la cual la intencionalidad y las posibilidades personales están orientadas a la prosecución de un desarrollo vital personalizado o particular -un legítimo proyecto-. De forma que lo 'propio' de la existencia consta de la impronta de propósitos y facultades puestos en juego para satisfacer no ya las necesidades vitales básicas sino los requerimientos personales proyectivos.

Precisamente lo propio aparece en calidad de lo trascendente como índole constitutiva y distintiva de una vida no habitual -ni habituada o resignada al hábito-: el despliegue de las potencias particulares en busca de aquella situación vital no sistematizada -al menos en toda su extensión- sustancia lo propio de un ser que ya no es sujeto literalmente hablando.

---

<sup>59</sup> Cabe destacar que la incertidumbre como estado previo o preparatorio resulta esperable y hasta deseable, pues queda asociado a un intermedio entre un estadio familiar y uno desconocido y en conformación. Pero la incertidumbre per se como término de una etapa en un trayecto vital no constituye sino inestabilidad inconvenientemente prolongada, casi precariedad.

Entonces, la proyección conduce a la trascendencia.

Esta última es concebida por Heidegger, en *Aportes a la filosofía*, como 'el evento', la instancia capital de una vida auténticamente humana: ontológica no ya sólo óptica; proyectiva no ya subsistente o 'yecta'; al fin, auténtica en tanto propia o en propiedad. El evento es el proceso auto-poiético o autocreativo por el cual, a partir del estado vital vigente, se procede a la búsqueda de alternativas a fin de mejorar la calidad de vida actual. En suma, tal hecho fundamental es la misma 'fundación' del ser humano: se trata no ya de nuevas representaciones del ente, "sino de fundar el ser humano en la verdad del ser y de preparar esa fundación en el pensar del ser y del ser-ahí." (Heidegger, 2003; p.83) Esta empresa comporta la apertura de un movimiento pensante en disidencia del pensar habitual. Ello refiere a un devenir y un tentar o probar, opuesto a la certeza arraigada en la tradición pensante del sistema.

Ella ha sustentado la impropiedad -'abandono del ser'-, entendida como modo de ser enajenante que no compromete el 'poder ser' particular o personal. Indicadores de tal estado de cosas son, entre otros: la plena insensibilidad hacia lo pluri-significante o diverso; la idolatría a las condiciones del ser histórico y de lo popular -en tanto habitual-; la desvalorización de lo adverso y lo negativo como exponente de un ciego afán por una verdad superficial o aparente; la aversión por la singularidad en pos de lo común; el encubrimiento de la carencia de legítimos fundamentos ('muerte de los dioses', pérdida de ordenadores u orientadores).

Todos esos indicios de la decadencia de la actividad pensante convergen en lo que puede denominarse simulacro de existencia. Éste consta de un modo de ser y de actuar que consagra la alienación en tanto extrañamiento respecto del genuino yo; y que convalida y sustenta un statu quo violento y opresivo. Esto es, dicha maniobra representa el malogro de las posibilidades de constituir un proyecto vital que se resuelva en la autenticidad del agente o actuante.

En otros términos, la vida habitual es una destitución o derogación del auténtico ser del yo; toda vez que, por acatar los preceptos del pensar conocido, sólo consolida hechos improcedentes para una existencia en propiedad. Así, la habitualidad consiste en la repetición de situaciones signadas por los precedentes indicadores de impropiedad o decadencia del ser.

En vista de lo anterior, la fundación exige una actitud conducente, la 'disposición fundamental'. La misma consiste en la recurrencia del esfuerzo por preguntarse y por encontrar nuevos contenidos en las distintas situaciones de la vida. Incluye el presentir como apertura a lo oculto o rehusado. Esto implica desistir de la repetición de conceptos y esquemas heredados.

Ahora bien, ¿quiénes califican como genuinos agentes de la fundación? Se trata de los que el filósofo denomina 'los insólitos'. Ellos son seres solitarios y desencantados: alejados de las hablaturías y la avidez de novedades -de la 'mundanidad' del mundo, de su impronta dispersiva y distorsiva-; y desprovistos del encantamiento a que conducen los falsos ídolos consagrados por el sistema vigente. Además, se caracterizan por su proclividad hacia lo que se oculta, por su negación de lo explícito o abierto; y por su inclinación a acercarse a lo no dado o extraño -en este caso, el propio ser-. En suma, los que se aventuran a trascender los modos de la habitualidad en pos de lo distintivo y auténtico -la fundación-. Esto requiere una fuerza más elevada del hacer y el preguntar a partir de una completa modificación de



las referencias corrientes al ente y al ser; o, de otro modo, difuminar la diferencia entre representar y vivenciar, encarnar la conciencia interrogante y elucidatoria.

En primera instancia surge este cuestionamiento: ¿son hallables los sujetos capaces de tamaña empresa? En principio, puede decirse que no se trata de una especie de seres sobrenaturales o heroicos. Antes bien, parece tratarse de individuos que, apartándose de buena parte de los estereotipos y prejuicios vigentes, inician una labor de búsqueda de aspectos o elementos de la realidad interior usualmente desatendidos. Ellos son potenciales puntos de abordaje o líneas de perspectiva para optimizar la consideración y el afrontar la realidad externa. En ella, a partir de esa modificación actitudinal, es posible hallar componentes y relaciones nunca tenidos en cuenta.

De otro modo, la actitud del insólito consiste en el esfuerzo por desestimar, en la medida de lo posible, los modos cotidianos de abordar la realidad; y en la procura de formas de percepción y actuación si no completamente nuevas al menos atípicas, desacostumbradas. En vista de ello, prima facie resulta sospechosa la real entidad de algún sujeto con dicha disposición y decisión. No obstante, es dable remarcar que no puede esperarse el hallazgo de algo próximo a una nueva generación o subespecie humana. Debería forjarse una mínima expectativa sobre la modificación de la básica y acomodaticia actitud frente a la habitualidad. Si ese cambio es efectuado, entonces el que un sujeto corriente devenga insólito aparece como viable.

Justamente es la decisión de cambio el paso preliminar hacia la fundación. Heidegger lo denomina 'el salto'. El mismo consta de la decidida transición entre el atascamiento en la realidad consabida y el adentrarse en niveles nunca sondeados por acostumbramiento.

De este modo, el salto comporta, de un lado, la disposición pensante a lo abierto o nunca tenido en cuenta; del otro, un efectivo arrojamiento que inaugura el verdadero inicio del proyecto hacia el ser auténtico. Vale decir, representa el tránsito desde la condición de impropiedad -cotidianeidad- hacia la cierta conquista del ser propio -propiedad-; a partir de la decisión de aventurarse en otra dirección en pos de hacer surgir lo más auténtico de la realidad interior y externa -aquello que subyace y en verdad debe emerger-.

Entonces, esta empresa requiere un quiebre o un desistir de las modalidades corrientes de ser y de actuar; el 'ser-para-la-muerte' en tanto destitución de las formas impropias de ser a fin de posibilitar la fundación, la existencia. Así, la muerte no refiere a la desaparición material del sujeto, sino a la disolución de su condición de tal. Esto es, el abandono de todo el bagaje de prejuicios y hábitos que sólo retienen al hombre medio en su índole mediocre o de medianía; en la empobrecedora -aunque inexorable- cotidianeidad.

Dicha muerte tampoco alude a la plena apertura a la alteridad o socialidad. En verdad, tal alienación representa la mera superación del yo, que, de esa forma, pretende quedar absorbido en la sociedad. Adviene la disolución del yo en la vida pública, en línea heideggeriana. Esto supone la alarmante derogación de la condición fundamental del yo, a saber, la meditación sobre sí mismo -reflexión-.

Esta frecuente maniobra no constituye trascendencia, sino simple rebasamiento de la yoidad. La paradójica consecuencia es la profundización de la dependencia respecto del entorno -sujeción-, una vinculación disolutiva de la mismidad del yo.

En consecuencia, a partir de la transformación planteada, la existencia puede ser genuinamente intentada, con la deseable recomposición de la alteridad y de la misma socialidad. Sólo a raíz de la extinción de los vestigios del pensar y el ser habituales es

posible forjar una mismidad que, acaecida en el evento, sea capaz de un legítimo altruismo. O sea, sólo procurando su autenticidad, su propia fundación, el yo podrá estar dispuesto para el 'para-otro'. Por lo tanto, mismidad y alteridad se sustancian en la fundación; dado que ésta será viable en la medida en que lo sea la primera. Difícilmente un yo endeble por enajenado -inconvenientemente extravertido o disipado en asuntos externos- tendrá capacidad de asumir la alteridad y actuar consecuentemente.

Esto último derriba la corriente percepción de una mismidad inclinada a la alteridad como prioridad, en función de la condición social del sujeto. Según el imaginario corriente, un buen hombre es quien se ocupa del bienestar ajeno tanto o más que del propio. No obstante, y mínimamente reconsiderada la cuestión, se aprecia que sólo se puede ser altruista o solidario si se privilegia el trabajo en pos de la propia existencia. Una vez encauzado éste, es posible dar cabida al esfuerzo por y para el otro.<sup>60</sup>

Ahora bien, la reconducción de las energías vitales en pos de un proyecto conducente a la autenticidad exige la liberación de los prejuicios en tanto hábitos mentales. De modo que llevar a cabo la fundación requiere el pasaje del corriente pensar al meditar. La continuidad del primero, que Heidegger considera de estilo escolar, sustentó y sostiene la condición de sujeción del hombre común. Esto es, preso de 'lo a la mano', el individuo medio persiste en la conformidad con un estado de cosas distorsivo y dilatorio de la verdadera empresa de la existencia. De otro modo, por pensar como lo hace -como 'se' hace-, el sujeto prolonga su ofuscación en tanto falta de claridad mental. Y, de esa forma, se aparta constante y firmemente de las acciones que lo conducirían a la constitución de su autenticidad -ser en propiedad-.

En cambio, la meditación representa una apertura a la clarificación del pensar; la posibilidad de ver la inconveniente e inconducente continuidad del pensamiento al estilo sistemático. Acerca de esto, se lee en Heidegger: "Aquí se encuentra el lugar en que el ser mismo, gracias a su historia, fuerza el saber acerca del ser...y exige de él tener claridad sobre sí mismo acerca de lo que le acontezca como 'proyecto' del ser." (Heidegger, 2003; p.355) La propuesta radica en la actividad de auto-esclarecimiento, por la cual el yo pase del presunto saber -producto del pensar habitual- a uno consistente en la concientización de los hechos que vayan produciéndose en la prosecución del proyecto. Esta actividad, tal como queda indicado, no es natural y tampoco 'ex nihilo'. Lo forzado de la misma se relaciona con la gravidez que los hábitos mentales tienen en muchos individuos; por lo cual, una modificación o viraje de dirección representa un forzamiento de la labor pensante. O sea, pensar en otro sentido o de otro modo es un ejercicio de fuerza, una coacción sobre el pensar corriente.

Por otro lado, y en ratificación de la imposibilidad de obviar la situación concreta del sujeto, es reestimada la 'historia' del individuo como elemento positivo -real y disponible-, no ya como impronta nociva que debe ser dejada al margen.

Posiblemente quepa una objeción referida a una latente capacidad mental de excesivo poder capaz de operar el señalado esclarecimiento. Teniendo en cuenta la situación y las condiciones imperantes, ¿cómo concebir una tal capacidad a partir de una facultad pensante

---

<sup>60</sup> Acierta la conocida idea del acervo tradicional según la cual la caridad propiamente dicha debe ser ejercida en primera instancia con el sí mismo, para luego ser destinada a segundos y terceros.

saturada de prejuicios y acostumbramiento? Solamente recurriendo a una operación inusual y laboriosa es posible reconvertir la facultad pensante en capacidad meditativa, en los términos precedentes. Es decir, creer que iniciar una actividad pensante en disonancia supone conservar la modalidad ejercida y variar el objeto o tópico representa un claro simulacro de la actividad pensante requerida en pos de la autenticidad.

En consecuencia, tan sólo a partir de la profunda decisión de pensar de otro modo, aunque no se sepa cuál desde el inicio, será posible lograr la mentada conversión del pensar en meditar. Esta verdadera reversión no remite a una reflexión acerca de cuestiones no reales y al estilo de los pensadores profesionales. Por el contrario, se trata de reconsiderar de un modo no corriente todos aquellos asuntos relevantes para la vida concreta del individuo. Esto permitiría la progresiva revelación de facetas insospechadas de los mismos, lo cual conduciría a una optimización de la comprensión. Ella sería guía efectiva para acciones que contribuyan al mejoramiento de la calidad de vida, en tanto fehaciente actuación en pos de la autenticidad.

Con tal prolegómeno podría sustanciarse la operación de puesta en verdad del ser personal; vale decir, la labor de concretar la aparición de todo aquello que singulariza o distingue al individuo, que, por influjo del *statu quo*, permanece oculto y sepultado. En palabras de Heidegger: "Autenticidad: fuerza creadora de conservación de lo dado...de obtención de lo abandonado..." (Heidegger, 2003; p.294) La dialéctica 'conservación de lo dado' - 'obtención de lo abandonado', lejos de representar una paradoja, refleja la polaridad sobre la cual debe darse el proyecto. Esto es así pues resulta incontestable que el yo no puede ni debe deshacerse de todo lo que es y ha sido; antes bien, debe capitalizarlo en favor de un quehacer vital de índole propiamente existencial. El mismo permitirá la apropiación de lo propio: juego de palabras al margen, un trabajo de conformación de la particularidad o la personalidad -lo no corriente o masificador- es el único medio para alcanzar lo siempre relegado, la autenticidad.

Y esta labor constituye un acto de franqueamiento o sinceramiento respecto del ser más relevante en la vida personal, el propio yo. Así, abocarse al proyecto personal conlleva el dispensarse un trato honesto y comprometido; toda vez que se da cabida a la necesidad de intentar una vida mejorada por 'ex-istente'.

Dicho de otro modo, procurar la concreción de la autenticidad no es más -ni menos- que responder a la verdadera esencia humana, la existencia con los rasgos esbozados. Ella no coincide con la noción tradicional por la cual la existencia es la mera actualidad o materialidad del hombre. La misma aparece como contrapuesta con referencia a la esencia entendida con el aspecto sutil o trascendente del ser humano.

Naturalmente este último planteo invierte y subvierte la conceptualización convencional, al radicar la esencia humana en la existencia en tanto 'ex-istencia' o 'ec-sistencia'. Vale decir, la esencia corresponde a la facultad de sobrepasar la simple existencia para proyectarse y construir la autenticidad. Y la base cierta y necesaria es la concreta actualidad del hombre, tal y como se da.

En definitiva, honrar la esencia humana comporta comprometerse en la actividad trascendente, con la 'ec-sistencia'. Tal como lo señala Heidegger en *Carta sobre el humanismo*: "Ec-sistencia significa-en su contenido- el salirse a la verdad del ser. 'Existencia' (existence) significa actualitas, actualidad (=efectividad) a diferencia de la mera posibilidad como idea. Ec-sistencia nombra la determinación de aquello que el hombre es

en el destino de la verdad. [...] La frase 'el hombre ec-siste' no responde a la pregunta de si el hombre efectivamente es o no, sino que responde a la pregunta por la 'esencia' del hombre." (Heidegger, 2002; ps. 79/80).

Entonces, sólo en la existencia en tanto concreción de todo aquello que está en ciernes, soterrado por la cotidianeidad y su gravidez, el hombre ejerce su esencia o condición capital con creciente responsabilidad.

### 5.3 '*Estetizar*' la existencia: ejercitar la capacidad ideacional -eidética-.

Encarar una transformación de la realidad personal implica básicamente estimar como posible un cambio en el modo de pensar y de actuar. En efecto, si la intención de producir tal modificación no tiene como base la convicción acerca de la factible asunción de otra postura frente a la realidad, entonces aquélla queda reducida a la simple enunciación de un deseo.<sup>61</sup>

Esto ocurre pues se hace necesario superar la natural inercia que caracteriza al desempeño diario del hombre. La misma sustancia una rutinización de las actividades y el pensar que deriva en una suerte de automatización de los rendimientos individuales. Éstos advienen como respuestas casi mecánicas a las diversas demandas, provenientes predominantemente del entorno.

En medio de este panorama, resulta ciertamente arduo concebir un modo diferente de ocurrencia de los hechos vitales: el acostumbramiento hace aparecer como prácticamente imposible la divergencia respecto de lo dado. Pero si esta apariencia -contundente por recurrentemente aceptada- es tenida como la única posibilidad, entonces ninguna alternativa como la requerida por una auténtica existencia es concebible. Vale decir, en la medida en que no se vea la factibilidad de otra forma de actuar y pensar será inviable cualquier intento de cambio.

Naturalmente concebir una modalidad distinta implica dejar de lado la recursiva idea de que no se percibe en primera instancia una forma diferente de abordar la realidad. La maniobra de autosugestión acerca de la imposibilidad de tal avistamiento representa el primer obstáculo en la presunta búsqueda de un medio para la transformación. De este modo, si el individuo se repite permanentemente que no advierte cómo encontrar una forma distinta de afrontar la realidad, entonces parece estar gestando un autoboicot. Ello obedece a que la persistencia de la citada idea termina inhibiendo el forjar la buscada forma diferente de abordaje.

Seguramente esta maniobra de autopersuasión negativa muestra la inicial resistencia a la alteración del estado de cosas propia de la inercia cotidiana: la fuerza centrípeta de las costumbres ejercen tenaz oposición a la fuerza divergente del potencial cambio. Por lo que el campo de fuerzas aparece desequilibrado en favor de la primera, inclinado hacia la estática.

Si esto es así, resulta ciertamente impensable el procurar un habérselas con la realidad en

---

<sup>61</sup> En verdad, la percepción corriente al respecto siquiera apunta a lo desiderativo, aunque sí a lo impensable.

un sentido y con una dirección diferentes. Presa de la inercia, la mente se enquistada en sus formatos habituales y es incapaz de generar alguno distinto. Así se inicia el círculo vicioso de una necesidad de cambio postulada pero nunca procurada, originado por la recurrencia de la idea sobre la inexistencia de formas diversas de tratar la realidad.

Tal semblanza remite a la inmovilidad de la capacidad pensante. Ésta se aferra a las estructuras habidas -mayormente importadas del medio social- y no genera siquiera alguna recombinación o alteración mínima de las mismas. En consecuencia, se muestra incapaz de innovar: tiende a utilizar un repertorio fijo de nociones y formas de razonamiento de manera constante.

Dicha fijación se convierte en estancamiento: se perfecciona la tendencia a la rotulación o la categorización; reaparece una forma de razonamiento generalmente simplificadora de la real complejidad de muchos de los asuntos a considerar; al fin, la potencial capacidad de trabajo pensante deviene mecanización. En suma, la condición normal de dicha actividad se corresponde con la repetición de formas y fórmulas conocidas.

En vista de esta situación, puede apuntarse un manifiesto malogro de la imaginación. Esta facultad es vulgarmente asociada con el arte de manera casi excluyente. Ergo, para buena parte de los individuos, sólo los artistas tienen imaginación propiamente dicha. Los restantes mortales apenas cuentan con una capacidad mental atrofiada por la falta de ejercicio que, ante la inexistencia de un nombre mejor, denominan de forma homónima. O sea, la gente considera que la imaginación en sí es cosa de quienes se dedican a alguna actividad artística; ya que tienen la exigencia de activarla y utilizarla como base de su quehacer.

Existe cierto grado de justeza en esta última apreciación; pues la imaginación es componente fundamental del proceso artístico, cualquiera que éste sea. En efecto, resulta inconcebible la ocurrencia de un quehacer artístico sin la asistencia de la imaginación. Ella, en tanto reservorio de imágenes mentales a combinar y recrear, funciona como inestimable archivo al que el artista debe recurrir en cada labor creativa.

Sin embargo, la citada idea corriente acerca de la imaginación guarda un trasfondo de error. Esto radica en que, en rigor de verdad, esa capacidad en nada es privativa y definitiva de las personas dedicadas al arte. De hecho, por su misma índole de archivo de imágenes, la imaginación es una facultad mental que asiste y complementa procesos tales como el aprendizaje o la resolución de problemas de diversa especie. Así, se trata de un recurso inherente a la propia condición humana.

Por cierto, la cotidianeidad, por su misma dinámica -francamente rutinizante e impulsora de la mecanicidad de los actos-, desalienta hasta extremos insospechados la utilización del valioso medio de la imaginación. Ella es comúnmente asociada con cierto fantaseo bohemio e improcedente; y, de esa forma, subestimada. Así, el prejuicio por el cual la imaginación es asunto de hippies o marginados de las exigencias diarias para la supervivencia hace que aquélla aparezca como una extravagancia o un lujo que el común de los hombres no puede darse.

Porque, dadas las consabidas condiciones de la vida consuetudinaria, ¿cómo entender que un sujeto destine tiempo y energía vital a esa facultad extraña y prácticamente improductiva? Muchas personas consideran que imaginar exige una actividad inusual o desconocida; una acción extra-ordinaria por la cual el sujeto debe producir una suerte de invocación a sus poderes mentales superiores para así poder activar la imaginación y acudir

a ella. Además, imaginar implica una forzosa suspensión de las labores habituales y un abocarse a la mentada invocación; una especie de ritual, estado de trance incluido. Mediante el mismo, las fuerzas superiores de la mente acceden a la convocatoria del necesitado y lo asisten. Claro está, todo ello representa una morosidad en el quehacer cotidiano, rayana en la calificación de inutilidad por improductividad -entendida como llanura en los niveles individuales de actividad económicamente positiva-.

Como puede advertirse, esas creencias corrientes trasuntan una considerable carga de prejuicios. En primer lugar, esa especie de convocatoria a energías mentales superlativas a fin de operar con la imaginación, cercana a la mitificación de ésta, indica la hipertrofia de la estimación del esfuerzo imaginativo. Esto se debe a la lejanía que, por falta de ejercicio o de utilización, se genera en la mente del hombre común respecto de su facultad imaginativa y la concreta posibilidad de asistencia en cuestiones reales. Es decir, el hecho de que el hombre común asocie el imaginar con una actividad atípica o sobrenatural puede relacionarse con la distancia que él mismo genera entre su función mental elemental y la imaginación.

Por otra parte, la sobrestimación de las condiciones requeridas para la actividad imaginativa la ubica en un nivel de inaccesibilidad aún mayor que la del propio pensar. Así, para el hombre medio pensar representa una labor que demanda una suerte de aislamiento del mundo en un ámbito casi aséptico de los ruidos e interferencias presentes en la corriente realidad mundana. Por ende, el imaginar exige una suspensión del contacto con la habitualidad de índole mayor. Esto refiere a que, dado el esfuerzo mental que comporta la imaginación, el mismo debe darse casi en condiciones de laboratorio.

Huelga hablar del desprestigio que la imaginación ha ganado en las filas de los sujetos ajustados al sistema. Verdaderamente, aquélla ha sido objeto de depreciación y de marginación: la depreciación consiste en la consideración de la imaginación como inconducente a acciones práctica y económicamente efectivas. Y la marginación alude a la circunscripción de tal facultad a un minoritario grupo de la población, correspondientes a los artistas, los bohemios o los liberados de las obligaciones sistemáticas -cualquiera sea la causa-.

Puntualizando sobre algunas aristas de este último prejuicio, cabe señalar que, en principio, la subestimación parece estar vinculada con la idea de que los modos y los esquemas mentales aceptados por el sistema para la consecución de sus objetivos son los únicos parámetros válidos para las actividades mentales necesarias. Ergo, cualquiera otra forma cae en sospecha y acaba en descrédito, la imaginación por caso. Esto indica una ponderación que opera con una dinámica inversa o del opuesto exacto; es decir, a mayor calificación merecida, menor valoración otorgada. De modo que, en este caso, la imaginación es legítimamente considerada como una facultad apreciada o valiosa; pero efectivamente calificada como inservible por extravagante e improductiva.

Justamente es la condición de extravagancia atribuida a la imaginación el factor que la deja constreñida al acotado grupo humano detallado. Quizá el trasfondo de este relegamiento se deba a una especie de inconfesado sentimiento de inferioridad respecto de quienes ejercitan y ejercen la capacidad imaginativa; o sea, la desarrollan y la aplican en la vida real. En vista de ello, el resto de la gente puede aparecer afectado por la idea de que 'la imaginación no es para mí' -cuya paráfrasis es la conocida 'no tengo imaginación!-. Este hecho seguramente motiva un tipo de solapada envidia o sucedáneo en las mentes corrientes, anestesiadas

como están por la ingerencia de la rutina. Aquéllas, afectadas por cierta animadversión y autoimpuesta inhibición, descomprimen tensiones mediante los referidos prejuicios.

Sin embargo resulta particularmente difícil concebir una salida al panorama vital vigente para muchos individuos sin lo que puede denominarse un pleno esfuerzo de imaginación; una capacidad suficientemente plástica o dúctil para operar el desapego de la realidad corriente y de la modalidad mental imperante, en particular.

Esta situación remite a la kantiana cuestión de la dialéctica razón reproductiva-razón productiva.

La primera consiste en la facultad por la cual el pensamiento actúa en escrupulosa subordinación de los principios lógicos, los conceptos puros. Dicha facultad es el entendimiento. Por su parte, la razón productiva es la facultad intelectual que funciona de manera autónoma, con libertad. Se trata de la imaginación.

Ella es responsable de los juicios o conocimientos relacionados con el gusto. Como intermediaria entre la facultad de conocer y la de apetecer, la imaginación se sienta en el aspecto intuitivo o subjetivo del conocimiento. Acerca de la misma Kant sostiene en *Crítica del juicio*: "...si en el juicio de gusto es necesario examinar la imaginación en su libertad, hay que suponerla primordialmente no reproductiva, en su sumisión a las leyes de la asociación, sino como productiva y autónoma (como autora de formas voluntarias de posibles intuiciones); y aunque en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos se halle supeditada a una determinada forma de ese objeto y, en este respecto, carezca de libertad de acción (a diferencia de lo que ocurre con la fantasía poética), ello no impide concebir que el objeto le ofrezca precisamente una forma que contenga la combinación de lo diverso..." (Kant, 1961; p.84)

De la densa cita, que ameritaría un análisis más detallado, parece conveniente rescatar ciertas características de la imaginación. En primer lugar, su carácter no reproductivo, es decir, libre de la estricta y estrecha sujeción a la realidad observada o considerada. En consecuencia, es productiva, o sea, generadora de sus propios contenidos; 'autora' de diferentes combinaciones de intuiciones -en tanto formas no racionales de conocimiento-. Además, se trata de una facultad autónoma por cuanto se desempeña en función de sus propios principios, aunque esté básicamente limitada por la índole óptica o real de los constituyentes materiales de la realidad. Sin embargo, esta limitación de la libertad no invalida su condición de diversificadora o creadora, toda vez que su funcionamiento incluye la atención a lo múltiple o no percibido en primera instancia.

Por tanto, si bien la imaginación está regida por una suerte de legislación universal que permite concebir el llamado 'sentido común' del gusto -cuestión que no será tratada en este punto-, ella es claramente diferente de la tradicionalmente concebida 'fantasía poética'. De este modo, frente a la presunta desinhibida potestad de esta última para desarrollarse, la imaginación no muestra una independencia semejante. De hecho, más que de crear casi 'ex nihilo' -cosa imposible en la práctica-, como se supone que obra la fantasía, la imaginación recrea la realidad, en tanto descubre aspectos de la misma habitualmente no considerados y los combina; o genera recombinaciones de los ya conocidos.

Por cierto, esta última apreciación da cuenta del citado prejuicio referido a la imaginación artística -en este caso, poética-. Ella es tenida por fantasía desbocada y libertina, como poco sería por no realista; motivo por el cual merece el descrédito que la gente 'normal', no dedicada al arte. Sin embargo, esta distinción kantiana, que recoge el tradicional concepto

acerca de la imaginación en función poética, lejos de obrar en contra de la imaginación propiamente dicha, lo hace en detrimento del prejuicio que sobre ella pesa -y fue anteriormente apuntado-. Así, al diferenciar fantaseo de imaginación en sí, Kant rectifica la ubicación de esta última facultad al posicionarla en el terreno cognitivo y al asignarla al ser humano en tanto tal -no ya como capacidad distintiva de los artistas-.

De esta manera, quedaría sin sustento ese prejuicio acerca de la índole privativa que la imaginación tiene respecto de la clase de los artistas. Habiéndosela sindicado como recurso de conocimiento en sentido amplio, aquélla abandona la constrictión a determinado tipo de seres humanos y asciende a la envergadura de generalidad que en verdad le corresponde. Esto último se debe a que definitivamente la imaginación debe ser tenida como la capacidad de forjar imágenes mentales a partir del material sensorial y conceptual de que se dispone; y ya no la distintiva potencia de unos pocos inspirados, los artistas.

Sin embargo, la función que realmente cumple la imaginación en la mayoría de los hombres medios difiere considerablemente de la que sería esperable que desempeñase. En realidad, aquélla asume un rol menor, apenas subsidiario de la razón o el pensar en sí mismo. Esto significa que, en general, la imaginación no es considerada como efectiva auxiliar en la tarea pensante. Dada la calificación corriente, por la cual queda asimilada a un fantaseo o devaneo mental, esta facultad carece de gravidez en las actividades pensantes. Habitualmente se la tiene como fuente y reservorio de posibles distractores de la única función intelectual aceptada y aceptable, el razonar de acuerdo con los lineamientos sistemáticos. Por lo tanto, la imaginación es desestimada como función mental capaz de contribuir con la labor pensante. Una posible causa de esa depreciación es la creencia de que imaginar consiste en actualizar imágenes pintorescas a fin de que la mente se distienda en medio de la rutina cotidiana. De esa forma, el único papel de la imaginación queda reducido a lo recreativo.

En vista de dicha convicción, prejuiciosa por reduccionista, esa facultad mental sufre un doble proceso de deterioro: de un lado, la subestimación se traduce en un relegamiento, toda vez que no se la pondera debidamente en su índole propia; del otro, tal marginación provoca una paulatina atrofia del funcionamiento activo de la imaginación.<sup>62</sup> Consiguientemente, la imaginación aparece como una función netamente secundaria de la razón. Debilitada por el mentado malogro, aquélla apenas subsiste como capacidad mental; y en muchos casos queda reducida a un simple nombre. Así, dominada por la actividad racional unilateral, la imaginación es prácticamente destituida como función mental.

Este último hecho implica que, en la vida concreta, la imaginación pierde su fundante condición de productividad: el descuido a que es sometida en gran parte de las mentes provoca su desactivación, la paralización de su potencia generadora de imágenes mentales. En consecuencia, adviene su corrupción.

Esta mutación distorsiva motiva que la imaginación devenga reproductiva. Desarticulado su funcionamiento de producción de imágenes, la cual supone generación de representaciones renovadas o novedosas, aquélla se limita a repetir un reducido repertorio de imágenes ya concebidas. O, lo que es equivalente, adquiere una dinámica funcional al estilo de la razón

---

<sup>62</sup> Esto último parece verse reflejado en el frecuente comentario sobre la falta de imaginación o de ocurrencia de ideas novedosas o ingeniosas.



sistematizada o regida por los principios del sistema. Esto implica que la imaginación queda subsumida en la actividad pensante básica.

Tal suerte de absorción de la primera por la segunda deja a la impronta pensante desprovista de un significativo recurso auxiliar. La imaginación, degradada a mera reproductora del escaso material habido, termina siendo una simple dependencia de la razón; pues pasa a funcionar como archivo de contenidos obtenidos por la mecánica pensante sistematizada.

Por lo tanto, se produce una atrofia de la capacidad estética o ideacional. Ella consiste en la concepción de ideas entendidas como compuestos de conceptos y representaciones o imágenes mentales. En línea kantiana, esta facultad resulta de la interacción entendimiento-imaginación, por la cual ocurren las ideas -que ya no constituyen conceptos puros-. De modo que la capacidad estética es claramente tributaria de la imaginación. En verdad, conceptos sin imágenes mentales resultan impensados; ya que el llamado carácter abstracto de las nociones nunca es total, por lo cual la asistencia de imágenes es necesaria y requerida a los fines de la comprensión.

Justamente esta actividad intelectual se ve seriamente afectada por la declinación de la función imaginativa: sin imágenes que colaboren aportando la literal visualización de al menos algún elemento o aspecto de la cuestión considerada, la interpretación de la misma resulta dificultada y dilatada por falta de asistencia de la imaginación. En términos diferentes, quien no imagina una situación que debe tratar seguramente tendrá mayores complicaciones para entenderla.

Quizá ésta sea una causa de la frecuente expresión 'no se me ocurre nada'. Desactivada la función imaginativa, el sujeto corriente muestra serias dificultades para acceder a la comprensión de algunas situaciones y procurar su resolución o esclarecimiento. Es habitual que, ante la emergencia de un problema a solucionar, el sujeto involucrado se diga carente de ideas al respecto. Esto parece indicar la inexistencia de imágenes mentales que permitan la apreciación más completa de la situación.

La complementación entre imaginación y entendimiento es presentada por Kant como sigue: "Sin embargo, es una contradicción decir que la imaginación es libre y al propio tiempo por sí misma conforme a una ley, es decir, que encierra en sí una autonomía. Sólo el entendimiento da la ley. Y cuando la imaginación se ve obligada a proceder de conformidad con una ley determinada, su producto, por la forma, vendrá determinado por conceptos como deba ser [...] y el juicio no es un juicio de gusto." (Kant, 1961; p.84) Por lo tanto, ambas funciones mentales se asisten mutuamente: el entendimiento aporta a la imaginación la forma o legalidad para que ésta no sea un mero fantaseo. Y ella proporciona al formato conceptual un contenido de base sensorial e intuitiva, lo que evita la ocurrencia de un esqueleto formal sin más. Y el resultado de dicha asistencia recíproca es un juicio; un razonamiento que no se vincula estrictamente con el gusto particular, sino que es un argumento enriquecido-por decirlo de algún modo- por el aporte de las imágenes de la función pertinente. Es decir, el juicio aparece como necesario producto de la interacción entre entendimiento e imaginación: aquél representa el aspecto netamente cognitivo; mientras que ella apunta a una faz empático-intuitiva del contacto con la realidad.

Esta dialéctica sustenta el juzgar reflexionante, facultad de relacionar intuiciones con conceptos; lo subjetivo con lo objetivo. Tal interrelación favorece la equilibración entre material obtenido del comercio con el mundo y aquél que corresponde a la dotación innata

del hombre por su condición de tal. O sea, reaparece la conocida idea kantiana -casi una máxima- por la cual conceptos sin intuiciones son vacíos; e intuiciones sin conceptos son ciegas. Esto parece hacer justicia a la estricta dinámica humana, ciertamente compleja por compuesta. Y, de esta forma, deja involucrada a la totalidad de la existencia humana; más allá -o más acá- de la gravidez variable que cada aspecto tiene en las distintas situaciones vitales.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de la propuesta necesidad de estetizar la existencia que motiva este apartado? La actitud corriente del individuo en situación cotidiana aparece claramente divorciada de la citada capacidad estética. Por cierto, en el decurso de la habitualidad, el sujeto se muestra inclinado hacia la utilización de unas pocas imágenes mentales y los correspondientes conceptos. Vale decir, la habitualidad del sujeto está signada por escasez de ideas, originada en la minimización de la imaginación por escasa o nula puesta en juego o en actividad.

En consecuencia, en una vida diaria en que los individuos excepcionalmente comprometen su casi desahuciada capacidad imaginativa, tiene lugar el nefasto círculo vicioso siempre impulsado por el reconocido faltante de ideas. Así, el recurrente 'Imaginar no es para mí' perfecciona y ahonda el negativo funcionamiento mental que lo auto-perpetúa; pues la obcecada negación de la imaginación sólo la mantiene en su estado de cuasi extinción.

En una tal situación, la sugerida estetización requiere fundamentalmente dos acciones confluyentes: la asunción de una actitud opuesta respecto de la propia capacidad imaginativa; y la intencionada e intencional ejercitación de esta última. Con referencia a la modificación de la ponderación acerca de la imaginación particular, el individuo debería desistir de la campaña de auto-sugestión en contra de las concretas posibilidades de su capacidad de forjar imágenes. Así, resultaría pertinente que dejara de repetirse que imaginar no está a su alcance, sustituyéndolo por la idea de que es una actividad posible o a intentar.

Convergentemente, el sujeto debería proponerse como tarea práctica y cercana la búsqueda de nuevas o renovadas imágenes mentales. ¿Cómo hacer esto, si la realidad habitual conspira contra la imaginación? En principio, el individuo tendría que dejar de lado la ingenua idea de que la imaginación equivale a una suerte de inspiración sobrenatural, casi divina. Este prejuicio, netamente acomodaticio, ubica la imaginación en un nivel prácticamente inaccesible para la mayoría de los seres humanos. Y, por ello, abona la tendencia a la auto-exoneración en esta materia; por la cual, uno no es responsable de su falta de imaginación, toda vez que ella es atributo de ciertos elegidos.

Evidentemente la rutinización de las facultades mentales, imaginación incluida, las extenua, ya que las reduce a su mínimo exponente. Pero precisamente por eso se hace imprescindible intentar una neutralización de tal efecto, y hasta una reversión. En el caso puntual de la imaginación, la demanda apunta a un esfuerzo mental por abandonar el típico 'no puedo' inicial; y por revisar detenidamente el material imaginativo disponible a fin de recrearlo, al menos. De este modo, a posteriori, será posible incrementarlo.<sup>63</sup>

Esta última sugerencia requiere un contacto más consciente y más sensible con la realidad. Lo dicho significa que el individuo debe estar más atento a todo lo que vive, procurando

---

<sup>63</sup> Después de todo, resulta inconcebible que un ser humano esté absolutamente desprovisto de imágenes mentales.

que los sucesos de la vida no sean meras e irrelevantes anécdotas. En otras palabras, un mejoramiento en la calidad de la atención prestada a los hechos cotidianos, lejos de representar un fatigoso acopio de material posteriormente no utilizable, constituiría un medio positivo de optimización de la función imaginativa. Esto se debe a que no existe otro recurso que la atención para abandonar el estado de indigencia imaginativa: si el sujeto está generalmente desprevenido, difícilmente podrá capitalizar las experiencias por las que transita. Y si esto no ocurre, la imaginación, y con ella la tentativa de abandonar la modalidad prejuiciosa de afrontar la realidad, queda reducida a una asumida o no asignatura pendiente.

Por su parte, un contacto más sensible con la realidad no se relaciona con una extrema exacerbación de la emotividad en tanto indicador del impacto de los hechos en el ánimo personal. Antes bien, consiste en una agudización de la dotación sensitiva y afectiva a fin de conferir mayor perspicacia o justeza al desempeño individual dentro de la realidad cotidiana. En concreto, sensibilizar ese desenvolvimiento comporta ampliar el repertorio de los medios perceptivos y afinar la capacidad de los ya empleados. Sabido es que el hombre medio es mediocre también en el modo y la frecuencia de utilización de su equipamiento cognitivo: habitualmente se limita a emplear la versión sistemática de la función racional; y la complementa, pobremente por cierto, con algunas contribuciones de datos aportados por el sentido de la vista. Es decir, razona, escasamente, al estilo consagrado por el sistema; y a veces recurre a alguna imagen originada en percepciones visuales.

Este hecho señala que su contacto con el mundo circundante es monótono y sumamente estrecho -rutinizado y reducido a unas pocas estrategias y contenidos-. O sea, en general la plurivocidad y la multiplicidad propias de la acotada porción de realidad que un sujeto frecuente se le escapan delante de los ojos. Una causa de esta fuga parece ser la insensibilización que el acostumbramiento genera en el agente: éste ingresa en un auto-infligido condicionamiento por el cual los hábitos mentales y perceptivos son reutilizados vez a vez, sin perspectivas de revisión ni de incorporación de formas nuevas.

En este panorama, la imaginación deviene utopía, toda vez que el material ideacional (perceptivo + conceptual) es sobreexplotado y, por eso, extenuado. Esto, sumado a la des-sensibilización y la anestesia propias de la rutina, conlleva la pérdida de la capacidad estética del individuo; vele decir, la reducción a la ínfima expresión de su posibilidad de imaginar. Y de aquí la mentada necesidad de estetizar la existencia.

De hecho, una vida carente de imaginación acaba, antes o después, en llana subsistencia: derogada la segunda, es prácticamente inviable la trascendencia del plano primero o básico de la realidad. Y si ello ocurre, la vida sólo puede quedar limitada a la persistencia en la habitualidad -subsistencia-.

En verdad, la estetización de la existencia no es más -ni menos- que el medio de vehiculizar la índole propia de aquélla; toda vez que justamente la 'ec-sistencia' se sustancia en la trascendencia que reporta la capacidad estética o imaginativa.

De otro modo, estetizar la existencia comporta el intento de abandonar la unilateralidad de la vida cotidiana mediante la revitalización de la debilitada capacidad estética; y la conjunta provisión de material eidético que permita afrontar el tratamiento de algunas cuestiones vitales de manera no convencional o sistematizada.

#### 5.4 Moralización de la existencia por la asunción de la propia responsabilidad en actos pensantes y concretos.

La citada reactivación de la capacidad estética o eidética tiene como primaria consecuencia la multiplicación de elementos de juicio y de perspectivas de abordaje; en suma, el desarrollo de la actitud y la actividad críticas. Esto es, ejercitada la capacidad de analizar diferentes situaciones o problemas en función de una postura no habitual o acostumbrada, se produce el advertir acerca de diversos componentes propios de cada uno y el posible establecimiento de relaciones no reconocidas que completan la interpretación y contribuyen al esclarecimiento.

Esta modificación actitudinal con ingerencia directa en la práctica vital puede ser vinculada con la intención de operar un saneamiento en las relaciones interpersonales. Éste consiste básicamente en alterar aquellos modos vinculares que representan conflictividad, paralización y deterioro dentro de la dinámica interpersonal. Ergo, variar y diversificar la manera de mirar a los otros, sus conductas y circunstancias seguramente reporta un desenvolvimiento de los vínculos por apertura de perspectiva en procura de mejor comprensión hacia los pares.

A su vez, esta modificación en la primaria y reiterada modalidad egocéntrica, en verdad casi autista, permite generar una corriente de buena disposición recíproca que propende a un clima relacional básicamente menos hostil. Así, al flexibilizarse posturas y consideraciones, la animadversión, potencial o recurrente, va quedando desarticulada por desactivación de sus fuerzas basales y motrices.

Esta minimización de la tendencia al hostigamiento y la punición hacia el otro señala a un esfuerzo por compensar o equilibrar la distribución de las responsabilidades. Entonces, abandonar paulatinamente la proclividad a culpar exclusivamente a terceros acerca de las propias desventuras o avatares implica iniciar el redireccionamiento de la competencia moral. El mismo consta de asumir genuina y honestamente los actos, las omisiones y sus secuelas; o sea, hacerse cargo de aquello que uno hace y de lo que no realiza.

Tal asunción de responsabilidades refleja una creciente perspicacia en la ponderación de diferentes situaciones vitales en cuanto a los factores concurrentes y su relación con las actitudes adoptadas y las acciones concretadas. Esto refiere a la analizada capacidad estética, ya que sólo una activa facultad imaginativa permite el funcionamiento de la actividad crítica.

Sin embargo, la sola crítica no conduce al citado mejoramiento de la situación vincular. Es necesario que converja un interés moralizante. ¿En qué consiste? En principio, se trata de una reevaluación de ciertas costumbres operantes en el trato con los otros a fin de realizar las adaptaciones a la dinámica del mismo. Dicha reconsideración conduce a justipreciar el grado de responsabilidad de cada miembro del vínculo, con la consecuente redistribución de cargas o pesos en la cuestión tratada -asignaciones y deslindes en interjuego-.

Ciertamente, el clima o ambiente social en que debería darse la postulada resignificación de lo moral es ampliamente adverso. Al respecto, apunta Taylor en *Las fuentes del yo*: "Las diferentes ramificaciones de la afirmación moderna de la vida corriente han engendrado sospechas sobre las pretensiones que se hacen en nombre de los modos 'superiores' de vida en contra de las finalidades y actividades de los más 'comunes' en que se comprometen los

humanos. Cabría presentar el rechazo a lo 'superior' como una liberación, como la recuperación del auténtico valor de la vida humana." (Taylor, 2006; p.125). Así, la cotidianidad -vida corriente- se presenta como medio disolvente de los intentos de consideraciones más sutiles acerca de las finalidades no cotidianas -trascendentes- de la vida. Ellas son vulgarmente tenidas por aspiraciones cuasi abstractas e inalcanzables; y, por tanto, merecen un amplio descrédito generalizado -previa 'sospecha' tayloriana-.

Por lo tanto, la actitud habitual de gran parte de los individuos en el aspecto moral es vinculable con la indiferencia o apatía: "La idea de que el pensamiento moral debería centrarse en las diferentes visiones de lo cualitativamente superior, de los bienes intensos, ni siquiera llega a plantearse nunca en la discusión. La conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas morales ha sido tan profundamente suprimida, que pensar en ello, según parece, nunca se les ocurriría a muchos de nuestros contemporáneos." (Taylor, 2006; p.129) Tal indistinción, fundada en la ausencia de análisis individual y de argumentación compartida, parece apuntar a una suerte de amoralización de muchos sujetos medios: éstos se mantienen autolimitados al ámbito de una practicidad automatizada e irreflexiva, que les permite cubrir los requerimientos fundamentales para su sostenimiento dentro del orden de lo socialmente dado. De este modo, tiene lugar una especie de disolución en una vulgaridad acrítica; la cual, naturalmente, rechaza cualquier atisbo de consideración o ponderación de cuestiones no pragmáticas o funcionales -finalidades superiores, por caso-.

Ergo, la moralización propuesta no supone la revitalización de los principios de la moral establecida y nunca esclarecida -sino simplemente acatada-. Ella, signada por múltiples contradicciones e hipocresías, resulta uno de los más efectivos impulsos y sustentos del funcionamiento social imperante. Así, por ejemplo, en lo referido a la convivencia armónica, la sociedad declara preceptos de tolerancia y pacificación. Mas, simultáneamente, propicia un individualismo competitivo y agresivo, cuyo leit motiv parece ser 'sálveme yo a costa de cualquiera'. Esto señala una violencia y una desconsideración por el prójimo desalentadas en los discursos oficiales, verdaderos simulacros de genuinos mensajes moralizantes.

Por ello, antes que de una moralización en el sentido de re-moralización al estilo sistemático es preciso intentar una des-moralización en el mismo sentido. La misma constaría de un ensayo de derogación de los aspectos paradójicos y aporéticos de la moral consagrada, a fin de producir un real saneamiento de la misma. Esta gestión, que inicialmente puede tenerse por descabellada y desproporcionada -o quizá lo primero por lo segundo-, no comporta la conformación de un nuevo corpus de principios morales más coherente y humanizado. Antes bien, se trata de la reformulación de ciertos principios fundamentales que los instale en un plano de honesta posibilidad, de sincera factibilidad. Es decir, la mentada depuración apunta al franqueamiento respecto de cuestiones morales elementales, conducente a ubicarlas en un nivel de factibilidad o práctica que las haga realizables.

En otras palabras, no se piensa aquí en un despliegue ostensivo y significativo de energías mentales y materiales con el propósito de generar la preceptiva moral más conveniente para una determinada comunidad en atención a los flagrantes contrasentidos y dobleces que aquejan a la moral estatuida. Por el contrario, se trataría de una acción a escala individual, por la cual el agente moral revisaría ciertos principios consagrados en procura de la detección de las señaladas contradicciones; para proceder a intentar revertirlas -o al menos

neutralizarlas- mediante gestos puntuales y cotidianos. Esto significa que la rectificación de la consideración y aplicación de los lineamientos morales básicos no resultaría de una convocatoria desde la autoridad social o política a emprender tal campaña saneadora. Antes bien, sería resultante de una actividad de crítica particular y la consecuente puesta en práctica de las consideraciones logradas.

En definitiva, la propuesta moralización de la existencia comporta un ejercicio de la actividad pensante en pos de la autonomía: la revisión de aquellos aspectos que resultan insostenibles por inconsistentes con una vida factual exige pensar en profundidad desde perspectiva(s) no habitual(es), a fin de eliminar los elementos distorsivos y encarar una práctica moral más significativa por resultar de la evaluación propia del agente. Y esto es índice de autonomía.

En términos de Taylor, se trataría de considerar las cuestiones y prácticas morales en función de un bien tenido por primordial, un 'hiperbién': "Permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase 'hiperbienes'; es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos." (Taylor, 2006; p. 101) Como puede advertirse, resulta fundamental una decidida actividad especulativa -en tanto reflexiva- que permita establecer al menos una idea, principio o 'norte' en materia moral. Es decir, parece imponerse la necesidad de una jerarquización de valores tendiente a orientar el análisis y la actuación en el aspecto moral.

Ahora bien, dada la situación normal, el ámbito de desempeño habitual, el filósofo plantea la problematicidad de dichos hiperbienes. En primer lugar, la misma radica en la índole polémica de los mismos, en tanto resultantes de una reflexión acusadamente disonante respecto de las formas consagradas por el medio social: "Lo que hace que un hiperbién sea tan problemático es el hecho de que la perspectiva que define implica nuestro cambio...Es problemático desde un comienzo dada la controvertida y crítica comprensión moral de dónde está lo 'común' o lo 'no regenerado' o lo 'primitivo'." (Taylor, 2006; p.110) Esa condición evolutiva o trascendente de lo dado hace que los hiperbienes resulten revulsivos y generen resistencia en quienes no los buscan ni poseen; para los cuales son pasibles de sospecha y desestimación. Esto se debe a que indican un distanciamiento de los estándares o niveles medios -colectivamente aceptables- en pos de una suerte de personalización de los lineamientos de actuación moral.

Además, dicha condición conflictiva de los hiperbienes está dada por su vinculación con ideas o cuestiones no concretas en tanto ajenas al orden de lo dado conocido. En este sentido, acota Taylor: "...nuestra aceptación de cualquier hiperbién conecta de manera compleja con el hecho de que nos mueva. [...] En la propia experiencia de ser movidos por un bien supremo, percibimos que lo que nos mueve es lo que de bueno hay en ello..." (Taylor, 2006; p.115) Por un lado, se alude a la intuición como fuente de apreciación moral. En términos de la cotidianeidad, esto restaría credibilidad a la elección de un hiperbién; dada la falta de contrastabilidad o comprobación empírica para su aval. O sea, la citada movilización que determinado valor suscita es fácticamente no comprobable o indemostrable. Por tanto, a falta de prueba, sólo parece caber la desestimación por parte de la conciencia media habituada presente en muchos sujetos.

Pero, complementariamente, tal intuición no sólo acusa la movilización; sino que devela lo bueno o enaltecedor del bien movilizador. Y surge aquí un nuevo motivo de descrédito;

toda vez que ese aspecto aparece como exclusiva y hasta excesivamente particular o privado para justificar una elección en tal sentido. En otras palabras, las experiencias personales correspondientes al fuero íntimo nunca parecen ser pertinentes a los fines de argumentar en materia de elecciones morales.<sup>64</sup>

Sin embargo, no se trata de creerse extra-ordinario por el hecho de forjar una escala de valores. Antes bien, y contra el posible auto-engañó, Taylor advierte sobre la necesidad de justipreciar la empresa axiológico-judicativa: "...mi anhelo por estar bien situado en relación al bien podría hacerme presa de ilusiones: podría conducirme a abrazar un parámetro por el que alcanzo una buena medida; pero al que, no obstante, en último término no logro acceder; o cegarme ante la mediocridad con que comparto. Y la ilusión frecuentemente va acompañada de la vana satisfacción que produce contrastarme con los demás." (Taylor, 2006; p.126) Esta observación apunta a la exigencia de equilibración entre ideas y prácticas: incontestablemente éstas deben ser sustentadas por aquéllas; pero ello debe acaecer en un contexto de razonabilidad o aceptabilidad tal que no abra la posibilidad de desarticulación o disociación entre unas y otras. De otro modo, el agente moral debería procurarse una continuidad entre ideario y actuaciones tal que quede neutralizada la posible falta de articulación en ese sentido. Para ello, aparece como conducente evitar la errónea concepción de que uno es moralmente superior por el mero hecho de contar con una escala de valores; toda vez que ésta es condición necesaria pero no suficiente para una tal creencia. Lo relevante aquí parece ser el logro de diferentes niveles de trascendencia o apartamiento superador de las condiciones dadas.

En atención a lo expuesto, dejando sentado que no se alude aquí a un forjar las nuevas tablas de la ley, puede sostenerse que tres de los asuntos morales primordiales en la empresa moralizante escuetamente esbozada son: la libertad y la liberación; el compromiso y la atribución de responsabilidades; la dignidad y la dignificación.<sup>65</sup>

En cuanto a la libertad, la reconsideración de la misma debe apuntar al develamiento de los condicionamientos -reales determinaciones o impedimentos- y los enmascaramientos operados en el contexto social vigente. Una apreciación estándar de la cuestión conduciría rápida y acriticamente a la perogrullesca idea de que los sistemas socio-políticos occidentales consagran la libertad individual como valor fundacional; y se desenvuelven en función de tal bien. Sin embargo, la propia sucesión de los hechos habituales marcan la paradoja implícita en la libertad al estilo del sistema. Esta última representa lo que Marcuse, en *Ensayo sobre la liberación*, ha llamado 'servidumbre voluntaria': "El

---

<sup>64</sup> Surge en los numerosos apáticos morales la paradoja de pretender una justificación extensible a todas las imponentas morales; como si eso fuese posible.

<sup>65</sup> La fundamentación de la selección tópica recientemente planteada se sienta en el hecho de que a partir de la des-sujeción de ciertos prejuicios y tabúes convencionalmente aceptados -liberación-, la asunción de responsabilidades adquiere una dimensión inmanente. Esto se debe a que, revisados los elementos y las vinculaciones en las distintas cuestiones tratadas, es posible ajustar la ponderación de las mismas y determinar más perspicazmente la gravitación de cada involucrado dentro de ellas. Producida la reasignación de cargas o participación, ésta propicia la reevaluación de la misma índole personal, de la propia dignidad del agente; toda vez que, liberado de lastres infundados, el agente será capaz de restañar la auto-concepción de su persona.

capitalismo organizado ha sublimado la frustración y la agresividad primaria volviéndolas de uso socialmente productivo en una escala sin precedentes, sin precedentes no en términos de cantidad de violencia, sino de capacidad de producir contentamiento y satisfacción de larga duración, de reproducir la 'servidumbre voluntaria'". (Marcuse, 1969; p.20) Así, sentada sobre los fines del sistema y preservada por medios de control establecidos, la supuesta libertad no es más que opresión aceptada y organizada; una dependencia consentida y funcional. De esta forma, los agentes sistemáticos ratifican en la mayoría de sus actos y discursos los principios fundamentales del statu quo. Esto se ve potenciado y agravado por la ficción de libertad que el propio funcionamiento social instala y mantiene en muchas de las mentes individuales. Por tanto, la paradoja consiste en que la libertad simple y plena es una permanente aspiración, decididamente inhibida por el mismo decurso de los sucesos cotidianos. La misma aparece como materializada en unos pocos hechos en que el sujeto parece decidir por su cuenta. Vale decir, la libertad al estilo del sistema no es más que un funcional esperpento operante en las subjetividades y probadamente efectivo; una ilusión en cuya prosecución el sujeto cree estar haciendo conducentes inversiones de energía vital, hecho aquél que nunca se confirma en la cotidianeidad.

Dicha quimera es radicada por el filósofo en un dilema más sutil y profundo, si se quiere. Se trata de la contradicción que vive el sujeto respecto del mismo acontecer de la habitualidad: éste es simultáneamente repelido en el fuero íntimo particular y avalado por sus ideas y acciones. En términos marcusianos: "Triunfo y fin de la introyección: el estado en el cual la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma. Por lo tanto debemos concluir que la liberación significaría una subversión directa contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes de la gran mayoría del pueblo. Los límites de la persuasión y de la evolución democrática están lado a lado en esta falsa identificación de las necesidades sociales y de las individuales..." (Marcuse, 1969; p.24) El acostumbramiento por adoctrinamiento aparece como factor determinante en la persistencia de esta paradoja vital para el sujeto: la propaganda sistemática resulta tan eficiente que conduce a tal falsa consustanciación entre intereses particulares y generales. Por ella, la citada quimera mantiene su vigencia; toda vez que, desestimada por inconcebible -e imposible- la resistencia al orden estatuido, el individuo lo perpetúa en su desempeño cotidiano. Así, el sujeto afianza la creencia de que su condición de persona se debe a la adscripción incondicional al statu quo.

Quizá resulte discutible el propuesto motivo del rechazo de la oposición al sistema. Mientras Marcuse lo ubica en la posible auto-desestimación de la individualidad, parece más oportuno indicar que la causa está en la incertidumbre respecto de otras posibilidades por inercia de la capacidad estética. O sea, el sujeto, anestesiado como está por la habitualidad, no concibe otras maneras de darse las cosas; y por eso evita rechazar el estilo imperante. Pues, de hacerlo, ¿de qué otra forma actuaría y se enfrentaría con la realidad? Así, la zozobra ante una novedad no concebida -casi un vértigo- es sustituida por la sumisión acrítica y constante.

Asimismo es frecuente que la libertad sea limitada a la autonomía en tanto poder de decisión exenta de determinaciones externas. Es decir, habitualmente se tiene en cuenta el qué de la libertad, nunca el cómo se da o sucede la misma. Justamente focalizando en este aspecto asevera Marcuse: "La forma de la libertad no es simplemente autodeterminación y



realización de sí mismo; sino, antes bien, la determinación y la realización de objetivos que exaltan, protegen y unen la vida sobre la tierra." (Marcuse, 1969; p.52) Como puede notarse, una plena libertad involucra decididamente la atención de la calidad de vida: la independencia resulta parcial o deficitaria si las condiciones vitales en que se ejerce no alcanzan un mínimo nivel de sanidad, entendida como equilibrio en el desarrollo de las funciones orgánicas y psico-sociales. Sea por caso, la nominal libertad de un enfermo terminal. En verdad, se trata de una independencia seriamente afectada por los condicionamientos propios de la situación vigente. Sin incurrir en un ejemplo extremo, piénsese en la postulada libertad de cátedra de que supuestamente gozan los docentes de cualquier nivel. De hecho, tal autodeterminación aparece claramente limitada por factores tales como la heterogeneidad de niveles pedagógicos y de intereses operantes, la paradoja entre posibilidad de recortar el programa y la exigencia de desarrollarlo en su totalidad, la mayor o menor deficiencia en la infraestructura.

Entonces, atendiendo a la afirmación marcusiana, la libertad consta además del modo en que se la realiza y preserva. Así, en la vida diaria, es tan importante disponer fehacientemente de la posibilidad de decisión propia como enriquecer el sentido de esa posibilidad mediante formas de conducta que la enaltezcan o permitan ejercitarla consciente e intencionadamente.

Ahora bien, una de las formas concretas y asequibles de procurar ese enaltecimiento de la libertad consiste en la incorporación de leves modificaciones en los actos cotidianos que permitan un progresivo desapego de las sujeciones habituales carentes de genuino fundamento. Por ejemplo, la práctica de un hobby, eminentemente recreativa y liberadora, puede ser optimizada mediante alguna variación no prevista en la ejecución del mismo. Esto seguramente reportaría un aditamento que se traduciría en una resignificación de la actividad -prontamente rutinizada en su ejercicio- y mayor entusiasmo en futuras prácticas.

Otro caso es el de quien, al elegir una profesión, no sólo tiene en cuenta la posibilidad de pronta inserción laboral; sino que además evalúa el proceso de preparación académica en cuanto a dificultades y oportunidades de gratificación que pueda ofrecer. Es decir, no se limita a imaginar el resultado; también procura concebir imágenes del proceso intermedio.

Como puede verse, las formas concretas de ejercer la libertad son constitutivas de la misma; toda vez que, como frecuentemente ocurre, un modo rutinizado -ritualizado- de actuar puede desembocar en una suerte de depreciación de la libertad. ¿Cómo entender esto? La reiteración de gestos y demás acciones durante una salida al aire libre, por ejemplo, la transforman en un evento más dentro de la rutina del tiempo ocioso. Entonces, se termina en la consabida situación de mixtura entre cansancio y aburrimiento que para muchos sujetos representa el esparcimiento.

Esto último implica que el ejercicio de la libertad asume índole opresiva, pues adquiere rasgos propios de la rutina laboral; o sea, una esquematización invalidante de su esencial condición edificante. Consecuentemente, los modos de practicar la libertad no sólo son una cuestión relevante; sino que posiblemente representen el asidero de un proceso de liberación en el contexto de la habituada cotidianeidad.

Tal intento de des-sujeción debe darse de manera gradual y a escala realista. De modo que optimizar la poca o mucha libertad con que se cuenta en determinada circunstancia está asociado con forjar aspiraciones de mínima y, por tanto, alcanzables. O sea, de nada vale pretender una libertad absoluta en todos los aspectos de la vida; dado que es sobradamente

conocido el hecho de las inexorables limitaciones que la autodeterminación tiene en extensión o alcance y en calidad o plenitud. De otro modo, la pretensión de ser libre de manera radical y en toda circunstancia, lejos de aportar liberación, reporta al agente el deterioro de la libertad con que cuenta. Este hecho responde al desajuste, al despropósito en la expectativa.

La maniobra resulta contraproducente y lesiva, pues aumenta la dependencia respecto de una finalidad a la que se ha conferido el rango de ideal idealizado; y, por ende, genera frustración ante la imposibilidad de consecución del propósito. Ergo, la liberación se logra a través de acciones mínimas o gestos que pueden pasar inadvertidos por el resto de los individuos; pero que definitivamente constituyen formas posibles de abandonar automatismos lenta y firmemente. De semejante manera, el sujeto procuraría, a partir de su realidad concreta, un leve pero sostenido mejoramiento de su calidad de vida; condición ineludible en el lato disfrute de una auténtica libertad.

Estando en curso dicho restañamiento, aun parcial, es viable pensar en un genuino compromiso. Éste comporta respeto y responsabilidad. El primero refiere a un trato con los otros sostenido en la consideración de los mismos como semejantes, con las mismas prerrogativas y obligaciones básicas que cualquier miembro de la sociedad. Es decir, respetar supone asumir las índoles humana y personal de los demás, de semejante envergadura que la propia.

Por su parte, la responsabilidad, atendiendo a su sentido etimológico, apunta a la capacidad de dar respuesta acerca de actos pensantes y fácticos. El res-ponsable debe asumir sus pensamientos y actos, debe hacerse cargo de ellos.

Mas ¿de qué manera el compromiso involucra al respeto y a la responsabilidad? Básicamente el compromiso respecto de los semejantes consiste en la admisión de una inicial igualdad de condiciones. La misma se sostiene en el hecho de que se trata de seres pensantes, sintientes y actuantes -con sus respectivas implicaciones-; y en el reconocimiento de la titularidad o autoría de ideas y acciones. En suma, el compromiso debe aunar respeto y responsabilidad.

Por otra parte, el compromiso puede entenderse como una mutua promesa de no agresión y de mínima estima en tanto seres con cierta dignidad personal. Esto supone un modo de pensar despojado de los prejuicios habituales, que permita producir manifestaciones de tales voluntad y valoración. Caso contrario, ¿cómo podría llamarse 'comprometido con los demás' quien basa su relación con ellos en términos de agresividad -combatividad- y cosificación -depreciación-?<sup>66</sup>

Por cierto, normalmente los sujetos medios muestran tendencia a la irresponsabilidad y la falta de respeto. De esa forma, son irresponsables por cuanto no se sienten en la obligación de dar cuenta de actos y omisiones; y son irrespetuosos en tanto producen la infravaloración respecto de los demás, la cual los torna indignos de exigir y recibir un trato equitativo.

Esta situación alude a una notoria corrupción de las ideas en juego. Ella es asociable con la tendencia a la naturalización del conductismo: habitualmente el sujeto considera que no

---

<sup>66</sup> Aquí el compromiso a nivel social no tiene el sentido atribuido en muchos medios de comunicación, según el cual aquél consta de acciones rayanas en la beneficencia o las derivadas de obligaciones contraídas, en campañas electorales por ejemplo.

incurre en las mencionadas faltas, sino que simplemente se limita a actuar -en verdad reaccionar- en función de lo que los otros hacen o dicen. Por lo tanto, queda sin efecto el tácito pacto de no agresión y la asunción de responsabilidades implicados en el compromiso.

Ahora bien, la idea de compromiso no sólo es extensible a los otros. En realidad, el individuo tiene -o debería tener- un compromiso consigo mismo. Éste supone auto-respeto (autoestima) y auto-responsabilidad. El primero apunta a la valoración de la propia impronta como merecedora de ser considerada mínimamente digna desde el punto de vista personal y humano. La segunda refiere al hecho de rendir cuentas ante sí mismo, de realizar el balance de lo actuado no ya ante terceros sino en primera persona.

Ambos componentes del auto-compromiso comportan, como inevitable cimiento, la permanente conciencia de sí, el constante autoconocimiento; en suma, la auto-reflexión. Así, sólo quien se ocupa de permanecer conectado con su interioridad y su dinámica propia será capaz de tal auto-compromiso. El mismo exige estar despierto y atento a lo que ocurre en la mente, el espíritu y el interior orgánico. De ese modo, podrá realizarse la evaluación de la ideación, la sensibilidad, las emociones y la actuación.

En otros términos, la persistencia en las actividades de auto-observación, auto-percepción y auto-conocimiento resultan imprescindibles en la empresa del auto-compromiso. De otra forma, ¿cómo podría comprometerse consigo quien siquiera se conoce en lo elemental? Comúnmente no se concibe la posibilidad de asumir responsabilidades respecto de un desconocido. Entonces, el auto-conocimiento es fundamental en la cuestión del auto-compromiso. Claro está que no se trata de aplicar una *sui generis* forma de psicoanálisis; sino de realizar auto-examen en tanto considerar o reconsiderar ideas, palabras y actos a fin de optimizar el desarrollo de la vida personal.

Cabe puntualizar la vinculación entre compromiso y auto-compromiso. Puede indicarse que éste está a la base de aquél: sin auto-compromiso no parece posible el compromiso con los demás. Si bien comúnmente se cree que la cuestión del compromiso comienza y se despliega en el ámbito social, lo cierto es que la carencia de un auténtico compromiso con el propio yo conlleva la ilegitimidad del compromiso social. Esto obedece a que, sin una seria asunción de responsabilidades con el sí mismo, no parece posible intentar el compromiso con los otros.

Frecuentemente se concibe como más sencillo, inmediato y viable responder a los requerimientos externos. No obstante, esto queda reducido a una simple representación, un simulacro, si el individuo no lo practica consigo: falta de ejercicio en el trato con su yo, el sujeto difícilmente pueda llevar adelante una relación comprometida con los demás.

Por supuesto, sería un desatino creer que sólo una vez logrado el genuino auto-compromiso es posible encarar el compromiso social. Como muchas cuestiones humanas, compromiso y auto-compromiso son procesales, pues implican desenvolvimiento, más allá de su obtención cabal. Y son mutuamente condicionantes: en tanto se va logrando la conformación del auto-compromiso, se supone que ocurre un acendramiento en el compromiso social; y, recíprocamente, éste propicia el mejoramiento de aquél.

Sin embargo, la realidad cotidiana muestra el malogro del auto-compromiso. Inmerso en la vorágine de las ocurrencias y urgencias habituales, el individuo en primera instancia intenta resistir y sobrevivir, procediendo en función de las emergencias. Así, este sujeto urgido es poco -o nada- proclive a entablar relaciones sociales auténticamente comprometidas. La

prioridad es la subsistencia, y lo demás se atiende en la cada vez más escasa medida de las posibilidades que restan. De este modo el hombre medio queda reducido a ser viviente, no ya 'ec sistente'. Y aquí reaparece la articulación entre compromiso y auto-compromiso: producida tal reducción, el individuo actúa, resuelve, desatendiendo las actividades trascendentes; entre ellas las atinentes y conducentes al auto-compromiso. No encauzado éste, queda relegado el compromiso con los otros.

Pero no sólo este último. Una postergación tanto o más relevante se da respecto de la propia dignidad. Ella se sienta en la capacidad de trascendencia; esa facultad de rebasar lo dado o establecido a fin de abordarlo en otro sentido, profundizando y modificando el conocimiento del mismo.

Aquejada por los intereses que impone el funcionamiento social imperante, palmariamente intrascendentes, la dignidad es incapaz de permanecer indemne y va perdiendo su impronta particular. En efecto, la corrosión causada por la dinámica del sistema global reviste tan nefasta envergadura que la dignidad del hombre común se ve no sólo deteriorada, sino en vías de extinción. Ergo, por la cuasi mitificada índole imperativa del sistema, el hombre deviene agente en tanto reverente ejecutor de órdenes y premisas sin más. Si hubiera algo más, podría sospecharse la posible relativización del aspecto funcional del individuo. Ella consistiría en la restauración de algunas funciones trascendentes del hombre. Pero éstas resultan alarmantes y altamente inconvenientes para el sistema, que procura sojuzgarlas y extinguirlas.

Y con su capacidad trascendente extenuada, el sujeto resulta ímprobo para asumir compromisos; para constituirse como 'per-sona' o agente responsable de sus actos. Puede hablarse no ya de un ser humano, sino de un humanoide -asumida la posible hipérbole-. Por humanoide se entiende aquel sujeto que, con la convicción acerca de lo contrario -una real ficción-, piensa y actúa obedeciendo a los mandatos sistemáticos. Aquélla es sostenida en el tiempo no tanto por la ingerencia del sistema como por la propia actitud del ser en cuestión. ¿Cuál es esa actitud? Se trata de un facilismo por acostumbramiento y temor: la cotidianidad sedimenta la rutina; produce acostumbramiento. Esto produce la tendencia a la inoperancia, la inactividad, la pérdida de interés por la novedad. El individuo queda acotado, mejor auto-restringido, a las acciones y dimensiones familiares. Lo conocido, aunque parcial o negativo, resulta más cómodo; y ensayar nuevas formas es más trabajoso y representa posibles riesgos.

En verdad, el agente -real condición del individuo- no parece ponderar el contundente renunciamiento a su dignidad de persona. Antes bien, considera que consiste en un requisito sine qua non para la continuidad dentro del sistema. Por lo tanto, la dignidad apenas alcanza el valor de moneda de cambio. De hecho, es prenda de trueque entre el sujeto y el sistema; un comercio eminentemente beneficioso y lucrativo para el último; un saqueo al sujeto.

De otro modo, la consideración vulgar o corriente de la dignidad la reduce a una condición no delictiva; esto es, se cree que es digno quien no delinque, y no más. Mas, ¿qué ocurre con la legitimidad de la dignidad? Respetar la legalidad estatuida no parece comportar análogo respeto a la condición existencial, hecho basal de la dignidad. O sea, mantenerse dentro de la legislación externa (legalidad) no es requisito suficiente para estar en el ámbito de la legitimidad en cuanto a la dignidad personal.

¿Cómo entender tal legitimidad? Ella consiste en la atención y el cuidado de las actitudes y

facultades que hacen a la esencial integridad del hombre en tanto persona. Se trata de responder a las exigencias del sí mismo, de la identidad propia. De manera que una persona legítima es aquella que procura preservar y desarrollar los rasgos correspondientes a su índole específica, a su dignidad. Entonces, en este caso, legitimidad es homologable a dignidad.

Consecuentemente, la dignidad individual propiamente dicha en principio no se relaciona con el desempeño social sino con el compromiso personal. Sólo si va satisfaciéndose éste puede darse curso a aquél: una persona no es digna sólo por mostrar gestos nobles hacia sus pares, sino fundamentalmente por abocarse a su faceta trascendente.

En este sentido, y relacionado con la precedente cuestión de los hiperbienes, cabe acotar que posiblemente se vislumbre un tinte egoísta en esta última apreciación. Pues bien, si por egoísmo se entiende la inclinación y atención al propio yo, efectivamente hay un sesgo de egoísmo. Habitualmente éste es entendido como un aspecto negativo por su presunta propensión a la exacerbación y el desequilibrio. Sin embargo es dable aclarar que sólo a partir del cuidado de sí es posible prestar atención a los demás. Es decir, no parece viable el altruismo sin un moderado egoísmo.

Tal actitud, en definitiva, apunta al cuidado de la integridad. La misma debe ser entendida como unidad completa y armónica -o en proceso de armonización- de todos los aspectos del hombre en cuanto persona. De este modo, no se es un ser humano si se desatiende o desestima alguna de sus facultades; pues, de hacerlo, se incurre en auto-mutilación. Al producir, por desidia o temor, la atrofia de alguna de sus capacidades, al no entregarse al ejercicio de las mismas, se inflige el cercenamiento de una parte de sí.

Pese a la primera impresión acerca de la precedente apreciación, ciertamente desalentadora, es posible rescatar algunas iniciativas simples, de ejecución ardua o compleja por desacostumbrada u onerosa. En primer lugar, sin la asunción de lo dañino que el consagrado modo de abordar la realidad -prejuicios incluidos- nada se avisa como posibilidad de cambio. Entonces, tal vez sólo sea posible la permanente ponderación -consideración y valoración- de las experiencias vividas y de los conocimientos logrados. O sea, con base en la introspección, el sujeto debería capitalizar los saberes conseguidos y las vivencias tenidas a fin de evitar que fuesen vanos o banales.

De esa forma, esta suerte de auto-aprendizaje consiste en asignar a las experiencias propias el rango de constitutivas o significativas. Claro está que esto supone un creciente proceso de auto-concientización y auto-compromiso.

En definitiva se trata de la salud de un aspecto capital de la vida personal, de su restauración. Esta recuperación básicamente no depende de la intervención de terapeutas profesionales. Requiere la decisiva participación del interesado, a partir de la asunción de que el restablecimiento es gradual y tiene aspectos de tentativa o ensayo -nunca hay certidumbres plenas-.

De hecho, se hace indispensable que el paciente -padeciente, el que padece, el afectado-, pese a su condición de tal, abandone su pasividad y su resignación para ocuparse concretamente de su propio problema. Sólo de este modo dejará de lado ficciones y falsas expectativas al respecto: no hay efectos mágicos provenientes del exterior, sino intención de mejora -vía acciones de cambio- y dedicación al intento de la misma.

He aquí la simple y realista idea medular de la propuesta moralización de la existencia personal.

### *5.5 El imperativo de la creatividad entendida como capacidad eidético-adaptativa.*

Considerar que es imposible accionar contra los aspectos negativos de la habitual marcha de las situaciones corrientes implica una suerte de condena anticipada al estancamiento en la misma. Esto significa que se auto-sentencia a la resignación quien estima como inconcebibles (y por ende impracticables) ciertos micro-cambios o modificaciones a pequeña escala. De esta manera, asume una actitud simplista, de auto-boicot y derrotista: simplista porque evita la búsqueda e intento de alternativas; de auto-boicot dado que implica una conjura contra la propia energía vital; derrotista pues se acepta, tácita o explícitamente, el triunfo del funcionamiento del sistema sobre la iniciativa personal.

Justamente es esta última la fuerza vital que acaba neutralizada y desintegrada por la convicción referida. Así, instalada la mentada auto-conspiración, la iniciativa personal es prácticamente destituida y desaparece del repertorio nocional y actitudinal del sujeto. Es decir, si en algún momento el sujeto pensaba en la posibilidad de intentar cierto cambio en su cotidianidad, la gravidez de la creencia contraria termina anulando y extinguiendo esa iniciativa.

Entendida como capacidad de decisión particular o propia, la iniciativa se presenta -o debería hacerlo- como casi exclusivo reservorio del antagonismo respecto de la dinámica del sistema. O sea, como capital ideacional y energético al que el sujeto puede acceder a fin de contrarrestar mínimamente los efectos indeseables de la corriente ocurrencia de los hechos; básicamente el acostumbramiento y la conformidad.

El acostumbramiento, el habituarse, representa un factor de corrosión de la mentada iniciativa, toda vez que, a partir del arraigo en la mente, opera el doblegamiento de la voluntad. Esto último se traduce en conformismo o aceptación sumisa del devenir de los eventos cotidianos. Por tanto, se da una complementaria continuidad entre uno y otro, lo que propicia el referido auto-sabotaje: una mente habituada acaba aceptando como natural el vigente estado de cosas, hecho que supone consentimiento. Entonces, el sometimiento a los dictámenes del funcionamiento social resultan en aval y complicidad por parte del individuo: aval por concesión sin resistencia; complicidad por participación necesaria en la cuestión, a partir de la rendición -deliberada o no- que tal aceptación implica.

En definitiva, sumarse irrestrictamente a los postulados sociales comporta atentar contra la libertad individual y, por extensión, la misma integridad. Ergo, acatar sin más los modos y los principios sociales, obviando su crítica y su adaptación a la realidad particular, lesiona lenta y efectivamente la capacidad de autodeterminación. Ésta en verdad deviene obediencia sistemática o regular con referencia a los estatutos externos, lo que conlleva la casi total desaparición de la capacidad de decidir. Vale decir, la iniciativa personal muta a obediencia debida porque el sujeto abdica de su derecho a aquélla. De esta forma refrenda su condición de agente, pues convalida con sus acciones el ser funcional al sistema.

Tal como fue apuntado, una de las secuelas de tal revalidación es la atrofia por inercia de la actividad imaginativa. Ella se ve severamente malograda en su funcionamiento precisamente por ingerencia de la convicción según la cual nada es posible intentar como paliativo de la dinámica sistemática. Por lo tanto, y como cualquier otra función vital no entrenada, la imaginación asiste a un proceso de deterioro que prácticamente la anula.

Esta invalidación constituye una de las perturbaciones más serias de la impronta personal,

toda vez que queda destituida una fuerza capital del aspecto trascendente del hombre. No obstante, esta situación pasa inadvertida y desapercibida por el sujeto corriente: inadvertida porque el mismo parece no darse cuenta de ella; desapercibida ya que literalmente esa anomalía no recibe el apereamiento en tanto réplica o intento de ser contrarrestada. Entonces, el hombre medio no sólo no advierte tal irregularidad; sino que, por el contrario, la naturaliza, la considera esperable. Por ello no emprende ninguna acción en busca de revertirla.

Así naturalizada o normalizada, la anormalidad de la atrofia de la imaginación pasa a integrar el cuadro cotidiano de la vida humana; dentro del cual la actividad imaginativa resulta una inconveniente extravagancia, o función incómodamente distintiva. De esa forma, imaginar es objeto del prejuicio por el que recae entre las excentricidades de ciertos seres atípicos -tenidos a veces por anormales-: la imaginación es claro indicio de índole literalmente extra-ordinaria, fuera del ordenamiento estatuido. Por esto, amerita ser considerada como un factor alarmante y excluyente, ya que su acción genera zozobra por sus mismas consecuencias -el enriquecimiento de la percepción de la realidad y la consecuente proliferación de representaciones mentales-; y hace acreedor de marginación o exclusión a quien la ejerce.

Consiguientemente, reaparece el funcional y operante temor a quedar fuera del circuito sistemático o social: se tiene recelo de que la práctica imaginativa se convierta en causa de distinción o diferenciación respecto de los estándares previstos; y que esto haga peligrar la necesaria y exigida normalidad individual. En una pregunta habitual, ¿para qué usar una función que diferencia del resto de los pares y pone en riesgo la pertenencia a la comunidad general?

Esta inquietud apunta al rechazo casi patológico que genera cualquier gesto, rasgo o acción que implique un mínimo apartamiento de los patrones socialmente prefijados. Existe una aversión a destacarse de los niveles esperados; sobre todo si tal resaltar es consecuencia de la utilización de una función altamente depreciada por el conjunto de los hechos y los modos generales.<sup>67</sup> En suma, el descrédito que la actividad imaginativa sufre a nivel general resulta clara y directa consecuencia del acostumbramiento y la conformidad. De hecho, el decurso de la vida diaria no sólo desalienta el ejercicio de la imaginación, sino que lo rechaza. Vale decir, la rutinización de los contenidos mentales mínimos requeridos para el accionar particular consuetudinario hace que el intento de forjar imágenes mentales nuevas sea visto como impertinente y no aconsejable -por el citado riesgo que conlleva-. Pero además, y fundamentalmente, los hábitos mentales tienen en la imaginación el enemigo a eliminar; por lo cual el rechazo de ésta se torna evidente y exigido.

Claro está que una actitud tal está cimentada en el referido prejuicio. Esto hace que la imaginación aparezca como dote o don de unos excéntricos, y no como una capacidad ideacional potencialmente adaptativa para el hombre común. ¿En qué sentido la imaginación reportaría capacidad de adaptación? En primer lugar, es necesario aclarar que

---

<sup>67</sup> Cabe indicar la paradoja que la apreciación de la imaginación instala en la mente individual: por un lado, es señaladamente subestimada por su potencial influjo excluyente; mas del otro, es frecuentemente elogiada como característica destacable y encomiable -claro está cuando se trata de otro, no de sí mismo, lo que no implica ningún riesgo-.

no se trata de una adaptación a las estructuras del medio social, cosa que el individuo promedio logra con plena naturalidad y eficacia. Aquí se postula la adaptación al cambio o, al menos, a la inestabilidad. Así, la imaginación es vista como capacidad de ajuste a las modificaciones que inexorablemente se producen en el entorno vital del sujeto. Curiosamente, éste, aun reconociéndolas, se muestra remiso y hasta inepto a adaptarse a tales cambios. O sea, paradójicamente -otra vez-, la actitud general del sujeto respecto de la variabilidad exterior es la resistencia, la inercia.

Tal contradicción asume dos manifestaciones: la simplificación de la complejidad -que deriva en estereotipia-; las respuestas esquemáticas -conductismo-. En cuanto a la estereotipia, el individuo medio se muestra ampliamente proclive a la reducción de la riqueza o multiplicidad de componentes de diferentes situaciones: parece convertirlas en análogas de eventos anteriores a fin de hallar rápida alternativa de acción. Produce una cuasi homologación, en realidad apócrifa por distorsiva o deformante de los términos de comparación; y parcialmente impropio por cuanto, si bien en apariencia contribuye en el tratamiento de la nueva situación, el procedimiento no refleja las peculiaridades de la misma. Esto deriva en esa suerte de estereotipia, entendida como fijación de las apreciaciones y conductas en un acotado corpus de posibilidades.

Y tal anclaje remite al esquematismo en las respuestas. Éste consta de la recursividad o repetición de respuestas en función de la mentada estereotipia. Vale decir, el sujeto produce conductas estructuradas, preestablecidas, asociables con un fenómeno conductista en tanto actualización de respuestas similares o idénticas ante la aparición de sucedáneos del estímulo original -el que generó la primera ocurrencia de la conducta observada-. En el caso de la vida cotidiana, el individuo acude a formas de respuesta ensayadas con una recurrencia cercana al citado conductismo. Esto aporta previsibilidad en posibilidad de anticipación o de visualización de lo venidero; en proporción directa con la esquematización o sobre-estructuración de las conductas, su recursividad o reiteración casi inalterada. Al fin, lo venidero no es más que lo nuevo tratado como si fuese una versión de algo anterior. Esta actitud busca reducir el nivel de zozobra propio de la incertidumbre; pero, al mismo tiempo, conlleva la atrofia de las capacidades de imaginación y de genuina adaptación a la real diversidad de situaciones, cada una de las cuales tiene alguna peculiaridad.

Dicha paralización se resuelve en una empobrecedora reducción de alternativas de conductas frente a la dinámica propia de la realidad. Ciertamente ella no representa un vertiginoso vendaval de novedades que permanentemente jaquean la percepción y la capacidad de acción del sujeto. Antes bien, generalmente esas novedades se dan de un modo más apacible y que permitiría la búsqueda de formas de adaptación pertinentes.

Sin embargo, la actitud habitual del hombre medio es desestimar este enriquecedor desafío y apelar a las formas consabidas. Es decir, el sujeto corriente parece desconocer la ocurrencia de tales variaciones y actúa repitiendo formas -casi fórmulas- correspondientes a situaciones semejantes aun nunca iguales. Naturalmente esto da lugar a desajustes de variada magnitud o relevancia; los cuales retroalimentan la referida esquematización de las conductas.

En suma, el individuo acostumbrado o normalizado pretende una especie de inmovilización de las inicialmente manejables novedades dentro del panorama cotidiano. De tal suerte que, mediante un mínimo repertorio de opciones, puede habérselas con el mismo sin dificultades



ni mayores esfuerzos. Apoyado en la idea de que es mejor dejar todo como está, aquél parece forjar su propia condena a la rutinización de ideas y acciones: al fin, ¿para qué cambiar lo que hasta ahora ha resultado bien?

Así, con esa interrogación como leit motiv, el individuo medio aspira a establecerse en las formas que considera exitosas por oportunas. De este modo, congela la capacidad de mutabilidad -inherente a la condición humana- e inhibe el desarrollo de la iniciativa personal hasta su cuasi mutilación. O sea, refrendando su adhesión a la marcha habitual de los hechos, cercena su facultad de trascendencia y protección; toda vez que renuncia a ejercer su capacidad creativa en tanto adaptación sustentada en la actividad imaginativa.

Evidentemente, en el panorama habitual la única acomodación que se acepta y se propicia es la progresiva reinstalación dentro de la coyuntura dada; es decir, la adaptación equivale a reconfirmación a los mandatos y postulados del sistema social. Así, el individuo adaptado es quien, vez a vez, optimiza su funcionalidad al sistema, mediante la convergencia de las conductas sistemáticamente admitidas y las funciones pro-iniciativa personal destituidas.

Naturalmente, esta situación supone la derogación de la creatividad como capacidad plástica de producción de novedades. De este modo, se cree que las variaciones siempre proceden del exterior, de otros, nunca del propio sujeto. Esto es, por influjo del tratado prejuicio sobre la creatividad, ésta aparece como una fuerza sobrenatural o supra-humana, de procedencia insospechada, que sólo se manifiesta en la misma realidad externa o en la labor de ciertos seres tan anómalos como esta última. Entonces, esta suerte de fenómeno extraordinario de la creatividad nunca es tenido como potencial fuerza operante en el ámbito particular o personal: se la pondera como potencia macrocósmica, nunca microcósmica propia.

Tal extrañamiento de la creatividad, tal radicación en niveles extra-personales, implica la obturación de su mero ensayo o intento. Posiblemente este hecho radique en la concepción habitual por la cual la creatividad queda emparentada con la noción tradicional de inspiración. Ella presenta la inspiración como un fenómeno atípico por el cual unos pocos 'elegidos' son dotados de capacidades creativas excepcionales, las cuales son comúnmente materializadas en obras de arte. Como puede advertirse, esta consideración de la inspiración la ubica en una suerte de esfera extra-humana, inaccesible a los hombres rasos; y la ciñe a la suerte de unos pocos y literalmente excéntricos seres -corridos del centro de gravedad de las vidas comunes- que se atreven a responder a sus mandatos o sugerencias.

Esta suerte de mistificación de la creatividad la aleja definitivamente del alcance y los quehaceres asequibles para la mayoría de las personas comunes. Justamente por esto aquí se entiende por creatividad no ya esa potencia de procedencia cuasi divina que hace que ciertos seres, los inspirados o creadores, se entreguen a plasmar en obras artísticas los mandatos de la etérea inspiración. Antes bien, se la tiene por esa capacidad de reutilización de material estético en los términos ya presentados; o sea, de ideas e imágenes mentales en tanto material propio de la función imaginativa. Así, la creatividad no tiene como principal vertiente el arte propiamente dicho, sino la aparición de nuevos elementos estéticos a partir de la combinación o recombinación de otros ya existentes. De ese modo, el potencial creativo no queda circunscrito a los 'inspirados': queda ostensiblemente ampliado el alcance de esa capacidad, hecho que destituye el pseudo-argumento de la creatividad como don o dotación extraordinaria y distintiva de escasísimo número de hombres, por cierto nada corrientes.

Ergo, la creatividad representa una energía co-partícipe con la imaginación de la posibilidad de adaptarse a los cambios exteriores: sobre la base del material aportado por ésta, aquélla hace viable el advenimiento de nuevos recursos eidéticos. Este hecho define la índole imperativa de la creatividad. Es decir, ella resulta imperativa no en cuanto obligatoria o impositiva; sino porque se yergue como una necesidad. De otro modo, no existe algo así como una obligación -imperativo- de ser creativo; antes bien, serlo responde a una demanda de adaptación en pos del mejoramiento de la calidad de vida.

Esto último implica que la creatividad debería ser despojada de la investidura de excepcionalidad -ciertamente prejuiciosa por excluyente-, para recobrar su rasgo constitutivo de la condición de persona. Esto podría darse a través del concreto ejercicio de la producción de imágenes nuevas por recreación de las habidas. Acerca del cómo realizar tal elaboración, es posible apuntar que la misma debería surgir del deliberado esfuerzo por aprovechar las pocas o muchas imágenes mentales de que se dispone a fin de generar nuevo material estético. Esta acción comporta operaciones como análisis o descomposición de diversas imágenes; selección o discriminación de elementos pertinentes; composición o combinación de los mismos en una nueva imagen.

Una posible objeción es que tales actividades son efectivamente inusuales en el hombre medio, y más bien corresponden a la especificidad de la tarea artística convencionalmente concebida. De hecho, las acciones planteadas aparecen como quehaceres habituales entre los artistas, fundamentalmente plásticos. Pero es cuestionable su atribución a sujetos corrientes, imbuidos como están en una habitualidad derogatoria de la creatividad.

Si bien la efectiva práctica de la creatividad es común denominador de los artistas en general, no es menos cierto que la potencialidad al respecto -su posibilidad de explotación- está implícita en la condición humana propiamente dicha. Esto significa que un rasgo distintivo de la misma reside precisamente en esa función intelectual por la cual un ser puede rebasar la materialidad y concebir en su mente diferentes ideas e imágenes por reaprovechamiento del acervo disponible.

Ciertamente, un considerable número de seres humanos desestima esa posibilidad, incurriendo en los tratados esquematismo y conductismo. Entonces, ante la contundencia de este hecho, se hace necesario operar la activación -o reactivación- de la creatividad.

Obviamente, esta necesidad, en tanto carencia, exige una radical modificación de la actitud habitual al respecto. En este sentido, se impone tentar una superación del prejuicio que asimila creatividad con actividad artística en sí. Tal soslayo supone un contramovimiento con referencia a la habitual marcha de los acontecimientos. En términos heideggerianos, implica una manifiesta desavenencia o desacuerdo con lo dado, con lo evidente, en busca de lo inusual, de lo no explicitado: "Ser buscador...esto significa el cuidado como rasgo fundamental del ser-ahí. [...] significa: estar muy lejos y afuera, fuera de lo corriente del ente y de sus interpretaciones." (Heidegger, 2003; p.33) Esto comporta una concepción de la creatividad como decidida salida de las posiciones normalizadas en busca de formas ajustadas a las particularidades de cada situación vital.<sup>68</sup>

Como puede colegirse, la creatividad rebasa sobradamente la estrecha esfera de los artistas;

---

<sup>68</sup> Resulta comprensible que, en líneas generales, aquélla sea entendida como imposible; y, por ello, al fin, simplemente inconcebible.

toda vez que deviene actitud vital tendiente a la conformación del proyecto hacia la autenticidad o propiedad personal. O sea, la creatividad no es ya una disposición de ejecución optativa; sino una constitutiva potencia que debe ser empleada en el proceso vital a fin de generar la requerida reubicación del sujeto dentro del panorama cotidiano.

La aparente incompatibilidad de esta disposición con el efectivo contexto de ocurrencia sustancia un argumento a favor de la creatividad. Justamente por la presunta impracticabilidad de la capacidad creativa, la supuesta imposibilidad de ejercerla, representa un buen motivo para intentar su práctica: si la ocurrencia corriente de los hechos generalmente expone la desarticulación por inercia de la facultad creativa, entonces ese mismo evento es prueba contundente de la necesidad de la práctica decidida de la creatividad. O sea, lo que aparece como argumento en contra deviene razón a favor de la creatividad: su índole atípica o excepcional en los acontecimientos corrientes debería ser acicate para desarrollarla.

De este modo, a raíz de esta contramarcha, podría emprenderse un genuino fluir dentro de la realidad diaria. Lejos de producir un extrañamiento o alejamiento hacia una suerte de artificial 'topos uranos', la creatividad permitiría reducir el impacto negativo que numerosos contactos con la realidad asumen en la vida cotidiana. Es decir, los enfrentamientos con la realidad irían revirtiéndose en participación en la misma.

En otras palabras, la creatividad suavizaría el intercambio sujeto-realidad; ya que, por recurso a aquélla, el individuo podría concebir mejoradas opciones de abordaje de la realidad.

## 6. ACTITUD Y ACTIVIDAD HERMENÉUTICAS COMO TRÁNSITO HACIA LA CREATIVIDAD.

Naturalmente, cualquier modificación de disposiciones regularizadas o normalizadas -esto es, sujetas a habituación o acostumbramiento- requiere de cierta transición hacia la actitud pretendida en calidad de objetivo de dicho cambio. Es decir, resulta poco probable que un sujeto de término medio intente condescendentemente alguna mutación en su afrontar la realidad: presa de la habitualidad o las costumbres tanto actitudinales como conductuales, generalmente se muestra reticente a siquiera concebir modos distintos en su desempeño cotidiano.

Consecuentemente, el hombre medio mantiene ampliamente neutralizada y relegada su capacidad creativa en los términos descritos precedentemente. Su actuación diaria está signada por una recursividad de hábitos mentales y comportamentales que constituyen la prueba palmaria de la desestimación y la desactivación de tal capacidad.

En vista de este panorama vigente y constantemente confirmado, puede marcarse la necesidad de la mentada situación intermedia entre el activo hábito funcional y una creatividad prácticamente inexistente e inoperante. De esta forma, se trata de concebir un proceso de restañamiento de la capacidad creativa a partir del ensayo de modos que medien entre ésta y la manera consagrada de actuar y, sobre todo, de pensar. O sea, se necesita prosecución y gradualidad en la recuperación o el desarrollo de la facultad creativa: al igual que muchos casos de la vida personal, la capacidad de marras no puede surgir inopinada ni abruptamente.

En otros términos, aparece como conveniente el tratamiento del acostumbramiento actitudinal y conductual desde una perspectiva cuasi terapéutica. Por ella, el abandono de los aspectos negativos de aquél debe ser concebido como un proceso en el que el sujeto -'paciente'- vaya produciendo leves y parciales modificaciones en sus conductas habitadas a fin de alcanzar un comportamiento superador de las mismas. Esto último supone la creatividad, toda vez que requiere un posicionamiento diferente -en más o en menos- respecto de las posturas conocidas frente a las situaciones vitales.

Como puede advertirse, esta suerte de terapia -depuración o saneamiento en el estilo de abordaje de la realidad- no tiene otro encargado que el propio padeciente de los trastornos de la habitualidad; vale decir, el mismo individuo. Así, tal como en ciertos personalísimos episodios vitales, la iniciativa en el proceso de rehabilitación de la creatividad es intransferible e ineluctable: no es otro que el mismo agente quien debe asumir el inicio de esta suerte de actividad propedéutica para lograr la recuperación de una facultad con relevancia o ingerencia en el desarrollo de la vida.

Precisamente una alternativa para esta etapa intermedia entre la habitualidad y la creatividad parece ser el ejercicio de la hermenéutica. El mismo no debe ser entendido como práctica de una metodología específica de ciertas disciplinas (filosofía, sociología, antropología, psicología, entre otras). Antes bien, debe entenderse como actualización o concreción de actividades exploratorias con fines elucidatorios o esclarecedores de las múltiples complejidades y perplejidades que plantea la vida cotidiana -las cuales son comúnmente soslayadas u omitidas por conocidas causas de evitación de complicaciones y de incomodidad o inquietud ante lo no conocido-.

En línea heideggeriana, la hermenéutica debe sustentarse en una actitud de apartamiento de

los modos de ser cotidianos –‘habladurías’, ‘avidez de novedades’, ‘ambigüedades’-; y sustanciarse en un adentramiento en las situaciones vitales a partir de dicho distanciamiento. Vale decir, se trata de producir un corrimiento del punto de vista habitual a fin de adoptar una perspectiva diferente; y desde allí, habérselas con los diferentes hechos de la vida.

La clave de la propuesta de Heidegger en *Carta sobre el humanismo* puede quedar indicada mediante la siguiente pregunta: "Pero ¿quién de nosotros -gente de hoy- querrá imaginarse que sus ensayos de pensar tengan por hogar el sendero del silencio?" (Heidegger, 2002; p.98) Es dable apreciar que el filósofo apunta a la índole basal de la actitud hermenéutica como sustrato de la actitud pensante conducente a un pensar en propiedad y en pos de la autenticidad del ser del hombre. Y dicho sustrato no es otro que el acallar o el abandono de la habitualidad pensante; el mismo silencio.

Por su parte, la exposición gadameriana acerca de la hermenéutica tiene como uno de sus ejes, de innegable raigambre heideggeriana, la desestimación de aquélla como mera técnica o herramienta metodológica de ciertas ciencias o disciplinas. La misma consistiría en una simple desarticulación de confusiones o desatinos. De esta manera, la hermenéutica, inexorablemente acompañada y asistida por la estética -de estilo kantiano- y la historia -en tanto cosmovisión particular de cierto estado de situación social-, adviene como destacada tarea de develación de supuestos presentes en buena parte de los saberes compartidos por los miembros de una comunidad. Al respecto afirma Gadamer en *Verdad y método II*: "Creo que la tarea consiste en deshacer los prejuicios que subyacen en la conciencia estética, en la conciencia histórica y en la conciencia hermenéutica restringida a una técnica de evitación de los malentendidos, y superar las enajenaciones existentes en ellos." (Gadamer, 1977; p.217) La labor hermenéutica adquiere una envergadura tal que se posiciona como disposición fundamental en la consideración de diversos asuntos; la cual no se limita a la mera disolución de malentendidos o desaciertos en la comprensión. Así, ésta rebasa la tradicional impronta de desciframiento de hechos o textos ajenos; y pasa a ser un fenómeno que trasunta una actitud de amplio alcance en la existencia humana, tanto individual como colectiva.

Análogo espíritu o intencionalidad básica subyace en la concepción que Habermas tiene de la hermenéutica en *Teoría de la acción comunicativa*. En líneas sumamente generales, el pensador fundamenta tal actividad en un trabajo de indagación en los supuestos que están a la base de la producción textual. Dicho rastreo e investigación persiguen el intento de reconstrucción del contexto teórico y cultural -cosmovisión- del autor de un texto. No obstante, esto no se reduce a una suerte de empresa arqueológica o meramente doxológica. Antes bien, se asocia con la intención de adentrarse en lo que Habermas llama 'mundo de la vida' en tanto marco regulador de la interpretación no contemporánea de un texto. Vale decir, la tarea hermenéutica rebasa el estricto desciframiento de posibles sentidos textuales; y deviene proceso omnicompreensivo: "Un intérprete sólo puede aclarar el significado de una manifestación opaca si explica cómo pudo producirse esa opacidad, es decir, por qué ya no nos resultan aceptables las razones que el autor podría haber dado en su contexto." (Habermas, 1987; p.185) Puede decirse que la hermenéutica tiene como objeto básico esas opacidades discursivas, las cuales no quedan constreñidas en la simple literalidad.

Por cierto, tal como será presentado en el presente capítulo, la diferencia capital entre la concepción gadameriana y la habermasiana en materia de hermenéutica apunta a que la

última es asociable con una definida y constante crítica, aun de los mismísimos presupuestos o prejuicios. Es decir, consta de una actividad de examen y ponderación de las producciones textuales y sus implicados en pos de una optimización de la actuación comunicativa. Por su parte, Gadamer parece mostrar un interés centrado en los prejuicios en tanto pre-comprensión hacia la interpretación; o sea, parece estar más interesado en rescatar los prejuicios que en analizarlos.

### *6.1 Heidegger: hermenéutica como proceso constitutivo del Da-sein.*

La vida cotidiana de muchos seres humanos tiene como una de sus características salientes la dispersión de atención y energía; es decir, el dispendio de capacidad pensante y actuante en movimientos o actividades poco o nada conducentes a los fines de la autonomía y la autenticidad. De otro modo, una parte de los actos -concretos y pensantes- de los individuos en situación de habitualidad comporta el malgasto de energía utilizable -generalmente no empleada- en el intento por contrapesar la gravosa ingerencia de la cotidianidad sobre el ánimo y la mente particulares.

Paralela y concomitantemente, se produce una mecanización de dicho dispendio: al igual que en otros asuntos humanos, esa dispersión se torna un hábito por el cual el sujeto la naturaliza y la reitera casi permanentemente. Vale decir, la errancia de las fuerzas vitales asume rango normal o natural para quienes no aprecian en ella más que lo que debe ocurrir. En otros términos, la rutina humana está fuertemente signada, en muchos casos, por una recurrencia o persistencia del yo individual en el mismo ámbito de ocurrencia y desenvolvimiento de actividades, comúnmente vinculadas con la subsistencia -tal como fue tratada en el ítem sobre la necesidad de trascendencia en el presente trabajo-. De esa forma, el sujeto asume y acepta dócilmente la cotidianidad.

Esto último implica que, usualmente, el hombre habita su realidad diaria de un modo no comprensivo: sumido en mecanicismos o automatismos, el sujeto medio se limita a reproducir aquellas acciones necesarias para la prosecución del continente *statu quo* conocido. Y al hacerlo, ahonda la permanencia en idéntico ámbito vital. Así, vive de un modo anti-hermenéutico, ya que acude a y maneja un estrecho elenco de posibilidades.

Una vida de la índole indicada inmediatamente *ad supra* representa un desempeño caracterizado por el acriticismo y la recursividad: la vida rutinaria consta de una serie de movimientos corporales y pensantes que destacan por la inexistencia de cuestionamientos o evaluaciones; y por la circularidad en su producción o ejecución. O sea, habitualmente el hombre no cuestiona casi nada de lo que hace y lo poco que piensa -desde la perspectiva de la siempre postergada autonomía-; simplemente hace y habla en función de esquemas o costumbres activos en las relaciones interpersonales.

En tono heideggeriano, el yo individual parece desconocer la existencia de posibilidades u opciones, de perspectivas. Esto responde a la falta de búsqueda de las mismas; la cual, a su vez, radica en la carencia de expectativas o inquietudes al respecto. Porque, si las cosas funcionan tal como se dan, ¿para qué buscar alternativas? Y sobre todo, ¿con qué necesidad ensayarlas, a riesgo de fracaso o marginación? De manera que el 'ser en el mundo' habita su mundo estática y unilateralmente: consagrado a la permanente imitación de formas y fórmulas probadas y funcionantes, reduce su vida a la permanencia en el 'estado de yecto'.

O, lo que es equivalente, persiste en el plano óptico sin siquiera tentar el ontológico. Heidegger considera que la vida cotidiana del 'ser en el mundo' consiste en un permanecer en el plano de lo 'ante los ojos', de lo concreto y presente. Este perdurar comporta el prejuicio de que la realidad del ser consta de su sustancia en lugar de su existencia (ec-sitencia); de la perseverancia en la inautenticidad por sobre la tentativa de la mismidad -autenticidad-. Esto implica que el hombre medio responde cuasi devotamente a la definitividad de lo ocurrente y recurrente: no concibe la provisionalidad en tanto forma de ser hacia otra distinta. Esta idea lo desestabiliza y sumerge en el temor -fundado en aquel preconcepto y en verdad infundado- de la 'evaporación del verdadero "núcleo" del "ser ahí"".

Consecuentemente, los modos de ser habituales –‘habladurías’, ‘avidez de novedades’, ‘ambigüedades’- ofuscan y distraen al yo; lo desvían de la prosecución de la vía hacia la proyección y la autenticidad. Entumecido por impropias costumbres, ciertamente convenientes para su condición de yecto o arrojado a la realidad, y confundido por ruidos y falacias, el sujeto percibe y se auto-percibe como si los hechos se diesen de un único modo posible; como si estuviese confinado a una misma y perpetuada forma de 'ser en el mundo'. Por esta razón, Heidegger postula la interpretación de la realidad circundante y personal. Ella representa un desarrollo realizativo del comprender no meramente intelectual, sino en tanto un abarcar intencionado de los diferentes acontecimientos de la realidad cercana. Así, a partir de los datos surgidos del inexorable contacto con el mundo frecuentado por el yo, éste debe elaborar su particularizada interpretación del mismo. Esto implica que el sujeto necesita la información aportada por su vinculación básica con la realidad; pues de lo contrario carecería de un punto de partida en la empresa interpretativa. Se trata de 'ver en torno': "El 'ver en torno' descubre, significa: el 'mundo', ya comprendido, resulta interpretado.[...] Alberga en sí el 'estado de expreso' de las relaciones de referencia (del 'para') que son inherentes a la totalidad de conformidad por la cual es comprendido lo que simplemente hace frente." (Heidegger, 2006; ps.166/ 167) De modo que la actividad preliminar -pero constitutiva- en el proceso interpretativo consta de un habérselas con los datos resultantes del movimiento del yo dentro de la realidad conocida.

Ese 'ver en torno' representa un 'tener previo', una disponibilidad inicial de aquello que compone el mundo habitual. Una vez reasumida o reconsiderada esa información, es necesario producir una selección de la información en función de una perspectiva o intención particular; es decir, adviene el 'ver previo'. Esta acción comporta un recorte de lo abarcado por el 'tener previo', de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación -perspectiva o punto de apreciación-. Esta última representa un 'concebir previo'. Por lo tanto, toda interpretación se funda en tales tener, ver y concebir previos; sin los cuales aquélla no existe. De otro modo, toda interpretación se sostiene en supuestos.<sup>69</sup>

El autor reivindica los supuestos y los considera como constituyentes del sentido básico para alcanzar la interpretación: "Sentido es el 'sobre el fondo de qué', estructurado por el 'tener', el 'ver' y el 'concebir' 'previos', de la proyección por la que algo resulta comprensible

---

<sup>69</sup> Esto significa la rectificación de la idea según la cual la interpretación debe desestimar conceptos o elementos previos; y la ratificación de que, en verdad, ninguna actividad humana puede darse 'ex nihilo', interpretación incluida claro está.

como algo." (Heidegger, 2006; p.170) Vale decir, el material inicial y la perspectiva adoptada constituyen el trasfondo o sustrato de la interpretación. Ella representa la proyección de dicha tarea del previo abarcar -comprender-: a partir de los datos re-aprehendidos en vistas a una intención definida, es posible generar una consideración -y posterior concepción de la realidad- más perspicaz y profunda; o sea, menos apegada a lo evidente y más orientada hacia los aspectos corrientemente desatendidos.

Esta ponderación positiva de los supuestos subvierte la tradicional circularidad viciosa en la interpretación: ella es tenida como una deficiencia en la comprensión; toda vez que, en su afán de esclarecimiento, parece moverse en círculos no concéntricos sino más bien espiralados, de una profundidad insospechada y potencialmente inalcanzable. Ergo, la percepción vulgar de dicha circularidad interpretativa supone un frecuente desconocimiento de la dinámica cognoscitiva. Esto se debe a que, de hecho, ningún conocimiento, por novedoso que sea, puede evitar un punto de partida en un elemento, estadio o concepción anterior. Por lo tanto, la propuesta heideggeriana reside, contrariando tal actitud vulgar, en retomar los supuestos y resignificarlos.

De esa manera, el 'círculo vicioso' devendría virtuoso; ya que, lejos de constituir una imperfección o falencia, representa el inevitable estado inicial para la interpretación, ciertamente disponible e inexorable en la empresa hermenéutica. En caso contrario, se estaría incurriendo en un error de percepción y de actitud frente a la misma realidad cognitiva: entender que el mentado círculo es un defecto o imperfección e intentar evitarlo comporta desconocer la base misma del comprender.

En definitiva, Heidegger impulsa una reconducción de la actitud habitual respecto de los supuestos y la interpretación de sentido común: "El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del 'previo' peculiar al 'ser ahí' mismo." (Heidegger, 2006; p.171) Como puede colegirse, la cuestión de fondo es reconsiderar el bagaje de 'previos' en una manera personal o particular de cada sujeto; es decir, sin determinación impuesta por la realidad misma ni por las formas habituales. Antes bien, debe darse a partir de una perspectiva u orientación intencional individual o propia del yo; de lo cual constaría el 'modo justo'.

Sin embargo, esta tarea de rectificación de la consideración común de los supuestos no comporta un encauzamiento de la interpretación hacia la exactitud o precisión acabada. Por el contrario, esa labor ratifica la índole procesal y potencial de la interpretación: ésta nunca tiene la pretensión científica en materia de rigor o completamiento. Inversamente, la interpretación en sentido 'ec-sistencial' supone una gradualidad de penetración en los asuntos abordados y una provisionalidad propia de dicha gradualidad. Entonces, una interpretación tal, en concordancia con la índole misma de quien la intenta, responde a la provisionalidad y las aproximaciones; nunca a la definitividad.

En otros términos, la interpretación de rango existencial se condice -o debería- con la condición potencial o tentativa del yo. Éste, lejos de ser lineal y unívoco en sus formas de ser, posee una densidad cuya exploración constituye parte de la interpretación misma en el sentido planteado. Vale decir, en suma, que la interpretación de sesgo heideggeriano responde a la propia estructura del yo interpretante: "El 'círculo' del comprender es



inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del 'ser ahí'. El ente al que en cuanto 'ser en el mundo' le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular." (Heidegger, 2006; p.172) Por tanto, al interpretar, el yo estaría dando cabida, aun parcialmente, a su propia posibilidad de 'ec-sistir' o trascender: partiendo de los inevitables supuestos correspondientes a su condición de 'ser en el mundo' en tanto 'ser con otros', el sujeto debería ser capaz, vía interpretación recurrente y personalizada, de forjar nuevos horizontes de perspectiva; o sea, de producir nuevas imágenes mentales acerca de la realidad considerada.

Ahora bien, ¿qué tan viable resulta la tratada circularidad virtuosa en tanto antítesis de la habitual y superficial linealidad del intercambio habitual con el mundo? Evidentemente, una interpretación de las características y la envergadura indicadas exige la desestabilización y desarticulación -forzosamente paulatina- de los más poderosos sustentos del statu quo conocido, los hábitos mentales. Sin tal derrocamiento, la viabilidad de la empresa hermenéutica es escasa o nula; toda vez que el intento de una nueva forma de aprehensión de los hechos a partir de viejas estructuras de pensamiento resulta un contrasentido y hasta un llano sinsentido. Así, es inconducente o banal procurar el reencauzamiento de la interpretación a partir de las mismas formas de pensar que la constituyeron y la colocaron en la posición de inconveniencia o desajuste en que está. O, de otro modo, representa una paradoja el procurar una innovación sobre andamiaje vetusto que malogra el material disponible.<sup>70</sup>

Consiguientemente, de acuerdo con la propuesta heideggeriana, la hermenéutica, lejos de resultar exclusivamente pertinente para los textos, se convierte en una actividad que compone y sustancia el proyecto de vida en tanto empresa hacia la autenticidad del ser. Esto se debe a que, sin una interpretación en profundidad y en secuencia, dicho proceso vital sigue siendo un simulacro de existencia; pues una visión en superficie y según formas acostumbradas sólo perpetúa una vida en impropiedad, una vida común y corriente. En tal contexto, el hombre medio, impelido por la actitud habitual de falta de perspicacia o agudeza -'ambigüedad'-, se deja llevar por las fórmulas habituales de ideación y de lenguaje -'habladurías'-; y pasa fugaz y abruptamente de un asunto a otro sin detenerse en una consideración más sutil o profunda -'avidez de novedades'-.

Por cierto, una posible objeción a esta concepción de la hermenéutica se sienta en la sospecha de cierto sesgo utópico por optimista respecto del real emprendimiento de una actividad tal. Aceptando las dificultades de la reconducción de la forma de abordaje de la realidad, cabe señalar que es justamente el acostumbramiento al respecto el que impide concebir una manera diferente de comercio con las diversas situaciones de la vida. Y esa percepción habituada, obnubilada y anestesiada por la costumbre nunca cuestionada, deroga la sola idea de cambio. Esto, a su vez, retroalimenta la inercia en las formas de ser, perfeccionando la circularidad viciosa que supone el estancamiento en la habitualidad.

En otros términos, pese a lo arduo y lo problemático de la cuestión, sin una seria decisión de modificación actitudinal referida al contacto con la realidad, es efectivamente impensable considerar la posibilidad de variante al respecto; y así superar el prejuicio

---

<sup>70</sup> Cabe aclarar que se trata de ir desterrando los hábitos mentales inconvenientes, no así los conocimientos alcanzados. Éstos, encauzados por vías diferentes, pueden fundamentar saberes auténticos.

acerca de la índole utópica de una forma de tipo hermenéutica para esa relación yo-mundo. Y dicha conservadora concepción del comercio con la realidad hace inviable el mero intento de autenticidad.

Esta última, máxima aspiración de la hermenéutica propuesta por Heidegger, es vista por Adorno en disidencia palmaria -hasta casi virulentamente airada-. En *La ideología como lenguaje*, postula aspectos reaccionarios, propagandísticos, deshumanizantes y hasta totalitarios de la autenticidad. Contextualizadas en la vigencia de la tendencia al 'espíritu objetivo' en la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XX, las críticas adornianas hacen centro en lo conservador, lo ideológico, lo artificial y lo anti-vitalista (cuasi destitutivo) de la autenticidad que Heidegger expone y auspicia.

Una amalgama de los citados caracteres puede apreciarse en la siguiente consideración: "Pero el que se obstina en su puro ser-tal, porque le ha sido amputado todo lo demás, con eso mismo lo fetichiza. Una mismidad suelta, fijada, se convierte por eso en algo exterior, el sujeto en su propio objeto, que le cuida y le mantiene. Ésta es la respuesta ideológica al hecho de que el estado actual produce visiblemente en todas partes aquella debilidad del yo que extingue el concepto de sujeto en cuanto individualidad. Tanto la debilidad como su contrario invaden la filosofía de Heidegger. La autenticidad debería apaciguar la conciencia de debilidad, pero se asemeja a ella. Roba al sujeto toda determinación del mismo modo que éste pierde realmente todas sus propiedades. Sin embargo, lo que el mundo arroga a los hombres, eso se convierte en posibilidad ontológica de la inautenticidad del hombre." (Adorno, 1982; ps. 92/ 93) La artificialidad en tanto anti-naturalidad es acusada en la idea de fetichismo atribuida a la autenticidad: ella aparece como un obstinado intento de 'ser-tal' que, en verdad, sólo cosifica al sujeto y lo difumina. Esto conecta con la ideología y el conservadurismo -o mejor, la ideología del conservador estado de cosas-: tal cosificación no hace más que ratificar el requerido y sustanciado quebrantamiento de la personalidad particular en pos del sostenimiento del funcionamiento de un sistema ostensiblemente inhumano. Rasgo éste que se autoconfirma y se perpetúa en el propio acaecer de los hechos cotidianos; devenir que patrocina la pérdida de condiciones y cualidades propias de cada ser, su genuino extrañamiento -inautenticidad-.

Ahora bien, es dable advertir en la apreciación adorniana una suerte de fetichización del concepto de autenticidad, semejante a la que se atribuye a la misma. Acierta Adorno en el direccionamiento de su crítica; toda vez que, en principio, la autenticidad parecería apuntar a lo supra-humano en vista de las características de la realidad concreta. Ciertamente, puede percibirse en ella cierto tinte de inasible o inviable, en función de la efectiva marcha de los hechos humanos.<sup>71</sup>

Sin embargo, Adorno parece cargar las tintas acerca de la negatividad de la autenticidad con cierto resabio animista. Ella no sólo atenta contra la integridad personal, sino que representa su misma antítesis; ya que no es más -ni menos- que una nueva versión, tecnocráticamente robustecida, de la ilustrada idea de sujeto, nunca materializada de modo edificante. Pero, ¿qué diferencia sustancial existiría entre esta creencia y la fetichización -o

---

<sup>71</sup> Incluso cabría la posibilidad de tildar de elitista el proyecto de la autenticidad; dado que, en apariencia, sólo quienes tuviesen cierta impronta anímico-intelectual y no viesan peligrar su subsistencia material estaría en condiciones de intentar el proyecto de trascendencia pro-autenticidad.

demonización-?

El carácter propagandístico-autoritario de la autenticidad queda expuesto de esta forma: "La categoría de la autenticidad, introducida primeramente de un modo descriptivo, que surgió de la pregunta, relativamente ingenua, de qué es auténtico en una cosa, se convierte en un destino míticamente infligido. [...] Noblemente, pero ya del todo dentro de la jerga, se expresa lo mismo que cuando un suboficial chilla al perro cochino interior. Fuera de la tautología, sólo asoma ya el imperativo: ¡cuidado!" (Adorno, 1982; ps. 96/ 97) Así, la autenticidad parece haber sufrido una mutación distorsiva: de propuesta resultante de un trabajo analítico-elucidatorio pasó a ser una imposición de índole mítica. Ergo, la inicialmente inocua categoría expositiva devino, por obra de un no precisado factor, el fin o propósito de la vida individual; el cual, además, no es decidido de manera autónoma. Esta imposición haría de la autenticidad casi un castigo, no ya un alto objetivo de la existencia. Adicionalmente, dicho imperativo exógeno es consustancial con la propaganda nazi, a la que sustenta.<sup>72</sup>

En tal sentido, respecto de la indisoluble interpenetración autenticidad-jerga, se lee: "Sin embargo, con su proclama de que habla todo el hombre y no la idea, la jerga simula, como un modo de comunicación 'a la mano', que estaría vacunada contra la deshumanizada comunicación de masas; esto es precisamente lo que le granjea el acuerdo entusiasta de todos." (Adorno, 1982; p.17) La fundante índole propagandística de la jerga en tanto vehículo semántico de la autenticidad es asimilada a una deshumanizante comunicación de masas; todo un simulacro de interacción comunicativa que sólo persigue la persuasión y la adhesión irrestricta de los receptores. Éstos, además, pierden su condición de emisores por caída de la capacidad crítica. Entonces, la jerga de la autenticidad sería una especie de conjura contra los reales intentos de autorrealización; toda vez que tendría el mismo efecto anestésico-adoctrinante de la jerga de la propaganda.

Esta poderosa influencia aparece sustentada en el anacronismo y el idealismo que Adorno parece asignar a la jerga de la autenticidad: "El retraso histórico es transformado con no menos diligencia en sentimiento trágico del destino que en algo superior; también esto palpita en la silenciosa identificación de lo arcaico con lo auténtico [...] es la señal de aquel pensamiento preparador en las palabras más sencillas, del cual Heidegger aparenta haberse evadido: la abstracción." (Adorno, 1982; p.43) Consecuentemente, de acuerdo con Adorno, Heidegger parece haberse 'despachado' con dos densas cuestiones en un solo movimiento: ha reinstalado la recurrente abstracción que caracteriza a la filosofía alemana en su conjunto -idealismo-; y ha operado una regresión a una suerte de feudalismo vía nostalgia de otros tiempos. El resultado, a decir del primero, sería la corrupción de la verdadera índole de la autenticidad; ya que, distorsionados el fin y los medios, el individuo sólo puede protagonizar un destitutivo retroceso a la heterónoma relación con las fuerzas externas - sociedad, autoridad-.

Concurrentemente, la mentada corrupción deviene llano falseamiento: "La autenticidad, de

---

<sup>72</sup>Por tanto, el pensador atribuye a la autenticidad y sus modos de expresión -jerga- toda la impronta de una de las mayores y más atroces dictaduras de la historia contemporánea. Mas, ¿por qué producir semejante asociación, depreciando el aspecto filosófico y sobredimensionando una cuasi acusación de funcionalidad al servicio del Reich?

todos modos problemática, de necesidad y fe tiene que llegar a ser el criterio de lo añorado y lo creído y se hace falsa.[...] Como un trapero, la jerga se apodera de las últimas emociones del sujeto arrojado contra sí mismo en su caída, para revenderlas al menudeo..." (Adorno, 1982; p.56) Tal falseamiento aparece vinculado con un tipo de convencionalmente romántico retorno a lo místico: la originaria fuerza endógena de la autenticidad trasmuta en externo mandato inconducente aunque devastador; toda vez que parece extenuar los últimos vestigios de humanidad -emociones- del individuo.

Claro está que el filósofo recaería en una suerte de fetichismo de la envergadura del que criticó -tal como se vio precedentemente-. Tal recaída se debe a que Adorno parece atribuir a la autenticidad y su órgano expresivo un poder sobrenatural anacrónicamente solventado por un tradicionalismo de raigambre emotiva. Así, esa 'fe' en 'lo añorado' opera una suerte de alquimia destructiva de los resabios de emotividad en el sujeto.<sup>73</sup> Nuevamente la jerga resulta el idóneo medio ideológico para esa alquimia. Este aspecto queda resaltado en la comparación de aquélla con el habla cotidiana -'habladurías' heideggerianas- : "Él (Heidegger) condena las habladurías, pero no la brutalidad, con la cual el pactar constituye la verdadera culpa de las habladurías, en sí bastante inocentes." (Adorno, 1982; p.78) Ergo, la jerga tendría un maléfico alcance: sería capaz de hacer que las inocuas expresiones cotidianas deviniesen manifestaciones propagandísticas para sojuzgamiento del sujeto.

En este sentido, cabría preguntarse si, en el fondo -o no-, las expresiones del lenguaje habitual carecen de carga ideológica en todos los casos. O, lo que es equivalente, si el lenguaje cotidiano, en tanto vertiente expresiva de cierta cosmovisión, es efectivamente aséptico en lo que a ideología se refiere.<sup>74</sup> De otro modo, ¿qué tan 'inocentes' son las 'habladurías', considerando que, en principio, perpetúan un statu quo tan lesivo como el que Adorno asocia con la jerga de la autenticidad? O mejor, ¿algún lenguaje, sea cual fuere, puede tenerse por palmariamente 'inocente'? (Quizá resulte una ingenuidad sostener una creencia como ésa).

No obstante, el tópico que aparece como más delicado y problemático en la crítica adorniana a la cuestión de la autenticidad es el de la muerte. En efecto, Adorno produce una asociación entre la fenomenología del 'ser-ahí' y la preparación para la muerte: "La muerte y el ser ahí están identificados; la muerte se hace pura en cuanto ser ahí en un ente, lo cual no sobreviene en absoluto a ningún otro que él mismo. Sobre lo más cercano y trivial en la relación del ser ahí y muerte, que es su no-identidad en sí: es decir que la muerte destruye el ser ahí, lo cual es en verdad negado; sobre eso pasa la analítica existencial por encima, sin perder, por su parte, la ocasión de la trivialidad." (Adorno, 1982; p.104) Como puede advertirse, el propio derrotero del sujeto en pos de su autenticidad es apreciado por Adorno como una andanza hacia su real y específica autodestitución. Ergo, todo lo que hace el sujeto con miras a la trascendencia que Heidegger postula no es sino operar un avance hacia su propio final: el 'dasein' sería, en esta perspectiva adorniana, no sólo un artificio

---

<sup>73</sup> Curiosamente, no sólo las emociones aparecen como erosionadas por el presuntamente artificial ideal de la autenticidad. También la voluntad y la razón resultan erosionadas por éste.

<sup>74</sup> Aquí sobrevuela la sospecha de que Adorno asimila permanentemente ideología con partidismo o adhesión partidaria -en este caso, nazismo-; cuestiones claramente diferenciables.

inalcanzable en la vida terrena; sino, y a modo de agravante, un paradójico facilitador -y hasta causante- de la extinción de la mismísima vida humana. Pero, además, este hecho sería tratado con una llamativa liviandad -trivialidad- por Heidegger.

La citada consideración abre ciertos cuestionamientos. En primer lugar, la identificación ser ahí-muerte es naturalizada de tal forma que ambos componentes de la relación resultan consustanciados. Así, según Adorno, la no natural identificación entre muerte y ser-ahí parece culminar y consumarse en la heideggeriana propuesta de la autenticidad. Mas, ¿por qué entender la idea de muerte en el sentido de mera destrucción de la vida conocida? Esto es, ¿por qué no apreciar en la idea heideggeriana de 'ser-para-la-muerte' un respecto o punto de perspectiva a tener en cuenta en la consecución del proyecto personal? De otro modo, ¿cómo producir la consustanciación entre ser-ahí y muerte por el solo hecho de hallar irrealizable, por contraproducente, la empresa de la trascendencia en términos heideggerianos?

Por otra parte, resulta inquietante -y hasta preocupante- la adorniana consideración de que la muerte alcanza la pureza en el propio ser-ahí. De este modo, Adorno parece entender a este último como el más alto grado de la concreta destrucción de la vida posible. Ahora bien, ¿con qué sentido se agrava hasta tal extremo la inconveniencia o inviabilidad de la propuesta heideggeriana? Vale decir, ¿a qué extremar la descalificación de tal propuesta llevándola a semejante identificación?

Finalmente, el filósofo atribuye 'trivialidad' al tratamiento heideggeriano de la cuestión del 'ser-para-la-muerte'. Aparentemente, según Adorno, Heidegger no sólo desconoce las genuinas dimensiones de su propuesta, su alcance; sino que parece minimizar o banalizar la definitoria cuestión de la muerte al pasarla por alto en su análisis existencial. Por tanto, Heidegger incurriría en una concreta y repudiable desatención al altamente crucial asunto de la muerte. Pero, ¿por qué distorsionar la envergadura argumentativa de la idea de 'ser-para-la-muerte' mediante la atribución de una trivialidad que, en suma, no es más que coherencia o correspondencia con la importancia otorgada a la primera? Al respecto, cabe recordar que, en principio, Heidegger considera que "la muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida" (Heidegger, 2006; p.269). Y, además, que el 'ser-para-la-muerte' es la más plena posibilidad del ser-ahí; toda vez que no representa el mero fin de la vida biológica sino un nunca bien ponderado respecto a tener en cuenta en el trazado de perspectivas y proyecto.

Pero esto no es todo. En una suerte de corolario de su crítica, Adorno plantea -y precisa- su percepción de la idea heideggeriana de muerte: "La reflexión del hombre sobre sí mismo en cuanto natural sería al mismo tiempo la reflexión crítica del principio autoconservador; la verdadera vida sería una que no se aferrase 'a la existencia alcanzada en cada caso'. No obstante, al extrapolarse tales modos de comportamiento desde el ser ahí como su sentimiento positivo en la teoría heideggeriana de la muerte y al consolidarse en cuanto instancia de auto-renuncia, Heidegger echa a perder lo que tan claro vio. La resignación se anquilosa hasta la obstinación, que convierte la disolución del mismo en su afirmación y en una estoica inflexibilidad; y mediante una rígida identificación con el mismo llega a ser la absolutización del principio negativo. [...] Para Heidegger, el ser no es nunca tan auténtico como en ese aguantar..." (Adorno, 1982; ps. 118/ 119) Es dable sostener que Adorno asimila muerte a resignación o dócil aceptación de la suerte. En esta perspectiva, la idea heideggeriana de ser para la muerte no sería sino una abdicación a las propias necesidades e

iniciativas '-renuncia'. Y, consecuentemente, la consumación del principio de autodestrucción '-absolutización del principio negativo', una sumisa admisión de modos y asuntos heterónomos o impuestos desde el exterior del yo '-estoica inflexibilidad'.

Reaparece el énfasis en lo presuntamente destitutivo de la propuesta heideggeriana: en apariencia, el proyecto trascendente del ser ahí sería tan sólo un pleno y directo pasaje a la frustración y la subsiguiente resignación. Pero, ¿qué tan aceptable resulta identificar cierto idealismo -o utopismo- con autodestructividad? De otro modo, ¿por qué lo sospechado de ideal por inusual debería forzosamente representar una indirecta asunción de la autodestitución?

En suma, acierta Adorno en señalar la problematicidad de la autenticidad y el proyecto de la trascendencia. Verdaderamente, dichas instancias parecen fuertemente impregnadas de un rasgo de imposibilidad o inviabilidad: cualquier apartamiento de los estándares de pensamiento y acción reciben una carga simbólica tal.

No obstante, el punto más polémico de la crítica adorniana parece ser su asimilación autenticidad-muerte. Aun atendidas las últimas precisiones, resulta altamente cuestionable la consustanciación que Adorno realiza entre ambas cuestiones. Esto se debe a que, si bien es admisible la cuasi impracticabilidad de la propuesta heideggeriana de la trascendencia en las vigentes condiciones sociales, no parece aceptable atribuir a esta última una suerte de índole apologética respecto de la muerte.<sup>75</sup>

## *6.2 Gadamer: hermenéutica a partir de la revalorización de los prejuicios.*

Manifiestamente tributaria de la concepción heideggeriana en la materia, la hermenéutica gadameriana se sostiene en una destacada y enfática revaloración de los prejuicios. Por la misma, éstos, lejos de representar obstáculos iniciales en la empresa cognitiva, son constitutivos del ser. Esto se debe a que representan los insoslayables fundamentos en dicha empresa, dada la índole temporal e histórica de la vida humana. De esta forma, hay una rejerarquización de los prejuicios, consistente en un justipreciar su rango cognitivo: "Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto es que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo." (Gadamer, 1992; p.218) Como se advierte, la carga negativa de la tradicional idea de prejuicio en tanto juicio precipitado e infundado queda destituida; ya que los prejuicios no son manifestaciones de una visión distorsionada y acrítica de la realidad. Antes bien, representan inexorables y valiosas guías

---

<sup>75</sup> Ciertas consideraciones de Adorno parecen trasuntar una intención de asignar a la capital obra de Heidegger una relevante ingerencia a favor del autoritarismo nazi; hecho que, al menos, resulta un exceso. Esto se debe a que, más allá -o más acá- de la filiación política de Heidegger, aparece como un despropósito considerar su más conocida obra sólo como un significativo órgano de la propaganda nazi.

en la actividad del conocimiento. Mas no sólo eso: ellos dan sentido a la misma capacidad experiencial, pues hacen que lo vivenciado no pase inadvertido; sino que cobre significado y relevancia dentro del trayecto vital.

Esta consideración de los prejuicios, además de subvertir la noción corriente, parece apuntar a cierta depreciación o rebajamiento de la novedad en materia cognitiva. Vale decir, una ponderación como la presentada hace aparecer al conocimiento nuevo como mero derivado del prejuicio, con la consecuente y señalada subestimación de la novedad. De otra manera, aparece como excesivamente desequilibrada la relación prejuicio-novedad en detrimento de esta última.

Mas ¿cómo concibe el autor la articulación conocimiento habido-conocimiento adquirible? Tal continuidad se asienta y sostiene por y en el prejuicio de modo claramente privilegiado. Así, éste posibilita la conformación del conocimiento nuevo al punto de constituirse en vía de acceso de lo nuevo en la impronta cognitiva. Sostiene Gadamer: "Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas, y que al trastocarse se reordena de nuevo. El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es la tarea primordial, sino que, a la inversa, el asentamiento en lo familiar y en el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo." (Gadamer, 1992; p.223) Aludiendo al aprendizaje lingüístico en tanto arquetipo de la experiencia humana, el filósofo señala la precedencia de una interpretación de la realidad en tanto cosmovisión articulada en y por el lenguaje. Dicha impronta precedente -'lo familiar', 'el consenso'- no sólo fundamenta la interpretación de las novedades alcanzadas por el sujeto individual; sino que otorga significado a las expresiones ajenas y el consecuente mejoramiento de la experiencia particular.

De esta manera, Gadamer, quien califica como 'hermenéutico' el modo en que el hombre toma contacto con la realidad, subvierte la misma idea medular de la interpretación. Esto ocurre porque, al subordinar al prejuicio la clarificación de lo nuevo con el convergente intento de diluir confusiones o malentendidos, parece privilegiar la atención a lo conocido o familiar en detrimento de lo extraño. Es decir, resulta incontestable que la cosmovisión, en su condición de bagaje de prejuicios en tanto presupuestos -no ya preconceptos al estilo vulgar-, reviste relevancia en la tarea hermenéutica. No obstante, en la propuesta citada ad supra, cobra una magnitud que torna difícil apreciar el verdadero valor de la novedad como resultado de la tarea interpretativa.

De otro modo, si bien reaparece la heideggeriana idea de una circularidad virtuosa como dinámica de la hermenéutica, surge una disyuntiva: o la novedad queda subsumida en el prejuicio, y entonces no es posible justipreciarla; o ella misma deviene rápidamente prejuicio, perdiendo casi inmediatamente su índole específica para pasar a ser fundamento de la novedad venidera -nuevo prejuicio-. En suma, ¿qué tan novedosa resulta una novedad que rápidamente 'se reordena de nuevo'?

Comoquiera que sea, el autor sostiene que el medio para lograr el mentado contacto hermenéutico con el mundo, la actividad interpretativa, es la fantasía. La misma no consiste en un devaneo mental tendiente al esparcimiento o la creación artística. Antes bien, consta de la capacidad de cuestionar en tanto suscitar cuestiones productivas por interrogables o investigables. Si bien atribuida en principio al investigador, la fantasía resulta

esencialmente diferente de la simple imaginación comúnmente entendida. Ello obedece a que aporta a la tarea hermenéutica su índole inquisitiva; o sea, la tendencia a encontrar problemas donde la actitud vital habitual -y habituada- no encuentra sino más de lo mismo. Esa facultad de la fantasía sostiene la conciencia hermenéutica. Ella "se distingue por su eficacia para hacer ver dónde está lo problemático." (Gadamer, 1992; p.221) Aun focalizando en el investigador como exponente de dicha conciencia, el pensador la sitúa como potencia de indagar en aquellos aspectos que pasan inadvertidos para una mirada ingenua o acostumbrada. Así, esa conciencia resulta constitutiva de una auténtica relación hermenéutica con el mundo; ya que, por su índole cuestionadora o problematizadora, se abre paso en la realidad en busca de lo inexplorado a fin de hacerlo emerger y tratarlo. De esta forma, es responsable del advenimiento de las novedades.

Además, tal conciencia hermenéutica embate la ingenuidad de la posibilidad de conocimiento sin prejuicios. Y este ataque sustancia el aspecto radical o extremo de la empresa hermenéutica: "De ahí que una de las tareas de la reflexión hermenéutica radical sea examinar este ideal de la ausencia de presupuestos." (Gadamer, 1992; p.371) Consistente con la reivindicación de los prejuicios, la conciencia hermenéutica problematiza la creencia en la posibilidad de conocer sin recurso a material precedente alguno. Esa convicción acaba en mero e ingenuo ideal, toda vez que apunta a una situación imposible en la dimensión humana. O sea, la pretensión de conocer 'ex nihilo' supone la existencia de un tipo de ser humano incompatible con las posibilidades de concreción dentro de la realidad esperable.

El sustrato de la mentada radicalidad de la empresa interpretativa es la ya referida relación hermenéutica del sujeto con la realidad. Por la misma, se hace inexorable el reconocimiento de la pertenencia de quien interpreta a aquello que intenta comprender; tanto como de su tiempo de vida a la historia de la comunidad, que es su contexto vital. De ahí que la conciencia hermenéutica deba producir la indagación de la realidad; actividad que, por cercanía, la conciencia a secas no alcanza. Si bien aquélla no genera una suerte de distanciamiento de la realidad, sino todo lo contrario, asume una actitud que implica una separación o distancia respecto de la conciencia cotidiana.

La específica y constitutiva operación de la conciencia hermenéutica no es otra que la crítica. Ésta es responsable de asignar valor cognitivo a la interpretación, a partir de la determinación de la envergadura de los presupuestos -prejuicios- y su puesta en juego en la tarea hermenéutica.

Ahora bien, esta actividad crítica es ciertamente peculiar: pese a la señalada radicalidad en lo atinente a la imposibilidad de conocimiento sin presupuestos, su alcance no parece involucrar a las novedades cognitivas. Ellas son simplemente incorporadas a la impronta personal hasta el momento de su utilización. Por ende, la crítica aparece circunscrita a la detección y apreciación de los presupuestos.

En otros términos, la reflexión hermenéutica en tanto crítica parece activarse sólo respecto de los prejuicios; la previa disponibilidad del sujeto por el hecho de integrar una comunidad con su característica cosmovisión articulada y vehiculizada por el lenguaje. Esto refuerza la concepción historicista de la hermenéutica, por la cual ni individuo ni grupo humano alguno puede obviar su inherente vinculación con la precedencia de interpretaciones de hechos y procesos -historia-.

Y esta apuesta de Gadamer, asumida como 'provocativa' por él mismo, parece difuminar



tanto el poder de la fantasía cuanto el de la propia conciencia hermenéutica; toda vez que ella aparece como excesivamente abocada a la consideración de los presupuestos en mengua de la interpretación de los elementos no presupuestos -novedades-. Esto supone un debilitamiento de la capacidad de fantasía, pues queda relativizada por su direccionamiento hacia los presupuestos.<sup>76</sup>

De todos modos, si cupiera la extensión de las sugerencias gadamerianas en el ámbito metodológico de las ciencias sociales a la vida cotidiana, se podría señalar a la actitud problematizadora que sustancia la fantasía como una alternativa de salida de la habitual persistencia acrítica en los prejuicios en tanto saberes estancados y nunca cuestionados. Claro está que la diferencia fundamental entre los casos citados radica en que, mientras en el nivel metodológico la idea es recuperar los presupuestos, en el de la vida diaria se trata de reconsiderarlos en pos de su superación -en caso de ser necesario-.

### *6.3 La hermenéutica según Habermas: embestida contra todos los prejuicios.*

Una hermenéutica radicalizada resulta constitutiva de la concepción habermasiana del tratamiento de la acción comunicativa. Ésta permanece indescifrable sin la aplicación de una interpretación que no sólo dé cuenta de los supuestos implicados en el mensaje en sí mismo, sino también de las relaciones entre el mundo de la vida del emisor y el del intérprete. Este último debe servirse de su capacidad de racionalidad comunicativa y de juicio a fin de convertirse en virtual esclarecedor del significado de una manifestación simbólica.

En ese sentido, Habermas indica que el intérprete asume la inicial actitud realizativa -proactiva- de la precomprensión de los implicados en el caso comunicacional tomado en consideración. Esta postura en nada deprecia el valor de la interpretación; toda vez que ésta consiste en la reconstrucción del contenido objetivo de una manifestación a partir de la utilización de los medios racionales de juicio orientados por la estructura interna de la acción orientada al entendimiento. Y por esta vía el intérprete será capaz de relacionar el 'mundo de la vida' del emisor con el propio. Esto permitirá una crítica más lograda o perspicaz.

Vale decir, la actividad hermenéutica no sólo no puede evitar habérselas críticamente con los presupuestos del material tratado; sino que tal abordaje resulta sustantivo de la misma. Tan así es que el pensador afirma que la elucidación del sentido de un texto, por caso, no es posible sin el conocimiento y la ponderación de los elementos cognitivos, morales y expresivos del acervo cultural del emisor. Tal apreciación sustenta la asunción de la racionalidad de las manifestaciones consideradas: "Sólo en la medida en que el intérprete penetre en las razones que hacen aparecer las emisiones o manifestaciones del autor como racionales, entiende qué es lo que éste pudo querer decir." (Habermas, 1987; p.184) De este modo, el acceso a los presupuestos que sustentan una producción comunicacional no sólo

---

<sup>76</sup> Cabe aclarar que, si bien el círculo hermenéutico no puede funcionar permanente ni omniabarcadoramente, en este caso aparece como demorado o detenido -si cabe el término- en los prejuicios. Consecuentemente, los mismos son objeto de una atención privilegiada en referencia a las novedades.

permite lograr un acercamiento al sentido específico; sino que, fundamentalmente, permite tener a aquélla como racional o sustentable.

Mas, este trato con tales presupuestos no puede ser realizado de una forma neutra o pseudo-objetiva. Antes bien, Habermas destaca la necesidad de adoptar una perspectiva o postura respecto de las pretensiones de validez de aquello que se analiza. Este posicionamiento tiene doble relevancia: de un lado, constituye la actitud realizativa inicial; del otro, aunque concurrentemente, produce la vinculación entre la cosmovisión del intérprete y la del interpretado. En otros términos, no cabe ninguna posibilidad de hermenéutica libre de presupuestos: quien interpreta debe asumir sus propios prejuicios como paso preliminar en su labor de esclarecimiento. De esa manera, entran en interjuego los implicados personales del intérprete y los del emisor.

Esa asunción de presupuestos frente a otros presupuestos se sienta en la basal condición de racionalidad que el autor atribuye a la comunicación humana en cualquier caso. Es dicha índole la que permite no sólo la interacción comunicativa en sí, sino también su abordaje crítico: "Las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento." (Habermas, 1987; p.170) Entonces la interpretación en tanto racional componente del proceso comunicacional es factible por la intervención de la reflexión en tanto capacidad de producción y regulación de la comprensión. Esto se debe a que los agentes intervinientes en el proceso comparten la posibilidad de aportar y sustentar razones para sus intervenciones en el intercambio comunicativo. Tal posibilidad se orienta a la consecución de acuerdo o consenso, máxima aspiración de la comunicación según Habermas.

Por lo tanto, la condición de posibilidad de la hermenéutica es la mentada 'actitud realizativa', consistente en la determinación de los presupuestos subyacentes en un mensaje y su crítica o enjuiciamiento en tanto problematización en pos del esclarecimiento. Esto supone la adopción de posicionamiento con referencia a las pretensiones de validez del objeto de crítica. De esa forma, la producción de crítica comprometida con los propios postulados o creencias previas sustancia y da sentido a dicha actitud realizativa. Sin tal compromiso la actividad hermenéutica se difumina: "...el intérprete está obligado a mantener la actitud realizativa que adopta como agente comunicativo, aun en el caso en que se pregunta, y precisamente cuando se pregunta, por los presupuestos que subyacen a un texto que no entendemos." (Habermas, 1987; p.185) Como es dable advertir, el intérprete en tanto agente de la hermenéutica sólo puede considerar encaminada su empresa en la medida en que consuma la citada actitud realizativa en los términos planteados.

Sin embargo, esa actitud no es excluyente de quien interpreta. También el autor debe practicarla: en su carácter de agente racional, el autor debe exponer sus razones. Pero, además, deberá ser capaz de capitalizar la crítica; es decir, de aprender de ella. De esta manera, se garantiza la responsabilidad en la interactividad; pues ya no se trata de formular manifestaciones sin más. Antes bien, la vinculación emisor-intérprete exige por parte de ambos la asunción de sus respectivas posturas en la comunicación. Ellas, claro está, deben ser, por la razón antes expuesta, racionales y pasibles de crítica o consideración por la contraparte.

Vale decir que la actitud realizativa, si bien tiene un rasgo distintivo para cada rol en el proceso comunicacional, es el común denominador entre emisor e intérprete. Ambos deben ejercer la facultad de argumentar racionalmente: el primero al realizar su producción y

'defenderla en juicio' del intérprete; y éste al desarrollar su actividad específica. Quizá en esto consista la radicalidad de la hermenéutica que el filósofo postula. No sólo la tarea de elucidación de presupuestos se aplica a un producto lingüístico; sino, fundamental y distintivamente, a los agentes implicados en la dinámica comunicacional.

Y precisamente dicha radicalidad supone un aspecto problemático. El mismo consiste en que parece subyacer en la propuesta someramente considerada una suerte de idealización de las capacidades de los participantes en el proceso comunicacional. Por tal sobreestimación son atribuidos a esos sujetos ciertas posibilidades que apuntan a una racionalidad homogénea y operante. Es decir, al explicitar la actitud realizativa, por ejemplo, Habermas parece dar por sentado que, a partir de la sola condición de ser racional, un sujeto interpretante será capaz de advertir y analizar los supuestos implicados en aquello que pondera. Pero no sólo eso: además, y como condición de posibilidad de su tarea hermenéutica, debe asumir sus propios supuestos con referencia a aquello que aborda.

Independientemente de que resulta deseable una comunicación crecientemente mejorada entre los interlocutores, esta suerte de idealización habermasiana abre dos consideraciones. En primer lugar, no es plenamente postulable la homogeneidad en la racionalidad de seres presuntamente racionales. Esto es, la capacidad de utilización de la razón es, en principio, un rasgo específico de la condición humana. Pero la práctica efectiva -aunque no siempre con efecto conducente- de esa facultad representa un rasgo idiosincrásico particular o personal. O sea, si bien todos los seres humanos son constitutivamente racionales, muchos de ellos no muestran en sus actos y emisiones esa racionalidad. Además, suponer que una característica humana -en este caso la índole racional- es constante o regular en un mismo sujeto apunta a una inconveniente desestimación de la variabilidad de la misma condición humana. Tal mutabilidad, lejos de ser una falencia o debilidad, representa un potencial de adaptación las diversas contingencias de la vida.<sup>77</sup>

Por otra parte, en su propuesta de actividad realizativa como sustrato de la actividad hermenéutica, Habermas evita hacer lo que recomienda o postula. Así, el presupuesto de racionalidad compartida por los intervinientes en la comunicación no es criticado por su poseedor. De hecho, tal como se indicó, Habermas parece estar convencido de la posibilidad de existencia de un 'usuario ideal' de los componentes lingüísticos y metalingüísticos de la comunicación. Sin embargo, tal como es sabido, dicha presunción resulta excesiva en su pretensión; ya que los malentendidos, las interferencias y la incomunicación son frecuentes. Uno de los factores cruciales al respecto es la amplia ausencia de actitud y actividad críticas en las actividades humanas en general, y en la comunicación en particular.<sup>78</sup>

Si bien resulta incontestable la inevitabilidad de los supuestos al formular una propuesta de cualquier índole, aquí se intenta apuntar que, exponente de una racionalidad naturalmente acotada, el pensador no parece haber sometido a sus propias actitud realizativa y actividad

---

<sup>77</sup> Éstas no son precisamente contingentes -juego de palabras al margen-; sino más significativas de lo que habitualmente se cree.

<sup>78</sup> Por cierto, bajo apariencia de entendimiento básico o mínimo alcanzado, muchos casos de presunta comunicación no son más que soliloquios encubiertos de intercambio: en ellos, cada interlocutor es en verdad agente monológico. Por tanto, la reciprocidad y la comprensión son de escaso o nulo alcance.

hermenéutica el presupuesto de racionalidad comunicativa.

#### *6.4 Relevancia de la actitud hermenéutica como transición a la creatividad.*

Las tres perspectivas hermenéuticas -imperfectamente esbozadas en los apartados precedentes- comparten una fortaleza y una debilidad. La primera consiste en la puesta en valor o revaloración de los supuestos, presupuestos o prejuicios. Mientras que la segunda radica en el sesgo de impracticabilidad o imposibilidad de concreción de la propuesta.<sup>79</sup>

En cuanto a la mentada reivindicación del bagaje experiencial y conceptual del sujeto, la propuesta heideggeriana expone como inexorables y necesarios los 'previos' cognitivos de los que el sujeto debe partir en su empresa hermenéutica. Sin ellos, las acciones al respecto tendrían una suerte de malformación congénita; toda vez que estarían desconociendo la inevitable 'mundanidad' o condición óptica del sujeto.

Por su parte, la apuesta gadameriana consta de una explícita reivindicación de los presupuestos en tanto nunca bien ponderado material en disponibilidad a los fines hermenéuticos. Tales prejuicios resultan despojados de la vulgar asociación con la precipitación y el acriticismo. Y son tenidos por objetivos primeros de la actividad hermenéutica: resulta imprescindible analizar críticamente esos presupuestos si se pretende llevar adelante una conducente y decorosa empresa interpretativa.

Finalmente, en el caso habermasiano, la puesta en valor de los supuestos apunta a la toma de una postura frente a lo que se busca interpretar; y la consecuente asunción de la correspondiente responsabilidad. En consecuencia, los prejuicios son entendidos no ya como neutros puntos de partida en la interpretación; sino como criticadas asunciones a partir de las cuales el intérprete ejerce su función específica o su actitud realizativa.

Como puede colegirse, con las diferencias o matices en cada caso, los presupuestos son despojados de la negatividad tradicionalmente atribuida a los prejuicios; y resultan mejor justipreciados en su condición de precedentes de las novedades en materia cognitiva.

Hasta aquí la fortaleza compartida. Respecto de la debilidad, puede sostenerse que la misma se sienta en una suerte de hipertrofia de las capacidades cognitivas del sujeto que son involucradas en el comercio con la realidad, por un lado; y una falta de vertiente práctica de la misma, por el otro.

De acuerdo con Heidegger, el 'ser-ahí' en habitualidad es un mero subsistente: se limita a reutilizar los modos de ser conocidos sin más. Ante este statu quo -y pese a él-, el filósofo propugna una rectificación de dichos modos de ser -ciertamente impropios- en pos de la prosecución de modos de ser conducentes a la autenticidad o 'ec-sistencia'-entendida como concreción de las verdaderas y originarias posibilidades humanas-. Claro está que dicha reconducción del sujeto dentro de la realidad conocida supone una modificación de actitudes mentales y comportamentales francamente inusuales o infrecuentes. La misma consiste básicamente en la aceptación de la tentativa y la provisionalidad como variables y condiciones vitales proyectivas y aprovechables. A partir de ellas, el sujeto en situación podría ensayar modos de moverse en la cotidianeidad que respondieran a sus legítimas

---

<sup>79</sup> De otro modo, se hace difícil concebir la forma de producir la mentada actividad interpretativa.

expectativas y necesidades.<sup>80</sup>

La versión gadameriana de hermenéutica aparece sostenida en una actitud crítica definida y recurrente. De este modo, los presupuestos detectados en el objeto de interpretación deben ser interpelados a partir del cuestionamiento de los prejuicios del intérprete. Éste, activando su conciencia hermenéutica, debe procurar el esclarecimiento de las creencias que comparte con la comunidad histórica a la que pertenece. Y si bien Gadamer se refiere a la reflexión hermenéutica como medio de revisión crítica, no aparecen especificaciones sobre la puesta en práctica de la misma.

Similar suerte corre la propuesta habermasiana en cuanto a sus lineamientos prácticos o factuales. Si bien se sugiere cómo determinar la racionalidad de un interlocutor -atendiendo a su posibilidad de seguir las reglas de un juego de lenguaje, al estilo wittgensteiniano-, no ocurre lo mismo con la específica actitud realizativa. Ella es postulada como radical y persistente intencionalidad crítica. Sin embargo, no hay sugerencias acerca de la forma en que el intérprete puede producir la revisión crítica de sus creencias previas; ni de cómo sería posible que el emisor -autor- capitalizara la crítica del intérprete.

De modo que el punto más endeble de los proyectos hermenéuticos esbozados refiere a su factibilidad o posibilidad cierta de ocurrencia en la realidad. Aun aceptando que en principio las propuestas de Gadamer y Habermas tienen proyección metodológica hacia las ciencias sociales -no así la de Heidegger-, falta en ellas las indicaciones tendientes a poner en práctica las ideas postuladas.<sup>81</sup>

No obstante, se impone la cuestión de indagar en la articulación entre esas perspectivas hermenéuticas y la vida cotidiana. ¿De qué manera producir un contacto con la realidad progresivamente hermenéutico? En sintonía con la perspectiva heideggeriana, se trataría de intentar el abordaje de las diferentes situaciones dejando de lado los modos de ser o hábitos de forma paulatina y sostenida. De esa manera, el sujeto debería ensayar modos de comportamiento e ideación con alguna variante respecto de los practicados frecuentemente. En este caso la clave parece estar en que el individuo inicialmente se despoje del prejuicio referido a un cambio actitudinal completo y de amplio espectro. Así, debería estimar con la mayor seriedad posible la idea de provisionalidad a fin de realizar tentativas de leves modificaciones en sus conductas cotidianas; dejando de lado la pretensión -hiperbólica y unilateral- de generar un cambio radical por su profundidad y global por su alcance. Ergo, podría incursionar en una actividad hermenéutica que iniciara el encauzamiento de la vida habitual hacia un proyecto en pos de la autenticidad. En otros términos, a partir de la práctica de la modalidad ensayo-error en sus contactos con la realidad, el sujeto sería capaz de ajustar sus intervenciones y de encaminarse hacia una vida con tendencia a la 'ec sistencia' y no ya la mera supervivencia. Vale decir, el ser en el mundo podría iniciar su trayectoria hacia una autonomía realmente fundada en una actitud vital no sistemática o al estilo del sistema social.

En cuanto a la propuesta de alguna puesta en práctica de la idea gadameriana de hermenéutica, puede decirse que la alternativa aparentemente factible en el contexto de la

---

<sup>80</sup> La pregunta por el cómo hacerlo parece quedar pendiente.

<sup>81</sup> Por cierto no es objetivo de un filósofo proponer medidas prácticas; pero, en este caso, es esperable tal propuesta.

cotidianeidad consiste en la activación permanente de la conciencia hermenéutica. Por lo tanto, los lineamientos gadamerianos considerados pueden ser parcialmente vehiculizados mediante un ejercicio recurrente de la conciencia crítica. Claro está que no ya aplicada a los prejuicios compartidos con la comunidad, sino a los propios en tanto conceptos o conocimientos logrados y reutilizados permanentemente sin ajuste alguno. O sea, la conciencia de marras debería tener como objeto y destino de su acción el conjunto de ideas de las que dispone el individuo y que nunca son revisadas a fin de una reutilización ajustada o más perspicaz.

Una sugerencia para poner en acto la noción habermasiana de responsabilidad interpretativa está relacionada con evitar progresivamente las asunciones imitativas en tanto reproducciones de los parámetros actitudinales y comportamentales consagrados por la comunidad. Esto es, el sujeto debería procurar la desactivación de la elemental tendencia a repetir aquellas conductas y pensamientos que se producen a su alrededor como operación de sostenimiento del estado de cosas compartido. De este modo, el agente intentaría la personalización o distinción parcial de sus acciones, ya que trataría de actuar aportando algún elemento distintivo de índole personal o propia.<sup>82</sup>

Comoquiera que sea, el paso por las concepciones hermenéuticas referidas permite asegurar que sólo una actitud hermenéutica en tanto tendencia a la revisión de los propios presupuestos o prejuicios podría suscitar una saneadora rectificación de ciertos modos de abordaje en la vida cotidiana. Ella consta de la materialización de cambios -parciales y graduales- en los pensamientos y las conductas a fin de dar inicio a una vida literalmente propia, y no ya al estilo del montón.<sup>83</sup>

Una objeción cuasi evidente -al menos desde la perspectiva del denominado sentido común- se relaciona con el consumado hecho de que es ampliamente inusual que los sujetos en situación cotidiana asuman el rol de intérpretes de sus experiencias e ideas. Es decir, normalmente los individuos no tienen una actitud analítico-crítica de los hechos de su vida; tendencia que sí exhiben con referencia a los eventos vitales y los pensamientos de otros.<sup>84</sup> Sin embargo, pese a la indiscutible dificultad de este trabajo auto-crítico (que no está propuesto como un sustituto del psicoanálisis ni como un remedo de estrategia de la llamada auto-ayuda), se hace notoria la necesidad de un intento de reversión de la habitual inercia crítica respecto de experiencias y concepciones. Ello se debe a que, al menos en circunstancias puntuales y potencialmente cruciales, el sujeto debería ser capaz de examinar qué está funcionando indebida y perturbadoramente en su desempeño dentro de la realidad. De esta manera, al menos ante situaciones negativas y recurrentes, el individuo procuraría una evaluación del modo de ser que, por inconveniente, lo sumerge en un indeseable círculo vicioso. Por ingerencia de este último, ante la aparición de un evento similar -nunca

---

<sup>82</sup> Resulta incontestable que, en general, las acciones y los pensamientos cotidianos están fuertemente impregnados de 'sentido común' en tanto normalidad o habitualidad. Pero tal vez la única manera de responsabilizarse por las propias asunciones sea hacerlas realmente particulares; esto es, diferenciables en algo respecto de 'lo que se dice y se hace'.

<sup>83</sup> Incentivar la actitud hermenéutica comporta una estrategia de real apropiación de la vida particular; una forma de salir de la enajenación y el vacío existencial.

<sup>84</sup> Aplica aquí la idea tradicional acerca de la facilidad con que se cuestiona a los semejantes, destacando señaladamente los defectos.

igual- a uno negativo ya experimentado, el individuo reacciona de la misma manera que en la primigenia ocasión; no reflexiona a fin de particularizar la situación y así encauzar su abordaje. Esto delata el surgimiento del prejuicio tal como fue presentado en el presente trabajo; vale decir, como una cristalización de una experiencia y sus conceptos asociados que los convierte en desajustados y perturbadores elementos conductores ante la ocurrencia de un episodio similar aunque nunca igual al original.

En otras palabras, la falta de ejercicio de la capacidad auto-hermenéutica deja al sujeto sumido en una suerte de inercia existencial que no sólo representa un reaseguro de la continuidad del habitual estado de cosas; sino que, peor aún, deja en evidencia su prácticamente derogado aspecto creativo.

## 7. LA CREATIVIDAD, ESA REQUERIBLE CONTRAPARTE DEL PREJUICIO.

Esa acrítica actitud que el hombre medio muestra respecto de su propia impronta vital apunta directamente a la cuasi inexistencia de real apertura a la historia personal. Así, habitualmente el sujeto actúa 'ad hoc' -aquí y ahora-; es decir, como si no tuviese un más o menos complejo bagaje experiencial ni conceptual. Esto señala un automatismo comportamental y pensante bastante ostensible, toda vez que el individuo se desempeña casi exclusivamente en función de unos pocos antecedentes que reaparecen en muchas de las pretendidas soluciones a las situaciones que afronta.

De otro modo, el sujeto en su cotidianeidad se muestra ampliamente prejuicioso, al repetir conductas y pensamientos habidos que naturalmente no responden a las peculiaridades de la situación en que son reutilizados. Ergo, esa deliberada recurrencia, generalmente no advertida, marca la falta de actitud creativa. Ésta es tenida por gran cantidad de individuos como una característica específica de los artistas o de los intelectuales; o sea, de quienes son considerados -prejuiciosamente claro- como menos afectados por los avatares propios de la vida común y corriente.

De hecho, en el imaginario popular la creatividad representa un rasgo distintivo y poco frecuente: ella es concebida como capacidad atípica y diferenciadora de aquellos que dan respuesta a ciertas inquietudes incompatibles con las demandas de la subsistencia cotidiana. Por lo tanto, los creativos aparecen como seres prácticamente desapegados de la realidad habitual, que se permiten atender a una suerte de llamado interno hacia lo diferente y lo casi exótico para una mente acostumbrada por normalizada.

Al respecto, De Bono, en *El pensamiento creativo*, señala algunas ideas erróneas sobre la creatividad. Entre ellas, considerar que la misma es un 'talento natural' sin más, patrimonio de artistas y de niños. Otra reside en asociarla con la rebeldía y/o con la locura.

Consecuentemente, pesan sobre la creatividad ciertos prejuicios que la posicionan como característica anormal, cuasi elitista e inconducente en términos de practicidad cotidiana. La anormalidad refiere a una disposición tenida por infrecuente en la mayoría de las personas. Por ella, los creativos son diferenciados de los sujetos vulgares en tanto excepciones a una regla que entroniza la regularidad del estado medio o estándar en todos los niveles de la vida. Esto último conecta con el cuasi elitismo en que se tiene a la creatividad, ya que ella es asociada con un minoritario grupo de seres exceptuados de los rigores de la rutina en pos de la supervivencia básica. Entonces, dichos individuos conforman una especie de clase privilegiada que puede dedicarse a concretar su excepcional inclinación. Se trataría de quienes Heidegger entiende como aventurados buscadores de verdades solapadas; arriesgados 'extractores' de las mismas.

Y esa condición especial es paralelamente vinculada con la inoperancia por falta de practicidad. Así, equiparando a ésta con la operatividad funcional al estado de cosas dado -rutinización o maquinización-, se produce en las mentes habituadas el divorcio entre creatividad y realidad. Aquélla es concebida como una cualidad impracticable en las situaciones cotidianas; y, por tanto, inocua por ineficaz en la vida común.

De este modo, la concepción vulgar de la creatividad desconoce cuestiones como la dialéctica familiaridad-novedad, tratada por Gordon en *El pensamiento creativo*; la visión periférica -pensamiento lateral-de De Bono; la sinéctica en tanto aplicación de estrategias disidentes de abordaje de problemas en Gordon; la liberadora conciencia imaginante de



Sartre en *Lo imaginario*.

Como puede advertirse, la creatividad es normalmente desprestigiada y depreciada: se la considera como una capacidad demasiado específica y no aprovechable en la vida concreta (desprestigio); y, entonces, se la tiene como una facultad de escasa envergadura y nulo potencial práctico (depreciación).

Por su parte, los detentadores de esa capacidad, quienes la activan y ejercen, son objetos de una paradójica ponderación al respecto. De un lado, reciben una suerte de exaltación al serles reconocidas su potencialidad creativa y la consecuente concreción de la misma; o sea, son elogiados y hasta admirados por la entereza propia de quien lleva adelante una empresa en disidencia de los mandatos sociales básicos y perpetuados por las costumbres. Y, precisamente por ello, a la vez son descalificados en tanto considerados individuos marginales o apartados del orden establecido. Este hecho los convierte en sujetos no útiles en sentido práctico-utilitario; lo cual, de máxima, los transforma en simpáticos bohemios dedicados a sus quehaceres económico-socialmente improductivos o inútiles. Esto último se condice con la apreciación que Nietzsche hace de los poetas (*Así habló Zaratustra*), a quienes considera una suerte de farsantes solipsistas que sólo se dejan llevar por su voz de sirena sin revelar sus genuinas convicciones. En oposición, el creador es auténtico develador de su llamado interior, en atención al cual procede artísticamente.

En otros términos, si bien se da una especie de trato diferencial por enaltecedor a los creadores y se reconoce de alguna manera su actividad y sus obras, el alcance de tal apreciación no tiene la potencia para contrarrestar a su antagonista depreciador de aquello que fue destacado. De esa forma, parece ocurrir respecto de los creadores en ejercicio de su capacidad una corriente de aprecio y subestimación en incesante flujo; el cual generalmente es impulsado por esta última en definitiva.

### *7.1 Conceptualización tradicional de la creatividad.*

El último señalamiento refiere a la incontestable y consabida restricción que los prejuicios operan sobre la creatividad. Como pudo verse, ella es comúnmente asociada con un proporcionalmente minúsculo grupo de seres que, liberados de muchas de las presiones atinentes a los eventos de la vida diaria, resuelven dedicar buena parte de su tiempo vital a la consecución de su distintiva capacidad. Tal aserción representa un prejuicio, toda vez que expone no sólo una paralizante persistencia en el statu quo imperante; sino que, fundamentalmente, margina de la posibilidad de desarrollo de la facultad de marras a buena parte de los seres humanos.

De este prejuicio basal o central son subsidiarios otros que De Bono considera 'ideas erróneas acerca de la creatividad'. La primera indica que la creatividad es un 'talento natural' que no puede ser enseñado. Según este concepto, la creatividad sería algo así como un don divino o sobrenatural, por lo cual su estimulación y cultivo son impracticables. Naturalmente, el autor sostiene que el mismo sustenta la falacia de acuerdo con la cual la creatividad humana se da por una suerte de generación espontánea divinamente propiciada. En su lugar, apunta que aquélla debe ser fomentada y entrenada, y no sólo aguardado su aflorar.

Otro preconcepto indica que la creatividad corresponde a los rebeldes en calidad de

patrimonio exclusivo. El mismo apunta a una dicotomización entre rebeldes y conformistas: los primeros serían los creativos pues se ocupan en desafiar los órdenes establecidos y en buscar nuevos modos de acción. Y lo hacen ostentando un enérgico coraje y una actitud disidente en la asunción de puntos de vista. Sin embargo, los llamados conformistas pueden caracterizarse por su disposición a aprender. Esto, a criterio de De Bono, podría conducirlos al desarrollo de la creatividad devaluada en y por ellos.

Una tercera idea errónea surge de la confusión entre locura y creatividad, ciertamente extendida en muchas mentes habituadas –de nivel medio-. En vistas de dicha alteración de nociones, la creatividad representa una forma de locura ya que supone un quiebre con la lógica y los procedimientos corrientes. En verdad, esta contracorriente de la creatividad es impelida por la necesidad de apartamiento de las pautas habituales o normalizadas de percepción y la deliberada instalación de la mente en una situación de inestabilidad a fin de encauzarla hacia nuevas formas de ideación o conceptualización. El autor destaca que, como es sabido, todo aquello que se distancie leve o significativamente de los estándares consagrados es tenido por 'locura'; expresión de una anomalía en la respuesta o acción esperada. Pero acota que, en realidad, esto último debe entenderse como provocación en tanto técnica intencional, sistemática y lógica en sentido no convencional. La misma representa la dinámica de la creatividad, que resulta reimpulsada por aquella de manera constante.

De Bono sienta dichos preconceptos en el poder que el acostumbramiento y el condicionamiento tienen en la mayoría de las ideas y las conductas humanas: "El cerebro sólo puede ver lo que está preparado para ver." (De Bono, 1994; p.39) Esta observación no hace más que reflejar el citado condicionamiento propagado en gran parte las mentes acostumbradas -y adoctrinadas-. Al respecto, indica que generalmente se sigue el camino principal con absoluta confianza, producida por el conocimiento y la habitualidad. Mas, destaca, podríamos tomar un camino alternativo, un desvío, impulsados por una intuición distinta que aportaría una nueva idea.

De esa manera, el analista entiende que se abandonaría la actitud de la 'mente biblioteca', por la cual se produce un almacenamiento de información en 'estantes vacíos', sin intención de incorporarla al bagaje habido y al funcionamiento vital. Esto implica un real malgasto de información; ya que, al no incluirla debidamente en el sistema operativo, adviene una mera acumulación de datos inconexos. Ellos, por lo mismo, no revisten el rango de genuina información.

En suma, esta distorsión en la apreciación de la creatividad reposa en el supuesto de que dicho acopio de datos exime de la obligación de pensar: a mayor cantidad de datos, menor necesidad de pensar. Sin embargo, según De Bono, realmente esa necesidad se incrementa, toda vez que tales datos deben ser interpretados; o sea, procesados y elaborados. Para hacerlo, se elaboran hipótesis, suposiciones o especulaciones que direccionan la acción y constituyen un auténtico punto de partida. En consecuencia, la creatividad, lejos de ser exclusiva de ciertos seres, representa una capacidad sin la cual sólo habría un uso recurrente y estándar de los datos recogidos en la experiencia, tanto meramente sensorial como vivencial.

Adicionalmente, el autor refiere al prejuicio acerca de la creatividad de los niños. Ellos son frecuentemente puestos en el rol de íconos de la creatividad, dadas sus índoles de falta de inhibiciones y de frescura o espontaneidad. Acerca de esta cuestión, precisa que los niños

son creativos como consecuencia de su inocencia, entendida como estado de carencia de limitaciones y preconcepciones. En efecto, si uno no conoce las nociones circulantes en el medio en que se desenvuelve, posiblemente producirá ideas nuevas: a falta de condicionamientos, uno se siente más libre para aventurarse a las novedades.

Ahora bien, los niños, a la par que espontáneos y originales, suelen ser rígidos o inflexibles para ampliar el espectro de alternativas. Es decir, en función de la irreversibilidad propia de la primera infancia -al menos- se muestran proclives a repetir aquella acción gratificante que intentaron una primera vez, sin introducir modificaciones; ni mucho menos proponer otras opciones de acción. De modo que su creatividad, en un punto incontestable, no surge de una búsqueda deliberada de nuevas perspectivas; sino que, acaecida la novedad, prontamente se cristaliza y rutiniza, perdiendo gradualmente su primigenia espontaneidad o frescura.

Por lo tanto, pierde sustento el prejuicio por el cual la creatividad está patentemente encarnada en los niños; ya que, como se señaló, la misma no resulta de una intencionada empresa en pos de acciones e ideas novedosas. Antes bien, los actos desinhibidos de aquéllos representan tentativas de soluciones a diferentes situaciones que se presentan, y no decididas acciones inusuales.<sup>85</sup>

En definitiva, los innegables actos de creatividad de los niños, sustentados en la necesidad de satisfacer curiosidades e inquietudes, se distinguen de los de los adultos en que prontamente pasan a integrar el repertorio de saberes o conocimientos adquiridos. Vale decir, mientras la creatividad infantil es una condición de posibilidad del conocimiento, la del adulto es -o debería serlo- un requerimiento en pos de la rectificación y/o enriquecimiento de sus conocimientos.

Por último, en referencia a la creatividad aplicada a la actividad intelectual -fundamentalmente la investigación en cualquier área-, De Bono sostiene que suele creerse que uno debe leer todo lo existente para no correr el riesgo de decir lo ya dicho, en la convicción de ser original. Al respecto agrega: "Pero si lo leemos todo, posiblemente arruinaremos nuestra posibilidad de ser originales." (De Bono, 1994; p.85) Por tanto, la mentada creencia, ampliamente expandida en los ámbitos científicos y académicos, representa un prejuicio. Esto se debe a que, por una hipertrofiada aspiración a evitar el plagio o la repetición, no se arriesga argumentativamente nada. Vale decir, por un excesivo recelo o prurito acerca de la propiedad intelectual de las ideas, se deroga paulatinamente la creatividad en tanto aventurarse a decir aquello que se considera novedoso o no dicho.

Se produce entonces un efecto contraproducente, que consta del empobrecimiento y la potencial extinción del aspecto creativo del intelectual. Éste, aquejado por una suerte de síndrome de la acusación de plagio, va restringiendo su capacidad creativa en atención de la sospecha de estar pensando o diciendo algo que ya fue producido. De esta forma, desestima la cuestión de que, si bien nada nuevo hay bajo el sol, su modo de presentar eso que otros

---

<sup>85</sup>En todo caso, puede decirse que los niños no se ven a sí mismos como creativos; simplemente resuelven problemas o conflictos que surgen de la manera en que creen o consiguen hacerlo. Y son los adultos quienes consideran eminentemente creativos a los niños. Esto obedece a verse fuertemente determinados por los modos imperantes en su medio social y claramente distanciados de la actitud inquisidora o exploradora propia de la niñez.

ya han visto es, en mucho o en poco, diferente de lo ya conocido.

En contraposición con esa actitud, la sinéctica -teoría operacional para el empleo consciente de mecanismos preconscientes de la actividad creadora- propugna la reasunción y potenciación de la creatividad, extensamente descuidada en la vida cotidiana. La hipótesis al respecto indica que la eficacia creadora puede ser aumentada notablemente por la comprensión de los propios procesos psicológicos de operación.

Probablemente, siguiendo la línea de Gordon, en los intelectuales respetuosos del último prejuicio aludido se produce una especie de corrosión de la actitud sinéctica. Tal corrupción consiste en la paralización de la concientización acerca de los propios procesos creativos a fin de optimizar su utilización. Ergo, adviene una detención de los procesos creativos que puede derivar en su paulatina desaparición. Y esto no hace más que confirmar la vigencia del prejuicio según el cual un intelectual no requiere creatividad sino capacidad de examen y resolución de problemas.

A modo de cierre, puede señalarse que la concepción tradicional de la creatividad la circunscribe constrictivamente a los artistas, cualesquiera sean éstos.

## *7.2 ¿Sólo los artistas son creadores? (¿Es una aporía la creatividad del hombre común?).*

En vista de lo expuesto en el apartado precedente, la respuesta a la pregunta que encabeza el presente debe ser afirmativa. Efectivamente, en el imaginario popular o en la tradición cultural de nivel medio la creatividad del hombre común es una ficción o una fantasía. Esto se debe a que normalmente se considera que el desarrollo de la vida cotidiana no requiere creatividad sino capacidad operativa y de resolución de problemas prácticos. Además, y sobre todo, el mismo decurso de la cotidianidad aparece como incompatible con la creatividad: ella es tenida como sustento de actividades estrictamente artísticas. A su vez, éstas son prácticamente asociadas con hobbies o actividades recreativas, las cuales no entran en los planes del hombre medio abocado a procurar su subsistencia material.

De manera que, en principio, buena parte de la gente entiende que la creatividad es patrimonio y privilegio de los artistas. Ellos son tenidos como personas especiales dedicadas a cultivar y canalizar su capacidad creativa en actividades específicas; las cuales les permiten un desarrollo de éstas que está vedado a quien debe conseguir el sustento diario, mediante su labor rutinaria y no artística.

Al respecto, De Bono afirma que esa consideración radica en la asimilación de la creatividad a la condición artística. Así, la concepción social tradicional fusiona ambas cuestiones, produciendo la prejuiciosa idea de que la creatividad no existe fuera de quienes se dedican al arte en cualquiera de sus disciplinas. Convergentemente, se cree que la creatividad puede ser enseñada exclusivamente por artistas a través de la capacitación en comportamientos artísticos. Con referencia a la capacidad didáctica de los artistas, el autor aclara que el hecho de serlo no los habilita per se para transmitir elementos que contribuyan al despliegue de la creatividad del aprendiz. Antes bien, sostiene que muchos artistas no poseen la suficiente flexibilidad requerida en un pensamiento creativo que además enseña. Además, indica que las capacidades analítica y técnica están fuertemente involucradas en el proceso creativo. Esto contradice la extendida creencia acerca de la mitificación del trabajo

creativo, consistente en fundarlo en la consabida, enigmática y admirable inspiración como excluyente fuerza motriz del mismo.

Pero De Bono enfatiza en la cuestión de la distorsión que la conciencia colectiva genera en cuanto a la educación de la creatividad. Asegura: "Mucha gente supone que, por una suerte de ósmosis, las actitudes del artista le serán transmitidas al estudiante, que también será creativo." (De Bono, 1994; p.71) Ergo, la concepción tradicional de la condición artística la hipertrofia, atribuyéndole la potestad de trasvasar al receptor toda la impronta creativa del creador por el solo contacto entre ellos. Es decir, una vertiente de la mentada mitificación de dicha condición, rayana en la mistificación, hace aparecer al artista que enseña como un ser casi supranatural cuyo poderoso influjo pedagógico consiste en las solas presencia y palabra. Ellas por sí mismas producirán el esperado desarrollo de la capacidad artística en el aprendiz.

Evidentemente, la distorsión de la enseñanza de la creatividad ubica a esta última en una suerte de alejada esfera accesible para los artistas con exclusividad. Ellos, en su rol docente, consiguen aproximar al estudiante a esa esfera sobrenatural de la creatividad. Aquél, por el sólo hecho de atender a las indicaciones del maestro artista, advendrá como artista consumado.

Además de trasuntar una verticalista y cuasi autoritaria visión de la relación pedagógica, la concepción habitual sobre la enseñanza artística exhibe otros dos preconceptos. De un lado, asociable con la cuestión de la inspiración, parece concebir que por el mero contacto con la atmósfera creativa del maestro el discípulo se convertirá en artista. Así, tomando del aire que rodea al artista, el aprendiz, esotérica y mágicamente, alcanzará la condición de artista. Por otra parte, la desestimación del trabajo disciplinado y constante en pos de un objetivo - en este caso el mejoramiento de la capacidad creativa- muestra que, tal como fue señalado, esa condición artística es objeto de pseudo-divinización. Entonces, parecería que el artista llegó a su condición por obra y gracia de un poder divino; y que, natural y automáticamente, se convirtió en un etéreo ser sobrenatural que no necesita de esfuerzo para conservar su índole -a esa altura, don divino-.

En realidad, los mencionados prejuicios convergen en la no menos prejuiciosa idea de que el artista lo es por ingerencia de una intangible, poderosa y encomiable fuerza extraordinaria. Al igual que los antiguos, muchos contemporáneos, aun sin reconocerlo, consideran que un aire cargado de fuerzas literalmente divinas envuelve y nutre al artista en su quehacer. Así de potente se sigue entendiendo a la famosa inspiración artística.

Concurrentemente, otro prejuicio subyacente en el de la inspiración artística transmitida cuasi osmóticamente es el principio de autoridad -anteriormente tratado en este trabajo-. De acuerdo con el primero, el juicio del maestro es la única respuesta correcta a las situaciones problemáticas planteadas al aprendiz; es 'la verdad'. En consecuencia, éste no necesita de la creatividad, pues se supone que su cerebro no está diseñado para la creatividad; sólo requiere capacidad de asimilación de las enseñanzas de quien sabe. Obviamente, las inhibiciones impuestas y auto-infligidas deprimen la potencia creativa, situándola por debajo incluso del nivel esperable de su despliegue.

De Bono afirma que, eliminadas dichas limitaciones, es posible alcanzar el citado nivel de creatividad; grado éste que, naturalmente, el funcionamiento social vigente desalienta y obtura. Para ese logro deben realizarse 'cosas no naturales'; esto es, ejecutar acciones no habituales tendientes a la promoción de la capacidad creativa.

Por cierto, los artistas comúnmente son considerados como agentes de tales acciones atípicas. Entre ellas se cuenta la plasmación de su imaginación o facultad de fantaseo mediante las obras concretas. Así, el artista debe lograr la transformación de su deseo en tanto fuerza motriz de su condición: en su producción debe intentar la comunicación de dicha potencia, lo cual seguramente no hubiese logrado de ninguna otra forma.

Mas, siguiendo a Gordon, la actitud sinéctica no es privativa de los artistas. Si bien la disciplina sinéctica reconoce como incontestable la presencia de dicho modo de ser en los artistas, también admite la posibilidad de fomentar y optimizar la facultad creativa a partir del cultivo consciente de estrategias disidentes de las prácticas habituales y recurrentes.

En este punto aparece como conveniente un intento de rectificación de la pregunta que encabeza el presente apartado. En consecuencia, la creatividad no parece dominio exclusivo de los artistas. Incontrastablemente son ellos quienes la aprecian, ejercen y expresan en sus actividades y facturas. Pero en modo alguno representan los únicos exponentes de la capacidad creativa -o, al menos, no deberían serlo-.

Una primera objeción a esta última apreciación apunta a que resulta seriamente cuestionable que el hombre común se considere creativo; y, más aún, que tome conciencia de sus potencialidades, en este caso creativas, tal como plantea la sinéctica. En cuanto a su auto-consideración como carente de creatividad, sabido es que buena parte de las personas estima que la creatividad no forma parte de sus capacidades intrínsecas. Entonces, cree que no puede propiciar ni desarrollar aquello que no posee. De hecho una idea extendida al respecto es que la imaginación –vulgarmente tomada como ícono de la creatividad- no es una cuestión propia sino sólo de ciertos seres especiales. Y aquí reaparece el indicado prejuicio acerca de la excepcionalidad de los creadores: éstos son individuos aparentemente comunes, que, no obstante, por su abocarse a ideas y tareas no convencionales -vinculadas con la búsqueda de lo no conocido- se distinguen de quienes llevan una vida más habitual o corriente. Tal diferenciación comporta la exploración y explotación de la imaginación como poder capital de la creatividad. Justamente esa facultad, por razones externas e internas, es tenida por inexistente o marcadamente mutilada en la mayoría de los sujetos en situación de cotidianidad.<sup>86</sup>

En cuanto a la toma de conciencia acerca de las propias capacidades en general, y la creativa en particular, a lo expuesto en el párrafo anterior puede adicionarse que la actitud frecuente del sujeto medio en esa cuestión es marcadamente inconsciente por irreflexiva. De hecho, el decurso corriente de la vida parece caracterizado por una rutinización o automatismo tal que la reflexión o vuelta sobre sí resulta extraordinaria. En consecuencia, el hombre común transcurre muchas de sus experiencias vitales sin cuestionarse acerca de sus capacidades y alternativas para afrontarlas de manera menos esforzada o gravosa. O sea, básicamente el hombre actúa, y posterga generalmente la actividad de auto-conciencia o reflexión.

Y si esta modalidad se impone sobre la más o menos consistente impronta que el sujeto

---

<sup>86</sup> Un hecho que avala esta última consideración es la declaración de falta de ideas ante una situación problemática novedosa que mucha gente hace en el momento en que se requiere un esfuerzo de la capacidad imaginativa en tanto ideacional. La expresión concreta y habitual en referencia a esto es: 'No se me ocurre nada. Yo no tengo imaginación'.

crea poseer, cuánto más se impondrá sobre aquello que ni siquiera sospecha que tiene. De otro modo, ¿cómo habría de cuestionarse acerca de su creatividad el hombre común si considera que es inexistente en él? En este sentido, hay coherencia entre el postulado de base y la actitud correspondiente: a falta de creatividad, no aparece el menor atisbo de inquietud al respecto.

Por lo tanto, en perspectiva del sujeto medio, la creatividad representa una aporía: no tiene lugar en su mente, la cual funciona de modo regular y básico, a partir de ciertos contenidos socialmente circulantes y suficientes para la prosecución de una vida normal y sin sobresaltos. Consiguientemente, la visión habitual de la creatividad la asocia con la inestabilidad y el riesgo propios de la búsqueda de modos y opciones nunca ensayados.

Precisamente la cuestión del aventurarse en tanto arriesgarse a la exploración de lo desconocido asume rango distintivo de los 'atípicos' -creadores- para Heidegger. En su visión, el desempeño del hombre medio se remite y constriñe al plano de la realidad conocida. Así, la mundanidad del ser en el mundo adquiere índole de habitualidad, toda vez que se vuelve una y otra vez a los mismos entes y hechos de un modo impropio por ingenuo o nada perspicaz. El hombre medio se muestra vinculado casi automáticamente a la realidad que conoce, y nunca procura una reconexión en sentido diferente.

Este acostumbramiento representa para Heidegger la corrupción de una de las características esenciales de la naturaleza humana: "Lo existente es en cuanto va conjuntamente con la aventura a la cual es lanzado. El ser de lo existente es la aventura. Ésta descansa en la voluntad..." (Heidegger, 1979; p.231) De manera que, según el pensador, la actitud de aventurarse hacia lo no conocido es constitutiva de la existencia, no de la mera subsistencia. Aquélla incluye la asunción de los riesgos que comporta el habérselas con ignorados aspectos y eventos dentro de la realidad que se tiene por conocida.

Claro está que surge un directo interrogante: ¿de qué manera el sujeto se aventuraría en una realidad cuya dinámica auspicia y requiere la inercia de la iniciativa personal? O sea, ¿cómo podría arriesgarse el hombre medio en medio de un funcionamiento social que desestima la búsqueda y la superación personales? Una aproximación a la respuesta remite a precisar que el riesgo del que aquí se habla carece de la faz de espectacularidad o exhibicionismo que el común de la gente atribuye al hecho de aventurarse. En principio, el riesgo del que parece hablar Heidegger es un evento particular e íntimo; esto es, interior y sin testigos como condición de posibilidad. Así, aventurarse consiste en contravenir con decisión y entereza los modos consagrados por el sistema a fin de rastrear dentro de sí en pos de ideas y actitudes diferentes -mejores ni peores- para ser aplicadas en el desempeño en el mundo.

De otro modo, el sujeto que se aventura no busca demostrarles a otros su entereza, sino que procura mejorarla mediante el intento de acciones nunca experimentadas. Ellas, al menos presuntamente, surgen como consecuencia de la necesidad de reacomodamiento o rectificación de la trayectoria vital, tras la sobradamente probada inadecuación de las estrategias poseídas. Ergo, la aventura de sesgo heideggeriano en nada se asocia con una empresa valerosa o temeraria en términos convencionales. Antes bien, supone acoger la demanda interna de encontrar nuevas formas de contacto con la realidad, en vista de la inconveniencia de las ejercitadas normalmente.

De esa manera, el sujeto iniciaría el tránsito hacia la 'ec-sistencia' como autenticidad o

integridad personal: dejaría de ser desventurado (desfavorecido) por des-aventurado o inerte dentro de su conocido *statu quo*.

Tal situación habitual representa para Heidegger una manifestación encubridora de la auténtica verdad: "En lo existente nunca se puede leer la verdad. Más bien sólo acontece la apertura de lo manifiesto y el alumbramiento del ente cuando se proyecta la patencia y llega al estado de proyección." (Heidegger, 1958; p.110) La aparentemente paradójica relación encubrimiento-proyección reveladora puede entenderse en el sentido de que el comercio cotidiano del hombre con la realidad se limita a la reconfirmación del aspecto parcial y superficial de lo dado. Entonces, en su trato diario con la realidad, el sujeto se mantiene en una única y misma versión de la realidad; aquella aceptada por el contexto general en que se mueve. De ese modo, queda detenido y hasta retenido en una visión estipulada - prefijada- y conservadora de los hechos. Y esta percepción no debería ser tomada por verdad compleja y profunda, si bien constituye el inevitable punto de partida.

Por lo tanto, nunca se produce una proyección de la realidad. Ella consta precisamente de un adentrarse en las situaciones a fin de conocer aspectos insospechados. Es decir, la realidad debe -o debería- ser sometida al proceso hermenéutico como el anteriormente tratado (cap.6). Esto responde al intento de producir una suerte de apertura tendiente a la verdad más plena, entendida como emprendimiento hacia el completamiento del conocimiento de los hechos en su particularidad. Dicha tentativa representa proyección en tanto implica un desapego de la persistencia en el plano de conocimiento corriente y un lanzamiento hacia lo nunca tratado.

En principio, sobre esta empresa proyectiva en pos de genuina verdad pueden recaer las sospechas de inverosimilitud y de impracticabilidad. Así, desde un punto de vista llano o normal, resulta increíble que un sujeto pueda explorar hechos de la realidad en busca de aspectos distintos de los que aparecen a primera vista. Y esta incredulidad conduce a la convicción de la imposibilidad de tales acciones: nadie en su sano juicio -sano en tanto socialmente normalizado- intentaría algo a sabiendas insostenible. Esto se da básicamente porque, al no poder concebir el fin, es igualmente inconcebible la estrategia o medio de realización.

Resulta indiscutible la apreciación referida si se permanece en la perspectiva cotidiana: cualquier intento inusual es inicialmente tenido por irrealizable -y hasta enajenado o delirante- por el mismo y solo hecho de representar una novedad respecto de lo esperable; es decir, lo habitualmente conocido en permanente reaparición. Esta sujeción a la faceta directa o primaria de la realidad obtura el concebir la posibilidad de que exista algo más allá o más adentro de las ocurrencias -apariencias-. Ellas son tomadas como la única fuente de la verdad, la que siempre queda parcializada y menguada; al fin, inconclusa.

De modo que la forma en que generalmente el hombre medio se desempeña en su ámbito vital constituye la antítesis de la creatividad. Esto se debe a que el mismo tiene una actitud estatista o conservadora: se conforma con la persistencia de las cosas tal como están y, además, la procura; intenta dejar todo de la misma manera, funcional por socialmente aceptada y aparentemente conveniente por lo mismo.

Así, la riqueza o el potencial de posibilidades de acción de algunas situaciones corrientes es frecuentemente desestimado; pues la forma de percibir y apreciar los hechos abarca por reducirlos a repeticiones de ocurrencias anteriores. Ergo, la disposición hacia los eventos es empobrecedora y depreciadora de su posibilidad de representar novedad o cambio.



En otras palabras, el hombre medio se muestra eminentemente anti-creativo en su contacto con la realidad. Se resiste a crear en los términos heideggerianos al respecto: "...todo lo que se da al hombre en la proyección debe ser sacado del fondo cerrado y puesto expresamente sobre éste. Así es fundado por primera vez como el fundamento portador. Toda creación es, por este sacar, un extraer..." (Heidegger, 1958; p.115) Es dable advertir que la creación aquí planteada no se remite a la específica producción de una obra de arte. Destituyendo la corriente consustanciación con el arte, la actitud de creación es entendida como la disposición a buscar en los materiales disponibles -situaciones vitales- una posibilidad no encontrada antes. Vale decir, se trata de ver en un hecho otras aristas, las soslayadas en primera instancia.

Esa capacidad 'extractiva' respecto de los eventos de la realidad puede asociarse con una revisión de los mismos a fin de ampliar y completar su percepción y su consideración. Naturalmente dichas operaciones no pueden desarrollarse en el momento mismo en que los hechos suceden. No obstante, resulta relevante un intento de las mismas; toda vez que habitualmente el primer contacto con un suceso no brinda la calidad ni la cantidad de material para alcanzar un conocimiento considerable del hecho en cuestión -sin pretensión de absoluto-.

De lo que parece tratarse, entonces, es de reexaminar las experiencias tenidas para evaluarlas de un modo más integral y así capitalizarlas o aprovecharlas. Esto es, dada la tendencia general a vivir vertiginosa y acriticamente, una actitud creativa consiste en procurar el descubrimiento, la ponderación y el conducente usufructo de los componentes no advertidos de las vivencias propias. De esta manera, se produciría una efectiva atribución de significatividad a las diferentes situaciones de la vida; la cual, a su vez, multiplicaría su sentido. O sea, dejaría de tener un solo sentido, y pasaría a representar una multiplicidad de los mismos; tan compleja y rica como la realidad en que tiene lugar.

Claro está que dicha abundancia, ciertamente potencial y de ninguna manera explícita o patente en su plenitud, sólo puede ser hallada, considerada y tomada- en mayor o menor medida- en función de la decisión de modificar la actitud de reproducción, trocándola en una de creación. Consecuentemente, quien persiste en un modo de ser habituado y conservador difícilmente pueda producir la expansión del sentido de su vida, generalmente unívoca y unilineal. Por su parte, el hombre con la asumida determinación de probar nuevos rumbos y formas podrá explorar y explotar su capacidad creadora; potencia multiplicadora a partir de la acción sobre y con los hechos, las actitudes y los juicios.

Por ese camino será posible superar el prejuicio de la creatividad como distintivo don de unos pocos elegidos, los artistas. En verdad, la potencialidad creadora parece estar presente en todos, aunque en diferente medida o magnitud. Entonces, de acuerdo con las necesidades y la decisión puesta en juego, será posible producir una capitalización de las experiencias creciente por proyectiva. Esto implica que, recurriendo a la mayor o menor creatividad con que se cuente, podrá llevarse a cabo la reconsideración del asunto en cuestión. Así, seguramente aparecerán componentes y matices no tenidos en cuenta anteriormente; lo cual permitirá un ajuste de la percepción y la apreciación de la cuestión de marras. Y esto, a su vez, reportará algún elemento de juicio para ser utilizado a futuro.

En definitiva, la creatividad del hombre común parece consistir en aumentar la cantidad y calidad de registros mentales de sus experiencias. La finalidad -o presunto objetivo- es utilizar esos conocimientos de un modo tal que contribuyan a salir de la circularidad viciosa

a la hora de afrontar la vida cotidiana. De esta manera, la creatividad estaría fuertemente vinculada con la idea de no vivir en vano; o sea, automáticamente, de modo casi autista.

### *7.3 Rejerarquización de la creatividad.*

Precisamente la capitalización de la experiencia sustenta la creatividad en la visión de De Bono. Al respecto señala que existen diferentes modos de lograr aquélla. Ellos son: la repetición, el remozamiento a partir algunas incorporaciones o modificaciones, el desmontar una experiencia para volver a montarla. Y añade que esas formas de reutilización de las vivencias reportan una creatividad de bajo riesgo. Esto obedece a que, en verdad, no aparece un uso genuinamente novedoso de las mismas: no se da una utilización de hipótesis, sino un simple reacomodamiento de la información disponible. Por tanto, ese usufructo de las experiencias no representa una creatividad plena o propiamente dicha; toda vez que repetir, desmontar o remozar no necesariamente suponen la puesta en juego de elementos novedosos.

En consecuencia, el autor sostiene que un componente importante en la creatividad es la motivación. Ella refiere a la curiosidad, a la intención de buscar explicaciones no logradas. Para ello es necesario detenerse en lo que nadie ha observado, o en lo obvio. O sea, la curiosidad en tanto motivadora hace que el sujeto vuelva sobre lo ya conocido; o bien apunte su mirada hacia aquello inadvertido por sus pares. De ese modo, la creatividad se origina en el hallazgo de aspectos nuevos en asuntos viejos y/o de asuntos no descubiertos o tratados con anterioridad.

Sin embargo, la creatividad no se reduce a la etapa exploratoria, la cual es preliminar o preparatoria desde la disposición proclive a la novedad. Por cierto, una vez focalizada la cuestión a considerar, es necesario abordarla desde una perspectiva no habitual. Para ello, se requiere especial sensibilidad hacia las anomalías, los accidentes o los imponderables. Ellos son entendidos por los paradigmas cognitivos dominantes como errores.

Pero la legítima creatividad los acoge como acicates o disparadores de nuevos puntos de vista. De esta forma, contraviene los límites establecidos entre normalidad y aberración - 'locura'-, produciendo ideas que no encajan en lo que se considera 'razonable' por esperable. Esto comporta una real elaboración del material disponible; ya que no se trata de reconocer la presencia de lo ya conocido, sino de enriquecerlo mediante nuevos elementos puestos en juego.

En definitiva, la personalidad creativa es la de quien infringe la estipulada lógica de la percepciones, pues da cabida a la multiplicidad y el flujo de las mismas. Esto reporta -o se traduce en- una diversificación de conceptos y, por ende, de palabras. Normalmente éstas últimas son empleadas como símbolos matemáticos, o sea, con un significado único y fijo. En cuanto a esa monosemia apunta De Bono: "En cierto sentido, las palabras son enciclopedias de la ignorancia, porque congelan las percepciones en un momento de la historia; y luego insisten en que sigamos usándolas." (De Bono, 1994; p.108) La metáfora alude a la sedimentación de un solo significado en detrimento de la potencial polisemia; o sea, refiere a la pauperización de las mismas por instalación de los usuarios en el sentido mayoritariamente dado o consagrado.

De otro modo, ser creativo implica tener una visión periférica. Esto comporta prestar atención a los datos no pertinentes o inicialmente desconectados de la cuestión enfocada. Por cierto, normalmente se produce un bombardeo de tales datos. De modo que, si se diera cabida a todos, se correría riesgo de pérdida del sentido de orientación dentro de la realidad compartida con otros. Sin embargo, la creatividad pide sondear entre ellos, teniéndolos como posibles alternativas.

En términos sinécticos, el proceso creativo consiste en producir una dialéctica entre elementos conocidos y extraños. Se trata de hacer de lo extraño algo familiar, y de lo familiar algo extraño. Es decir, ampliar el funcionamiento de la mente, habitualmente analógico o asimilador, para que acoja las novedades -lo extraño- sin sufrir alteraciones o perturbaciones riesgosas o invalidantes. Esa incorporación de lo extraño en tanto novedoso, sumada a la reconsideración de lo conocido, contribuye a un incremento en el capital de imágenes mentales como resultado de una ampliación de perspectivas.

Esta literal movilización de estructuras mentales y de materiales estético-eidéticos sustancia el aspecto sinéctico o activo de la creatividad: resulta inconcebible, por contradictoria en su propio principio, una capacidad creativa sin acción movilizadora. La misma consiste en desplazamientos mentales divergentes de los realizados cotidianamente a fin de generar nuevas imágenes e ideas.

Al respecto, en su análisis de lo imaginario, en la obra homónima, Sartre destaca la faz trascendente de la conciencia en la prosecución de un saber imaginario. Éste resulta del intento de volver hacia lo no reflexivo -en tanto irracional convencionalmente entendido-: a partir de la voluntad de llegar a lo intuitivo, la conciencia 'atraviesa' el espesor de la realidad en pos de imágenes. Esto es, atendiendo a la intuición como incuestionable fuerza actuante, la conciencia busca penetrar la realidad con una intencionalidad no rutinizada; y procura forjar imágenes correspondientes a la novedosa empresa.<sup>87</sup>

Sin embargo, este adentramiento en la realidad no consta de una simple vuelta a las cosas: tomándolas como señales orientadoras, la conciencia imaginante se aparta de ellas para volverse hacia las relaciones entre las mismas. Ergo, se trata de un abandono de los esquemas vinculares a fin de producir las verdaderas novedades en cuanto a imágenes de la realidad. De modo que estas últimas resultan de una modificación en la consideración de las relaciones entre los componentes del entorno conocido.

Consecuentemente, la conciencia imaginante no aspira a descubrir nuevos aspectos en las cosas, sino a hallar relaciones diversas e inusuales entre ellas. De esa forma, imaginar incluye interpretar en tanto atribuir significados a aquello que se aprecia o percibe. No se da el solo acto de formar imágenes en la mente, sino que esas imágenes son portadoras de sentido; y por tanto de saber y conocimiento.

Precisamente a la cuestión acerca de la sospecha de inferioridad de la índole cognitiva del saber imaginativo, Sartre sostiene que sin éste "...nunca se podría encontrar el camino que permita elevarse progresivamente de la irreflexión al pensamiento reflexivo, es decir, de la idea como imagen a la idea como idea. El acto de simple intelección en el plano reflexivo

---

<sup>87</sup> La hipótesis que sustenta esta propuesta señala que el saber reflexivo constituye la 'razón profunda' del fenómeno de imaginar. O sea, abandonando la posición tradicional de divorcio entre saber e imaginación, el pensador los consustancia.

tiene como correlativo la idea infinita de aproximación por símbolos en el plano de la irreflexión. De esta equivalencia resulta que ambos procesos, en ambos planos, son equivalentes para el progreso del conocimiento." (Sartre, 2005; p.163) Es dable señalar la equiparación en la función cognitiva de imágenes e ideas: aquéllas sin ideas son estériles; éstas sin imágenes resultan insostenibles. Así, la homologación de imágenes e ideas resulta en la complementación de ambas en el plano del conocimiento: unas y otras coadyuvan a la concreción del saber. Entonces, la idea ya no sustancia la imagen, como se apuntó anteriormente, sino que la completa otorgándole sentido. Y, a su vez, la imagen aporta el necesario aspecto estético que debe tener la idea para resultar cognitivamente relevante.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la conciencia imaginante sartreana y la creatividad? En principio, parece posible indicar que, por la mentada complementación entre ideas e imágenes, la conciencia imaginante no puede evitar ser creativa. Vale decir, la capacidad de la conciencia imaginante para detectar nuevas relaciones entre los hechos de la realidad supone la creatividad. Esto responde a la implícita intencionalidad en disidencia de aquélla: la conciencia imaginante, apartándose de las relaciones dadas, se aboca a la búsqueda de novedades relacionales, de vínculos no considerados. Y esta gestión reposa en una intencionalidad no corriente, ya que la actitud habitual frente a la realidad es francamente estatizante por costumbrista. Vale decir que permanece restringida a un limitado elenco de posibilidades cognitivas aceptadas, a las cuales mantiene vigentes sin producir modificación alguna.

Por otra parte, la consideración sartreana acerca de la relevancia cognitiva de la imaginación parece respaldar la idea de que la creatividad, fuerza motriz de la misma, está más fuertemente implicada en la vida concreta que lo sospechado por la mayoría de la gente. De esta forma, lejos de quedar acotada a lo artístico, la creatividad participa del proceso de conocimiento al ser requerida en la conformación del material eidético-estético. O sea, parece posible afirmar que, por extraño que resulte en primera instancia, no hay conocimiento -al menos nuevo- sin creatividad: ella permite resignificar los conocimientos habidos a partir de su re-vinculación. Y esto comporta la producción de un nuevo saber, cuyo contenido resulta de la recombinação de otros anteriores a expensas de la creatividad. Entonces, rejerarquizar la capacidad creativa dentro de la vida cotidiana supone la intención de efectiva reutilización de imágenes e ideas habidas de un modo no habitual. Esto comporta la revaloración de las experiencias pasadas a partir de la decisión de no reducir las a aquello que ya no existe en la actualidad. Es decir, la creatividad requiere de la suficiente perspicacia para evitar la desestimación o devaluación de lo que se ha vivido, a fin de producir su conducente aprovechamiento en el presente.

De esta forma, un ser creativo es quien, partiendo de imágenes e ideas anteriores, forja nuevas entidades mentales como resultado de la combinación no conocida entre aquéllas. O sea, trata de generar novedades, no ya de instaurar o fundar desde una ausencia o vacío. Esta última idea subyace en el prejuicio corriente acerca de la creatividad en el contexto de la vida concreta: se cree que crear consiste en hacer aparecer algo precedentemente inexistente, en incorporar a la realidad algo carente de vinculación con lo pre-existente. Ergo, se supone que crear en términos humanos equivale a pretender la emulación de la religiosamente consagrada onnipotencia divina.

Quizá esta idea impulse la extendida desestimación de la creatividad como posibilidad actuante y plasmable en situaciones vitales reales. Muchas personas entienden la

creatividad como una potestad sobrenatural, sólo atribuible a un ser supremo y extraterrenal, responsable de la existencia de todo lo que aparece en el mundo. Y, análogamente, consideran que ciertos seres humanos, privilegiados y excepcionales, representan versiones terrenas de ese ser superior; al menos en ese sentido. Son los artistas.

De hecho, ante la pregunta por el origen o la causa de la creatividad de estos últimos, buena parte de la gente tiende a relacionarla con un don divino en tanto inspiración o iluminación. En consecuencia, los artistas aparecen como verdaderos agentes de la gracia divina; ya que, a partir de su capacidad creativa, materializan en sus obras ese misterioso designio divino, particular y distintivo.

Como puede advertirse, esta concepción de la creatividad implica la recaída en una actitud prejuiciosa, pues se produce como resultado de la falta de análisis o consideración de la cuestión; al tiempo que se cierra sobre un acotadísimo grupo de individuos. Por lo tanto, niega a la mayoría de los seres humanos la posesión de la capacidad creativa. Y es así como surge la habitual disociación entre creatividad y hombre común: a raíz de la asimilación creatividad-condición artística, se da una suerte de auto-exclusión de la mayoría de los individuos de la categoría de los seres creativos.

Esto último es perfectamente consistente con la citada concepción: si normalmente se entiende que creativos sólo son los artistas, entonces resulta natural -y hasta lógico- que el resto de los mortales no participe de la clase de los creativos. A fin de cuentas, una capacidad como la descrita según esa concepción no puede ser atribuida discrecionalmente a todos los mortales. Antes bien, es patrimonio y privilegio de unos pocos.

Y esos privilegiados representan la selecta minoría respecto de la cual los hombres corrientes son simples supervivientes intentando habérselas con la realidad de la manera que conocen; forma ciertamente esquemática y anti-creativa.

#### *7.4 Creatividad como fuerza vital.*

Dicha ponderación acerca de la creatividad apunta a una actitud auto-limitativa de muchos individuos en situación de cotidianidad. En efecto, los mismos, al entender la creatividad en el sentido precedentemente indicado, activan una progresiva y persistente tendencia a divorciar a aquélla de las posibilidades concretas en los hechos habituales. Entronizada como potencia extraordinaria, la creatividad resulta marginada de las situaciones y los contextos de la vida diaria.

En línea nietzscheana, se produce un simulacro de auto-ocultamiento respecto de las efectivas posibilidades personales: "A ocultarme a mí mismo y a esconder mi riqueza -esto es lo que aprendí allá abajo: pues a todos los encontré pobres de espíritu." (Nietzsche, 2009; p.227) Esta frase de Zarathustra alude a la representación pauperizante en que consiste la realidad cotidiana para muchos mortales. Ese significativo 'abajo' anticipa y encuadra la presentación: todo se da en el nivel inferior y conocido de lo posible. El referido montaje, auténtica farsa respecto de las reales capacidades -continuamente en ciernes-, consta de un igualador persistir en la mediocridad conocida: dicho nivel medio supone evitar el despliegue de las posibilidades no explotadas con anterioridad; lo cual, fundamentalmente, indica el autoengaño. Esto obedece a que, generalmente, en vista de la corriente situación de estabilidad paralizante, el sujeto tiende a procurar la maniobra de autosugestión respecto

de la inexistencia en sí mismo de capacidades diferentes de las del resto de sus pares. De esta forma, ocurre el auto-ocultamiento: tras la muralla mental levantada por la exitosa autosugestión mencionada, la auto-percepción se perpetúa en la mismidad estatizante; impidiendo el mero despuntar de la potencialidad no aparecida.

Sin embargo, la intuición acerca de esa situación interna del individuo no puede ser cooptada por la descripta maniobra. Aunque habitualmente se pretende simular que esto no ocurre, la sugestión referida a movimientos en disidencia respecto de los conocidos no desaparece totalmente. De hecho, las verdades no emergidas representan una fuerza centrípeta cuya ingerencia no acaba derogada por el intento de auto-ocultamiento. De otro modo, pese a la incontestable eficacia de la negación de potencialidad actuante durante la mayor parte del tiempo vital, todo aquello nunca explorado ni develado permanece más o menos latente. Y esto supone un estado de incomodidad o inquietud dentro de la anestésica estabilidad de la habitualidad.

En términos de Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, la actitud normal ante la realidad personal consiste en dar por sentado aquello que no necesariamente lo está: "Decidme, hermanos, ¿acaso no es la más extraña de todas las cosas la mejor demostrada? Sí, este yo y la contradicción y confusión del yo continúan hablando de su ser de la manera más sincera..." (Nietzsche, 2009; p.42) Como puede advertirse, el sujeto común tiene por dado lo que conoce o alcanza de la realidad interna, a la que considera obvia o evidente. Para él resulta indiscutible el contenido de sus auto-percepciones. Pero, justamente por la no absoluta omnipotencia del auto-ocultamiento, lo subyacente a esa aparición conocida y superexplotada no se extingue; y se hace oír, a pesar del intento de acallarla que corrientemente se procura. Así, el pensador debilita desde su base toda la construcción auto-argumentativa que respecto de sí cree erigir el sujeto común: pretendiendo su autoconocimiento suficientemente acabado, el individuo genera una operación de persistencia en los estándares habituales, conveniente y conducente para el sistema social que integra. De esta manera, intenta demorar y hasta evitar la emergencia de las dichas verdades nunca asumidas. Por lo tanto, la pretendida solvencia en el conocimiento de sí sólo es una nueva evidencia de los múltiples intentos del sujeto habituado por perpetuar su statu quo en el contexto social.

Esta real precariedad en el franqueamiento del panorama interno refiere a una clara falta de decisión en cuanto a la procura de alternativas para intentar la modificación, aun parcial, de la situación vital cotidiana. Vale decir, el hombre medio expone un acostumbramiento tal que aparece estancado en su restringida y poco sustentable base cognitiva; lo cual lo reduce a un mero reproductor de unas pocas formas y contenidos debidamente corroborados en la práctica rutinaria y mecanizada.<sup>88</sup>

Este modo de actuar está en las antípodas del comportamiento del creador: éste procura encontrar espacios de búsqueda en la realidad conocida a fin de generar otras posibilidades perceptivas y conceptuales. Para ello asume la atención de sus necesidades e iniciativas; o sea, intenta dar respuesta a sus propias demandas internas. De esta forma, se aparta de la vulgar actitud de priorizar los mandatos externos, de escuchar en primer lugar las

---

<sup>88</sup> Ergo, el sujeto tiende a no innovar, sino a renovar lo existente, otorgándole una vigencia frecuentemente inconveniente por desajustada con referencia a la situación en que tiene lugar.

exigencias del entorno. Sin embargo, esto no se da de un modo incruento o amable: "La voz del rebaño continuará resonando en tu interior. Y cuando digas: 'Ya no comparto la misma conciencia que vosotros', será una queja y un dolor." (Nietzsche, 2009; p.80) Las estructuras mentales y comportamentales compartidas no desaparecen abrupta ni completamente de la vida del creador. Ellas siguen siendo el respecto con referencia al cual aquél intenta generar innovaciones, aunque ciertamente pierden gravidez o pesantez. Esto se debe a que, a partir de su resolución, el creador busca el apartamiento de los caminos marcados y transitados por todos.

Mas quizá lo más arduo de tal tentativa estriba en la asunción de la mentada resolución. Ésta comporta el abandono de la señalada actitud de ocultamiento para afrontar la apelación de la conciencia en vías de sinceramiento en tanto develamiento de verdades no expuestas. En otras palabras, quien pretenda devenir creador deberá enfrentar a su propio tribunal interior: "¿Puedes darte a ti mismo tu mal y tu bien e imponer sobre ti tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley? Terrible es encontrarse solo con el juez y vengador de la propia ley." (Nietzsche, 2009; p.81) La resolución del creador sustenta el intento de auténtica auto-nomía: aceptando el desafío de habérselas consigo mismo sin evasivas ni dobleces, el creador procura regirse por principios personales, percibiendo, pensando y actuando en atención a los mismos. Y auto-amonestándose, si cabe el término, en caso de infracción a tal autonomía.

¿Significa esto último una contravención a los estatutos sociales que aísla completamente al creador en una suerte de realidad paralela? No forzosamente. En principio el proyecto de autonomía no se realiza plenamente ni de primera intención. De hecho, supone una gradualidad y una prosecución: no existe algo así como un abrupto y absoluto abandono de las convenciones por el logro de unos principios individuales y distintivos. Por el contrario, generalmente el creador busca liberarse de las ataduras o la negatividad de dichos mandatos sociales desde su humana posibilidad. En caso opuesto, incurriría en el prejuicio de que lo hace objeto la sociedad de la que busca distanciarse; aquel juicio por el cual el creador es un excepcional y egotista 'rebelde sin causa' socialmente constructiva, que se opone a los elementales principios del funcionamiento social. Consiguientemente, la autonomía del creador no resulta de forjar un mundo para sí mismo, excluido de la realidad circundante. Antes bien, se trata de concebir y de actuar a partir de ideas más acordes con las legítimas inquietudes y necesidades internas.

Ahora bien, esta empresa de la autonomía como exponente de la creatividad no es privativa de los artistas. Ellos no siempre persiguen su proyecto de modo conducente y conveniente. De hecho, otorgando cierto viso de razón al prejuicio antes referido, algunos se demoran en una suerte de ensimismamiento y regodeo en el mismo. Creyendo que su condición artística radica en tal aislamiento, reducen el ejercicio de la misma a la producción de obras a fin de obtener reconocimiento o admiración: "Mas esto es en lo que creen todos los poetas: en que quien aguza los oídos tendido en la hierba o en laderas solitarias, experimenta algo de las cosas que están entre el cielo y la tierra." (Nietzsche, 2009; p.160) La particularidad que distingue a los poetas -peculiares paradigmas del artista en este caso-, su tendencia a recluirse en su micromundo, puede resultar contraproducente para su propia aspiración de reputación o reconocimiento. Ello se debe a que, exacerbando el hermetismo de la inspiración popularmente concebida, aparecen como demiurgos, vates o emisarios sobrenaturales; portadores de una suerte de revelación divina. Sin embargo, esta condición

puede -y de hecho lo hace- ubicarlos en una especie de desconocido nivel, propio de seres extraordinarios y crípticos con aspiraciones de mediums.

Haciendo la salvedad de que ése es el caso del poeta estereotipado -al fin, mal poeta en tanto inauténtico respecto de sí mismo-, cabe apuntar que la apreciación nietzscheana propicia el abandono del prejuicio por el cual la gesta del creador está exclusivamente encarnada en los poetas. Al respecto añade: "Me he cansado de los poetas...para mí se han tornado superficiales y mares poco profundos. No han pensado con suficiente profundidad: por ello su sentimiento no se hundió hasta el fondo en sus motivos." (Nietzsche, 2009; p.161) La distinción entre creador y poeta se sienta en la actitud con referencia a su bagaje interno: mientras el creador parece procurar su expresión o manifestación a través de su obra, el poeta convencionalmente entendido no alcanza su propósito dada la carencia de efectiva resolución de concreción u operación de puesta en obra de sus verdades interiores. Así, aunque resulta incontestable el intento revelador del poeta respecto del hombre corriente, dicha tentativa queda frustrada por una intencionalidad de verdad de escaso alcance; motivo por el cual resulta tibia, híbrida, inconducente.

En consecuencia, el creador es quien emprende su propio camino; apelando a su ímpetu de realización personal, extremando el aprovechamiento de sus capacidades conocidas y procurando el desarrollo de aquellas nunca experimentadas ni explotadas. Su objetivo es sacar a la luz sus contenidos ideacionales y emocionales; liberarlos de opresiones - generalmente surgidas de las prescripciones del entorno- y brindarles el destino de obras.<sup>89</sup>

En definitiva, es creador el hombre que toma la decisión de valerse de sus propios medios, efectiva y plenamente activos, a fin de rebasar el consuetudinario nivel medio. De esa forma, abandona la inerte actitud del acostumbrado 'dejarse llevar': "Si queréis llegar bien alto, ¡necesitaréis vuestras propias piernas! ¡No os dejéis llevar, no os sentéis sobre espaldas y cabezas ajenas!" (Nietzsche, 2009; p.339) Ergo, asumiendo seriamente sus facultades particulares y valiéndose de las mismas, produce la profundización en los irredentos aspectos internos para intentar la consecución de su proyecto personal.

Consiguientemente, quien procure tal intento deberá reevaluar sus capacidades para revalorarlas y finalmente optimizar su empleo. Ahora bien, ¿qué facultades son candidatas accesibles -por concretamente asequibles- para dicho revalúo? De acuerdo con la visión de De Bono, la propia capacidad perceptiva puede y debe ser rejerarquizada en tal sentido. Ella es corrientemente desatendida o desestimada pues se considera que sus aportes en materia cognitiva son rudimentarios o elementales; o sea, de escasa calidad para conducir a conocimientos significativos, al margen de los estrictamente sensoriales. En suma, habitualmente no se entiende a las percepciones, no se les presta atención ni se las procesa convenientemente. Esto responde a la tendencia a refugiarse en la burbuja lógica, dentro de la cual reina una limitada serie de certezas estructurantes de todo cuanto se conoce, se hace y se piensa. De otro modo, el descuido en que se deja a las percepciones obedece al tradicional énfasis otorgado a la lógica consagrada por el sistema, ciertamente unilateral y unívoca. Según ésta, las posibilidades ajenas a su estilo son distractores que incomodan y perturban.

---

<sup>89</sup> O sea, se trata de la persona que, atendiendo a sus inquietudes particulares, se esfuerza por darles respuesta en sus obras.



A contramarcha de dicha actitud habitual respecto de las percepciones, el autor indica que es en la fase perceptual donde puede producirse la modificación de conceptos. Así, a partir de una reestimación de las percepciones es dable operar cambios en los conceptos implícitos o asociados: sobre la base de la reconsideración de lo que se percibe se hace posible el ajuste conceptual correspondiente. En otros términos, se trata de abandonar la seguridad de la mentada burbuja lógica con el objeto de justipreciar tanto las percepciones como las nociones: "Una 'burbuja lógica' es esa burbuja personal de percepciones dentro de la que cada persona actúa de manera totalmente lógica. El razonamiento es correcto; pero si las percepciones son limitadas o defectuosas, la acción resultante es inadecuada." (De Bono, 1994; p.105) Entonces, la cuestión es imprimir mayor justeza al desempeño en la realidad a partir del quiebre de la 'burbuja lógica' y la consecuente reasunción de las percepciones en un sentido más amplio y con intención constructiva.

Proceder de la manera recientemente apuntada comporta atender a la guía de un pensamiento diferente, no lineal, ni secuencial ni convencionalmente lógico -o propio de tal 'burbuja'-. Se trata del pensamiento lateral. El mismo consta de las tentativas por resolver problemas mediante estrategias no ortodoxas, hasta aparentemente ilógicas. Esto supone soslayar las perspectivas conocidas a fin de explorar distintas percepciones y alcanzar así nuevos o innovados -remozados- conceptos. En definitiva, admitiendo el funcionamiento de una lógica difusa, no unilineal o anti-monológica, se trata de cambiar conceptos a partir de la reconsideración de las percepciones con criterios no habituales. Vale decir, el pensar corriente parte de la asunción de una única e inamovible posición desde la cual se intenta construir conocimiento; es un pensar 'vertical' por estatizante y unidireccional. En sus antípodas, el pensar lateral implica desplazamientos en los puntos de acceso a la realidad, a fin de operar modificaciones en la ponderación del aporte perceptual y en los conceptos correspondientes.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre pensamiento lateral y creatividad? De Bono apunta que la creatividad supone la generación de novedades u obras con valores desconocidos; y que el pensamiento lateral explora percepciones y modifica conceptos. Por lo tanto, este último contribuye ampliamente en la actividad creativa. Esto implica que, por su especificidad, permite la resignificación de percepciones y conceptos; lo cual coadyuva a la creatividad en tanto innovación.

Entonces, la vinculación pensamiento lateral-creatividad es la de un medio con su fin: por acción del pensar lateral la creatividad tiene una forma de ocurrir fehacientemente. Rebasando el nivel lógico-analítico de la realidad esperable, dicho pensar hace emerger relaciones inexistentes entre los componentes de la misma; o sea, produce un diseño nuevo de los vínculos entre ellos. Esto comporta un empleo no usual de la información disponible, la cual deviene material creativo; ya que es utilizada de un modo desacostumbrado e innovador.<sup>90</sup>

Dicho rebasamiento de la visión estandarizada de la realidad en pos de imágenes diferentes y diversas aparece como sustento de la sartreana conciencia imaginante. Ella, a diferencia

---

<sup>90</sup> Por cierto, la creatividad representa un fenómeno que incluye al pensamiento lateral; pues, a partir de las imágenes novedosas aportadas por éste, aquélla genera productos mediante combinaciones inusitadas o nunca aparecidas entre ellas.

de la conciencia realizante, tiene los siguientes rasgos: aislante, pues distingue o recorta sectores del conjunto de las percepciones; constitutiva, porque focaliza la intención, dándose un objeto puntual; aniquiladora, ya que hace desaparecer el resto del contenido perceptual en tanto lo deja fuera del foco atencional. En función de tales caracteres, la conciencia imaginante puede proponer una irrealidad en tanto realidad no existente, novel, ignota.

Ergo, a partir de la superación del plano mundano conocido, ella ejerce la libertad de anonadar el mundo; esto es, asumiendo una nueva perspectiva respecto del mismo, propone una visión diferente como totalidad sintética sin antecedentes. De manera que el funcionamiento de esta conciencia se basa en la negación de la realidad en su versión habitual: "Proponer una imagen es construir un objeto al margen de la totalidad de lo real; es, pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello; en una palabra, negarlo..." (Sartre, 2005; p.253) La mentada marginación de lo real no debe entenderse como pretensión de creación de una realidad paralela; sino, más bien, como conformación de una concepción novedosa de la realidad. De hecho, la imagen sólo puede aparecer sobre el fondo del mundo existente y en relación con él: no existe otra condición de posibilidad para la aparición de una imagen que la conciencia en situación de efectivo contacto con lo real conocido. Y ese contacto se da de un modo específico, según una determinada intención o perspectiva.

Por lo tanto, la conciencia imaginante representa la fenomenológica liberación de la conciencia total, habitualmente realizante, respecto del mundo concreto: "Entonces podemos concluir que la imaginación no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad; que toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como superación de lo real." (Sartre, 2005; p.257) Consiguientemente, la función imaginativa de la conciencia total constituye su aspecto trascendente, toda vez que implica un desapego de la contundencia o antonomasia de lo real en tanto actual y presente.

Y es justamente ese poder de trascendencia el que emparenta la conciencia imaginante con el pensamiento lateral: en ambos casos, aparece una perspectiva inusual en la consideración de la realidad cercana y la consecuente conformación de imágenes no existentes. Pero, ¿significa esto que ambos son equivalentes? No estrictamente hablando. Mientras la conciencia imaginante es una facultad de la conciencia total, el pensamiento lateral consiste en una función de la misma. De otro modo, éste podría ser estrategia de aquélla.

Comoquiera que sea, tanto la conciencia imaginante como el pensar lateral están signados por una intencionalidad fenomenológica; ya que buscan soslayar la gravidez de lo fenoménico, de carácter lógico unilateral, a fin de concebir imágenes nuevas de una realidad reconsiderada. Y esto se da a instancias del impulso de la creatividad.

En suma, puede decirse que esta última representa la intencionalidad fenomenológica -trascendente- propia de la conciencia imaginante. Ella parece operar mediante el pensamiento lateral en tanto dinámico contraventor del pensar cotidiano, unilateral.

### *7.5 La vida cotidiana requiere creatividad: ¿una perplejidad o un mero imposible?*

Sin embargo, los hechos concretos de la vida diaria muestran la cuasi imposibilidad de la

contravención que representa la creatividad. Resultan incontestables el descrédito y la atrofia de que ella es objeto en medio de la cotidianeidad. Por cierto, la manera en que ocurren las situaciones habituales de la vida trasunta el deterioro y hasta la inexistencia de la creatividad como fuerza activa en el abordaje de los avatares vitales.

Entonces, el corriente decurso de la vida exhibe una marcada desestimación y depreciación de la creatividad en tanto valiosa contribución en la confrontación con las diferentes situaciones. Vale decir, ante lo inesperado o lo imprevisto el sujeto medio reacciona de la misma manera en que lo haría ante lo esperable. Esto generalmente produce o bien una evitación de la circunstancia; o bien un fallido intento de encararla. Por lo tanto, ante la inercia de la creatividad, la novedad deviene contratiempo y hasta escollo en la prosecución de la vida común; ya que, al no poder enfrentarla adecuadamente, el individuo experimenta la incomodidad del desajuste. Ésta puede, en casos extremos, convertirse en una suerte de psicosis por la señalada incapacidad de adaptación que manifiesta el sujeto en cuestión.

Precisamente dicha falencia pone en evidencia la necesidad de creatividad en tanto variable interviniente en el proceso de la vida concreta. En línea sartreana, puede apuntarse que la conciencia imaginante, impulsada por la creatividad, representa la condición de posibilidad de la libertad humana en medio del mundo real. Esto significa que sólo por la creatividad el hombre puede atenuar la opresiva ingerencia de las cosas y los hechos a fin de desenvolverse de un modo no automatizado dentro del contexto real. Así, por influjo de la creatividad, el sujeto puede -o podría, si la ejercitara- mejorar su desempeño vital: "...la conciencia realizante encierra siempre una superación hacia una conciencia imaginante particular, que es como el envés de la situación y en realidad con el cual se define la situación." (Sartre, 2005; p.258) De esta forma, la creatividad, encarnada en la imaginación, no sólo amplía la visión de las situaciones; sino que además las define en tanto las precisa por completamiento de su percepción y consideración. Claro está que, como fue indicado, la potencia y el potencial de la imaginación son normalmente apartados de la actualización o concreción: comúnmente permanecen latentes en la sospecha del individuo acerca de su existencia y viabilidad; y no sobrepasan dicho estado de latencia. Y la correspondiente consecuencia de ello es la señalada imposibilidad de abordar apropiadamente cualquier cambio dentro de la realidad conocida.

Esta suerte de torpeza basada en yal suerte de necedad respecto de la real disponibilidad de la creatividad tiene su asidero en la actitud continuista o costumbrista propia del acaecer habitual de la vida en muchos casos. La misma está sentada en la ostensible falta de reflexión crítica acerca de los modos en que se piensa y se acciona. Este hecho sustancia lo que De Bono llama 'continuidad de la negación': el hombre corriente parece no tener motivos ni necesidad para reconsiderar sus hábitos mentales y comportamentales. De hecho, nunca aparece dispuesto a pensar en la existencia de una mejor manera de proceder. Pero, peor aún, siquiera se muestra inclinado a revisar las formas vigentes de pensar y de actuar.

Tal cuestión parece radicar en la frecuente tendencia proactiva del pensamiento. El mismo se presenta normalmente reactivo o proclive a actuar en tanto responder inmediatamente a las exigencias externas, generalmente asociadas con la resolución de problemas. Esta modalidad, sumada a la citada negación, establece la deboniana 'continuidad de la complacencia': el aparente buen funcionamiento de las ideas vigentes, sustentos de auténticos hábitos mentales, genera una vigencia inmune a la revisión y evaluación de

aquellas. Dicha permanencia no sólo garantiza la preponderancia de los conceptos dominantes, sino que obtura seriamente la posibilidad de hallar enfoques alternativos.

Como contrapartida, De Bono alude al 'esfuerzo creativo'. El mismo consiste en la deliberada interrupción del flujo de los hábitos mentales a fin de enfocar la atención sobre algo desacostumbrado o insólito. Esa alteración en el habitado transcurso de las cosas representa la 'pausa creativa': se trata de detenerse en algo convirtiéndolo en foco de atención. De esta forma, es posible alcanzar una percepción más acabada y superadora de la visión cotidiana. Por lo tanto, el esfuerzo creativo supone la intención de apartamiento de la manera cotidiana de apreciar los hechos. La misma es generalmente miope en tanto incapacitada para una visión a distancia o en perspectiva; esto es, carente de toda perspicacia o agudeza de ponderación.

Abandonar esa modalidad perceptiva comporta sobrepasar la inmediatez de los datos directos o primarios -de primera mano- a fin de reinterpretarlos y reelaborarlos; es decir, hacer de lo común concreto algo evocador -significante- y cognitivamente conducente -significativo-. Ergo, se trata de ejercer la función crítica sobre el material primario a fin de otorgarle verdadera relevancia y envergadura cognitivas. Y esto implica desistir de la posición habitual respecto de la realidad, dejando de lado la tranquilidad y la comodidad de la postura adoptada por sujeción a las convenciones.

Resulta pertinente señalar en este punto que no se postula aquí una creatividad permanente y plenamente activa. De hecho, los propios creadores no la ejercen todo el tiempo de su existencia. Antes bien, se trata de intentar alguna innovación en la consideración de ciertas cuestiones de la vida personal; fundamentalmente de aquellas que comportan la recaída en acciones y pensamientos inconvenientes, estériles o dañinos para quien los despliega -prejuicios y acciones correspondientes, por caso-.

Ahora bien, ¿por qué ese esfuerzo creativo representa una perplejidad? Evidentemente cualquier modificación en la consabida marcha de los asuntos diarios supone una reacción a modo de natural conducta defensiva contra la amenaza de perturbación de la homeostasis - en este caso, la estática o la inercia-. O sea, ante la mínima perturbación en el orden o condición esperables de las cosas, el sistema interno del sujeto activa algún mecanismo que funciona como fuerza oponente de la nueva. De este modo, se intenta contrarrestar la novedad mediante una suerte de contraataque. Sin embargo, la primera señal de alerta es el asombro: el elemento desconocido suscita estupor dada su misma índole. Así, tiene lugar una avanzada conservadora del estado de cosas dado. En otros términos, la tentativa de innovar el enfoque de algunas situaciones de la realidad conlleva perplejidad para el individuo normalizado porque implica ciertas sensaciones que generalmente son evitadas; tales como la incertidumbre, la incomodidad, la disposición positiva hacia el cambio. Todas ellas constituyen aditamentos afectivos que comúnmente están ausentes del comercio individual con la realidad; y de allí su fuerte asociación con la perplejidad.<sup>91</sup>

Por otra parte, la persistencia en tal estado de perturbación o azoramiento puede conducir a la concepción de imposibilidad de dicho esfuerzo creativo. Si el sujeto no es capaz de

---

<sup>91</sup> De forma llana, el sujeto no está dispuesto a intentar nada diferente de lo que suele hacer o pensar. Por lo tanto, la sola idea de desestabilizar el rutinizado devenir de los hechos de manera intencional le causa el mentado estupor.

superar el asombro ante la posibilidad de un cambio de mayor o menor magnitud, es altamente probable que la secuencia prosiga con la idea de que esa modificación es impracticable, es imposible. O sea, como ocurre frecuentemente, el individuo considera que no puede pensar ni actuar de manera distinta: el cambio reviste rango de ficción o utopía para él. Y a partir de tal convicción opera la reactividad contra la alteración del statu quo vigente. Entonces, adviene la decidida derogación del funcionamiento del pensar lateral y de la imaginación; y, con ellos, de la creatividad.

En consecuencia, el hombre medio parece renunciar adrede a la exploración y usufructo de su potencial creativo: anestesiado por las costumbres, genera el divorcio entre creatividad y vida diaria. Esto se da ya que se imponen el facilismo, el conservadurismo y el propio prejuicio acerca de la creatividad. El facilismo promueve el conservadurismo: es más sencillo dejar todo como está, sea como sea que esté. Y a su vez el conservadurismo retroalimenta el facilismo, pues la inercia evita el gasto de energía que supone la búsqueda de las novedades.

No obstante, parece posible marcar que el citado prejuicio es el factor de mayor ingerencia en la actitud anti-creativa del hombre común. Éste cree que la creatividad no consiste en la revisión de algunas cuestiones de la vida desde otro punto de vista para ampliar la visión y la apreciación de las mismas. Está convencido de que creatividad es otra cosa; una 'cosa de artistas' y no más. De este modo, el enriquecimiento en el acervo de imágenes mentales y de conceptos no corresponde a cualquier mortal, sino a esos pocos seres que hacen de ello su actividad principal -oficio- y forma de vida.

En medio de ese panorama mental, resulta coherente que el hombre común se considere desprovisto de creatividad, sobre todo para habérselas con las situaciones cotidianas. Si la condición de posibilidad de la creatividad es la índole artística, entonces es naturalmente imposible que el mentado sujeto se crea capaz de creatividad. Subvirtiendo los términos, distorsiona la concepción de la cuestión: al radicar la creatividad en la condición específicamente artística -cuando en verdad es a la inversa-, el hombre medio no puede concebirse como creativo en modo alguno. Esto responde a la carencia de la índole fundante de la creatividad, de acuerdo con su propio y distorsivo criterio.

En definitiva, la disociación entre creatividad y vida concreta se sustenta básicamente en la reticencia a la revisión de formas y experiencias que permita un incremento de imágenes mentales asociadas para mejorar la comprensión de lo ocurrido; y optimizar de alguna manera y en alguna medida el desempeño actual y el futuro.

En otros términos, impera la vigencia de la idea de que 'lo que pasó, pasó'. De acuerdo con la misma, lo vivido tiene un significado efímero y no proyectivo: prescribe inmediatamente; y, por ende, no puede ser capitalizado para su aprovechamiento posterior. Así, en un estilo análogo al de las comidas express y las comunicaciones instantáneas, aquel imperativo sentencia la clara caducidad de las experiencias vitales; toda vez que, desestimando su contenido, las reduce a inexorables circunstancias que sólo es necesario dejar atrás a fin de no quedar adherido a un pasado que puede convertirse en lastre si se intenta volver a él para reconsiderarlo.

Por lo tanto, el contemporáneo speech del 'ya fue, ya pasó' siempre mantiene en la sombra de lo inconsciente el cómo fue que pasó. De este modo, exacerbando la adherencia a un presente perpetuo y efectivamente efímero, los cultores de tal precepto persisten en el oportunismo y la ignorancia respecto de su propia historia: oportunismo pues viven la

oportunidad -la ocasión- sin más perspectiva que eso; ignorancia por la resuelta negativa a desandar su bagaje experiencial en pos de su reconsideración.

En vista de esta extendida y recurrente actitud inmediatista, ¿cuáles son las estrategias factibles con las que el hombre común puede procurar el desarrollo de la creatividad en su vida habitual?

### *7.6 Articulación creatividad-praxis.*

Intentar el despliegue de la creatividad parece tener como instancia preliminar y fundante actitud la disposición favorable hacia la novedad o el cambio; o sea, la inclinación hacia la tentativa de formas no conocidas. Esto supone abandonar la pretensión de permanente búsqueda de lo racionalmente definitivo. Al respecto sostiene Gordon: "Aunque parezca paradójico, la resistencia a la novedad lleva consigo en la práctica la incapacidad de afrontar lo parcial, lo provisional y lo equivocado -en resumen, cualquier cosa que no sea definitiva y racional-" (Gordon, 1963; p.119) La renuencia a lo desconocido aparece fuertemente asociada con la imposibilidad de reconsiderar los conocimientos disponibles; los cuales parecen investidos de una certeza que los inmuniza frente a cualquier intento de revisión. Por lo tanto, la citada resistencia a la novedad no sólo impide la formación de elementos conceptuales y de imágenes mentales no habidos; sino que obtura la propia y necesaria evaluación del material con que se cuenta. La misma es habitualmente ligada con una provisionalidad que incomoda y desestabiliza las pretensiones de seguridad acerca de la disponibilidad cognitiva alcanzada. De este modo, revisar o evaluar los conocimientos disponibles corrientemente genera la sospecha de potencial inestabilidad y consecuente incertidumbre; cuya evitación es tenazmente perseguida.

Ergo, la actitud de oposición a la innovación resulta semejante a la del experto. Éste pretende discutir las cuestiones siempre en los mismos términos, los suyos. Tal pretensión implica una rigidez y una persistencia características: la rigidez consiste en la incapacidad de concebir perspectivas diferentes; mientras que la persistencia alude a la constante reconfirmación de la postura adoptada a modo de conducta defensiva de un sistema interno acechado por la latencia de posibles novedades -acechanza que sólo representa una sensación, que no es real-. Así, el experto aparece como un obsesivo que, a partir de la autosugestión sobre la corrección y adecuación de sus ideas, recae en la recurrencia y la repetición. Inmovilizado en su perspectiva, se limita a reutilizar sus conceptos sin producir modificaciones en ellos. De esta manera, cree garantizada su condición específica, su índole propia: mediante la conservación a ultranza de sus creencias, evita la mera sospecha de fisuras o grietas en su acervo conceptual. Esto le reporta una estabilidad tranquilizadora, ciertamente lábil por acrítica.

Esta rigidez del experto es entendida por Gordon como sustrato de la mediocridad: "En la práctica, la mediocridad, no sólo en la ciencia sino también en las artes, está caracterizada por una estrechez de visión y por una rigidez que popularmente son atribuidas sólo al científico." (Gordon, 1963; p.119) Como puede advertirse, la presunta solidez en las convicciones encubre una limitante falta de apertura a diversas opciones. La misma conduce a la mediocridad en tanto empobrecedora continuidad en un solo y mismo punto de vista. Así, un experto, cualquiera sea, deviene mediocre por efecto de una cuasi

solipsista vuelta sobre sus propias e inalterables ideas. La mediocridad apunta a la imposibilidad de ampliar el espectro de ideación y de acción a causa del conservadurismo en materia de conceptos e imágenes mentales. Esto se traduce en una repetitividad que deprecia las producciones dada la persistente reaparición de un limitado y enquistado elenco de ideas y representaciones mentales.

Ahora bien, ¿cómo relacionar la actitud del experto con la del hombre medio? En principio, aun sin saberlo, el sujeto corriente se comporta como un experto: pretende llevar adelante el tratamiento de las cuestiones que lo ocupan recurriendo exclusivamente a aquello que conoce y no más. Al hacerlo, produce un pseudo-tratamiento de aquéllas; toda vez que evita la ampliación de miras y el consiguiente abordaje más complejo y completo. Por lo tanto, se maneja con el mismo parámetro y en los mismos términos; por lo cual se asemeja al experto en su estereotipia y su atrincheramiento en la postura adoptada.

De otro modo, experto e individuo corriente están emparentados por la incapacidad de diversificar perspectivas y enriquecer así el tratamiento de sus asuntos. Esto parece radicar, de acuerdo con la visión de Gordon, en la aversión a mostrar grietas o fisuras en su edificio conceptual. Uno y otro temen mostrarse como humanos seres falibles y perfectibles, lo cual aparece como una debilidad inadmisibles. Esta consideración apunta a la permanente necesidad de aparentar solvencia y tener la razón -única e inamovible-.

A fin de contrarrestar esta suerte de síndrome del experto, el autor sugiere que el sujeto en situación cotidiana puede intentar 'hacer de lo familiar algo extraño'. Este extrañamiento significa transformar, distorsionar y hasta invertir las formas usuales de observar y reaccionar. El mismo se logra a través de ciertos procedimientos mentales específicos y reproducibles para iniciar, sostener y renovar el proceso de creación. La misma práctica los convierte en formas habituales de ver y de actuar.

Dichas estrategias son la analogía personal, la analogía directa, la analogía simbólica, la analogía fantástica. En la analogía personal, la identificación con elementos del problema libera de la necesidad de observarlo en función de elementos previos. Esto exige una señalada modificación del control racional tradicional, lo cual implica la depreciación de la postura habitual del yo.

Por su parte, la analogía directa consiste en la conocida comparación entre hechos, elementos o ideas paralelos, con empleo de metáforas y recursos simbólicos afines. En la analogía simbólica, se emplean imágenes más objetivas o impersonales para abordar el asunto en cuestión. Finalmente, la analogía fantástica parece ser un excelente puente entre el planteo del problema y su solución. Se trata de una especie de simulación consciente del conflicto entre la solución ideada y las formas habituales de resolución de un problema; es decir, de una suerte de 'aberración' que aporta elementos nuevos a la concreta solución buscada.

Como puede advertirse, entre los procedimientos anteriores parece darse una relación de gradualidad en el nivel de abstracción o desapego: de extremo a extremo, el distanciamiento de la realidad es creciente, lo que comporta un esfuerzo imaginativo de envergadura ascendente. Esto marca que desde la analogía personal hasta la fantástica la labor de la imaginación debe incrementarse sensiblemente; con la consecuente obtención de imágenes mentales de calidad y relevancia cognitivas en progresión constante.

En definitiva, el mentado extrañamiento con referencia a los modos habituales de apreciar la realidad y desenvolverse dentro de ella requiere la implementación de medios no

ortodoxos; toda vez que la propia realidad indica el desajuste y hasta el fracaso de aquéllos. Prueba de ello es la perpetuada sensación de frustración que predomina en buena parte de los contactos del sujeto con la realidad; decepción normalmente no reconocida ni asumida por el individuo común.<sup>92</sup>

Ahora bien, esos procedimientos suponen la administración de ideas nuevas. Mas, ¿cómo generarlas? El mismo autor señala la necesidad de prestar atención no solamente a los datos relevantes o pertinentes en función del asunto a tratar. Así, los datos no pertinentes, que en primera instancia dilatan o distraen del tratamiento buscado, resultan valiosos a la hora de enriquecer o remozar el repertorio de representaciones mentales disponibles; o, en su defecto, pueden resultar un interesante complemento de nuevas ideas.

Por su parte, De Bono considera que es necesario focalizar la atención en el propósito específico a fin de hallar las imágenes mentales adecuadas. Ellas resultarán 'útiles' en la medida en que se adapten a la finalidad establecida en función del problema a tratar o la cuestión a abordar. Esta operación requiere pasar del mero juicio al movimiento conceptual. Aquél cumple una doble función respecto del material perceptual pro-cognitivo: reconocer la pauta adecuada a los datos primarios; aportar certeza acerca de la trayectoria cognitiva adoptada.

Sin embargo, el juicio, por su misma índole, al ocuparse de 'lo que es', resulta estático; ya que no se aparta de la información recibida desde la función perceptual. En cambio, el movimiento conceptual es una operación mental de flujo hacia las posibilidades; se aboca a 'lo que es o podría ser'. En otras palabras, mientras el juicio representa la 'lógica de la roca', el movimiento lo hace con la 'lógica del agua'. En consecuencia, el juicio implica una permanencia dentro de los límites de los datos obtenidos; y el movimiento comporta una incursión o recorrido por diferentes niveles, aspectos o elementos del asunto enfocado para su tratamiento.

En primera instancia, las propuestas anteriores aparecen como divergentes: la gordoniana parece priorizar la atención a elementos no focalizados; en tanto que la deboniana remarca la exigencia de atender a los elementos que se corresponden con la focalización en un asunto puntual. No obstante, antes que de divergencia podría hablarse de posible complementariedad; toda vez que, asociadas, ambas propuestas cubrirían el espectro dialéctico entre dispersión y concentración en un único foco. De este modo, es posible combinar la atención a los elementos no pertinentes -a lo Gordon- con la concentración en los factores atinentes a la decisión adoptada como perspectiva de enfoque- a lo De Bono-.

En definitiva, la articulación entre praxis y creatividad en el contexto de la cotidianeidad puede lograrse a través del ejercicio de la movilidad de las ideas tenidas: ellas, recombinadas de diversas maneras, aparecerían como sustentos de imágenes mentales innovadas. Y éstas aportarían alternativas de acción más convenientes por conducentes en vista de las diferentes situaciones a enfrentar.

En concreto, ante una situación recurrentemente frustrante -por caso, fracaso en cualquiera de sus variantes-, el sujeto debería aprender a utilizar sus recursos representacionales de otra manera que la insistentemente practicada y repetidamente decepcionante. O, al menos, evitar la reiteración de conductas consabidamente fallidas por inconducentes a la

---

<sup>92</sup> Para él, dicho estado emocional forma parte del paisaje cotidiano.



satisfacción del objetivo.

Otra perspectiva de la articulación entre creatividad y praxis aparece en Habermas. El filósofo apunta: "Incluso una renovación de nuestra visión del mundo en su totalidad, producida gracias a la capacidad creativa del lenguaje y que nos permite ver los viejos problemas bajo una luz totalmente distinta, no cae del cielo, no es ningún 'destino del ser' (Seinsgeschick). Pues el saber del lenguaje, este saber 'abridor del mundo', debe acreditarse continuamente; debe poner a los sujetos en situación de habérselas bien con aquello que les ocurre en el mundo y de aprender de los errores." (Habermas, 2007; p.127) Tras enmarcar la situación vital del hombre en el nivel de interacción comunicativa con pares, Habermas añade la relevante idea del auto-aprendizaje como fuerza renovadora. Este último consta de la pertinente acreditación de las experiencias, tanto positivas como frustrantes. La misma, articulada y vehiculizada en los usos del lenguaje, permite la revaloración de éste dentro del proyecto vital. Esto implica una rejerarquización de la articulación lingüística de lo vivido a fin de capitalizar esos contenidos, en pos de reposicionarse convenientemente dentro de la realidad.

Ergo, la creatividad personal, cuyo ícono parece ser el uso del lenguaje, no resulta de una suerte de azar sobrenatural al que el individuo está sometido, inexorable y pasivamente. Antes bien, la propia acreditación de logros y fracasos en los intercambios comunicacionales de que consta la vida cotidiana permite el ajuste en la consideración de esa cuestión. De este modo, la creatividad da cuenta de la mismísima marcha de los asuntos personales: si ellos son vividos como fortuitos e inmotivados casos de un destino impenetrable e inapelable, la creatividad es nula. En cambio, la creencia en la auto-responsabilidad como factor decisivo en el dicho decurso de los acontecimientos vitales pone en perspectiva más perspicaz a la creatividad; pues, a partir de la apreciación crítica de los hechos vividos, se abre la posibilidad cierta de su reconsideración desde otra mira y de su efectiva valuación. Y básicamente en esto consiste la creatividad actuante en la realidad cotidiana.

Esta real validación de la creatividad en tanto fuerza efectivamente activa apunta a la desmitificación acerca de la extrañeza y la lejanía de la misma respecto de los asuntos concretos. Como fue señalado, habitualmente el hombre medio se siente despojado de una creatividad sobredimensionada y restringida por el prejuicio referido a la asociación creatividad-artista. De este modo, nuevamente, la creatividad es atributo de unos pocos y ninguna ingerencia tiene en la vida concreta de un sujeto común.

Pero, la visión habermasiana precedentemente referida permite compensar esa auto-percepción limitada y hasta invalidante; toda vez que, por la ponderación del auto-aprendizaje vertida en el propio lenguaje, el sujeto puede usufructuar sus experiencias y producir los cambios conceptuales y comportamentales correspondientes a dicha oportuna explotación. Tal empresa sólo es posible a partir de la deliberada decisión de asumir que las frustraciones y los equívocos pasados son ciertamente proyectivos en tanto aportan -o deberían- elementos de juicio disidentes respecto de la consabida marcha de los asuntos particulares.

## 8. DIALÉCTICA PREJUICIOS-CREATIVIDAD.

Tal decurso de los hechos cotidianos exhiben una señalada unilateralidad en la percepción y la apreciación de los mismos. Vale decir, el desarrollo de la vida diaria aparece signado por una suerte de proscrición de la diversificación de perspectivas. Esto se debe a que la actitud más frecuente del individuo en situación habitual indica una pertinaz habituación a la reproductividad: normalmente el sujeto aparece respondiendo a las diferentes demandas de las circunstancias vitales de un modo esquemático y repetitivo. Así, desestimando tanto las peculiaridades específicas de cada evento como las representaciones mentales presuntamente logradas en anteriores experiencias, el hombre medio se muestra inclinado a la reutilización de estructuras ideacionales y conductuales constitutivas de un repertorio acotado y multifuncional. Esto remite a la cuestión de la relación entre conocimiento previo y creatividad, desde la perspectiva de López Pell-Kasansew en “Relaciones entre conocimiento y creatividad”.

Huelga admitir que precisamente el aprendizaje consta de la conformación de tal bagaje de contenidos y formas en tanto base de sustentación de la actuación en las diversas situaciones. Pero esto no significa que el mentado recurso al material ya habido devenga sobreexplotación del mismo. O sea, el aprovechamiento de las experiencias transitadas no debería consistir en la recurrente utilización de un limitado conjunto de nociones y formas, que terminan asumiendo el rol de clichés. De esa manera, reaparecen una y otra vez en situaciones posiblemente semejantes, mas nunca iguales.

Este hecho remite a la cuestión de la dinámica 'lugares comunes'-'lugares especiales' tratada por Virno en *Gramática de la multitud*. Según su análisis, los últimos están en franca desaparición en pos de los primeros: así, los primeros representan tranquilizadores elementos de un patrimonio compartido a nivel social. No obstante, y simultáneamente, se da el fenómeno de publicidad sin esfera pública: el yo, enajenado por la tendencia señalada primeramente, lejos de realizar una real apertura a lo público, se repliega en una privacidad que, por otra parte, no se sustenta en su idiosincrasia o ideología particular ('lugares especiales').

De otro modo, la conducta normal -y normalizada- del sujeto en situación de cotidianidad resulta monológica; ya que, omitiendo los necesarios ajustes a las peculiaridades de cada evento vital, pretende aplicar sus restrictivas reglas de pensamiento y acción. Las mismas, como corolario de tal índole monológica, reproducen los principios vigentes en el funcionamiento social del contexto en que ocurren los episodios de la vida personal.

Y ese estilo monológico constituye la anulación de la dialéctica, entendida como activo interjuego entre perspectivas, ideas y valoraciones acerca de la realidad externa e interna. Las mismas son consideradas y ponderadas de acuerdo con el referido material representacional y conductual, ciertamente restringido y restrictivo: restringido por escaso; restrictivo por limitante.

En definitiva, la vida cotidiana parece funcionar sobre la base de una constante ratificación de prejuicios. Éstos, tal como fue establecido precedentemente, no consisten simplemente en los tradicionales preconceptos relacionados con alguna característica distintiva de un tercero. Antes bien, y fundamentalmente, remiten a la solidificación de ciertas ideas que terminan enquistadas o anquilosadas en la mente del sujeto. Ellas, aun surgidas de

experiencias puntuales e irrepetibles, aparecen recurrentemente en los procesos de pensamiento y acción del individuo. El mismo, en clara posesión de una auto-percepción distorsiva de sus posibilidades no exploradas, se instala en un mismo modo de entender y de actuar.

Con ello, deja a la vista la funcionalidad de su actitud y su conducta, pues pretende resolver simultáneamente la demanda externa y la interna sin distinguirlas. Ergo, al producir una suerte de asimilación entre ambas, el individuo simplifica su panorama por unificación de exigencias: ellas terminan teniendo la índole del contexto social, lo que marca la conveniente subordinación de las expectativas personales en favor de los postulados circulantes en el contexto continente.

En consecuencia, queda aceptada y consagrada la unilateralidad; toda vez que, a raíz de la citada maniobra de simplificación de demandas, el sujeto sólo concibe una única manera de percibir la realidad y de actuar en consonancia con ella. Dicha modalidad es la del medio social en que se desempeña. Por lo tanto, el agente, nunca más instalado en su condición de tal, aparece como despojado de señas particulares en cuanto a la manera de conducirse en la realidad. Y esto por resolución propia, aunque de una legitimidad discutible; toda vez que parece sentada en una variante de lo que el Chomsky de *Ilusiones necesarias* llama 'ilusión necesaria' -ficción medular para la cohesión social-.

Sin embargo, no sólo se produce la reafirmación de los prejuicios, sino que tiene lugar la convergente derogación de la creatividad. Ésta parece ser objeto de proscripción: su potencialidad y su potencial resultan marginados del panorama vital concreto. Esa marginación comporta la anulación de la necesaria dialéctica prejuicio-creatividad: al ser proscripta por desestimación, ésta no puede interactuar con los inexorables prejuicios. Ellos no sólo resultan ratificados, sino que queda establecida una suerte de monopolio o hegemonía en la vida cotidiana individual.

Entonces, la posibilidad de rectificar y de ampliar el capital experiencial personal es virtualmente anulada por la tendencia conservadoramente monolética del sujeto corriente. Esto supone que la derogación de la referida dialéctica conlleva una descapitalización de las experiencias y el consecuente empobrecimiento de la vida particular, con todas sus implicancias.

Así, la percepción de la realidad generalmente acontece de un modo que, en línea benjaminiana en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, apunta a la 'disipación' en tanto reproductiva actitud de recepción de aquélla; una suerte de visión consumista -o propia de un consumidor- que supone la destrucción del 'aura' de los acontecimientos, su peculiaridad irrepetible.

Y una tal modalidad puede asociarse con la adorniana consideración de la experiencia estética habitual, signada por la búsqueda de lo conocido en lo desconocido; una clara tendencia naturalista y continuista. A ella Adorno, en su *Teoría estética*, contraponen la que entiende como genuina actitud, sustentada por la resistencia al poder de absorción de los parámetros sociales al respecto.

Por su parte, Castañares aborda el tópico de la relación entre continuidad y discontinuidad en materia de creatividad. Mientras que, desde la perspectiva de Andacht, el asunto a considerar es la dialéctica tendencia conservadora-tendencia al cambio (propia de la creatividad

### *8.1 Prejuicios-creatividad: ¿qué tan dissociables son? (¿Antagonistas?)*

Una de las implicaciones de la mencionada monolética consiste en la tendencia a la dicotomización o contraposición atomizada entre estos términos del funcionamiento vital personal. Por ella, prejuicios y creatividad son puestos en posiciones antagónicas y extremas, lo que indica la palmaria imposibilidad de interacción o interjuego; o sea, su lata incompatibilidad.

Sin embargo, en un análisis más sutil, es factible señalar que la primaria impresión acerca de la inexistencia de potencial relación entre prejuicios y creatividad representa justamente un prejuicio en tanto solidificación de un preconcepto por falta de crítica. Así, la vulgar percepción de inexorable divorcio entre unos y la otra obedece a la creencia en que se trata de una combinación inviable. Comúnmente se considera que, por su índole específica, los prejuicios en nada pueden incidir sobre la creatividad; y fundamentalmente ésta es apreciada como esencialmente opuesta a aquéllos, aunque igualmente impotente respecto de los mismos. De modo que la medular divergencia originaria hace que resulte imposible la mínima ingerencia mutua.

Esta situación remite a la cuestión del rol del conocimiento previo en el proceso creativo. En su artículo "Relaciones entre conocimiento y creatividad", López Pell y Kasanew incluyen una postura intermedia entre el asociacionismo y la Gestalt, a la que denominan 'tensión entre conocimiento y creatividad'. Presentan la idea fuerza de cada teoría considerada: así, el asociacionismo plantea que la resolución de problemas nuevos resulta de la directa transferencia de asociaciones, desde situaciones anteriores a la nueva. Por su parte, la Gestalt sostiene que el pensamiento creativo -o productivo- supone trascender la experiencia previa; lo cual implica la resolución de cada nuevo problema como un experimento independiente -concepción del '¡ajá!-. Entretanto, la tercera postura se inclina por la creencia de que, si bien es innegable la necesidad de conocimientos previos si se quiere producir algo nuevo, no es menos cierta la posibilidad de una obturación de la creatividad por la experiencia previa -la denominada fijación funcional de los saberes adquiridos-.

En el final del artículo de marras, los autores exponen su crítica a los argumentos centrales de las teorías tratadas. Lo hacen señalando la idea de que "vale la pena destacar que un largo período de tiempo en un campo parece ser una condición necesaria, aunque no suficiente, para la contribución notable." (López Pell-Kasanew, 2007; p.86) De este modo, quedaría relativizada la ingerencia que el conocimiento poseído tiene en el proceso creativo en tanto resolución de situaciones problemáticas no conocidas.

Seguidamente, son presentadas las 'debilidades' que dichos analistas aprecian en los planteos analizados. En cuanto al asociacionismo, quedan en evidencia la omisión de la importancia de la relación semántica entre conceptos y la falta de explicitación de los mecanismos de ampliación del significado de conceptos en la elaboración de un producto creativo. Consecuentemente, el cuestionamiento parece centrarse en una suerte de transferencia automática sin la pertinente acomodación; o sea, asimilación sin adaptación enriquecedora de lo transferido.

Respecto de la postura gestáltica, se señala la imposibilidad de prescindencia del conocimiento previo. Sostienen los mencionados autores: "Si bien pueden existir fijaciones, éstas sólo son momentáneas, y con poco tiempo de elaboración se superan." (López Pell-

Kasansew, 2007; p.110) Por lo tanto, parecería debilitarse la creencia en las fijaciones funcionales en tanto obstáculos de la creatividad.

Finalmente, la postura de la tensión entre conocimiento y creatividad no se muestra capaz de dar cuenta de relaciones causales entre conocimiento previo y merma creativa. Añaden los citados: "Esta última puede deberse a otras causas como falta de motivación, energía, falta de concentración, entre otras." (López Pell-Kasansew, 2007; p.111).

Lo cierto es que la apreciación habitual de la relación entre prejuicio y creatividad tiende a la dicotomización o exclusión mutua.

No obstante, esta ponderación conlleva una simplificación distorsiva de la real potencialidad individual; por cuanto opera una invalidación de la creatividad. El fundamento de la misma es la idea de que, en situación cotidiana y en uso de sus capacidades consabidas, el individuo no despliega forma alguna -siquiera esbozo- de creatividad. Ella aparece radicalmente disociada del panorama vital; ya que, nuevamente, es tenida como una suerte de excéntrica anomalía impotente en la cotidianidad humana. La creatividad no tiene participación efectiva en la vida concreta, y parece mejor que así sea. En caso contrario, surge la amenaza de disipación o distracción con referencia a lo que se debe hacer o conseguir prioritariamente. Y, sobre todo, aparece la acechanza de posibilidad de cambio; lo cual supone desestabilización y peligro de descentramiento.

Como puede advertirse, la maniobra aludida se sustenta en la convicción sobre el rasgo centrífugo o dispensor de la creatividad: ella, por su basal búsqueda de perspectivas y de imágenes, es corrientemente tenida como fuerza desintegradora de una unidad vital aparentemente consolidada -ciertamente a expensas de la verdadera autenticidad particular-. Ergo, la creatividad mal puede ejercer influencia alguna en la prosecución de las necesidades básicas habituales; toda vez que, por su implícita condición, se presenta más bien como obstáculo que como factor conducente.

Al fin, en la línea del prejuicio, la creatividad representa una innecesaria demora en vista de las emergencias y urgencias diarias; estrechos e insoslayables criterios de acción para la mayoría de los sujetos. Ellos se limitan a desconocerla y a desestimarla, pues se repiten insistentemente que no es una capacidad que les pertenezca; y que, en caso de potencialidad de la misma, es conveniente dejarla en ese estado. De hecho, buena parte de los individuos considera que atender a una posibilidad de pensar y actuar más creativamente -al menos- constituye un inexcusable dispendio de energía; la cual es indispensable para la resolución de los problemas de la vida normal.

Ahora bien, este prejuicio que pesa sobre la creatividad no sólo unilateraliza la consideración de la misma de manera distorsiva; también lo hace de modo cercenador o mutilador de la misma. Aquélla, al ser ignorada y depreciada, es literalmente anulada en tanto alternativa en la modalidad de pensamiento y acción. En medio de una habitualidad recurrente, los agentes del sistema, en busca de su persistencia en el mismo, deciden abortar todo atisbo de desarrollo de cualquier capacidad ajena a las demandas de aquél. Por tanto, al estar la creatividad en la vanguardia de estas últimas, la misma termina extenuada hasta la cuasi extinción.

Consiguientemente, al proceder como lo hace, el hombre medio produce una suerte de auto-mutilación: aquejado por el referido prejuicio contra la creatividad, se inflige la privación de una significativa facultad para llevar a cabo su vida de una manera menos frustrante que la consuetudinaria. Por considerar que la creatividad puede perturbar su

mente y afectar su desempeño esperable, el individuo incurre en una actitud contraproducente: dando crédito a tal genéticamente fallida aunque efectiva convicción, ratifica sus hábitos mentales y conductuales. Éstos, aunque funcionales, resultan mayoritariamente divergentes de sus auténticas expectativas y requerimientos privados; generalmente acallados en pos de la mera supervivencia. Entonces, se da una situación de paulatino deterioro de la energía vital, cuya preservación procuró el individuo de modo ostensiblemente defectuoso. (Surge un nuevo aspecto del genuino simulacro de dicho cuidado).

La falla radica básicamente en evitar lo favorable por considerarlo potencialmente destitutivo; y reiterar lo lesivo creyéndolo constitutivo o conducente. Esto significa que, imbuido en la mismidad cotidiana, el sujeto se muestra propenso a refrendar sus prácticas y sus ideas, generalmente importadas del medio ambiente. Y al hacerlo, elude intentar formas no ensayadas. Ergo, la creatividad queda obturada por una pertinaz habitualidad, tan inamovible como el supuesto que la sustenta.

En suma, la dicotomía prejuicios-creatividad inhibe la dinámica de asistencia recíproca que debería darse. Es decir, en principio se postula una especie de incertidumbre o sospecha acerca de la polaridad entre ambos, su atomización. Mas, ¿qué tan cierta y efectiva es tal disociación? ¿Acaso se trata de antagonistas reales? Esta cuestión marca la necesidad de abandonar conceptualizaciones tradicionales y de reconsiderar la vinculación entre prejuicios y creatividad.

En cuanto a la conceptualización tradicional -oportunamente vertida en el presente trabajo-, los términos de la supuesta dicotomía son entendidos de manera unilineal y excluyente de alternativas. Vale decir, se los tiene por monosémicos -provistos de un único significado-. En el caso de los prejuicios, son tenidos por juicios resultantes de la precipitación en tanto falta de examen crítico y adecuado a las variables particulares propias de las circunstancias en que se ponen en juego. Por su parte la creatividad, en la misma modalidad de concepción, resulta constreñida a la actividad artística; y considerada como una facultad emparentada con el don divino o la gracia sobrenatural.

De ese modo, unos y otra terminan apreciados desde una óptica conservadora, por la cual no existe posibilidad de variantes, graduaciones o matices: la noción predominante sobre ellos funciona a modo de definición escolar con única acepción.<sup>93</sup>

Desde tal punto de apreciación, la atomización es inexorable: prejuicios y creatividad carecen de mínimo elemento de aproximación. O sea, no aparece aspecto alguno que permita la posible vinculación entre ellos, salvo la señalada contraposición.

Contrariamente, si la consideración se realiza a partir de una concepción ampliada, es dable hallar una vinculación no excluyentemente antitética. Para ello, es menester precisar esa concepción. En el caso de los prejuicios, se hace necesario centrarla en la sedimentación y la recursividad: la primera refiere a la pauperización de la polisemia en favor de un mismo sentido unívoco; la segunda alude a la recurrencia, repetición o constante reaparición de ese significado, sean cuales fueren los contextos en que deba funcionar. Adicionalmente, se aprecia la autorreferencialidad; es decir, la cuestión o el asunto principal se relacionan, directa o indirectamente, con el poseedor de los prejuicios. De otro modo, los anteriormente

---

<sup>93</sup> Huelga marcar lo prejuicioso del enfoque citado y ciertamente extendido.

tratados auto-prejuicios aparecen como provistos de mayor actividad y envergadura en los hechos de la vida habitual. En definitiva, los problemas vinculares irresueltos y recurrentes parecen tener anclaje en actitudes persistentes fundadas en juicios estancos acerca del sí propio. Los mismos se enquistan en la mente del sujeto y devienen inamovibles -o inextirpables-.

En cuanto a la creatividad en su versión extendida, debe entenderse no ya como la capacidad distintiva de unos pocos inspirados que la vuelcan en sus obras. Antes bien, convendría tenerla como la ductilidad necesaria para realizar los ajustes adaptativos a las diferentes situaciones de la vida. Esto debería ocurrir sobre la base de experiencias acopiadas pero acaudaladas o enriquecidas por elementos atinentes a la diversidad y variabilidad de los eventos vitales.

Atendiendo a la precedente observación, es posible indicar la relación entre las aparentes antípodas. Más allá de la obvia distancia entre una actitud prejuiciosa y una creativa, el contacto entre ambos términos se daría en el terreno de la incentivación o estimulación. Así, por extraño que parezca, no sólo los prejuicios podrían representar un importante acicate para la creatividad; sino que ésta los requeriría para continuar activa. Vale decir, a partir de la existencia de los prejuicios la creatividad tendría una más sustantiva razón de ser; toda vez que podría advenir como la potencia encargada no ya de ir destituyéndolos, sino primariamente de utilizarlos en favor de una mejor adaptación a la mutabilidad de la realidad.

Esto último comporta una suerte de decisión auto-didáctica y un esfuerzo concurrente por parte del individuo. La primera consiste en la definida intención de aprender de las experiencias vividas sin asistencia externa; o sea, consta de la resuelta determinación de aprovechar las vivencias, fundamentalmente las fallidas o negativas. Y el segundo refiere a la efectiva reconsideración de las mismas a fin de reelaborarlas y convertirlas en aportes reales, evitando reducirlas a meros episodios del enigmático azar o la antojadiza fortuna.

Por lo tanto, la relación entre prejuicios y creatividad puede plantearse en términos de materiales y capacidad de utilización de los mismos. Así, aquéllos representan una relevante y real provisión de elementos para el funcionamiento y la continuidad de la creatividad. Ésta puede operar a través de la imaginación y la crítica, con el objeto de reexaminar ciertos hechos vitales en busca de elementos anteriormente desatendidos. Luego procede a reevaluar esas situaciones a la luz de una visión enriquecida por esta tarea preliminar. El resultado debería ser una imagen ampliada en extensión y en profundidad: en extensión por el rango de amplitud o apertura de la apreciación; en profundidad por la cobertura de distintos niveles en el tratamiento o la consideración.

En otras palabras, la función concreta de la creatividad en la vida del sujeto medio parece residir en la paulatina -y al menos parcial- reversión de los prejuicios en aprendizajes. ¿Cómo se produce tal conversión? Como fue indicado, la capacidad de marras operaría una reutilización de esos juicios inflexibles, iterativos y autorreferenciales -prejuicios-. Los mismos irían perdiendo su calidad de negativo lastre para advenir como genuinos conocimientos. Es decir, por obra de la creatividad, los prejuicios pasarían a incorporarse a la más legítima dotación cognitiva del sujeto; pues, desprovistos de inerte gravidez y de futilidad, podrían asumir carácter de conocimiento con potencial constructivo. Esto implica que el sujeto, en una específica e intencional contramarcha, abandonaría la estática y simple posesión de prejuicios -sobre todo autoprejuicios-, dinamizándolos al recurrir a ellos de

manera intencionada y positiva.

Por cierto, esta concepción sobre la función práctica de la creatividad generalmente aparece como una mera expresión de deseo o una ficción en la mente habituada de muchos individuos. En su visión, la sola idea de asociar creatividad con vida corriente supone cuanto menos un desacierto; ya que, en principio, la rutina no admite trato alguno con la creatividad. (El llano intento nunca es permitido por aquélla). Los avatares de la subsistencia son esencial y enteramente incompatibles con la creatividad, aún en el sentido precedentemente evocado. Consecuentemente, el sujeto normal destina una sospecha de utopía a la real incidencia de la creatividad en la vida diaria. Esto se da inicialmente a causa de lo insólito y lo inusual de la cuestión: nada ni nadie puede hacer apenas creíble el hecho de que, en efecto, una creatividad no estrictamente artística tenga mínima operatividad en los sucesos cotidianos. Ellos son radicalmente independientes e inconexos respecto de aquélla. En verdad, se desarrollan de una manera tal que resulta inadmisibles considerar la sola posibilidad de que asome en ellos el menor viso de creatividad.

Ciertamente, la misma aparece como una suerte de dimensión paralela e incomunicable con la esfera de las cuestiones diarias. Éstas, frecuentemente signadas por la urgencia y la necesidad de resolución, nunca parecen siquiera vinculables con una creatividad así entendida. Ella es normalmente asociada con una libertad y una amplitud de criterios improcedentes en la vida real. Las ocurrencias normales, lo que ocurre diariamente, tienen una gravidez tal en la mente y el ánimo de buena parte la gente, que inhibe la consideración de formas diferentes y diversas de conexión y apreciación de las cosas.

Este embotamiento respecto de las alternativas incluye la necesaria revisión de al menos ciertos hechos de la vida personal, a efectos de alcanzar la señalada capitalización. Y si esto último no sucede, desaparece cualquier tentativa de procurar una requerida contramarcha de los modos de contacto con la realidad interna y exterior. Vale decir, sin el deliberado propósito de tentar una forma distinta de asumir las relaciones con los hechos no parece viable generar la mentada reversión de prejuicios en conocimientos.

Una posible objeción al respecto apunta a la sospecha de una cuasi alquimia operada por la creatividad, por la cual los prejuicios pierden su índole propia; y, por ende, carece de sentido seguir hablando de prejuicios. En otras palabras, la creatividad aparece como una especie de facultad mágica capaz de producir una metamorfosis tal que los prejuicios pasan de su condición esencial a la índole de saberes positivamente aprovechables. Dicha potencia lleva una genética suspicacia obrante sobre su real efecto; toda vez que resulta prácticamente descartable la idea de una mutación como la referida. Los hechos ciertos muestran que la pretendida ingerencia de la creatividad es, por el contrario, una manifiesta impotencia.

Entonces, ¿a qué insistir en la peregrina idea de que es posible ser creativo en la vida cotidiana? La presunta insistencia se relaciona con la propia marcha de los sucesos diarios. La reincidencia en ciertos hábitos de pensamiento y de comportamiento, pese a su verificada inconveniencia e improcedencia, marcan la demanda de una rectificación de los mismos. Es decir, si un sujeto repite estructuras de pensamiento y comportamiento sin atender a las profusas y reiteradas pruebas de su rango negativo, entonces no parece posible refutar la necesidad de contrarrestar tales costumbres, por muy arraigadas que se encuentren; y por inimaginable que resulte la sola búsqueda de alternativas.

Por consiguiente, se trata de emprender un progresivo abandono de la actitud prejuiciosa en



pos de una más creativa, al menos. Esto implica desestimar la idea de fugacidad y azar de las vivencias: éstas no son episodios fortuitos; ni necesariamente responden a la dinámica de 'lo que pasó, pasó'. Precisamente es esta última la que hace aparecer los hechos vitales como perecederos y carentes de sentido positivo en la mayoría de los casos. Son vulgarmente entendidos como episodios olvidables y efímeros; y, por ello, desechables a la hora de apreciarlos ajustadamente, en función de una resignificación de los mismos.

Esta actitud se conjuga con la tendencia a la didáctica externa (dirección desde el exterior en materia de conocimiento) en una combinación cuasi nefasta. Por la misma, el sujeto cree que sólo aquello que le 'enseñan' otros tiene rango de aprendizaje y conocimiento; y que sus propias experiencias no aportan saber alguno. De este modo, siempre tienen prioridad los elementos exógenos en detrimento de los endógenos o propios. Y, por lo mismo, la posibilidad de creatividad se disuelve en una esquematización rutinaria de formas pensantes y comportamentales. Ellas tranquilizan el ánimo del sujeto, al crear la sensación de pertenencia por obediencia a los lugares comunes.

Estos últimos son tratados por Virno en su análisis de ciertos fenómenos de la vida contemporánea. A partir de la aristotélica distinción entre 'lugares comunes' ('topoi koinoi', formas lógico-lingüísticas de valor general) y 'lugares especiales' ('topoi idioi', modos de decir específicos de cierto ámbito social), el autor señala la conversión distorsiva de unos en otros: "...hoy los 'lugares especiales' del discurso y de la argumentación desaparecen y se disuelven; mientras que los 'lugares comunes', o sea, las genéricas formas lógico-lingüísticas que hilvanan todos los discursos, adquieren una inmediata visibilidad.[...] Son ellos, y solamente ellos, los que ofrecen un criterio de orientación y, por lo tanto, un posible reparo en el curso del mundo." (Virno, 2002; p.27) La transformación indicada consiste en que los estructurantes elementos compartidos por toda una comunidad socio-lingüística dejan atrás su condición de supuestos o implícitos; y emergen permanentemente en las producciones discursivas individuales. Esto comporta no sólo la desaparición de la especificidad de unos y otros lugares en tanto tropos y figuras de la enunciación. Además, se da la fáctica confirmación de la polifuncionalidad de los antiguos lugares comunes: ellos aparecen exclusiva e insistentemente en los discursos, sin distinción de la situación comunicativa. O sea, se incurre en una especie de indiscriminada sobreexplotación de los mismos en las actuaciones discursivas; con la consecuente extinción de los usos auténticamente idiosincráticos en tanto recreaciones personales de los modelos socialmente vigentes.

En cuanto al carácter orientativo y posiblemente protector de los lugares comunes, es dable apuntar cierta curiosidad que despierta esa apreciación de Virno. Aparentemente, los lugares comunes resguardan al usuario o agente de su posible aislamiento en caso de su no utilización. Empero, vistas las cosas desde otra perspectiva, paralelamente ocurre una exposición del sujeto a un recortado y asumido elenco de estructuras de uso; lo que supone la mutilación del advenimiento de formas diversas y más personales. De otro modo, los lugares comunes, que de un lado garantizan la pertenencia al conjunto social, del otro cercenan la creatividad. Esto se debe a que, por la supremacía alcanzada por aquéllos, cualquier esbozo de personalizar o particularizar las expresiones acaba derogado.

Entonces, esta tendencia a los lugares comunes trasunta la publicidad o masividad en que cae la actividad mental; es decir, su pérdida de identidad personal. Al respecto afirma Virno: "Se podría decir entonces que la 'vida de la mente' deviene en sí misma pública; ya

que, al no disponer más de los códigos ético-comunicativos 'especiales', sectoriales, se recurre a categorías generales para manejarse en las más variadas situaciones. El 'no sentirse en la propia casa' y la preeminencia de los 'lugares comunes' van de la mano." (Virno, 2002; p.28) Como se advierte, la apelación a los lugares comunes indica desamparo más que el posible amparo que ellos ofrecerían. Así, el sujeto, desarraigado sistemáticamente de su genuino lugar en el mundo, su mismidad, acude a formas compartidas como estrategia para aminorar el abandono. De todos modos, éste, lejos de quedar minimizado, se profundiza; toda vez que no es genuinamente contrarrestado. Antes bien, se utiliza un recurso contraproducente: buscando mitigar el efecto de la enajenación, hace uso de dicho medio que lo confirma en su desamparo. Y que, adicionalmente, trunca todo intento de creatividad: al reproducir los lugares comunes, el sujeto no sólo ratifica su condición de sujeción; sino que abjura de su posibilidad creativa. Por lo tanto, el empleo de los mentados lugares comunes marca una situación regresiva en doble aspecto: por una parte, representa un repliegue hacia lo público en tanto patrimonio común mas despersonalizante; por la otra, devalúa la carga ética entendida como asunción de compromisos respecto de los otros y de sí mismo. Esto se debe a que el recurso a formas estandarizadas disuelve los matices particulares y, con ello, la responsabilidad pertinente. Precisamente en la línea ética analiza Arteta tales 'lugares comunes' en tanto netas manifestaciones de la tolerancia al estilo del sistema. En su ensayo "*La tolerancia como barbarie*", tras considerar la tolerancia contemporánea como 'falsa tolerancia' -aparente, falaz-, sienta tal ponderación en las siguientes cuestiones: la carencia de convicciones suficientemente estables o consolidadas -lo que no implica su sedimentación o inmutabilidad-; la consecuente evitación del debate y la argumentación; la permanente necesidad de reconocimiento en cualquier caso; la ausencia de compromiso con otros y consigo mismo por parte del adherente a la mentada tolerancia; la indistinción o indiferencia ante opciones o situaciones básicamente distinguibles.

La labilidad de las convicciones se aprecia, según el autor, en la indiscriminada aceptación de cualquier idea u opinión. Así, el falso tolerante carece de un criterio, parámetro o parangón a partir del cual apreciar y evaluar otras nociones o concepciones. De este modo, tal tolerancia puede, en verdad, asimilarse a una forma de indolencia o de escepticismo.

Por la mencionada ausencia de creencias debidamente particularizadas y sustanciadas, el agente de tal tolerancia elude la confrontación argumentada de las mismas. A sabiendas de dicha falencia, el sujeto de marras se aparta deliberadamente de cualquier situación de discusión fundamentada con otro. Ello se debe a que pretende encubrir su apatía, su debilidad o su comodidad -o tal vez una combinación de todas- con una actitud de amplitud hacia todas las concepciones ajenas.

A su vez, tal estrategia parece arraigar en la cuasi compulsión a ser reconocido como miembro del grupo de forma perenne: "Bueno es que la buena tolerancia sea la norma de nuestras relaciones sociales. Lo malo es que aquélla se falsee, y de ser la acogida privada y pública del diferente, se transmute en consagración satisfecha del 'normal' [...] Es la tolerancia interesada o temerosa de quien recela perder en la lucha por el reconocimiento." (Arteta, 1998; p.60) Como puede apreciarse, la tolerancia sistemática -consagrada por el sistema social- resulta auténtica intolerancia: lejos de acoger las diferencias o peculiaridades, es marcadamente reaccionaria respecto de ellas; y las utiliza de manera antitética, al convertirlas en motivos de discriminación.

Así, la 'normalidad' opera como excluyente criterio de admisión de los integrantes de la comunidad. Este hecho descubre la real índole de la pretendida tolerancia; ya que, bajo un aspecto de amplitud o apertura, se resuelve en nítidas muestras de segregación y violencia respecto de quienes no responden a los perfiles establecidos.

Complementariamente, esa declarada tolerancia expone un sesgo de abulia moral: al perseguir como único objetivo la consolidación de la referida aceptación por el grupo, el tolerante 'normal' se muestra indiferente ante los hechos que requerirían expresiones de reprobación y hasta de indignación. Apunta Arteta: "Esa tolerancia de amplias tragaderas se delata en su llamativa ausencia de indignación moral. [...] Y es que la indignación, un afecto que acompaña a la virtud de la justicia, goza en la actualidad de un escaso prestigio que la sitúa muy próxima a la intolerancia." (Arteta, 1998; p.62) De este modo, ante la posibilidad de ser tenido por intolerante, el sujeto prefiere abstenerse de toda apreciación y reacción; no sea que quede develada su antes mencionada estratagema pro-sistema. Entonces, el tolerante acaba incurriendo en un estado imperturbable, sean cuales fueren las circunstancias. Y de tal inmutabilidad a la indolencia no parece existir distancia reconocible.

Hasta podría hablarse de una tolerancia contingente o del tenor de la contingencia; toda vez que, en función de una única conveniencia -la aceptación social-, el sujeto ostenta una capacidad de comprensión aparentemente ajustada a la situación puntual.<sup>94</sup>

Este mantenerse al margen de cualquier compromiso explícito por evitar enjuiciamientos y la posibilidad de exclusión del sistema se sustenta en la homologación en cero de los acontecimientos que ameritan apreciación moral; o, lo que es semejante, la indistinción respecto de la índole de los hechos. Por ella, son tenidos en igual magnitud o envergadura los ordinarios -o moralmente irrelevantes por neutros- y aquellos que tendrían que impulsar alguna decisión moral -compromiso-. Y tal incapacidad de diferenciación posibilita una transmutación del propio sujeto: "Sea como fuere, la tolerancia de ese ciudadano travestido de espectador le predispone a muy graves errores de juicio. [...] Él repudia la violencia 'venga de donde venga', igual la delicada del amante sobre el amado que la furiosa del criminal, lo mismo la del ladrón que la del policía..." (Arteta, 1998; p.70) Si bien resulta parcialmente objetable la distinción por contexto realizada por el autor a fines expositivos - en última instancia, violencia es agresividad en cualquiera de sus manifestaciones-, puede rescatarse la idea de transformación negativa que esta forma de tolerancia ocasiona. Ese 'travestismo' consiste en que, en función de tal tolerancia, el agente deviene mero espectador: se desenvuelve como si la realidad fuese un escenario en el que actúan otros, mientras él solamente contempla la escena. Esto implica una adulteración de la integridad en la condición social individual: al desprenderse de la capacidad valorativa y judicativa, el sujeto produce una deliberada mutilación de un significativo aspecto de su desempeño social -el moral-.

Expresiones concretas de la tolerancia sistemática -real intolerancia encubierta- son los llamados 'lugares comunes'. Se trata de algunas fórmulas usuales y tópicos consabidos que

---

<sup>94</sup> Lo que en realidad queda exhibida es la aleatoriedad de la situación que origina la actitud tolerante: cualquiera sea, el individuo 'tolerante' permanecerá igualmente indiferente. Y, por extensión, se expone lo aleatoria o contingente por insustancial de la tolerancia.

exhiben, hasta con involuntaria transparencia, la aquí tratada actitud. Ejemplifica el autor: "Valga de entrada ése...de que 'todas las opiniones son respetables'; o el de que 'respeto su opinión pero no la comparto', que resume la quintaesencia de lo que aquí se denuesta." (Arteta, 1998; p.55) La problematicidad de tales afirmaciones del supuesto tolerante reside en la proyección del respeto a la persona que opina a la manifestación de tal opinión en sí misma. Vale decir, quien pretende que acepta cualquier opinión como respetable pierde de vista que, en verdad, no es la opinión per se la que amerita consideración; sino el sujeto que la da a conocer. Y, simultáneamente, parece desconocer que el derecho a la expresión de una opinión no equivale a la pretensión de reconocimiento de la misma como una indiscutible verdad.

En suma, Arteta señala como trasunto de tales lugares comunes una suerte de desprecio por las ideas en general, acompañado por el intento de no revelación de la propia carencia de ideas del tolerante. Esto es, al homologar todas las ideas en su aceptación generalizada, este sujeto intenta disimular su escasez ideacional mediante la estratagema de la amplitud de miras hacia los conceptos ajenos.

Concomitantemente, el tolerante suele apelar a otros lugares comunes que refuerzan y confirman su inconsistencia en materia de intercambio de nociones. Se trata de frases como 'No pretendo convencerle, pero...' o 'sin ánimo de polémica...!'" Lo que parece presuponer que las ideas manifiestas, públicas por definición, pertenecen a un orden íntimo e inaccesible en el que estuviera vetado adentrarse. Se asume asimismo como prejuicio poco menos que evidente la ineficacia de la discusión racional o el supuesto de que todo choque dialéctico enfrenta más a los discrepantes que a sus propios puntos de vista." (Arteta, 1998; p.56) De este modo, la real falta de material ideacional apto para la confrontación con otros queda solapada por esa intención pseudo-respetuosa de no imponer la propia perspectiva. Pero, adicionalmente, y lo que es más sustantivo, queda expuesta la aversión hacia la argumentación en el debate: al pretender evitar 'entrar en disputa' -así lo diría-, el individuo de marras parece estimar como inviable y nociva la puesta en discusión de diferentes apreciaciones. Esta consideración se sienta, de un lado, en la creencia en la inconmensurabilidad o imposibilidad de contrastación de las ideas personales; y, del otro, en la presunta hostilidad que supone una discusión.

Por lo tanto, el tolerante subestima y deprecia uno de los mecanismos más conducentes al sostenimiento de una genuina convivencia social; toda vez que, so pretexto de no generar enfrentamiento ni animadversión, evita y descalifica la necesaria y edificante puesta en juego dialéctico de ideas.

Tal contrapunto es generalmente percibido como lesivo -y hasta destitutivo- de la mismidad o individualidad personal. Ésta, slogan o leit-motiv del funcionamiento del sistema social, aparece, en la apreciación del tolerante, como blanco principal de la amenaza que implica el intercambio argumentado de ideas. La sola mención de la posibilidad de discutir fundadamente parece poner en riesgo de debilitamiento y quebranto a una identidad notoriamente endeble -pese a la falta de asunción de esa condición por el individuo-. Así, el debate es tenido como una instancia de cuasi beligerancia que generalmente implica daño irreversible para el supuesto tolerante; ya que, carente de provisiones argumentativas, se siente abiertamente expuesto e indefenso ante los posibles 'ataques discursivos' de otro.

Ergo, el tolerante actúa como si su subjetividad fuese inobjetable parámetro de la tolerancia que exige y supone que ofrece. Aquélla, destino de la autorrealización, asume la paradójica

condición de estado inicial y expectativa del proceso vital: partiendo de ella, en un moralmente aséptico -no comprometido- proceso de actuación social, el individuo sólo debe procurar mejorarla y consolidarla en pos de unos fines particulares ciertamente coextensivos con gran parte de los lineamientos sociales.

Consecuentemente, cabe la pregunta de Arteta: "¿No habría que concluir que la bárbara tolerancia contemporánea representa la complacencia de la masa consigo misma?" (Arteta, 1998; p.76) Acusadamente sistemático en la índole de buena cantidad de sus actuaciones y pensamientos, un tal sujeto parece encarnar una especie de autovalidación como agente del sistema. De este modo, al reproducir los formatos establecidos, lugares comunes por caso, el individuo opera un reaseguro de su pertenencia a la matriz social.

Ahora bien, ¿qué tan aventurado e impropio resultaría sostener que los 'lugares comunes' constituyen falsos refugios contra la asunción de una creatividad responsable? Tal como fue expuesto, aun de forma parcial o recortada, los autores aludidos plantean que el sujeto recurre a los 'lugares comunes' a fin de sentirse a resguardo de asumir decisiones personalizadas, o la propia responsabilidad. Así, apelando a expresiones utilizadas por casi todos a ese efecto, aquél pretende el doble beneficio de evitar asunciones sólo imputables a sí mismo y seguir perteneciendo al sistema. Entonces, en un verdadero despliegue de falta de originalidad y de indiferencia moral, el individuo perfecciona su básica habilidad de mero reproductor de formas estipuladas -muchas de las cuales devienen prejuicios-. Y lo hace plenamente convencido de que no sólo se asegura su permanencia en el sistema; sino que trabaja en pos de una identidad propia y tolerante -lo que es más curioso y alarmante-.

Ciertamente este estado de cosas remite a una habitualidad o normalidad que opone prejuicios a creatividad. Empero, tal confrontación podría ser relativizada a partir de la consideración de una efectiva dinámica o interjuego que los involucra.

## *8.2 Dinámica prejuicios-creatividad.*

Postular una interacción entre esos factores del desempeño individual comporta, justamente, restar envergadura a la creencia por la cual prejuicios y creatividad son estrictos antagonistas. Y, convergentemente, dar crédito a la idea acerca de una posible complementación entre ellos.

Precisamente esta postulada dinámica remite a la cuestión del funcionamiento y la interacción de las fuerzas actuantes en la vida humana según la concepción de Peirce, tratada en el artículo de Castañares titulado "El acto creativo: continuidad, innovación y creación de hábitos".<sup>95</sup> En el mismo, el autor, al encarar el asunto de la continuidad y la innovación, apunta que para Peirce hay tres principios activos en la realidad cósmica, a nivel macro (mundo) y micro (hombre): azar, ley y formación de hábitos. Cada principio sustenta, respectivamente, el 'tijismo' (del griego 'tijé', azar), el 'sinejismo' o legalidad, y el 'agapismo' o inclinación a la conjunción de fuerzas o factores intervinientes en la formación de hábitos.

---

<sup>95</sup> Cabe aclarar que el tratamiento adecuado de la cuestión de la creatividad en Peirce no es propósito de este apartado, ni del presente trabajo.

Respecto de la mecánica de estos principios activos en la realidad individual, particularmente en la actividad mental, Castañares destaca que Peirce defiende la lógica de la continuidad. Por ella, "las ideas no aparecen en la mente de forma súbita y como surgiendo de la nada (tal como lo explican los defensores de la intuición o 'insight'): una idea siempre procede de otra idea. Y esta continuidad vale tanto para explicar cómo una idea surge en una mente, como para hacer comprensibles los procesos de innovación creadora." (Castañares, 2008; p.72) Como se advierte, la mera casualidad, tal como vulgarmente se entiende el azar, no tiene cabida en la concepción peirciana del funcionamiento mental. Éste responde a una mecánica de permanente interrelación de ideas -precedencia, derivación, vinculación-. De este modo, la continuidad o interconexión es el principio motor de la creatividad.

Pero no sólo de la creatividad convencionalmente entendida, sino de la conducta en general: "el ideal de conducta humano es, en definitiva, una conducta más que creativa, creadora." (Castañares, 2008; p.74)

Esto apunta a la cuestión de la semantividad de las conductas personales, su semioticidad o significatividad. En este sentido, Castañares aclara que difícilmente Peirce hubiese entendido la semiótica en tanto disciplina circunscripta a los signos lingüísticos, como comúnmente puede ser considerada. Su concepción semiótica extiende el alcance a cualquier elemento de la realidad que represente un significado para alguien. Se trata de un 'interpretante': "El interpretante es el 'efecto creado' por un signo en la mente de alguien...[...] no es la reduplicación del signo anterior, sino posiblemente un signo más desarrollado. Al considerarlo de esta manera, Peirce está explicando de forma magistral que los procesos de semiosis son procesos que, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista colectivo -es decir, de la comunicación-, son procesos innovadores, creativos. La cultura no es más que la encarnación del principio de que lo propio de los símbolos, los signos humanos, es crecer." (Castañares, 2008; p.76) Por tanto, siguiendo este argumento, es dable entender las conductas humanas, habituales o atípicas, son verdaderos portadores de significados. Esto conlleva el hecho de que, a contramarcha de la concepción vulgar, no representan entidades aislables y superficiales o anecdóticas. Vale decir, si se acepta la idea peirciana de semántica, entonces puede decirse que cualquier conducta humana es un acto creativo; toda vez que no resultan de una casualidad ciega o incomprensible ni son productos de compulsión o razón forzosa. Ergo, en principio, son ejercicios de libertad autocontrolada.

Por consiguiente, queda definitivamente debilitada la visión promedio de la creatividad, que la atribuye a seres excepcionales, los genios. Añade Castañares: "La creatividad es algo connatural al comportamiento humano, por más que haya individuos especialmente fértiles e innovadores. Esta fertilidad puede explicarse tanto por las características personales que poseen algunos individuos -entre otras sin duda por la pasión motivadora y la dedicación a lo que hacen, aparte, naturalmente, de las habilidades que puedan poseer- como por cuestiones históricas y culturales." (Castañares, 2008; p.78) La idea preponderante es que, pese a las incontestables diferencias particulares, cualquier sujeto tiene potencial creativo, toda vez que atraviesa situaciones de diversa índole; esto es, experimenta, tiene vivencias. Y, por lo tanto, adquiere conocimientos, no precisamente escolares, institucionales o académicos.

Esto desemboca, nuevamente, en la cuestión de la relación conocimiento nuevo-

conocimiento anterior. Al respecto, en el artículo aludido se lee: "Ahora bien, ¿cómo tiene lugar la innovación? La respuesta de Peirce es clara: desde el punto de vista semiótico gracias a los íconos; desde el punto de vista más estrictamente lógico, por la inferencia abductiva." (Castañares, 2008; p.79)

La abducción es entendida por Peirce como un fenómeno que excede el campo de la lógica, explayándose a la vida cotidiana en la forma de punto de partida que proporciona una explicación provisional. Ésta representa una de las infinitas posibilidades que aparecen en el campo semántico de la realidad considerada; posibilidad que será confirmada o falsada por la inducción (en el específico caso de la ciencia).

Pero, si del hombre común se trata, la abducción funciona mediante la capacidad de establecer relaciones entre fenómenos e ideas. Ella puede asumir dos variantes: la asociación por contigüidad y la asociación por semejanza. La primera, según Peirce, está determinada por la realidad existente; la segunda, por un 'poder interno' que lleva a vincular hechos con ideas. Y esta actividad responde a las mencionadas tendencias agapistas.

Ahora bien, ¿qué tan creativo puede ser el hombre medio en su habitualidad? De otro modo, ¿cómo entender esta potencial comunicabilidad entre prejuicios y creatividad? En principio, resulta conveniente revisar la noción de prejuicios propuesta en este trabajo. Según la misma, ellos ya no sólo se caracterizan por los consabidos precipitación, actitud acrítica y rigidez. Fundamentalmente se trata de resaltar la persistencia y la inmovilidad – sedimentación-. Claramente concurrentes, estos aspectos esenciales de los prejuicios (especialmente los auto-prejuicios) producen una suerte de exacerbación o recrudecimiento de las notas tradicionales; lo cual se traduce en el aborto de cualquier posibilidad de alteración o modificación. Tal radicalidad acentúa la presunta escisión entre prejuicios y creatividad: ésta resulta aparentemente anulada por la incesante acción de aquéllos.

Sin embargo, puede plantearse una lectura algo divergente de la inmediatamente anterior. Esto significa que la apreciación de la función de los prejuicios debe ser revisada en tanto ampliada. Para ello, es necesario desistir de la exclusiva atribución de negatividad comúnmente realizada a los prejuicios, sea en su versión tradicional o reformulada. Es decir, los prejuicios pueden ser positivizados o tenidos como portadores de algún matiz positivo. Perplejidades al margen, no parece un crudo despropósito el considerar que un prejuicio aporte algo constructivo a la vida real.

Dicho aporte no es directo ni evidente: lo rescatable o aprovechable de un prejuicio no aparece de forma inmediata ni a simple vista. Por el contrario, la visión ingenua o llana es incapaz de apreciar alguna índole positiva o edificante en el prejuicio. En principio, éste siempre es tomado como un escollo o un impedimento que sólo produce el bloqueo del flujo vital, fundamentalmente en el terreno de la tentativa de cambio. De este modo, el prejuicio representa la completa obturación de la movilidad; o, lo que es lo mismo, un estancamiento en cierta recurrente y estática concepción.

Consiguientemente, aun asumidos, los prejuicios son comúnmente asociados con la imposibilidad: el sujeto que los reconoce y admite también sostiene su incapacidad de superarlos o de utilizarlos en su favor. Ergo, la carga negativa se refuerza por la declaración de impotencia del individuo respecto de sus prejuicios. Ellos aparecen como fuerzas autónomas de una gravitación crecientemente perjudicial para la constitución de un proyecto hacia la verdadera autonomía personal.

Pero, tal como fue adelantado, se trata de generar una lectura algo deferente – hasta

disidente- de los prejuicios. Por la misma ellos podrían tener alguna utilidad en dicho proceso vital. O sea, la cuestión es dejar de lado esa apreciación vulgar de los prejuicios, a fin de su reconversión: los mismos alcanzaría la condición de punto de partida para algún cambio, más o menos significativo. De otra forma, la habitual resignación con referencia a superar los prejuicios podría devenir impulso hacia su rebasamiento.

Claro está que tal posibilidad requiere, en primera y fundante instancia, una disposición o una intencionalidad contrapuesta a la actitud inerte y continuista que muchos sujetos exhiben en sus conductas cotidianas. Sin esa subversión de la forma habitual de actuar, resulta inconcebible la postulada revaloración de los prejuicios. Un sujeto en posición de acostumbamiento nunca hallaría algo positivo en sus prejuicios, ofuscado como está por la prejuiciosa y convencional ponderación que el común de sus congéneres hace pesar sobre aquéllos.

De manera que, producida la liberación de la visión usual, es posible emprender esa especie de rescate de los prejuicios. Ahora bien, ¿qué tan factible resulta esa emancipación, ciertamente arraigada -y hasta enquistada- en la cotidianeidad de muchos seres humanos? El único viso de viabilidad lo da la propia ocurrencia de los fracasos en ciertas cuestiones de la vida: la reiteración de frustraciones en asuntos como autoestima, vínculos y emprendimientos parece representar la mejor constancia acerca de la necesidad de alterar, en mucho o en poco, la dirección asumida. Y esto imprime el citado halo de posibilidad a la innovación de miras: la insistencia en la visión adoptada implica una inconducente y perjudicial necesidad. Esto significa que los recurrentes inconvenientes en ciertos aspectos de la vida concreta son incontestables indicios de la necesidad de un cambio de perspectiva.

Pero no sólo se trata de rectificar el punto de vista; también se impone actuar en consonancia con esa modificación. En verdad, si el individuo es honesto y consecuente con la decisión de cambio -actitud nada irrelevante-, entonces debería proceder de acuerdo con la misma. De hecho, una perspectiva ajustada o modificada debería tener continuidad en unas acciones que la reflejen. Puntualmente hablando, respecto de los prejuicios, el sujeto que decide alterar la percepción corriente debería lograr el citado aprovechamiento de los mismos.

Y esa gestión comporta imprimir en los prejuicios el carácter de presupuestos o elementos previos, al estilo heideggeriano. Entonces, la clave parece estar en tomar esos prejuicios como ideas sobre las cuales generar novedades. ¿De qué manera? Básicamente, se hace necesario reconstruir, en la medida de la posibilidad mnémica, el contexto o la situación en que se dio la experiencia que derivó en determinado prejuicio. Si se recuerda, el caso del fracaso escolar en el individuo adulto resulta testigo de lo que se pretende mostrar aquí. Esto es así porque generalmente el sujeto ancla su recuerdo en el resultado -frustración- y no en el proceso ni los pormenores que desembocaron en tal consecuencia negativa. Es decir, habitualmente quien desertó de la escolaridad refiere su imposibilidad de abordar o enfrentar situaciones de aprendizaje en determinadas áreas curriculares -o en todas- a raíz de experiencias no edificantes.

Y al hacerlo, produce una simplificación distorsiva e inhibidora: queda solidificado en la memoria el epílogo de la secuencia y sólo él. Por tanto, los factores particulares que resultaron en ese desenlace, ciertamente indeseable, son desestimados y hasta eliminados del registro mnemónico. Es más, el sujeto parece indiferente a la forma y entidad de los hechos que terminaron en el fracaso escolar, en este caso. Le resulta indistinto qué y cómo



ocurrió para que se llegara a tal efecto. Lo único que registra es que ha fracasado. Esa imagen mental resulta sedimentada e hipertrofiada: ante cada intento de retomar los estudios, el sujeto acaba paralizado por el prejuicio de un fracaso como única e inexorable alternativa posible, en vista de lo que una vez ocurrió. Así, incurre en la creencia de que irremediamente todo se repite tal como se dio en esa primera oportunidad. Esto lo ofusca y lo remite a un error por desatención a lo propio de cada situación: con la mente nublada por lo negativo de la primera experiencia, se convence de que sólo puede ocurrir lo mismo de idéntica manera.

Esta convicción sustenta una especie de auto-sabotaje, toda vez que, sin atender a la imposibilidad de estricta repetición de hechos, se deniega la tentativa de procurar un ensayo favorable. En consecuencia, queda entronizada la índole desfavorable y hasta la destructividad del prejuicio, en tanto socavación de la autoestima al momento de un reintento. Esto ocurre dado que, por la convergencia de un exitismo inconducente y una autoconfianza deteriorada, el individuo declara su derrota antes de procurar su restablecimiento mediante una nueva tentativa. Ergo, se rinde prematuramente; toda vez que, al desistir de la sola consideración de un volver a empezar, se pliega y se entrega a la inhibición infligida por su auto-prejuicio.

Esta rendición, esta claudicación, representa el señalado imperio de los prejuicios respecto del sí propio: ellos son reconfirmados y fortalecidos en su ingerencia destitutiva de la fuertemente afectada estima personal; ya que se los reproduce a ultranza en cada ocasión en que, en verdad, debería tener lugar el advenimiento de un juicio si no completamente nuevo, al menos innovado o modificado por alguna innovación. Es decir, los hechos corrientes muestran que muchos de los juicios resultantes de experiencias negativas son instalados en el rol de presupuestos. Pero dicha maniobra supone un contraproducente movimiento, poco estratégico en lo que a capitalización favorable de experiencias se refiere. Esto significa que, por la recurrencia de los auto-prejuicios, las inevitables novedades de las condiciones actuales son desperdiciadas a la hora de ajustar las apreciaciones. Y, con esto, sólo cabe la consolidación de los viejos conceptos antagonistas de las posibilidades de mejoramiento personal; o sea, los auto-prejuicios.

Por lo tanto, habitualmente el sujeto desbarata la necesaria dinámica prejuicios-creatividad: en su obcecación, cuasi obsesiva, por las ideas ya concebidas, y otorgando plena vigencia a la sistemática desestimación de la capacidad de generar cambios, se auto-constríe a un limitado y sumamente limitante corpus de auto-conceptos, mayormente impregnados de resignación y acostumbramiento. Consiguientemente, el hipotético equilibrio entre prejuicios en tanto presupuestos y creatividad como tendencia a la renovación es devastado por la propia víctima de dicha descompensación. Vale decir, con su manifiesta apelación a los auto-prejuicios, el sujeto genera la unilateral preeminencia de los mismos. Esta actitud se traduce en una ineludible circularidad viciosa por la que no existe modo de ampliar y precisar las auto-percepciones y sus juicios derivados.

En este aspecto, cabe aclarar que la índole no edificante de los prejuicios referidos al sí mismo corresponde tanto a los negativos como a los positivos: unos y otros, por su respectiva descalificación y sobrevaluación, resultan obturadores del proceso de auto-gnosis y auto-evaluación. Esto se debe a que, como en muchas cuestiones vitales, las posiciones extremas no sólo se estrechan y tocan; sino que acaban deviniendo igualmente destitutivas. Así, la hipertrofiada seguridad acerca de cierta característica personal como su

opuesta, el absoluto escepticismo sobre la posesión de cierta capacidad, resultan análogamente distorsivos y destitutivos: distorsivos por falta de calibración en la ponderación, sea a favor o en contra; destitutivos, dado lo corrosivo que unos y otros poseen respecto de una equilibrada concepción del propio yo.<sup>96</sup>

Por lo tanto, la derogación del interjuego prejuicios-creatividad marca una suerte de auto-condena a la perpetuación de un estado de situación de dudosa -por no decir improbable- favorabilidad. Dicha acción en contra parece sustentar el auto-sometimiento a un insatisfactorio y retrógrado nivel de vida: insatisfactorio por marcadamente rutinario y frustrante; retrógrado dada la regresión que supone impedir por decisión propia el despliegue de alternativas de pensamiento y acción, al menos en cierta medida.

Tal auto-cercenamiento, tal vez parcialmente inconsciente o no asumido, es la más ostensible prueba de la caída de la creatividad. Ésta resulta mutilada por acción de unos auto-prejuicios omnipresentes e hiperactivos; los cuales ocupan casi toda la escena mental individual en lo que a auto-consideración respecta, y operan permanentemente cuando se trata de evaluar las actuaciones personales, sobre todo futuras. Ellas aparecen impregnadas de la impronta de unos juicios encapsulados y enquistados; o sea, cerrados sobre sí mismos y sin posibilidad alguna de alteración o modificación.

En suma, la realidad cotidiana de muchos individuos está marcada por una especie de auto-sojuzgamiento: por la persistencia en los estándares pensantes y comportamentales, el sujeto se destina la frustrante continuidad de un estado personal caracterizado por la falta de expectativas diferentes, la consecuente clausura de la ampliación de horizontes o miras y el permanente estrechamiento del campo de acción y de la energía vital. Esto supone una detención en el proceso de constitución de la identidad personal; toda vez que, al producir su auto-confinamiento en las tranquilizadoras y funcionales formas habituales, el individuo produce el constante aplazamiento de las acciones tendientes a la subversión de aquéllas en función de un proyecto vital finalmente propio.

Este último en nada puede ser relacionado con la habitual idea de radical desasimio de las vivencias pasadas; o un recurrente 'comenzar de nuevo desde cero'. Antes bien, debe -o debería- ser entendido como resultante de un fluyente complejo de conceptos e imágenes mentales provenientes de la creativa utilización de las experiencias anteriores. Este aprovechamiento creativo consiste en volver a estimar lo vivido mediante una consideración crítico-analítica seria y decidida; lo cual permitiría interrumpir la recursiva retahíla de elementos vivenciales que detienen al sujeto en una mismidad empobrecida y carente de autenticidad. Esta acción supondría una efectiva capitalización de los sucesos vitales, por la cual ellos dejarían de ser meros eventos o episodios fortuitos; y asumirían una envergadura significativa para la conformación de una auténtica autonomía personal.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> De otro modo, no sólo prejuzgarse incapaz o inepto para tal o cual empresa o tratamiento obstaculiza los necesarios ajustes en la auto-calificación dentro del proceso vital; también lo es el creerse alta y permanentemente calificado en determinada área de actividad o especulación.

<sup>97</sup> Evidentemente, ésta no puede ser concebida como conformación de un mundo particular paralelo a la realidad; sino que debe ser entendida como una identidad que, sin ilusas pretensiones de libertades absolutas por contravención de las demandas externas, sea capaz de no cercenar las escasas posibilidades de libertad personal que otorga la concreta marcha contemporánea de los asuntos humanos. Esto ocurriría, entre otras cuestiones, por la apertura mental a la desestimación de los auto-prejuicios en tanto impedimentos de intentos diferentes de los conocidos.

### *8.3 Funcionalidad social de la vinculación prejuicios-creatividad.*

El decurso de las situaciones diarias señala, mediante profusa cantidad de ejemplos, la estricta y socialmente conducente funcionalidad de tal relación. De hecho, tal como fue precedentemente indicado, el quiebre de un equilibrado interjuego prejuicios-creatividad es continuamente auspiciado por el funcionamiento social vigente a través de todos los medios disponibles. La más directa consecuencia de dicho patrocinio es el predominio de las tendencias prejuiciosas y auto-prejuiciosas en llano detrimento de una crítico-creativa vinculación del sujeto con la realidad, tanto exterior como interna.

Por consiguiente, no existe una dinámica entre prejuicios y creatividad: la misma queda sistemáticamente recluida en nimios espacios de despliegue, bajo las formas de actividades artísticas o recreativas. Ellas representan la única posibilidad de ejercitar la creatividad que tienen quienes deciden hacerlo; por cierto, a contrapelo y en contrarresto de las obligaciones correspondientes a la insoslayable pertenencia al sistema.

De otro modo, el único vestigio de vida para la creatividad prospera, esforzada y puntualmente, en las acciones de quienes se dedican a quehaceres artísticos convencionalmente entendidos; sea como medio de esparcimiento y canalización de las necesidades expresivas, sea como actividad rentada o sustento material de la vida. Por lo tanto, en el panorama habitual, se repite la tradicional consustanciación creatividad-actividades artísticas: éstas son generalmente tenidas como los únicos exponentes de la creatividad socialmente aceptada. Ella es entendida, tal como fue apuntado anteriormente, como capacidad distintiva de quienes resuelven asumir el riesgo de manifestarla o exteriorizarla.

El rango de riesgo marca la apreciación que normalmente se hace de la creatividad: ésta es considerada como un rasgo encomiable a la vez que peligroso. Así, pese a lo loable del impulso expresivo concretado o puesto en obra, la percepción corriente de la creatividad la tiene por sospechosa y desestabilizadora: sospechosa por su índole anti-sistemática o disidente; desestabilizadora porque supone un quiebre de las maneras habituales de percibir y reflejar la realidad. En resumen, la creatividad comporta un factor de riesgo para el normal -normalizado-desarrollo de los hechos.

Como necesaria contraparte, esta actitud hostilmente restrictiva frente a la creatividad fecunda la tendencia al conservadurismo y los prejuicios. Reducida a un espacio marginal y sólo accesible para un escaso número de sujetos, la creatividad es despojada de ingerencia o gravidez dentro de los reales asuntos cotidianos. Y ese despojo constituye el mayor indicio de expansión de los modos y los contenidos conocidos y ampliamente utilizados; los cuales, por las razones ya expuestas, devienen prejuicios en cuanto material ideacional recurrente e inhibitorio de los cambios pertinentes a un proceso vital presuntamente autónomo o personalizado.

Entonces, se cumple la premisa de la funcionalidad antes citada. Al ser prácticamente desactivada la creatividad, el espacio mental individual es ocupado por aquellos conceptos que, a pesar de haber sido efectivos en determinadas circunstancias, no pueden serlo en otras; o al menos no deberían serlo.

Sin embargo, a falta de una actividad crítico-imaginativa, advienen como los únicos recursos con que cuenta el hombre medio a la hora de tratar las diferentes vicisitudes que reporta el diario devenir de las cosas.<sup>98</sup>

En este sentido, la correspondencia entre los requerimientos sociales y los prejuicios se resuelve en una verdadera continuidad: aquéllos, tendientes a la permanencia de un statu quo continuista, encuentran en los contenidos mentales consonantes un fundamental acervo de reservas para la prosecución de aquél. Vale decir, el espacio mental no ocupado por los productos de la creatividad son tomados por los prejuicios en un franco avance ininterrumpido. La secuela del mismo es el sostenimiento de unas maneras y unos contenidos mentales ya actuantes en el sistema individual, que no son sino analogías o reproducciones de los principios consagrados por el sistema general o social.

Precisamente esta especie de reproductibilidad, en cuanto factor garante de la pertenencia a una comunidad o grupo social, es entendida por Adorno como situación inicial del fenómeno estético. Mas, ¿a qué incluir en este punto la cuestión de lo estético? Básicamente esto se debe a que el pensador indica que, en esencia, nada puede escapar a la dinámica general de los hechos y relaciones sociales. Entonces, este recurso a lo estético permitirá esbozar cierta analogía que facilitará el arribo a la postulación de la necesidad de una actitud estética -o estetizante- para un intento de saneamiento de la vida diaria.

En este sentido, sostiene: "Por su estructura mimética pre-individual, todo temperamento vive de las inconscientes fuerzas colectivas que en él laten. Que estas fuerzas no lo empujen hacia la regresión, es obra de la atenta reflexión crítica del sujeto que se aísla de la forma que sea." (Adorno, 1971; p.62) Por lo tanto, la continuidad de los postulados sociales aparece como plataforma de la actividad estética. Esta se sustancia en dicho contramovimiento, despegue o desapego para evitar el arrastre o la fagocitación por parte de las sociales fuerzas exógenas. Las mismas representan energías centrífugas o anti-yoicas; dado que, en busca de su permanencia, apuntan al repliegue o desactivación de la individualidad en la prosecución de fines conducentes a la autenticidad -proyecto personal-.

El autor sienta el contrarrestar esa potencia adversa en la actitud crítica o reflexiva como imprescindible fuerza motriz de dicha puja: eludir la absorción de las energías vitales pro-individuales se sienta en adoptar una actitud no sistemática -'aislarse'- por la cual se otorga relevancia y prioridad a los aspectos usualmente desestimados por el propio sistema. Éste, en su dinámica unilateral, siempre se muestra inclinado hacia las formas y conductas que aseguren la anulación de la interioridad autónoma y la perpetuada condición de agente del sujeto. De otro modo, se da un señalado y recursivo rechazo a la autoconciencia -'intracepción'- como exponente de la heredada consustanciación entre el capitalismo y una enajenada interioridad, acorde con el deshumanizante proceso laboral.

En esta situación, sólo un yo autónomo es capaz de quebrar su propia perplejidad, mediante un intento de ruptura de la mimesis parásita, vía acción crítica. Por lo tanto, la dialéctica mimesis-crítica (prejuicios-creatividad del presente desarrollo) parece presentarse como movimiento de oscilación pendular que caracteriza al fenómeno estético. El mismo no puede prescindir de dicha conjunción de factores, toda vez que sería inconcebible apartado

---

<sup>98</sup> Claro está que dicho tratamiento es supuesto o presunto, precisamente por la inadecuación de los medios de que se dispone; o sea, un pseudo-abordaje de los problemas concretos.

de la interacción de aquéllas. Al respecto, afirma Adorno: "La experiencia estética lo es de algo que el espíritu no podría extraer ni del mundo ni de sí mismo, es la posibilidad prometida por una imposibilidad." (Adorno, 1971; p.181) De esta manera, el interjuego realidad-interioridad crítica constituye el ejercicio estético por antonomasia: la 'imposibilidad' -posibilidad no detectada por la mirada habitual- resulta del contraste con lo aparecido o evidente -'posibilidad'-. O sea, a través del examen no convencional de la realidad frecuentada, el individuo puede actualizar aquello que nunca aparece como frecuentado; y, así, hacer aparecer lo habitualmente desatendido.

Consecuentemente, queda establecida la interdependencia conciencia-sensibilidad, por la cual se conforma un proceso de mediación o facilitación mutua, vulgarmente tenido por inaplicable a lo estético. Éste es comúnmente concebido como impulsado por pura emotividad e imaginación, en claro divorcio de la razón. Sin embargo, es el concurso de todas ellas el motor de la experiencia estética. De modo que, eliminando tradicionales atomizaciones o polarizaciones, se impone sostener la complementación entre conciencia y sensibilidad: "La afirmación de que la conciencia mata es en arte su principal testigo a favor, un cliché tan necio como en cualquiera otra materia." (Adorno, 1971; p.230) La disociación de facultades en las diversas actividades humanas es manifiestamente desestimada por inconducente e inverosímil; esto es, por estéril e irreal, ya que resulta inimaginable -y hasta francamente no postulable- una escisión plena de capacidades en tales menesteres. Específicamente en lo estético, la creencia en tal divorcio consta de una falacia, pues, de hecho, no existe algo como representaciones mentales sin material sensorial; ni sensaciones crudas con envergadura estrictamente estética. Vale decir, la experiencia estética, como muchas otras del quehacer personal, requiere la convergencia de conciencia y corporalidad.

De otro modo, esa experiencia supone la superación de lo inmediato -sensibilidad- a través de un factor mediador entre interioridad y exterioridad; o sea, la conciencia. Claro está que tal mediación no es simple o rasa. Antes bien, consiste en resaltar la dialéctica interna de dicha vivencia; su duplicidad, su contradicción en tanto convergencia de factores peculiares -idiosincráticos o distintivos- y comunes -compartidos a nivel general-. Al proceder de esa forma, la conciencia ejerce su tarea crítica o analítica; ya que, lejos de homologar y generalizar, distingue para individualizar. Por cierto, producido este reconocimiento diferencial, es dable pensar en un ejercicio que puede reportar un contacto más significativo con la realidad; toda vez que representa una modificación de la actitud habitual ante la misma.

Ahora bien, ¿cómo puede la experiencia estética adorniana servir de analogía a la actitud estética impulsada desde aquí como contrapartida de la imperante preeminencia de los prejuicios -sobre todo respecto del sí propio-? El posicionamiento cotidiano del sujeto medio puede ser relacionado con el que Adorno atribuye al espectador de arte genéricamente concebido. El mismo, sobrevalando el principio de realidad -o exacerbando el carácter óntico de la obra-, realiza una adecuada interpretación de la materialidad de la misma; pero elude comprometerse con una legítima comprensión de aquélla. Así, por temor al error -como si fuese posible incluir la noción de desacierto-, el observador decide soslayar sistemáticamente la peculiaridad de la obra, lo que Adorno llama 'enigma'; aquello que la sustancia y distingue del resto: "Quien trata de llegar al arco iris lo hace desaparecer." (Adorno, 1971; p.164) Entonces, puede decirse que la experiencia estética

queda reducida al reconocimiento de lo conocido en algo desconocido; o, lo que es lo mismo, del aspecto sistemático en aquello no sistemático. En otras palabras, la mirada habitual sobre una obra de arte busca hallar semejanzas con la realidad cotidiana; aspira a encontrar símiles en un producto complejo e independiente de la correspondencia unívoca con la realidad, pese a la señalada observación del propio autor sobre la extendida modalidad tecnológica o reproductiva en el arte contemporáneo.

Aplicando esa actitud de espectador corriente a la impronta personal, resulta lo siguiente: el sujeto realiza una suerte de simulacro de interpretación de su acervo de experiencias y nociones. El mismo consiste en pretender que se revisan los episodios vividos y sus secuelas; cuando en verdad se da un somero sobrevuelo por los mismos eventos de una manera ya establecida y repetida. Esto implica, salvando las distancias, ver una y otra vez las mismas escenas de una misma película -a pesar de la imposibilidad de que esto suceda estrictamente así en cada intento u ocasión-. De otro modo, al igual que un niño pequeño, afecto a la reiteración cuasi indefinida de aquello que le causa agrado, el sujeto medio produce una presunta revisión de su material experiencial consistente en la reaparición de imágenes mentales conocidas; y la correspondiente carga de consideraciones o comentarios -esquemáticos y, por tanto, inconducentes respecto de una genuina reconsideración-.

Entonces, a raíz de esta situación, se propone en este trabajo la asunción de una actitud estética -o relacionada con la experiencia estética-. Esa intencionalidad estetizante se basa en volver a las escenas vitales pasadas con una mirada diferente; sensible y atenta a los detalles o los aspectos normalmente descuidados. O sea, la actitud estética consistiría en una verdadera revisión de ciertas experiencias vividas en pos de detectar en ellas los elementos que permitan su salida de la categoría de auto-prejuicios en tanto imágenes mentales encapsuladas y enquistadas en la memoria. Si bien ésta es endeble y falible, con la conveniente asistencia de la decisión acerca de la mentada recapitulación, es al menos sostenible una tentativa de la misma.

Así, el sujeto, aplicando efectivamente su capacidad crítica, podría alcanzar un nivel superior de perspicacia en la interpretación de su propio material; esto es, sería capaz de ejercer, en mayor o menor medida, una capacidad remitente a cierta libertad no consagrada por el sistema social -que, naturalmente, la considera antagonista-. En términos adornianos: "Como capacidad de encontrar en la obra de arte impulsos y soluciones, se la puede llamar lo diferencial de la libertad en medio de la determinación." (Adorno, 1971; p.230) Como se advierte, de la misma manera que la contemplación es derogada en pos de la interpretación basada en la crítica de la obra, la revinculación del sujeto con su impronta debería traducirse en una capitalización de sus experiencias; por la cual ellas reaparecieran en su mente como situaciones más completas y complejas, proveedoras de ideas nuevas o innovadas. Por esta vía, se produciría una resignificación de muchas de ellas, las cuales abandonarían el ceniciento lugar de hechos fortuitos o simples casualidades. En cambio, pasarían a ocupar el lugar de eventos causales con esclarecidas y positivas repercusiones en el presente.

Y esta cuestión está enmarcada en una concepción estética revulsiva o contra-sistemática. Según la misma, el arte debe consistir en un gesto anti-mercantilista; una expresión de elocuencia particular y no sistemática; en suma, una forma de denunciar un estado de cosas enajenante y corrupto: "El arte, aun como meramente tolerado en un mundo administrado, encarna cuanto no se deja dirigir, cuanto está oprimido por esa general dirección." (Adorno,

1971; p.308) La actitud contravencional y deíctica de lo opuesto a la promoción personal sustentan la condición artística. Ella, artificial pero intencionadamente, procura exponer una visión de cierto aspecto de una realidad externa; o de una interior con proyección hacia lo externo. Y de este modo asume rango trascendente e ideológico, no forzosamente político partidario. La primera índole sustancia primariamente la actividad artística, toda vez que comporta un rebasamiento de la materialidad concreta y conocida, al interior de una creación particular y autónoma. Y lo ideológico apunta a la sugerencia o explicitación de determinada postura frente a los modos establecidos de desenvolvimiento de la vida diaria a nivel colectivo.

Sin embargo, sumido en la vigente dinámica del sistema social, el arte aparece aquejado por una urgencia reproductiva. La misma consta de la tendencia a una masiva llegada de las obras artísticas a la mayor cantidad de receptores posible; los cuales, evidentemente, devienen potenciales consumidores, no ya solamente degustadores e intérpretes. Dicha modalidad, característica de la contemporaneidad, produce una suerte de desnaturalización de la producción artística, que adviene como reproducción al estilo fabril. Al respecto, Benjamin radica esta distorsión en una palmaria falta de adaptación de los medios técnicos del arte a la mentada dinámica social. La más ostensible consecuencia de dicho desajuste es la pérdida de la autenticidad de las obras de arte. Toma como caso icónico a los dadaístas: según él, en procura de mostrar esta decadencia del fenómeno artístico, sólo la acentuaron. Por ello, el pensador apunta: "Lo que consiguen de esta manera es una destrucción sin miramientos del aura de sus creaciones. Con los medios de producción imprimen en ellas el estigma de las reproducciones." (Benjamin, 1989; p.16) Esta estigmatización por avidez reproductiva hace que el 'aquí y ahora' en tanto 'aura' de cada obra, índole específica o médula de la mismidad en términos de Benjamin, se convierta en su potencialidad de consumo por parte de la masa.

Justamente la paradójica e inestable actitud de la masa como receptora representa un ícono de la situación contemporánea de la postura habitual respecto del arte. En una consideración preliminar, el autor indica que la querrela del arte respecto de la recepción marca la persistencia del desacuerdo: tal como ha ocurrido históricamente, el arte exige concentración y detenimiento en cada obra -'recogimiento'-; mientras que, cada vez más, las masas pretenden distracción o entretenimiento preferentemente liviano o pasatista -'disipación'-. En consecuencia, la dialéctica propia del fenómeno artístico expone una tensión que sostiene o vivifica la relación entre producción y recepción; toda vez que implica una desavenencia que, pese a su misma entidad, otorga sentido a tal vínculo.

No obstante, desde la perspectiva benjaminiana, la conflictividad aludida termina resolviéndose en favor de la recepción consumista y eminentemente superficial. Vale decir, el sistema de fuerzas actuantes en este caso queda inclinado hacia la centrífuga potencia de la masa: "Disipación y recogimiento se contraponen hasta tal punto que permiten la fórmula siguiente: quien se recoge ante una obra de arte, se sumerge en ella; se adentra en esa obra...Por el contrario, la masa dispersa sumerge en sí misma sumerge en sí misma a la obra." (Benjamin, 1989; p.18) Como puede colegirse, tal como ocurre en otras esferas de la actividad humana, la demanda en función del consumo tiene una ingerencia tal en la esencia o índole propia del arte que ocasiona esta subsunción del mismo por parte de una recepción que no lo discrimina de otros bienes de consumo. De esta forma, plegándose a esa demanda al estilo económico comercial, el arte cede el medular espacio de disidencia

respecto de la marcha habitual de los hechos sociales. Esto ocurre porque, dada la penetración del funcionamiento sistemático, fundamentalmente en las actitudes individuales y claramente en las colectivas, aquél aparece como impotente para rehuir de la voracidad de tal fuerza centrífuga. O sea, siendo piedra de toque de la confluencia de tradición e innovación, el arte queda debilitado en su propio sustento o cimiento -la visión disonante o no sistemática-; y acaba absorbido por los vaivenes de una recepción que generalmente lo tiene como un más o menos estimable bien de consumo.

Esta situación refiere a la preponderancia de lo que el pensador estima como 'recepción táctil', orientada por la utilidad o el uso, y caracterizada por el conservadurismo o la costumbre. Esto implica que la actitud habitual frente a las expresiones artísticas corresponde a la dispersión o desatención a los rasgos distintivos de la obra en cuestión; una genuina 'apercepción' en tanto falta de legítima captación y apreciación. Así, extendiendo el estilo de producción industrial en tanto inmediatez y repetitividad, el sujeto observa la obra de manera global; y, a partir de unos básicos elementos, no sólo pretende que conoce la misma, sino que la crítica como si tuviese fundamentos suficientes. Es decir, el sustento de la supuesta interpretación queda reducido a una inconexa, parcial y discrecional serie de imágenes; cuya fugacidad en la memoria impide una cabal decodificación y atribución de sentido al mensaje.

Ícono de esta modalidad receptiva es el espectador de cine. Acota Benjamin: "La recepción en la dispersión, que se hace notar con insistencia en todos los terrenos del arte y que es síntoma de modificaciones de hondo alcance en la apercepción, tiene en el cine su instrumento de entrenamiento...El público es un examinador, pero un examinador que se dispersa." (Benjamin, 1989; p.18) Consiguientemente, el espectador parece contentarse con la retención en la memoria de unas pocas imágenes -aquellas que le resultaron interesantes y/o relevantes para la historia-, a partir de las cuales elabora una crítica -en verdad pseudoanálisis- naturalmente tan parcial como el material que le sirve de base. Esto es, el sujeto en situación de percepción visual de una película actúa en estricta consonancia con la instantaneidad de cada cuadro que la compone. De este modo, el mensaje total termina absolutamente fragmentado y hasta quebrantado en su decodificación, por la inexorable imposibilidad de fijar en la retención mnémica los elementos y detalles necesarios a los fines ponderativos.

Por lo tanto, la actitud de espectador refiere a una franca dilución -y por qué no disolución- de la obra en su plenitud, en aras de una inconstante secuencia de imágenes incierta y precariamente hilvanadas. La misma pretende sustituir a una unidad cabal y plena. Así, queda consagrada la dispersión y la consecuente índole parcial y fallida de la crítica en tanto actividad que debería enriquecer y completar el sentido de lo percibido -en realidad, apercebido-. Ergo, un espectador de esta especie encarna la intencionalidad hacia el arte que conculca y acentúa el estilo sistemático social.

Análogamente, si se acepta la comparación, el sujeto medio aparece ante las imágenes de su propia historia como un espectador de cine. Es decir, al igual que en la proyección de una película creada por un cineasta, el individuo parece retener en su memoria sólo algunos elementos de la fábula; produciendo un evidente y selectivo recorte, deliberado o no. Y sobre la base de ese acotado material, produce una pseudo-crítica, consistente en una presunta evaluación de lo recordado. Resultante de ella, se produce una suerte de congelamiento de imágenes claramente desconectadas entre sí; por el cual son



reconfirmadas en su entidad -mismidad- sin generar modificación alguna en las mismas. Entonces, la pretendida reconfiguración del material estético acerca de la propia historia termina en una llana y anodina repetición de imágenes así depreciadas y desaprovechadas en cuanto a la capitalización proyectiva.

De otra forma, esta especie de retrospectiva de la filmografía personal deriva en un prolijo y cuasi automático repaso por las mismas escenas con el mismo enfoque o lente. Por ello, el producto de tal revisión resulta una retahíla de los lugares comunes en que recaen las imágenes que de su historia conserva y actualiza, de modo inadecuado y no auténtico, el sujeto medio. (Si bien cabe la objeción de que nadie es capaz de pasar mentalmente dos veces por un mismo recuerdo de la misma exacta manera, también parece posible afirmar que la rigidez de la habitualidad es perfectamente extensible a la actividad mnémica. Sabido es que la memoria puede fijar una situación y evocarla reiteradamente con mayor o menor precisión y semejanza con la evocación precedente. Por lo tanto, el que un sujeto fije sólo los detalles negativos, escabrosos o beneficiosos de una situación vivida y sea sólo eso lo que evoque vez a vez no resulta plenamente desajustado teniendo en cuenta lo que sucede comúnmente en ese sentido).

En contraposición con esa modalidad pertinente al espectador de cine, la actitud propugnada desde este lugar de argumentación se relaciona con una suerte de conversión en estética de la mirada destinada a la propia historia. Vale decir, tal como fue indicado en lugar precedente, lo que aquí se propone es una actitud estética en cuanto rastreadora de las imágenes mentales constitutivas de los recuerdos a fin de hallar en ellas algunos elementos anteriormente ignorados, que permitan precisar y ampliar la percepción de las vivencias. De esta manera, el sujeto tendría la posibilidad de rectificar sus impresiones y juicios acerca de sí mismo; lo cual podría traducirse en un accionar más ajustado y constructivo en el contexto de la prosecución de su proyecto vital.

En otros términos, una actitud estética referida a la propia impronta representaría una auténtica oportunidad concreta de rebasar, en mayor o en menor medida, la onerosa carga de auto-prejuicios que satura la energía vital e impide que el sujeto piense y actúe de una forma menos autolesiva o autoagresiva. En suma, una actitud estética contribuiría a una suerte de tentativa de reconciliación del yo consigo mismo.

En este sentido, Andacht, en su artículo “Self y creatividad en el pragmatismo de C.S.Peirce”, destaca que, en el modelo peirceano, la imaginación viabiliza la trascendencia de lo regular y lo previsible, permitiendo la irrupción de las posibilidades no consideradas. Así, en la triádica propuesta semiótica de Peirce (‘primeridad’ –facticidad-, ‘segundidad’ –azar-, ‘terceridad’ –regularidad-), dicha actividad facilita la articulación entre los factores intervinientes en la conformación y el dinámico funcionamiento de la realidad.

Agrega: “En cambio, cuando nos encontramos enfundados en la camisa de fuerza de hierro inclemente de una única identidad asfixiante, esto nos lleva a creer que ya no hay donde ir, ni qué soñar, pues la imagen y el cuerpo se han confundido en una inmóvil y conformista posición. Todo el ser entonces se agota en esa identidad inamovible.” (Andacht, 2008; p.47) De esta manera, la desestimación y la inactividad de la capacidad imaginativo-creativa constriñen a la personalidad en una rígida y unilineal modalidad, anulando la conformación de alternativas (posibilidades).

En consecuencia, según el autor, el yo requiere de la reivindicación de la espontaneidad recreada por la imaginación: la conciencia resulta del ‘flujo móvil, fresco y original de la

Primeridad', liberado de la 'ley monológica, tiránica' –lógica estatuida-. O sea, el agente rebasa los límites de los cánones de pensamiento y percepción estipulados; y asume una actitud de responsabilidad respecto de su propia vida –su presente y su historia-: "Así, la acción humana recupera su subjetividad, su titularidad: son actos de alguien que ha escogido ese comportamiento, y que lo ha hecho en un presente ampliado por la posibilidad, ya no más como un automatismo que habilita y favorece la monstruosa noción de actos sin actores..." (Andacht, 2008; ps. 53/54) Por tanto, es posible reconocer en la creatividad un aspecto ético. Esto se debe a que no sólo se trata de la función estética en tanto elaboración de imágenes mentales en pos de la acción; sino que, convergente y significativamente, incide en la toma de compromiso con las propias determinaciones. Así, la creatividad, al ofrecer la apertura de variantes, permite una ampliación de percepción de la realidad externa e interna; y contribuye a una actuación con mayores fundamentos, y, por tanto, presuntamente más responsable.

Este movimiento estético-ético, impulsado por la imaginación como agente de la creatividad, es reconocido por el autor en el análisis del film "La vida de los otros". Según Andacht, el personaje protagónico, Capitán Wiesler, representa el proceso imaginativo que denomina 'puesta en iconicidad'. Tras considerar el trayecto del film como la preparación para el diálogo la alteridad y con la parte ignorada de la propia mismidad, el autor señala: "Lo espontáneo creativo, el flujo implacable de la Primeridad se desliza por entre las grietas ríspidas de esa vida amurallada, moldeada por una Ley inexorable, que hasta entonces había sido ajena a todo salto imaginativo. Este proceso de integración imaginativa que propongo describir como 'puesta en iconicidad' del personaje avanza raudamente. Un paso más audaz en esta vía creativa del cambio de de una identidad casi fosilizada por años de ciega obediencia ocurre cuando quien fuera un funcionario modelo abandona, literalmente, su puesto para confundirse con el drama de los observados, que ya no son más que objetos de clasificación, y sí sujetos de comunicación, sus iguales." (Andacht, 2008; p.58) Por tanto, la 'iconicidad' del personaje residiría en su decisión de diversificar el contenido semántico de su vida, atreviéndose a experimentar las vivencias de sus diametrales antagonistas. De este modo, el 'sentido' de su vida, ciertamente monosémico y monológico, queda ampliado y enriquecido. Al mismo tiempo podría decirse que se abre una nueva perspectiva de su mirada ética sobre la realidad ajena; toda vez que, al intentar ponerse en el lugar de sus víctimas, asume la intención de empezar a comprender tal posición en la realidad.

Andacht sostiene que ese salto imaginativo de que consta la 'puesta en iconicidad' asemeja a Wiesler a un artista; pues conoce el posibilismo, impulsando su movimiento semiótico pese a pertenecer a una estructura monopólica y autoritaria, encargada de segar la imaginación de sus agentes. Apunta: "Todo aquel que no forme parte de esta moral predefinida por una legalidad que todo lo vigila deberá ser suprimido, reformado, corregido hasta obtener una moral sin imaginación alguna, próxima a la materia que el 'idealismo objetivo' de Peirce define como 'mente improductiva'." (Andacht, 2008; p.62) Como se advierte, la falta de creatividad propiciada por el sistema tiene una clara vertiente ética; ya que cercena –casi hasta la supresión- las concretas posibilidades de asumir responsabilidades, fundamentalmente respecto de los otros.

A la pregunta por la viabilidad de la creatividad en la cotidianidad de la vida humana, el autor contesta apelando a la disposición a la apertura hacia lo imprevisto, lo inesperado, lo

no prefijado. Y destaca que tampoco es la creatividad un destino constante y ascendente; sino, más bien, “un acto de emulación admirativa de la persona que maximiza el componente estético (y no necesariamente artístico) de la subjetividad, y que de este modo incrementa la razonabilidad del self como signo que nos vuelve parte de un mundo enriquecido cualitativamente.” (Andacht, 2008; p.43) Esto significa que el individuo, a partir de una actitud de apertura a la variedad y la movilidad del macrocosmos, procura derribar los rígidos límites de lo real/ actual en vistas de lo posible. Tal intento se sustenta en la imaginación en tanto capacidad de concebir lo no existente. Y representa un ejercicio de ‘escucha estética’, de encodificación y comprensión ampliadas en y por el encuentro con los otros.

#### *8.4 Esbozo de una micro-apología de la creatividad en la vida cotidiana.*

En vista de esas últimas consideraciones, parece posible realizar una suerte de apelación en favor de la creatividad, fundada en la necesidad de optimizar el posicionamiento del sujeto frente a la realidad circundante e interna; y, concomitantemente, alcanzar un desempeño más satisfactorio en tanto menos extenuante de la individualidad, fundamentalmente en su intento de autenticidad.

La integridad personal aparece frecuentemente dispersa -hasta disuelta- en una publicidad erosiva que no contribuye al proyecto particular; antes bien lo demora y desvirtúa. Ésta es una de las características salientes y radicalizadas del panorama vincular en que debe actuar el hombre medio: una extraversión hacia lo público que no sólo no constituye interés común, sino que representa un factor antagonista de las aspiraciones personales. ¿Cómo se da esto último? En su análisis de los 'lugares comunes' -referido en el antepenúltimo apartado de este capítulo-, Virno afirma que los mismos sólo constituyen 'repeticiones reaseguradoras': la multitud, afanosa en procurar el statu quo, apela a la infantil reiteración de dichos enunciados, cuyo efecto calmante de la inquietud -en verdad anestésico- garantiza la situación anímica necesaria para la continuidad de ese funcionamiento. Y en función de este contexto de actuación, el autor formula su diagnóstico: "...si la publicidad del intelecto no se articula en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terroríficos. Una publicidad sin esfera pública: he aquí la versión negativa -el mal, si se quiere- en la experiencia de la multitud." (Virno, 2002; p.33) El habitual recurso a los lugares comunes no parece sustentar la situación de comunidad entendida como espacio de legítimos intereses compartidos. Es decir, el mero acudir a los hábitos mentales y lingüísticos es insustancial a la hora de asegurar y mantener los sustratos de la vinculación comunitaria. Ella, si carece de genuinos y estables fundamentos en las improntas individuales, adviene fuerza centrífuga de las mismas; cuya potencia deviene paulatinamente más dañina de las expectativas particulares.

En consecuencia, esta publicidad sin verdadera esfera pública origina un contraproducente efecto de anulación de las posibilidades de despliegue personal. En términos virnonianos: "La publicidad del intelecto, allí donde no se articula en una esfera pública, se traduce en una proliferación incontrolada de jerarquías, tan infundadas como resistentes. La

dependencia es personal en doble sentido: en el trabajo, se depende de Tal o Cual, y no de reglas emanadas de un poder anónimo y coercitivo; por otro lado, lo que es sometido es la persona íntegra, su más básica aptitud comunicativa y cognitiva." (Virno, 2002; p.34) Por lo tanto, esa entrega individual a una publicidad poderosa pero ilegítima -en cuanto carente de reales sustentos que la autentiquen- asume la forma de una sumisión tan infundada como pertinaz. De esta manera, la sobreexplotación de los lugares comunes trasunta tal sometimiento a las formas socialmente consagradas que el sujeto aparece sumido en un orden reforzado por su propia actitud. Esto es, la acostumbrada aceptación y utilización de los lugares comunes sienta la continuidad de una situación corrosiva de la iniciativa personal; toda vez que perpetúa la dependencia de un contexto que no contiene verdaderamente, que no representa un marco de referencia y de desarrollo de las posibilidades personales.

Esta situación permite apreciar la índole paradójica en que viven muchos sujetos en su cotidianeidad: se vuelcan casi plenamente a una exterioridad que sojuzga y oprime. Vale decir, se encuentran sometidos, en parte voluntariamente, a una coyuntura que, lejos de constituir un escenario posible para su despliegue, significa una fuerza que lo debilita y lo inhibe. No obstante, de hecho los individuos persisten en esa dependencia. Huelga indicar lo inconcebible de vivir de un modo estrictamente propio y autosatisfactorio; lo cual implicaría una significativa escisión de los estándares sociales, francamente impracticable. Pero es dable indicar la posibilidad de ejercer ciertas formas de libertad en pos de contrarrestar la índole opresiva del cotidiano decurso de los sucesos.

Sin embargo, esa posibilidad se ve generalmente abortada, entre otros factores, por influjo de la versión aplicada al propio yo de lo que Chomsky señala como 'ilusión necesaria'. La idea, que en verdad corresponde a Niebuhr, se sostiene en el carácter determinante de la sensación de pertenencia social como cuasi exclusivo impulso de actuación para buena parte de los hombres medios. Al respecto apunta Chomsky: "...Niebuhr argumentó que 'la racionalidad pertenece a los observadores fríos', mientras que el proletario no sigue la razón sino la fe, basándose en un elemento crucial de 'ilusión necesaria'. Sin dicha ilusión, la persona ordinaria caerá en la 'inercia'." (Chomsky, 2007; p.31) La idea acerca de que la adscripción al grupo sólo es sostenible a expensas de las expectativas personales deviene imprescindible para el funcionamiento social; ya que, sin ella, podría producirse la abulia o la apatía en el ámbito social, lo cual representaría una seria patología o afección para su permanencia en tanto salubridad. Pero resulta ficticia, al menos en parte; pues, si bien gran cantidad de hechos de dicho funcionamiento la confirman, simultáneamente cabe la posibilidad, comúnmente desestimada por la mayoría, de concebir alternativa/s a tales avales. Vale decir, se trata de una ilusión necesaria, pero no de lo único que puede ocurrir.

Por consiguiente, el aparentemente insoslayable renunciamento a los principios y necesidades personales en aras de la 'fe' en el sistema, verdadera profesión de obediencia, se presenta como la condición sine qua non para la conservación del estatuto de agente activo de la sociedad. Ahora bien, ¿qué tan creíble resulta la convicción acerca de semejante poder de la estructura social sobre la individualidad? O mejor, ¿qué crédito atribuir efectivamente a la noción de fe incondicional en el sistema como sustrato de la socialidad individual? Este cuestionamiento apunta a la aparente carencia de sentido propio del sujeto en favor de un hipertrofiado y contraproducente sentido común. O sea, atendiendo a la postulada 'fe' en el sistema, pareciese que el individuo se abandona a una

creencia incondicional e ilimitada con el solo y fundamental propósito de seguir dentro de la estructura.

Si bien bastante se ha dicho en este trabajo al respecto, no resulta ocioso ni improcedente indicar aquí que el efecto alucinógeno y adictivo de muchos preceptos sociales tiene fehacientes exponentes en gran parte de los individuos medios. Así, fundado en la rigidez, el acostumbamiento y un cierto facilismo, el poder de penetración de la dinámica social en el ánimo particular es tal, que frecuentemente aparece como la única modalidad de ocurrencia de los eventos de la vida en sociedad. Por lo tanto, el sujeto medio busca el constante reaseguro de la permanencia del único statu quo que conoce; y de ahí la recurrencia de las estructuras ideacionales y conductuales que el sistema acepta.

Empero, la introducción de la mentada 'ilusión necesaria' no parece circunscribirse a la actuación social del agente. Antes bien, su infiltración en el espacio vital individual alcanza el trato que el sujeto se prodiga a sí mismo. ¿Cómo es esto? Básicamente, la estructuración de pensamientos y conductas que el sujeto ostenta en el medio en que se desenvuelve tiene plena vigencia en lo atinente a la consideración de los asuntos estrictamente personales. De este modo, expectativas, proyectos e intentos de cambio son subsumidos en unos esquemas evaluativos al estilo del sistema. Tal hecho, naturalmente, comporta un palmario desajuste entre forma y contenido, dado que es claramente apreciable la distancia entre los modos sociales y las necesidades individuales. En consecuencia, éstas aparecen como incompatibles con aquéllos y acaban siendo prácticamente abolidas del itinerario vital personal.

En suma, esta introyección autorreferencial de la 'ilusión necesaria' se traduce en una reconfirmación de la operatividad de la misma en todo el espectro vital particular; y en una suerte de auto-boicot de las iniciativas y aspiraciones. Esta última secuela, además de solidificar la dependencia del sujeto respecto del sistema, obra el deterioro y el detrimento de la autoestima; toda vez que, derogadas las expectativas, fundamentalmente referidas a cambios requeridos por la propia impronta -aunque rechazados por el mismo sistema-, el individuo no encuentra margen para accionar en sentido no sistemático.

Ante semejante panorama, el yo parece estar en un callejón sin salida, ya que no aparece posibilidad alguna de abstraerse de los auténticos dictámenes de la modalidad imperante, tampoco en lo relativo a la propia individualidad. Ella parece piedra de toque de todas las fuerzas divergentes -demandas e intereses- que circulan en la realidad; hasta de la que se supone es resguardo de los propios requerimientos. De esta forma, la situación deviene aporética, pues no cabe oportunidad para revertirla: al menos en los términos y en las condiciones dadas, no hay lugar para una vida cotidiana diferente.

Pero tal vez esa misma apariencia de aporía permita abrir espacio para la reconsideración del asunto. En principio, la convicción sobre la inexistencia de alternativas parece una respuesta sistemática -o sistematizada- ante la carencia de una opción inmediata o instantánea al respecto. Es decir, normalmente, al igual que el niño que ante una dificultad desiste automáticamente al no hallar la respuesta al segundo de advertir el escollo, el sujeto medio tiende a evadir la genuina búsqueda de alternativas. Ansioso y hasta pueril, hace gala de sus más retrógradas irreversibilidad y rigidez, cuya convergencia lo dejan inerme en su intento -por cierto malogrado desde el inicio-.

Esta especie de infantilismo se suma a un marcado facilismo y a un sostenido intento de evitar la incertidumbre. Por cierto, la combinación de esas intenciones comporta una suerte

de atentado contra cualquier tentativa de modificación del vigente estado de cosas. De este modo, por la precipitación, el acostumbramiento y una especie de inercia acomodaticia, el individuo medio se resiste, hasta con visceralidad, a todo aquello que represente siquiera un esbozo de alteración de su habitual asentamiento en la realidad de la forma conocida. Pertrechado en una comodidad estabilizadora y nada estetizante, el sujeto desiste automáticamente de la sola idea de cambio. Anuladas la imaginación -en sentido de forjar imágenes sin derivados artísticos- y la capacidad de innovar, aparece instalado en una situación familiar pero poco propicia para el definitivo encauzamiento hacia un proyecto personal legítimo y enriquecido; al menos con referencia a la mediocridad de la vulgaridad o la situación estándar de vida.

Si en líneas generales esto es así, ¿a qué postular una reconsideración de la cuestión sin caer en una mera expresión de deseo tan edulcorada como impracticable? Precisamente la aparente imposibilidad de ocurrencia de una divergencia en la modalidad exhibida en ciertos asuntos comunes funciona como acicate para formular algunas apreciaciones en consecuencia. Esto es, la propia índole de la mayoría de los eventos de la vida individual, su condición de corriente -que discurre sin más-, permite sostener que existe una chance de interrumpir, al menos, el estilo autoperpetuado de vida cotidiana. Por cierto, su gravidez negativa es apenas atisbada y generalmente nunca contrapesada por el hombre medio.

En otras palabras, es la propia realidad de los acontecimientos consuetudinarios la que suministra elementos para argumentar en contra de la viciosa circularidad de ciertas ideas y actitudes. Desde esa argumentación, es dable formular la anunciada arenga, si cabe la denominación al presente intento. En concreto, pues, se trata de realizar apreciaciones acerca de una creatividad cotidiana tan posible como impensable en los términos en que son entendidas y consideradas normalmente muchas situaciones de la realidad diaria.

Decir que en la vida diaria es factible abordar ciertas cuestiones con creatividad despierta sospechas y escepticismo en las mentes habituadas o sistematizadas; adoctrinadas para responder incondicionalmente al estilo de la sociedad tal como se lo conoce y sin alteraciones. Ellas están persuadidas -fundamentalmente por una pertinaz autosugestión- de que cualquier intento en disidencia respecto de la modalidad consagrada representa una bienintencionada y cuasi quijotesca expresión de deseo. Por lo tanto, creer que es posible ser creativo al enfrentar diferentes asuntos cotidianos les resulta ajeno e inaplicable; tanto que, al igual que en el caso del ilustre hidalgo manchego, lo tienen por un desacierto o una ilusión innecesaria por improcedente.

Justamente esa reticencia a lo distinto o lo diferente y la concomitante incredulidad marcan el antagonismo respecto de la misma disposición hacia el cambio que podría aportar la creatividad aplicada a la vida real y corriente. Empero, aun descartada la factibilidad de ser creativo en forma permanente en medio de los avatares y apremios de la cotidianeidad, no parece completamente inviable procurar un enfoque no habitual de algunas situaciones; a fin de alcanzar una comprensión más acabada y una proyección más ajustada de las acciones venideras. De esa manera, el sujeto se vería más capacitado para neutralizar el efecto retardatorio y negativo de la mentada circularidad viciosa de ciertos pensamientos y conductas.

Ahora bien, ¿cómo concretar la creatividad en el decurso de lo cotidiano? Sea por caso el reintento de cualquier desafío personal a nivel laboral, estudiantil, afectivo o de otra índole. Resulta plenamente esperable la irrupción del temor a un nuevo fracaso, toda vez que fue

esa sensación la que tiñó el recuerdo de la situación y generó la dilación de la tentativa por revertirla. No obstante, persistir en ese recuerdo asociado con la frustración sin revisarlo no sólo comporta eliminar la búsqueda de despeje de aspectos no considerados oportunamente. Además implica auto-infligirse una determinación negativa: se produce un preventivo o anticipatorio juicio en contra de la misma posibilidad de revertir la experiencia adversa basado en la actualización de un tal recuerdo; lo cual, al margen de que puede sospecharse de la exacta reproducción en la memoria de un hecho mnémico anterior, representa un estado inicial que inhibe todo intento de rectificación de actitudes y acciones contraproducentes, aún el más honesto. Ergo, insistir en una frustración anterior como pretendido argumento para no realizar una nueva tentativa implica apelar a un auto-prejuicio. Este hecho ocurre debido a que el sujeto, precipitándose hacia un pronóstico en su contra, se abstiene de ensayar acciones a contrapelo de aquellas que lo condujeron al fracaso que actualiza y utiliza para auto-exculpase.

Más, ¿qué hacer entonces? Desestimada la intención de realizar sugerencias rayanas en la autoayuda, es posible indicar que una acción potencialmente propicia para evitar la recaída en el prejuicio de marras consiste en revisar el recuerdo de esa experiencia frustrante potenciando la capacidad estética -o de aporte de imágenes propia de la memoria-. O sea, mediante un real esfuerzo de memoria, debería procurarse recuperar no sólo las imágenes consabidas; sino alguna otra que -por causas que no son objeto de este trabajo- no aparecen primaria ni espontáneamente en la evocación. De esa manera, exigiendo a la capacidad mnémica, se llegaría a un recuerdo más preciso y complejo de aquella situación frustrante. Esto permitiría una interpretación más adecuada de lo que hasta ese momento aparecía como serie de detalles irrelevantes; los cuales seguramente aportan pistas o claves para el mayor esclarecimiento del hecho negativo.<sup>99</sup>

Así, completada la visión de conjunto de la pasada vivencia, el individuo estaría en mejores condiciones de juzgar más ajustada o certeramente aquello que le ocurrió; toda vez que cuenta con nuevos elementos de juicio. Y esto, al menos en teoría, debería resultar en una apreciación diferente de la que había tenido. La diferencia es cualitativa por cuantitativa: al incorporar, vía trabajo retrospectivo no usual de la memoria, nuevas imágenes o tomas -si cabe el término-, la escena mental se amplía y se completa; y la crítica derivada resulta más exacta por inclusiva y abarcadora de lo nuevo.

He aquí la creatividad: lejos de la dedicación a una actividad específicamente estética, la creatividad consta de una beneficiosa utilización de lo vivido. A partir del abandono de los auto-prejuicios y de un análisis más perspicaz de las propias vivencias, debe(ría) procurarse buscar en las imágenes mentales -recuerdos- diversas posibilidades combinatorias en pos de la conformación de nuevas escenas mentales que aporten indicios o guías para la acción. Entonces, con un innovado material estético -de imágenes-, el sujeto es presuntamente más capaz de intentar algún cambio necesario para interrumpir, en caso pertinente, la marcha habitual de sus asuntos.

Una llana o directa objeción en este aspecto asume la siguiente formulación: ¿qué tan practicable es esta creatividad en las actuales condiciones de la cotidianidad? Si el

---

<sup>99</sup> Descartada la consabida índole selectiva de la memoria, se trataría de un esfuerzo mnémico por recuperar elementos diferentes de los evocados; a fin de un esclarecimiento de superior calidad.

individuo persiste en dejarse arrastrar por la centrífuga fuerza de lo establecido y lo vigente, no existe posibilidad alguna de intentar la creatividad en la vida concreta y en el sentido indicado. Mas, si a partir de la decisión de procurar la detención de la erosiva marcha de las cosas resuelve abocarse a un intento efectivo, entonces habrá cierta expectativa, por inusual y onerosa que resulte a las mentes habituadas.



## CONCLUSIÓN.

Habitualmente, las incomodidades, los inconvenientes y las adversidades individuales son atribuidos a un factor externo, comúnmente identificado y personal -es decir, con forma humana reconocible e imputable-. No obstante, esta consideración constituye un prejuicio en el sentido que pretendió dársele en el presente trabajo. Vale decir, no sólo representa un juicio precipitado en tanto superficial y casi insustentado. Adicionalmente, tal como resultó sugerido en cuanto ampliación de la noción de prejuicio, es una apreciación que reaparece cada vez que se analiza una cuestión de frustración; y que inhibe la apertura de la percepción y una superadora ponderación de la misma.

De otra manera, creer que las desventuras personales sólo responden a la animadversión, la hostilidad o la maldad de otro u otros supone darle crédito a un prejuicio porque: en primer lugar, deja fuera de la consideración otros factores confluyentes o intervinientes en la situación pseudo-analizada. En segundo término, se produce una persistencia inconducente de la apreciación, ciertamente parcial y desajustada, que distorsiona la consideración mejorada de la problemática encarada. Finalmente, se evidencia un intento de auto-exoneración o quita de responsabilidad, consistente en evitar la asunción de la propia responsabilidad en el caso.

Consecuentemente, parece existir una tendencia a culpar liviana y excluyentemente a otro/s por las tribulaciones personales. Las mismas frecuentemente aparecen como resultantes de ciertas maniobras adversas y poderosas que imposibilitan su contrarrestación, aun parcial. Esta cuestión significa que el yo es ampliamente impotente a la hora de evitar muchos de los desfavorables eventos que debe atravesar. Pero también esto último supone un prejuicio; toda vez que, por sus rasgos de ingenuidad y discrecionalidad comportan un juicio endeble y parcial. Lo ingenuo refiere a la deliberada falta de perspicacia o profundidad en la apreciación, que desconoce adrede la complejidad de elementos intervinientes en la situación evaluada. Y lo discrecional estriba en el sesgamiento o direccionalidad unívoca que trasunta el juicio, por la cual se llega a la adulterada conclusión de que la responsabilidad no cabe sino a agentes ajenos al propio yo.

Empero, muchas veces el mentado prejuicio es contemporáneo de su antítesis; o sea, de la creencia por la cual la responsabilidad de marras, bajo la forma de culpabilidad, es exclusivamente imputable al mismo sujeto. Ergo, éste aparece ante sí mismo como un individuo incapaz de resolver situaciones negativas con una mínima solvencia o posibilidad de satisfacción. Por cierto, a diferencia de la asunción de exo-culpación o responsabilización de alteridades, normalmente manifiesta o verbalizada, la auto-culpación suele permanecer encubierta o inexpresada; aunque actuante y corrosiva de la autoestima.

Lo que se pretende señalar aquí es que la tendencia a la auto-exoneración en las cuestiones problemáticas o no edificantes aparece como el emergente de una dialéctica por la cual la carga de responsabilidades acaba inclinada en contra de los otros; quienes, de este modo, son sindicados como culpables de las desgracias del que juzga. Pero esto parece aspirar al encubrimiento de las deficiencias adaptativas y proactivas en vista de las dificultades de la vida cotidiana. Aquéllas se sustentan en una ostensible falta de ideas nuevas como respuesta a las inexorables modificaciones de las circunstancias vitales; las cuales, si bien no advienen como torbellinos de novedades, ocurren y demandan acomodamientos. Y esta imposibilidad de alcanzarlos está a la base de la conducta auto-exoneradora al respecto.

Comúnmente el sujeto medio entiende que no tiene la culpa si las cosas no se dan; ya que no depende de él, sino de una poco esclarecida mixtura de azar de voluntades ajenas nada amables.

Este panorama alude a la confluencia de ciertos factores auto-perjudiciales que el mismo individuo pone en juego. De un lado, la convicción de que vivir sólo representa un trabajoso destino preestablecido por cierto irredento azar o fuerza sobrenatural. Esto expone la insensibilidad respecto de sus propias vivencias, ya que pareciera que ellas no representan sino meros episodios de la historia individual, y no más.

Por otra parte, aunque de modo complementario, existe la creencia de que las experiencias particulares no reportan conocimientos; que éstos sólo provienen de situaciones escolares o académicas. Por lo tanto, se produce una verdadera depreciación de las vivencias, por la cual ellas caen en la categoría de instancias de tránsito obligado por el sujeto. Éste generalmente no advierte en las mismas una legítima fuente de recursos a ser aprovechados en la prosecución de su vida.

Además, se da una suerte de animosidad, tanto respecto de los demás como del sí mismo. Tal emoción o temple de ánimo hace que el sujeto no titubee a la hora de deslindar responsabilidades en contra de terceros; ni que incurra en un cuasi auto-flagelación en cuanto a culparse, íntima e inconfesadamente, por su déficit para eludir las contrariedades - no ya por no aprender algo de la ocurrencia de las mismas-. Apela a esta fallida estrategia como espúreo sustituto de auténtica estimación de sus responsabilidades en el asunto: en lugar de asumir la parte que le toca, se obstina en una radical y estéril -por paralizante- culpa a sí mismo. Claro está que casi siempre la balanza se inclina en contra de otro, pues, como se dijo, la auto-inculpación no es genuina ni sincera; sino un mero simulacro.

Entonces, como puede advertirse, la sumatoria de la desestimación de las propias experiencias, la inoperancia en cuanto a la legítima protección o preservación de la mismidad y la imperturbable facilidad para la inculpación de terceros deriva en la actitud auto-prejuiciosa que caracteriza el desempeño habitual del sujeto medio. Vale decir, al considerar que lo que ha vivido no representa conocimiento, que los hechos de malhadada suerte en su vida no se deben a su causa y que sólo son indicadores de su incapacidad de evitarlos, el individuo produce una actuación cotidiana fuertemente signada por la rigidez, la superficialidad de miras y la recursividad o repetición de estructuras de pensamiento y de acción.<sup>100</sup>

Consecuentemente, tal como se vio en el capítulo 1, el individuo medio se auto-enajena: reproduciendo la lógica del sistema, eminentemente acrítica -lesiva de la sutileza y precisión en las consideraciones acerca de la realidad vital-, importa a su funcionamiento psico-social las pocas estructuras de pensamiento y actuación convenientes para evitarse trastornos en los esperables intercambios con pares. Ergo, soslaya la trabajosa empresa de procurar un abordaje de la realidad con autonomía creciente.

Esto último apunta, y hace centro, en una cuestión capital relacionada con el auto-prejuicio:

---

<sup>100</sup> En suma, se muestra auto-prejuicioso en tanto soslaya la verdadera crítica de su performance; toda vez que se limita a autoconvencerse de que si hubo un fracaso no fue su culpa, sino el nefasto resultado de la conjunción de un sino antagonista y unos pares de igual indole. Y, paralelamente, se instala en esa ponderación de la realidad sin procurar analizarla, capitalizarla ni revertirla.

se trata del auto-compromiso. El mismo se ve deteriorado -y hasta destituido- por esa actitud por la cual la responsabilidad sobre las consecuencias de los actos propios, especialmente las negativas, es desligada de la entidad del yo; el cual resulta apócrifamente exonerado de culpa y cargo en el asunto. Así, el agente parece a-moralizado, ya que muestra apatía en cuanto a la calificación moral de algunas de sus acciones. O sea, pareciese que, por ingerencia del auto-prejuicio, el sujeto cae en una suerte de indolencia acerca de lo bueno y lo malo de sus actos. Siempre que un sujeto cree que muchos de sus comportamientos son meras reacciones a estímulos externos supuestamente no controlables por él, queda exhibida la falta de compromiso respecto del sí propio.

Y esta actitud se traslada a los otros en la forma de facilidad para la inculpación: el responsabilizar a otros por las desventuras personales marca una suerte de banalización de la conducta social. Esto se debe a que, por ese facilismo conveniente al yo, son descompensadas las cargas de responsabilidad en favor de aquél; el cual aparece como simple víctima de las diferentes circunstancias.

Queda expuesta -en función de lo planteado en el capítulo 2- una persistente tendencia a evitar el juicio. Éste es normalmente entendido como un atípico y suspensivo acto que, por ir a contracorriente del devenir de la cotidianeidad, comporta un caso de paroxismo y apartamiento hacia una desconocida esfera de consideraciones. Así, la actividad judicial es tenida como una diletante e inconveniente puesta entre paréntesis de las actividades diarias en pos de un resultado estéril por inaplicable. Esto implica que, paradójicamente y a expensas de la mencionada auto-enajenación plenamente funcionante, el sujeto entiende que elaborar juicios a contramarcha de las fórmulas habituales representa un claro gesto de enajenación, de des-alineación respecto de las directrices trazadas. O sea, se produce en él una distorsión -y hasta reversión- de la percepción del fenómeno de auto-enajenación que protagoniza: el individuo, por la convicción de que razona 'como se debe', pierde de vista la creciente heteronomía que ello supone.

Esto último indica una clara recaída en la depreciación de los conceptos y las experiencias propios o personales (cap. 3). Ellos son paulatinamente desestimados en su calidad de capital existencial -bagaje particular-; y son generalmente tenidos por elementos transitorios y de genérica irrelevancia. Tal des-semantización de ideas y vivencias parece tener su asidero en un mecanismo de asimilación sin adecuada acomodación. Por éste, las experiencias son consideradas como hechos similares entre sí, desatendiendo a los rasgos distintivos o particularidades.

Como resultante de dicho mecanismo, se produce la repetición cuasi irrestricta de modos de pensamiento y acción: por aversión y rechazo hacia la novedad o lo distinto, el sujeto se desenvuelve en su entorno habitual poniendo en juego un acotadísimo y empobrecido conjunto de ideas y formas de actuar. Ello, a su vez, comporta una tal normalización o apego a la norma que representa la discrecional tergiversación de la relación regla-excepción; ya que esta última, presunto representante de la individualidad respecto de la generalidad del contexto, resulta asimilada o incorporada sin más a la masa de posibilidades esperables o admisibles dentro del conjunto social.

Concomitantemente, acontece un proceso de enjuiciamiento estigmatizante. Por insensibilidad a los caracteres diferenciales de cada caso, opera en la mente del individuo una inalterabilidad de la capacidad de apreciación y juicio; sus concretos estrechamiento y recursividad sin modificaciones. Vale decir, como fue expuesto en el capítulo 4, la falta de

perspicacia en tanto atención de las peculiaridades del asunto o persona a considerar genera una tendencia a la extensión de unos pocos esquemas de abordaje, importados del medio social. Esto se traduce en un prejuicioso tratamiento (o mejor, pseudo-tratamiento) de cuestiones tales como la performance propia en dicho medio, la atribución de responsabilidades en los acontecimientos de la vida personal, la aceptación de los prejuicios circulantes, la admisión de la autoridad estatuida 'per se'.

En la habitual consideración de tales tópicos, el sujeto se muestra proclive a la heteronomía y la auto-exculpación. Por la primera, cree que resulta ineludible la sujeción a pautas de conducta y pensamiento exteriores. Por la segunda, entiende que no le cabe responsabilidad alguna en la pasiva aceptación de tales reglas; toda vez que 'las cosas son así' y no es posible emprender una marcha en sentido contrario. Esto sería incurrir en una aventura quijotesca, desquiciada y desquiciante.

Tal panorama remite a la postulación de ciertas iniciativas tendientes al intento de paliar la adversidad vigente. De acuerdo con manifestado en el capítulo 5, se imponen la necesidad de trascender lo dado, la de proyección y la de estetización de la vida cotidiana. La primera se sustenta en la revisión o reconsideración de lo habido o vivido; una real capitalización de experiencias tendiente al mejoramiento del desempeño futuro por revaloración del bagaje personal. La proyección consta del rebasamiento o superación de la mera subsistencia -vida cotidiana o común- en pos de la 'ec-sistencia' a lo Heidegger; esa empresa hacia la autenticidad o la mismidad. Y la requerida estetización de la vida diaria está vinculada con procurar el desarrollo de la capacidad estética no artística; o la forjación de imágenes mentales novedosas a partir de la conveniente reutilización de imágenes habidas, enriquecidas con elementos no tenidos en haber.

Por añadidura, la índole imperativa de esas necesidades refiere a un no menos urgente requisito en pos de la neutralización de la nocividad del comercio habitual del sujeto con la realidad. Se trata de la incorporación de la actitud hermenéutica respecto de la misma (cap. 6). Esto supone una revisión crítica de experiencias y concepciones en triple vertiente: problematización de los juicios conocidos o prejuicios -tal como propone Gadamer-; interpretación en tanto reconsideración de lo vivido -al estilo de Heidegger-; y evitación de la recurrencia de prejuicios y hábitos -como quiere Habermas-.

Ahora bien, ¿qué operatividad tiene la postulada creatividad en este estado de cosas? En principio, la persistencia en el mismo statu quo hace inimaginable e inviable tal creatividad: impensable en tanto imposible de concebir o siquiera imaginar en las condiciones vigentes; impracticable por carente de posibilidades para ser efectivizada de alguna manera.

No obstante, la propia índole de la realidad cotidiana debería funcionar como estímulo para preguntarse acerca de la existencia de alternativa/s. En algún momento, y en alguna cuestión relevante de su vida, el sujeto debería intentar ampliar su horizonte mental para dar cabida a otra posibilidad de ocurrencia de los hechos. Al menos una vez en su vida, debería ser capaz de abandonar los automatismos que lo caracterizan en sus ideas y acciones a fin de hallar una nueva concepción de abordaje de esa situación, que intentó salvar y nunca alcanzó a superar.

De otro modo, sin pretensiones de creatividad al estilo artístico -por otra parte improcedente en este caso-, se trata de concebir una manera de actuar o de pensar diferente de la acostumbrada. Consiguientemente, al menos alguna vez, se usufructuaría parte del material que la propia vida supuestamente aportó; recreándolo mediante la recombinación

de ciertos elementos para procurar la nueva imagen mental requerida para la resolución o el tratamiento de la situación que preocupa o importa.

Dicho usufructo alude a un proceso creativo esperable y posible en la vida diaria. Tal como fue expuesto precedentemente (cap. 7), es concebible el interjuego entre elementos conocidos y entraños o nuevos; sea, su sinéctica o dialéctica. Esta posibilidad es facilitada por el recurso al pensamiento lateral -no lógico en sentido habitual- y la conciencia imaginante -sensible a lo no percibido normalmente-. Y su resultado es la apertura de un acceso a la autonomía -autenticidad-.

Ergo, como aparece en el capítulo 8, la puesta en interacción de prejuicios y creatividad, la dinámica entre ellos, consta de la reestimación de lo vivido mediante análisis crítico serio y decidido. Y se traduciría en la mentada estetización de la vida en tanto diversificación de las imágenes de sucesos pasados, actuales y próximos.

Adicionalmente, tal estetización tendería a una moralización de la vida, entendida como justeza en la ponderación de las responsabilidades que a cada agente cabe dentro de los intercambios cotidianos. Esto aportaría a una suerte de saneamiento de las relaciones sociales, basada en una suerte de reconciliación del sujeto consigo mismo y con los demás. La misma respondería a la aplicación de justicia en la distribución de cargas, en lugar de la habitual culpabilización.

Sólo entonces, a partir de un intento comprometido y auténticamente creativo, será posible mejorar la situación vincular respecto de los demás y del sí mismo. En caso contrario, admitiendo las prejuiciosas formas habituales de pensar y de actuar, apenas se garantiza la continuidad de un funcionamiento relacional inhibitorio y pauperizante; o sea, estanco y decepcionante. Ergo, no existe auto-compromiso, ni compromiso en general, sin un esfuerzo creativo por realizar los ajustes necesarios que demanda la convivencia y sus repercusiones a nivel personal.

En definitiva, no resulta desacertado el siguiente diagnóstico chomskyano: "Los seres humanos son la única especie con memoria. Que también tengan un futuro es algo que no resulta tan evidente. La respuesta estribará en las perspectivas para los movimientos populares, con raíces firmemente establecidas entre todos los sectores de la población, dedicados a valores que dentro del orden social y político existente se ocultan o se arrinconan: la comunidad, la solidaridad, la preocupación por un medio ambiente frágil que deberá mantener a las generaciones futuras, **el trabajo creativo bajo un control voluntario, el pensamiento independiente** y la verdadera participación democrática en diversos aspectos de la vida." (Chomsky, 2007; p.198) (Las negritas corresponden a quien escribió hasta aquí).

## BIBLIOGRAFÍA.

### *Bibliografía general.*

- Alexander F. (1944), *Nuestra era irracional*, Bs.As., Ed. Poseidón.
- Althusser L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Bs.As., Ed. Nueva Visión.
- Arendt H. (1997), *La condición humana*, Bs. As., Paidós Ed.
- Aristóteles (1987), *El arte de la retórica*, Bs. As., Eudeba.
- Berman M. (1981), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Bs. As., Siglo XXI Ed.
- Blanché R. (1972), *El método experimental y la filosofía de la Física*, México, F.C.E.
- Castoriadis C. (1997), *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs.As., Turquest Ed.
- Conicet (1996), *Pensamiento científico*, Bs. As.
- Corral M. (2004), “El último despojo”, en Bernal Alvarado M.- Lobosco M. (comp.), *Filosofía, educación y sociedad global*, Ed. Del Signo.
- Derrida J. (1998), *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ed. Cátedra.
- Duijker F. y otros (1967), *Psicología de las actitudes*, Bs. As., Proteo Ed.
- Eagleton T. (1996), *Las ilusiones del posmodernismo*, Bs. As., Paidós Ed.
- Elster J. (1991), *Juicios salomónicos. Los límites de la racionalidad*, Barcelona, Gedisa Ed.
- Foucault M. (1997), *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la piqueta.
- Francastel P. (1961), *Arte y técnica en los siglos XIX y XX*, Valencia, Fundamento de Cultura Ed.
- Froufe M. (1999), *El inconsciente cognitivo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Gadamer H.G. (1993), *Poesía y diálogo*, Barcelona, Gedisa Ed.
- Heidegger M. (1977), *Introducción a la metafísica*, Bs. As., Ed. Nova.  
(1969), *Principios del pensamiento*, Bs. As., Rodolfo Alonso Editor.  
(1960), *¿Qué es eso de filosofía?*, Bs. As., Ed. Sur.  
(1955), *¿Qué es metafísica?*, Bs. As., Ed. Siglo XX.
- Johnson G. y otros (1967), *Naturaleza, cultura y personalidad*, Bs. As., Ed. Paidós.
- Johnson H. (1973), *Sociología de la institucionalización*, Bs. As., Ed. Paidós.
- Käes R. (2000), *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*, Barcelona, Gedisa Ed.
- Kant I. (1973), *Crítica de la razón pura*, Bs. As., Ed. Losada.  
(1961), *¿Qué es la Ilustración?*, Bs. As., Ed. Losada.
- Kluckhohn C. (1969), *La personalidad en naturaleza, la sociedad y la cultura*, Barcelona, Ed. Grijalbo.
- Kolakovski L. (1970), *El hombre sin alternativa*, Madrid, Alianza Editorial.
- Krech D. (1971), *Psicología social*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Kuhn T. (1993), *La revolución copernicana*, Barcelona, Ed. Planeta Agostini.
- Lacan J. (1998), *Escritos I*, Bs As., Siglo XXI Ed.  
(1989), *Las psicosis 1955-1956*, Bs. As., Paidós Ed.
- Lafont C. (1993), *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía alemana*, Madrid, Visor Ed.
- Laplanche J. (1989), *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*, Bs. As., Amorrortu Ed.

- Marcuse H. (1970), *Cultura y sociedad*, Bs. As., Sur Ed.  
 (1970), *Del pensamiento positivo al negativo: la racionalidad técnica y la lógica de la dominación*, Bs. As., Rodolfo Alonso Editor.  
 (1969), *El fin de la utopía*, Bs. As., Siglo XX Ed.  
 (1969), *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus Ed.  
 (1971), *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, Alianza Ed.  
 (1969), *La sociedad carnívora*, Bs. As., Galerna Editorial.  
 (1970), *La sociedad opresora*, Caracas, Ed. Tiempo Nuevo.  
 (1971), *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Ed. Tiempo Nuevo.  
 (1999), *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Marcuse H. y otros (1976), *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- Marcuse H. y otros (1971), *Marxismo y religión*, México, Ed. Extemporáneos.
- Maslow A. (1972), *El hombre autorrealizado*, Barcelona, Kairós Ed.
- Michaud G. (2002), *Figuras de lo real*, Bs. As., Ed. Nueva Visión.
- Platón (1978), *El sofista o del ser*, Bs. As., Ed. El Ateneo.
- Presas M. (2009), *Del ser a la palabra*, Bs. As., Biblos Ed.
- Ricoeur P. (1988), *Poder, necesidad y conocimiento II*, Bs. As., Ed. Docencia.
- Rusconi G. (1969), *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Ed. Martínez Roca.
- Wallace A. (1972), *Cultura y personalidad*, Bs. As., Paidós Ed.
- Winch P. (1977), *Ciencia social y filosofía*, Bs. As., Amorrortu Ed.
- Wittgenstein L. (2000), *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa Ed.
- Zizek S. (comp.) (2005), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Bs. As., F.C.E.

#### *Bibliografía específica.*

- Adorno Th. (1982), *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad.*, Madrid, Taurus Ed., trad. Justo Pérez Corral, caps. “Expresión y mimesis”, “Dialéctica de la interioridad”, “Carácter enigmático de la verdad metafísica”, “Fantasía y reflexión”, “Culpa”.  
 (1971), *Teoría estética*, Madrid, Taurus Ed., trad. Jorge Navarro Pérez.
- Andacht F., (2008) “*Self* y creatividad en el pragmatismo de C.S. Peirce: ‘la incidencia del instante presente en la conducta’.”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Facultad de Cs. Económicas y Sociales, Univ. de Zulia, Venezuela, Año 13 N° 40, pp. 39-65.
- Allport G. (1968), *La personalidad*, Barcelona, Ed. Herder, parte II- cap.V.  
 (1979), *La naturaleza del prejuicio*, Bs. As., Eudeba, parte 1: caps. I, II; parte 3: cap. X; parte 5: cap. XVII; parte 7: cap. XXV.
- Arendt H. (2002), *La vida del espíritu*, Bs. As., Paidós Ed, trad. Ramón Gil Novales, caps. I, II y IV.  
 (2004), *La tradición oculta*, Bs. As., Paidós, trad. Ramón Gil Novales, cap.3.
- Arteta A., (1998), "La tolerancia como barbarie", en *Tolerancia o barbarie*, Gedisa Ed., comp. M.Cruz.
- Bauman Z. (1977), *Para una sociología crítica*, Bs. As., Marymar Ed., trad. R. Figueira,

- pp. 67-110.
- Benjamin W. (1989), "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, trad. J. Muñoz Millanes.
- Bodei R. (2006), *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Bs. As., El Cuenco de Plata Ed., trad. Sergio Sánchez, caps. 3, 4, 7, 8 y 10.
- Brown H. (1984), *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, Tecnos, cap. "Los presupuestos".
- Castañares W. (2008), "El acto creativo: continuidad, innovación y creación de hábitos", en *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Facultad de Cs. Económicas y Sociales, Univ. de Zulia, Venezuela, Año 13 N° 40, pp. 67-81.
- Cruz M. (2007), *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Katz Ed., Madrid, segunda parte.
- Chomsky N. (2007), *Ilusiones necesarias*, Bs. As., Terramar, trad. Bravo de Urquía y J. Saavedra Estevan, cap. 5.
- De Bono E. (1994), *El pensamiento creativo*, Barcelona, Paidós, trad. Martínez Castelote.
- Freud S. (1970), *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Ed., trad. L. López Ballesteros, caps. VI, VII, VIII.
- (1975), *El porvenir de una ilusión*, Bs. As., Amorrortu, trad. José Etcheverry, Introducción.
- (1970), *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza Ed., trad. L. López Ballesteros, cap. "Moisés y la religión".
- (1975), *Psicología de las masas*, Bs. As., Amorrortu Ed., trad. José Etcheverry, caps. VII, VIII, IX, X.
- (1985), *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza Ed., trad. L. López Ballesteros, caps. III, IV.
- Fromm E. (1985), *El miedo a la libertad*, México, F.C.E., trad. Gino Germani.
- (1996) *Espíritu y sociedad*, Barcelona, Paidós Ed.
- Gadamer H.G. (1992), *Verdad y método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, caps. 17, 18, 26.
- Giddens A. (2003), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Bs. As., Taurus Pensamiento, trad. P. Cifuentes, cap. III.
- Gofmann E. (2003), *Estigma. La identidad deteriorada.*, Bs. As., Amorrortu.
- Gordon W. (1963), *Sinéctica. El desarrollo de la capacidad creadora*, México, Herrero Hnos. Sucesores.
- Habermas J. (1989), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus Ed., trad. M. Jiménez Redondo, cap. 24 y epílogo.
- (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus Ed., trad. M. Jiménez Redondo, cap. IV.
- (1998), *Teoría y praxis*, Barcelona, Altaya.
- Heidegger M. (2003), *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Bs. As., Almagesto.
- (1973), *Arte y poesía*, México, F.C.E., trad. Samuel Ramos.



- (2000), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- (2006), *El ser y el tiempo*, Bs. As., F.C.E., trad. José Gaos, primera parte.
- (1960), "La época de la imagen del mundo", en *Holzwege*, Madrid, Alianza Ed., trad. Samuel Ramos.
- (1958), *¿Qué significa pensar?*, Bs. As., Ed. Nova, trad. Gutiérrez Girardot.
- Horkheimer M.- Adorno Th. (1969), *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As., Sur Ed., trad. Héctor Murena.
- Ingenieros J. (1940), *El hombre mediocre*, Bs. As., Ed. L.J.Rosso
- Jung C. (1982), *Psicología y simbolismo del arquetipo*, Barcelona, Paidós, trad. E. Butelman.
- Kant I. (1961), *Crítica del juicio*, Bs. As., Losada, trad. J. Aramayo, libros 1° y 2°.
- Lerch Ph. (1967), *Psicología social. El hombre como ser social*, Barcelona, Scientia, parte 1- cap. 1, parte 2- cap. 1.
- Le Bon G. (1958), *Psicología de las multitudes*, Bs. As., Ed. Albatros, trad. Navarro de Palencia, cap.1.
- Lippman W. (1977), *La opinión pública*, Bs. As., Amorrortu, caps. 1, 6, 7, 8, 9.
- López Pell A.- Kasanew A., (2007), "Relaciones entre conocimiento y creatividad", en *Krínein Revista de Educación*, Facultad de Humanidades, Univ. Católica de Sta. Fe, Año 3 N° 3, pp.83-111.
- Lorenz K. (1975), *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Barcelona, Plaza Janés Ed., trad. Félix Blanco, cap. VI.
- Marcuse H. (1969), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta Agostini, trad. Juan García Ponce, parte 1.
- (1969), *Ensayo sobre la liberación*, Bs. As., Gutiérrez Ed., caps. 2, 3,4.
- (1970), *Eros y Civilización*, Bs.As., Ed. Siglo XX, parte 1: caps. I, II, III; Parte 2: caps. VII, VIII, IX, X.
- (1970), *Escritos sobre política y cultura*, Bs. As., Sur Ed., trad. M. La Valle.
- (1969), *Libertad y agresión en la sociedad tecnológica*, Bs.As., Siglo XXI
- Nietzsche F. (1995), *Así habló Zarathustra*, Bogotá, Norma.
- (1942), *Aurora*, Valencia, Sempere Ed., trad. Klaus Bremer.
- (2001), *El Anticristo*, Madrid, El Ateneo Ed., trad. Diego Ruiz, pp. 297-364.
- (2001), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, El Ateneo Ed., trad. J. Fernández, caps. I y II.
- Paín S. (1998), *Estructura inconsciente del pensamiento. La función de la ignorancia*, Bs. As., Nueva Visión Ed., caps. II, III, IV.
- Parsons T.-Shils E. (1968), *Hacia una teoría general de la acción*, Bs. As., Paidós Ed., trad. José Jiménez Blanco, cap. "Proceso de aprendizaje".
- Ptolomeo (1962), *The Almagest*, Chicago, Encyclopaedia Britannica: Great Books of The Western Word, tomo 16.
- Ricoeur P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI Ed.
- Sartre J.P. (2004), *Crítica de la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, trad. Manuel Lamana, parte B.
- (2005), *Lo imaginario*, Bs. As., Losada, trad. Manuel Lamana, parte 3.

- Slöterdijk P. (2005), *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-textos, trad. G. Cano, caps. I, II, IV.
- Taylor Ch. (2006), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós Ed., trad. A. Lizón, caps. 3 y 11.
- Virno P. (2004), *Gramática de la multitud*, Madrid, Taurus, prefacio, caps. 2 y 3.
- Young K. (1969), *Psicología social del prejuicio*, Bs. As., Paidós Ed.