

PARA UNA GENEALOGÍA DEL *HOMO EXPRESIVUS* ***For a genealogy of the homo expressivus***

Ángel Enrique Carretero Pasin

angelenrique.carretero@usc.es

Universidad de Santiago de Compostela

ORCID: ORG/0000-0002-2498-1291

Resumen:

El trabajo tiene como propósito desentrañar el *quid* de un fenómeno cultural en ascenso caracterizado por una inclinación a la expresividad del yo. Para ello, de la mano de los presupuestos teóricos elaborados desde la sociología fenomenológica, se apoya en la ductilidad del reservorio de significado común atribuido a lo real y en la arbitrariedad de su categorización en función de cada modelo social. Teniendo esto presente, se embarca en una genealogía socio-histórica de los efectos desencadenados a causa de la implantación de la modernidad en este reservorio de significado, en especial de aquellos surgidos a resultas, al alimón, de la constitución del Estado-nación en vértice angular de lo social y del arranque en la intensificación de un proceso de individuación. En este contexto, se examinan las claves socio-hermenéuticas en el porqué de la irrupción y exaltación en la escena social de una subjetividad presta a autoafirmarse a toda costa en su singularidad. Finalmente aborda el itinerario seguido por esta modulación de la subjetividad en virtud de ciertos avatares histórico-culturales jalonados tras el meridiano de la última centuria pasada, así como la tipicidad de su perfil identitario en las sociedades tardo-modernas.

Palabras clave: Expresividad, creatividad, subjetividad, modernidad, tardo-modernidad.

Summary:

The work aims to unravel the crux of a growing cultural phenomenon characterized by an inclination to the expressiveness of the self. For this, hand in hand with the theoretical assumptions elaborated from phenomenological sociology, it relies on the ductility of the reservoir of common meaning attributed to reality and on the arbitrariness of its categorization according to each social model. Bearing this in mind, he embarks on a socio-historical genealogy of the effects triggered by the implantation of modernity in this reservoir of meaning, especially those that emerged as a result, in tandem, of the constitution of the nation-state at the top angular of the social and of the start in the intensification of a process of individuation. In this context, the socio-hermeneutical keys are examined as to why the irruption and exaltation in the social scene of a subjectivity lends itself to self-assertion at all costs in its singularity. Finally, it addresses the itinerary followed by this modulation of subjectivity by virtue of certain historical-cultural vicissitudes marked after the meridian of the last past century, as well as the typicality of its identity profile in late-modern societies.

Keywords: Expressiveness, creativity, subjectivity, modernity, late-modernity.

Introducción

De partida comencemos por una delimitación conceptual de los vocablos que en adelante entrarán en juego en esta exposición. Expresividad denota el acto correspondiente a una exteriorización de algo que el sujeto encierra en su interior. Para la RAE, una de las principales acepciones de su versión adjetivada (*expresivo/a*) consiste en: *una manifestación mímica, oral, escrita, musical o plástica: Que muestra con viveza los sentimientos de la persona que se manifiesta por aquellos medios*. Una acepción que sirve como arranque protocolario a la temática abordada. En la faceta expresiva, lo que prevalece es el sentir en detrimento del pensar, el afecto en menoscabo de la razón, dando crédito a una sociología emocional» (Bericat, 2000) y, de paso, re-anudando la disociación entre razón y emoción provocada por la entronización del principio de individuación (Hernando, 2012: 85-98). Resulta fácil de constatar que la expresividad ha sido un fenómeno universal recurrente en todas las culturas, asociándosele con frecuencia, mejor o peor, con el resplandor ínsito en la creatividad.¹ Con todo, esta asociación con-

¹ En la última década, esta última, en paralelo a la eclosión de la expresividad, ha adquirido relevancia como objeto de conocimiento y reflexión sociológica (Florida, 2010),

ceptual no siempre ni necesariamente ha sido certera. Expresividad no es equivalente a creatividad. Aquella puede ligarse a una descarga emocional sin más. La exteriorización de la subjetividad no tiene por qué desencadenar un horizonte de novedad *ex nihilo* volcado a una reformulación del ser de las cosas. Por otra parte, no cabe duda que cultura ha sido uno de los vocablos más popularizados en el concierto de las Ciencias Sociales. Sería osado añadir una definición a mayores al listado de las habidas. Empero, no está de más evocar que *grosso modo* designa un corpus integrado, coherente y sistemático de significados colectivos arraigados en la conciencia y praxis cotidiana. Con la conjunción de los vocablos expresividad y cultura bajo el enunciado cultura expresiva se connota una intersección de ambos.

Recalquemos que cultura expresiva del yo no designa una analogía con cultura expresiva a secas. En la primera se sitúa como epicentro expresivo a la individualidad, aceptando de entrada un distanciamiento del yo al respecto del nosotros, que será encumbrado en una formación social donde prima una personalización de la experiencia.² En el seno de una cultura expresiva del yo, la sustancialidad de éste como ente distinto pasa a ser el vértice de la expresividad. A la par el acento en la llamada a la creatividad se enfila hacia esta vertiente *yoica*, siendo deudora de la figura de un *homo expresivus*, roto el cordón umbilical que había unido en otra hora a la creatividad con la magia (Subirats, 1988: 29-45) o la trascendencia (Sánchez Capdequi, 2020: 71-79). De manera que en ella se precipitaría el despertar de una potencialidad ínsita en el yo que, en un estado adormecido, propiciaría una ampliación en los límites de la experiencia ordinaria, si bien raramente realizada en su faz colectiva.³

Urge, pues, plantearse: ¿Por qué el modo de ser de la cultura tardo-moderna se ha vuelto tan dependiente de una pulsión por una individualizada expresividad? Sobran ilustraciones de una fenomenología donde el secretismo, en otra hora confesión privada a chamanes o sacerdotes, ha pasado a ser algo *demodé*, siendo reemplazada por una publicitación al desnudo.⁴ En el curso de estas prácticas se

(Joas, 2013), (Bergua, 2016; 2017), (Sánchez Capdequi, 2016; 2017), (Roche, 2018; 2020), (Carretero, 2016; 2017a).

² Sobre el fenómeno de personalización Lipovetsky (1986), Giddens (1997a), Lasch (1999), Sennett (2000), (Putnam, 2002).

³ En Carretero (2018) se ha indagado en la ligazón entablada entre las nociones de expresividad, creatividad, imaginario y socialidad en la lógica de movimientos sociales.

⁴ Obsesión sin parangón por una escritura vertida sobre una gama de escenarios virtuales, desorbitada inflación del recurso a un sinfín de técnicas psicoterapéuticas de ayuda, llamada a la creatividad en escenarios formales o informales por doquier, publicitación

trasluce el deseo por liberar de ataduras a un *pathos* de señuelo estético que saque a la expresividad de su letargo en los linderos de la interioridad.⁵ La autocontención, como rasgo de la personalidad social, es suplantada por una incontenencia expresiva derramada por doquier. Esta expresividad, antes recluida en la privacidad, se habría hecho pública.⁶ Se trata de la ola de una *hybris* absorta en dar rienda suelta a un yo que tiene a gala desparramar una faceta expresiva supuestamente hermanada a la creatividad abortada desde una coerción de las molduras institucionales, pero que, dado el rango imperativo adquirido, habría devenido en fórmula normalizadora (Reckwitz, 2017; 2020), (Sánchez Capdequi, 2017), (Carretero, 2020). En la imbricación, llevada hasta el extremo, entre expresividad del yo y creatividad se delata la morfología de una subjetividad enfrasada en reinventarse con denuedo a sí misma, y que, al así hacerlo, querría regir el timón de su destino personal, en un gesto de una aspiración a su autodeterminación.

1. Mundo en común y modernidad

La condensación de un mundo en común pasa por una definición unánimemente asumida de lo que se presume que en verdad este mundo sea. En lenguaje del filósofo griego-francés Castoriadis: «La institución del mundo común es necesariamente en cada momento institución de lo que es y no es, de lo que vale y no vale, así como de lo que es factible o no es, tanto «fuera» de la sociedad (relativamente a la naturaleza) como «dentro» de ella» (Castoriadis, 1989: 330). Esta observación era inconscientemente archisabida en las culturas pre-modernas de Occidente. Desde la época clásica, sino mucho antes, éstas poseían una animadversión a la propensión a que los individuos se desgajasen de un orbe civil, garantizado por un sistema de creencias religiosas; y así pudiesen llegar a relativizar la definición de realidad apuntalada institucionalmente como un producto contingente (Berger, 1981), (Dodds, 1997), (De Coulanges, 2003), (De Certeau, 2007). A su vez, el mantenimiento de un esquema interpretativo de la realidad social en virtud de la cual ésta es lo que es reclamó de un recurso ideacional ins-

de la vida íntima en plataformas mediáticas y digitales, ir y venir de un arremolinado elenco de grupos de afinidad o apoyo, etc., en un mapa enteramente caótico.

⁵ Esta exteriorización se ve examinada en Illouz (2007; 2010), Lipovetsky y Serroy (2015), Maffesoli (2015), Bauman (2018).

⁶ En la génesis explicativa de esta inversión, la recepción de la teoría del yo de raigambre psicoanalítica en la cultura norteamericana de los albores del siglo XX será clave, instaurando un liberador “estilo emocional” (Illouz, 2007: 21-32).

tituido desde el cual se articulase una unificada, y si cabe unitaria, versión oficializada de lo que las cosas *de facto* son, permitiendo una armónica cohabitación entre un elenco de “realidades múltiples” (Schütz), entre unos diferenciales subuniversos espacio-temporales de significado arraigados en el poliédrico teatro cotidiano. Con la salvedad del tratamiento dispensado a la mística, durante la Edad Media el *nomos* religioso cristiano se las había arreglado para cumplir el cometido de mantener a raya los brotes heréticos, auto-protegiendo al cuerpo social frente a la proclive vulnerabilidad de su versión oficializada de realidad (Duvignaud, 1979), (Berger, 1981), (Bergson, 1996).

Precisemos más: el sentido común inserto en la semántica cotidiana se sostiene sobre una película sumamente frágil, inestable y maleable. Se apoya sobre una interpretación institucionalizada del mundo en virtud de la cual lo real es esto o lo otro. Interpretación jamás del todo inmunizada ante el fantasma de una descomposición de su certeza a resultas de alguna impredecible disrupción que cuestione la arbitrariedad en la rutinaria significación de las cosas comúnmente aceptada (Berger y Luckmann, 2003: 39). Digamos que *in potentia* tanto el significado de los acontecimientos más ínfimos que componen la realidad social es algo tan ontológicamente abierto, ilimitado e inabarcable que requiere de una categorización; esto es «si se quiere reducir una carga informativa infinita a una finita» (Luhmann, 1997a: 14). Vale decir que el problema es cómo domeñar la inundación de una incontrolable complejidad por el cuerpo social sin posibilidad de apelación a un absoluto (Pintos, 1996). No resulta baladí que desde la Teoría de Sistemas el sentido de lo real fuese concebido como el establecimiento de una determinación y limitación de un horizonte de posibilidades. Fórmula mediante la cual se simplificaría un exceso de complejidad de la trama de la realidad social *por ricorso* a un empleo de “observaciones” y “distinciones” que implican una selección de posibilidades y la exclusión de otras marginadas como improbables (Luhmann, 1997b: 77-112).

Existe un acérrimo enemigo a combatir en esta empresa: la amenaza de una diabólica contingencia propiciadora de una fisura en realidad cotidiana, en la aposentada sobre «la fuerza de la tradición como medio de organización de la memoria colectiva» (Giddens, 1997b: 84). Esto es: la viabilidad de que la realidad circundante es versionada de un modo, pero no sin razones podría serlo de otro alternativo. Hasta el advenimiento de la sociedad moderna, las legitimaciones de aura mítico-religiosa, de índole meta-social, habían ofrecido una semántica que, sobreviviente en la inercia del grupo, abastecía a éste de una imagen homogénea y solida del mundo a fin de mantener a raya la contingencia, toda vez que, al hacer depender lo que acontece de la voluntad de Dios, desde un prisma luhman-

niano «..la religión transforma para la sociedad una contingencia indeterminable en una determinable» (Beriain, 2001: 36).

Pues bien, la modernidad traerá consigo la contingencia como envés del espíritu racionalista que alzó como bandera en nombre de una promesa de redención histórica, propiciando que, a la postre, «todo lo sólido se desvanezca en el aire» sin dejar huella alguna, en una ambigüedad, en la que se amalgaman enemistad y entusiasmo, al respecto de un naciente ideario de progreso guiado por la diosa razón (Berman, 2000: 11). Fausto, legendario personaje trágico en la obra de Goethe, quien simboliza la ceguera de la razón moderna para apreciar ese lado misterioso, insondable y desasosegante de la vida que ella se vio forzada a defenestrar, representa fielmente la tensión, por fuerza irresoluble, entablada por el espíritu moderno con la sombra que lo acompañará como peaje a su empresa prometeica (Berman, 2000: 62-63). La actitud de problematización como emblema moderno rezuma una puesta entre paréntesis del modo en cómo el reservorio de significado común es institucionalmente delimitado en función de una convencional definición. En gran medida, el devenir de la atmósfera cultural consecuen- te, junto a sus paradojas, seguirá bebiendo en la fuente de esta problematización (Beriain, 2003: 77). La época moderna ha perseguido, asumiendo el destino secularizador donde galopa, substituir la zozobra de los imaginarios sociales de sello mítico-religioso por otros amparados «en la expansión ilimitada del dominio racional (que se instrumenta en la expansión ilimitada de las fuerzas de producción)» (Castoriadis, 1994: 75), responsabilidad delegada en manos de saberes expertos.⁷

En sí misma, la modernidad introduce un gesto de tolerancia, transformado en destino, acerca de la credibilidad de significados del mundo distantes al instituido, promoviendo que la significación que cada quién percibe del acontecer de las cosas acabase siendo la resultante performativa de una opción destilada entre un abanico de otras opciones factibles. «Si para el primitivo la herejía fue una posibilidad, más bien remota, para el hombre moderno se convierte en necesidad» (Beriain, 2001: 110). Lo único que, hipostasiando el viejo lema sartreano, en verdad es eximido de opción es el hecho mismo de «elegir cómo ser y cómo actuar» (Giddens, 1997(a): 97). El punto final de este proceso será que cada quién presuma que su visión del mundo es la más original, leída como envés a una atmósfera cultural que «profundiza la incertidumbre y los conflictos de individuos solos

⁷ La fructificación en el orden cotidiano de esta racionalización habría topado con insalvables obstáculos originados de la propia sustancia de lo social, mostrándose como una meta inalcanzable (De Certeau, 2000), (Lizcano, 2006).

frente a una interioridad aislada y desprovista de referencias sociales» (Bejar, 2011: 357). A fin de cuentas es el fruto consumado de la simiente autorreflexiva que la racionalidad adosada a la vulgata ilustrada había elevado a seña emancipadora, implosionando una actitud de “reflexividad generalizada”, de “revisión continua”, por doquier que se autodefinirá como emblema del móvil que gobierna a las instituciones y a los actores sociales (Giddens, 1997a: 33), manifestada en un infinito afán del individuo en responsabilizarse de sí mismo conducente a una fatiga de la subjetividad (Ehrenberg, 2008). En un *locus* más estrictamente sociológico, en el derrumbe de las estructuras de plausibilidad certificadoras de un connaturalizado significado de las cosas pesará la pérdida de consistencia de las “instituciones intermedias” encargadas de interferir entre Estado e individuo, tales como la familia, las corporaciones profesionales u organizaciones religiosas, las cuales «generan sentidos, a la vez que refuerzan los ya existentes en la vida de los individuos, y contribuyen a la cohesión de las comunidades. Proporcionan orientación incluso cuando la sociedad, en su conjunto, deja de sustentar un orden omnicompreensivo de sentido y de valores y actúa, más bien, como una especie de instancia reguladora para los distintos sistemas de valores» (Berger y Luckmann, 1997: 106).

2. Universo moderno, arte y creatividad

Hasta la consolidación del espacio público en la Edad Moderna, la esfera del arte había estado subordinada a prescripciones externas, fundamentalmente imbricadas en un *nomos* religioso. De la mano de la tesis weberiana esclarecedora de la diferenciación de las esferas de valor en Occidente, con tal consolidación dicha esfera irá adueñándose de cotas de autonomía, liberándose de ligaduras al respecto de una tradición que le había fijado una predefinida hoja de ruta. Una autonomía consecuente con el auge de los ideales burgueses como baluartes de una emancipación en las libertades públicas. «La dignidad inherente a la modernidad cultural radica en lo que Weber llamó “diferenciación de esferas de valor”, que en adelante obedecerá cada una a su propia lógica autorreferencial. Pero con esa diferenciación la fuerza de la negación, la capacidad de discriminar entre el «sí» y el «no» no queda paralizada sino más bien potenciada. Pues ahora las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto pueden elaborarse y desarrollarse conforme a su propia lógica interna» (Habermas, 1993: 142). Solo a partir de esta tesitura podrá el campo artístico iniciar una singladura independiente y autorreferencial donde podrá poner en jaque la tipicidad de un acerbo de significado instituido enquistado en la inercia cotidiana, atreviéndose a proponer otros significados alternativos; en suma, estar en disposición de dislocar una tri-

vial asunción de lo que la realidad es con fuerte anclaje en la matriz del pasado y contaminante de su devenir. Por eso, por ejemplo Lash, tras repasar las formulaciones teóricas más destacadas enfrascadas en dar cuenta del porqué en la desintegración del ligamen vinculante en las sociedades occidentales, acaso se decante, de la mano de la mirada impresionista simmeliana, por una invitación a la inmersión en el dominio estético, tomando buena nota de la recepción sociológica de que «este sujeto-expresivo creador de significado, que tiene sus orígenes en el modernismo estético, se ha hecho ubicuo en todos los estratos sociales y en la vida cotidiana» (Lash, 1997: 201).

Ahora bien, en el arte se adivina la herencia sucesora de algo que había sido consustancial a la religión. Por eso la actitud de apertura a un horizonte de significado incógnito había sido lo que la gramática religiosa denominara como un “salto” (Berger y Luckmann, 2003: 41). De esta guisa, arte y creatividad pasan a formar una sola pieza, toda vez que el *quid* último de la creación se ventila en un acto por re-barajar, re-combinar y, en suma, re-estructurar el puzle del familiar significado soporte de la realidad cotidiana, así como por aventurarse en posibilidades de significación obturadas en la realidad oficializada, haciendo su aparición una experiencia extraña de las cosas, imprevisible y contraria a la habitual.⁸ El poeta francés P. Éluard lo condensó en una célebre proclama: *Hay otros mundos pero están en éste*. No es en modo alguno casual que para la visión romántica el papel atribuido al arte, quebrado el cordón umbilical que lo había unido a una mimesis del mundo, fuera una transfiguración de lo ordinario, re-mezclando los ingredientes de lo real de acuerdo a una metáfora alquímica (Taylor, 2006: 448-456). Así, la creatividad, orgánicamente hermanada con el arte, tendrá la facultad para despertar una *liminal* fractura de la realidad cotidiana socialmente embalada, acaso con la intención de mostrar la pseudorrealidad, el “velo de maya”, que envuelve a la más familiar cotidianidad.⁹

⁸ Qué duda cabe que esta óptica obliga a repensar el sesgo patológico convidado en la anomia, pasando a ser re-conceptualizada como fuente de creatividad: «anticipación a la experiencia común ya adquirida y matriz de participaciones por venir», precisando una hibridación entre anomia y cambio que «no nos hace olvidar el elemento esencial que constituye su naturaleza misma: la ruptura» (Duvignaud, 1990: 67).

⁹ Conste que no es un fenómeno restringido al dominio de una sociología fenomenológica de lo cotidiano. Algo semejante transita en el dominio del conocimiento científico. La producción intelectual de la década de los años sesenta del último siglo pasado fue especialmente fértil en la exhibición de estas *coupures*. Así, por ejemplo, Foucault (1968) supo ver cómo las mutaciones evolutivas en las parcelas del saber pasaban por la instauración de una *episteme* en discontinuidad con una precedente. Por su parte, Kuhn (1975) reveló que los hitos en la historia de la ciencia se destilaban de una revolución de los pa-

Es fácil intuir que, a raíz del ensalzamiento moderno de la razón científica, nociones como creatividad, sueño, trance y locura hayan ido frecuentemente encadenadas mediante un hilo conductor de fondo ligado a la presencia de un género de alteridad sin urbanización viable (Bastide, 2001). Es la quimera paradigmática del hidalgo *Don Quijote*, arquetípico personaje cervantino animado por un espíritu creativo que desata una línea de fuga del trazado socialmente instituido, trillado y familiar, acerca de la evidencia de cómo las cosas se dice que son (Schütz, 2003: 133-152). Participar en un universo social, como enseña el periplo de Alonso Quijano, exige una comunicación intersubjetiva con un otro, solo viable «si presuponemos lo que los demás creen fuera de toda duda» (Schütz, 2003: 152). Existen razones de peso para afirmar que la mirada fenomenológica abrigada en el legado teórico de A. Schütz es una senda a fin de explorar la anamnesis de una creatividad ínsita en la acción social (Cristiano, 2013). Este prisma epistémico alienta un acicate al desbroce de un océano de potencialidades creadoras contenidas en la materia prima de lo social dispuestas a ser experimentadas por la sensibilidad del yo, elevando a la categoría de posibilidad a un estatuto ontológico¹⁰ a la vez que antropológico.¹¹ Al lado de la química creativa, la ridiculización, junto con la comicidad, han sido camaleónicas estrategias de impugnación de la rigidez en los hábitos mentales de la sociedad instituida. Guiño reiterado desde la caricaturización carnavalesca medieval hasta la paródica doblez inversora de lo real producto de la introducción de una paralela “parcela finita de significado” en el reservorio

radigmas de conocimiento hegemónicos. Asimismo, el movimiento anti-psiquiátrico (Bastaglia, Laing, Cooper..) posibilitó una redefinición del criterio consensuado sobre la distinción entre lo normal y lo patológico pautada desde presupuestos ontológico-políticos. En su conjunto, dejaron claro que las discontinuidades exhibidas en el itinerario del saber estarían inspiradas en una creatividad impulsora de una disidencia a propósito de las premisas sostenedoras de una normalizada aceptación de cómo el mundo debiera ser y cómo, por ende, debiera ser protocolariamente encarado con vistas a su conocimiento.

¹⁰ Bergson, ya en los años treinta del siglo XX, había apuntado: «La filosofía ganaría si encontrase algún absoluto en el mundo móvil de los fenómenos. Pero también nosotros ganaremos al sentirnos más alegres y más fuertes. Más alegres, porque la realidad que se inventa bajo nuestros ojos dará a cada uno de nosotros, sin cesar, ciertas satisfacciones que el arte procura de tanto en tanto a los privilegiados de la fortuna: nos descubrirá, más allá de la fijeza y la monotonía que perciben de entrada nuestros sentidos hipnotizados por la constancia de nuestras necesidades, la novedad sin cesar renaciente, la originalidad móvil de las cosas» (Bergson, 1955: 115).

¹¹ Véase Beriain (2004: 132-135), para mostrar que el “hombre sin atributos” que da título a la novela de Robert Musil es, a la par, un “hombre de posibilidades”. Al fin y al cabo: «Si Dios no existe como centro de nuestra vida, entonces, cualquier self es posible» (Beriain, 2004: 135).

cultural oficialmente pre-dado (Bergson, 1973), (Bajtín, 1987), (Berger, 1999). De cualquier modo, el hilo conductor antedicho permitió hacer hincapié en algo sustancial que la razón moderna puso al desnudo: una nublada fragilidad sobre la cual se sostiene la amalgama que sirve de fundamento a la inteligibilidad de la realidad cotidiana aceptada como evidencia incuestionable (Berger y Luckmann, 2003: 34-63); la inconsistencia y del universo de “habladurías” donde se ancla, *prima facie* como convicción llena de firmeza anónima, aquello que se da corrientemente por consabido en el espectro de la cotidianidad (Heidegger, 2000: 186-200). En este contexto, la creatividad remueve los cimientos de ésta para hacer así transparentes modos de ser de lo real eclipsados bajo el yugo de este impersonal universo constituido en realidad oficial.

El destape de esta creatividad se encuentra intimada a la profundización en un fenómeno de individuación del yo, en una «compulsión, aunque paradójica, a crear y modelar no sólo la propia biografía, sino también los lazos y redes que la rodean, y a hacerlo entre preferencias cambiantes y en las sucesivas fases de la vida» (Beck y Beck-Gernsheim, 2003: 42), y que acabará materializándose en una “individuación expresiva” (Taylor, 2006: 397). Dicho destape recibe su aliento de un empeño por rebasar a cualquier precio un “marco referencial “de significado preestablecido (Taylor, 2006: 19-48), preservador de una narrativa en común que, transmitida mediante una inercia histórico-cultural, neutralizaría en apariencia un conato de originalidad del yo. Es el anverso de la gestación de una sociedad funcionalmente diferenciada y del individualismo, irreversibles cartas de presentación de la modernidad industrial (Girola, 2005: 153-173). Este tipo de creatividad estaría delatando una autoafirmación estética del yo, en su condición más singular, al respecto de su urdimbre en un acerbo de significado común. Peaje aparejado a la entronización de una autosuficiencia del yo erigido en único juez de sí mismo, una vez cortocircuitada su referencia a lo colectivo. Si algo es en sí mismo opuesto a la afirmación del individuo en tanto Sujeto, caracterizado por hacer suya la libertad como guía en la acción, es «la conciencia del Ego, la introspección o la forma más extrema de la obsesión de la identidad, el narcisismo» (Touraine, 1993: 270). Semblanza paradigmática representativa de un yo egotista fielmente traducido en el diagnóstico clínico del “suicidio egoísta” a la manera durkheimiana. Legado abonado, como envés, por la arremetida de este género de individuación contra los valores de la tradición (Durkheim, 1972: 7-57).¹² Autoafirmación del yo enmarcada en la gramática cívico-política que sitúa al individuo en epicentro de derechos universales, en *Sujeto con voluntad de actuar y ser reco-*

¹² Cobra fuerza una perversa faz aparejada a la exaltación del yo condensada en la célebre afirmación de Tocqueville: *el individuo es el enemigo número uno del ciudadano*.

nocido como actor (Touraine, 1993: 267), pero que, como contrapunto, induce ambivalentes resonancias difíciles de esquivar en un plano estético, *locus* donde pareciera anidar *per se* el *élan* creador.

Adviértase que en el umbral de las sociedades pre-modernas la identidad del yo era cincelada desde los parámetros del reflejo en los otros. Era deudora de un clima de presión ejercitado por el nosotros, amén de indisociable de unos marcos normativos de significación.¹³ El reconocimiento por parte de otros/as, dentro de unos códigos inscritos en marcos relacionales de interacción intersubjetivamente compartidos, determinaba el perfil y destino del yo. Empero, fieles a la sabida tesis durkheimiana, habrá un antes y después a la cristalización de la modernidad industrial capitalista. Ésta dilapidará tales marcos de socialidad sin proponer un reemplazo a cambio; y, con el paso del tiempo, invirtiéndose los papeles al respecto de las sociedades pre-modernas, alentará una autorresponsabilidad de cada quién por ganarse el reconocimiento por parte del otro (Honneth, 1997). En este paisaje cultural, la perentoriedad en la voluntad de un yo individualizado es elevada a única guía, necesariamente confusa, de acción, con secuelas en el plano de la identidad social y, por ende, individual suficientemente reseñadas (Bauman, 2000: 59-97; 2001: 161-184).

3. Dialéctica estandarización vs. re-singularización

El ideario ideológico de la burguesía, clase políticamente triunfante en la modernidad, se afanó en dismantelar la institucionalidad de los círculos de reconocimiento identitario paradigmáticos del *Ancien Régime*. Instó una propensión a que el Estado se configurase como única instancia monopolizadora del reconocimiento en un nosotros, en torno a la cual el cuerpo colectivo debiera fraguar una unánime adhesión. Las revoluciones políticas modernas serán el detonante para una promoción de los ideales liberales y republicanos de equidad a lo largo y ancho del concierto geográfico occidental. Sin duda el más beneficiado fue el estatuto de un principio formal de ciudadanía, planteando como consigna, por vez primera en el decurso de la historia universal, la apología de una igualdad indistinta del individuo ante los ojos de la ley. El Estado se propone como la institución garante del cumplimiento de este principio.

¹³ Como han reflejado propuestas sociológicas clásicas (Goffman, 1991), (Mead, 1999) o más recientes (Sennet, 2000), (Taylor, 2006), (Todorov, 2008). La acentuación de esta condición no es novedosa. Figuras en la historia del pensamiento occidental como Aristóteles o Hegel ya la habían anticipado.

Sin embargo, la concreción de un reconocimiento, presidida por un signo funcional, de todos y cada uno de los miembros del cuerpo social en el unívoco “marco referencial” del Estado-nación, en la inscripción en el cuadro de una soberanía nacional, acabó por comportar una consideración abstracta -del latín *abstrahere*, “alejar”, “sustraer”, “separar”- del individuo, donde éste se des-singularizaría. La motivación de este proyecto no se velaba: dismantelar las fórmulas de autodefinition identitaria de raigambre estamental, aquellas que apuntalaran una asimétrica distinción de raíz, sinónima de desigual reciprocidad, en una escala social legitimada sobre una a-problematización del linaje. Es sabido que, en esta tesitura, la Revolución francesa marcará una ritualidad inflexiva. Ahora bien, se tratará de un reconocimiento identitario encasillado y reglado desde una impersonal retícula, hoy diríamos, biopolítica que, asunto de *gubernamentalidad*, tabulará la entidad del individuo, al sujetarlo a una ordenación jurídico-política en el manejo de su obediencia funcional, acorde al desplazamiento a una estrategia de dominación de signo disciplinario (Agamben, 1998: 151-172), (Foucault, 2001: 197 y ss.). La actuación del Estado-nación moderno será indisociable de una *ratio* geométrica en la cual se ansía pertrechar la totalidad de las cosas bajo un canon estandarizado, prolongada sobre los entresijos donde se fragua la socialización de los “mundos de la vida”, en una batalla, de entrada perdida, en pro de un imposible control de la ambivalencia (Bauman, 2011: 40-66). Es el correlato, en un isomorfismo político, del éxito epistémico forjado por la ciencia física-matemática en su racionalización de la naturaleza, transponiéndose al gobierno de la *res publica* (Fernández Ramos, 2017: 361 y ss.). Esto redescubre el pilar central sobre el cual descansa la ontología política que se abre paso en la modernidad, instando a «volver a pensar la identidad sustancial entre el pensamiento de la Razón y el pensamiento del Estado, como supuesto transcendental de nuestra etnocéntrica representación política del mundo» (Moya, 1979: 8). En esta tesitura, se acaricia el objetivo de que el significado cualitativo de la praxis poli-dimensional donde se hilvana la trama social sea cercenada en el corsé de variables funcionalmente objetivables, medibles y registrables; vale decir: bajo una ambición de su *reductionem ad unum*. A la sazón, el espacio de intersección entre la *episteme* inaugurada por la revolución científica y la arquitectura del poder político confeccionada desde el Estado Moderno consistirá en reducir la esencia de lo que las cosas son a una magnitud que las pueda hacer potencialmente intercambiables (Marzoa, 2018: 69-73).

Solo en este preciso sentido cabría descifrar la proposición al decir de la cual la programática del Estado-nación moderno trabaja, en paralelo a la institucionalización de un principio de isonomía en el dominio de las libertades ciudadanas, en favor de un propósito uniformizador latente en la peculiaridad de su oferta de re-

conocimiento identitario enmarcada en una indistinta sintaxis jurídico-política; en suma, bajo el régimen de una divisa, a la postre, estandarizadora. Y solo en este sentido se torna descifrable, asimismo, que el nuevo género de *numinosidad* portado por aquél, postulándose como instancia re-vacunadora frente a la contingencia, hubiera fomentado la institucionalización de una unívoca definición del mundo social y, por consiguiente, contribuido a bloquear la creatividad a la manera en cómo ha sido dibujada. «En aquel tiempo –ha sentenciado Moya- Hobbes, como todos sus contemporáneos escribas en nombre de la Razón, seguía siendo radicalmente monoteísta. Junto a los libros de Física, de Historia o de Filosofía, seguía ocupando su puesto ritual el libro de los libros: la Biblia. «Leviatán» es un tratado de Física Política doblado de toda una Teología Política Cristiana radicalmente ilustrada y secularizada» (Moya, 1979: 35).

En última instancia, la baldía aspiración a la cual se consagra la época moderna, a través de la *numinosidad* conferida al Estado-nación, consistirá en restituir una imagen del mundo homogénea gravitada en torno a una reactualizada “civilización axial” constituida en variante de un absoluto simbólico-político. Aspiración arquetípica compartida, al alimón, por el jacobinismo, los nacionalismos, las ideologías totalitarias y el fundamentalismo no occidental anti-moderno (Eisens-tadt, 2007: 260-286); o que embarga la *passion du réel* motora del espíritu profético y apostólico preparador de un reino venidero que recorre el radicalismo fundamentalista revolucionario, desde el desatado en la toma de la Bastilla hasta el conducente a los campos de concentración nazis y bolcheviques (Sloterdijk, 2018: 63-89). Se trata, en el fondo, de lo mismo: la expectativa por restablecer una visión angular, articulada en torno al Estado, donde lo real fuese asumido como certeza al margen de toda duda, poniendo entre paréntesis una eventual multiplicidad de versiones acerca de las cosas.

Pronto aparecieron muestras de desencanto, de vitola más estética que ideológico-doctrinal, frente a las líneas programáticas de esta utopía moderna. Se movían en nombre de una compensadora reivindicación de aquello considerado como esencialmente inigualable de la vida social, de aquello irrepetible *a fortiori* sacrificado por el lineamiento *more geométrico* instado desde el monocentrismo estatal. En contraste con el universalismo abstracto, dirigido a una Humanidad en mayúscula, se hará apología a una divisa de lo heterogéneo y lo diverso de la vida que no debieran ser oscurecidos. Es la traducción del reclamo de una singularidad ofendida en la gramática formal y funcional del universalismo moderno, como contrarresta ante una impersonalidad en el tratamiento de la individualidad aplicada desde el barómetro del Estado-nación.

Acaso nadie mejor que Simmel supo leerlo correctamente. Al lado de un egoísta individualismo derivado de un reflejo del yo en el espejo de la “economía monetaria”, propone reinterpretar la idiosincrasia de un talante auto-creador de tinte estético diseminado por doquier. Éste estimula el despliegue de un afán desigualador, contemplado no en términos de verticalidad sino de horizontalidad, no bajo una impronta estrictamente cívico-política sino más bien de expresividad estética. Se encauza hacia la afirmación de una singularidad caracterizadora de una individualidad que, en tensión con la objetivación de las formas sociales instituidas, se resiste a toda costa a ser constreñida en una estandarizada indistinción a la postre *reificadora*. Un sentir que deja ver el más profundo e irresoluble conflicto atenazador de la civilización moderna: la pugna de una inquietud expresiva albergada en el “espíritu subjetivo” por trascender la vivencia de extrañeza experimentada ante la fosilización de unos productos culturales acabados. Consumada la conversión del individuo en ente autónomo en abstracto, gobernado por una *ratio* inconcreta para todos igual, definitivamente rotas las ataduras históricas que lo sujetaran al orden estamental, dicho individuo querrá, acto seguido, distinguirse de otros individuos, con «el propósito de ser individuo determinado e inconfundible» (Simmel, 2003: 118); Para el berlinés, el compromiso del individuo con la unicidad de la propia vida, en una metafísica transferida al terreno sociológico, será un ingrediente consustancial a la fisonomía de la cultura moderna: «el individuo se busca así mismo como si aún no se poseyera y, sin embargo, está seguro de tener en su yo el único punto firme. Dada la inaudita ampliación del horizonte teórico y práctico es más que comprensible que busque con una insistencia creciente dicho punto, pero ya no lo puede encontrar en ninguna instancia exterior al alma» (Simmel, 2002: 132).

Por tanto, «La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir» (Taylor, 2006: 396). Es el slogan de la cosmovisión existencial impulsada por el Romanticismo que «tiende a reducir la experiencia simbólica a la experiencia estética» (Mardones, 2000: 25). Su vena inspiradora catapultó la primera y más ostensible manifestación de resistencia frente a la *ratio* universalista pregonada en las revoluciones políticas modernas; en especial en el clima político alemán, cautivo de una visión de la cultura donde se hacía hincapié, a diferencia de Francia y Gran Bretaña, en los rasgos idiosincrásicos de cada nación (Elias, 1989: 57-60). El *pathos* romántico, fascinado por el reavive de aquello que tiene que ver con una diferencia insondable, se movilizó como alegato frente «a la orgullosa esperanza del racionalismo de que no haya nada inalcanzable para el entendimiento» (Lukács, 1985: 79). En el trasfondo de este posicionamiento latía la idea en virtud de la cual la verdad de las cosas no era tan joven, transparente y exorciza-

da de disonancias como se cuidara de hacer ver la narrativa ilustrada, sino que remitía a un elemento ancestral donde la cultura se enraíza, y que, por tanto, pondría en evidencia que «hay una sustancia de la tradición que solo formalmente es modificable» (Blumenberg, 2000: 58). Así, al perfil de subjetividad cualitativamente indistinto, el Romanticismo opondrá el genio individual, fiel a una voz introspectiva donde se resucita lo más indefinible tanto del ser humano.¹⁴ A su modo una intentona por reactualizar la idea cristiana, sepultada por la retícula política de la Edad Moderna, según la cual Dios diseminaría una *gracia*, un don suyo, de manera enteramente distinta y en dosis desiguales en la naturaleza de cada quién, determinante de sus íntimas inclinaciones y a cuya reminiscencia solo una iluminación interior, al estilo agustiniano, podría dar acceso.¹⁵

Pasados los años, con la implantación de la sociedad del bienestar, avanzada la reconstrucción de Europa tras la II Guerra Mundial, el espíritu antedicho se cobijará en el adentro de corrientes culturales que harán una soflama en favor de una íntima libertad y originalidad del yo supuestamente maniatadas por una *ratio* que, materializada en instituciones al dictado de una racionalidad tecnocrática, gestionaría un “mundo administrado” (Adorno). La estética se auto-configuró como el cauce para una voz de repulsa ante la geométrica moral articulada desde el Estado a fin de que cristalizase un ideal integrador del *corpus* colectivo. Unas décadas antes las vanguardias habían empujado una experimentación subjetivista de la vida, dieron pábulo a una auto-invencción del yo, consagrando una subjetividad intransigente en relación a la definición instituida de lo real. En aquellos cenáculos estéticos en alza se fecunda una hostilidad, convertida en regla, contra la normatividad procedente de los marcos institucionales. En esta aspiración se jugaba el despertar de una subjetividad hipotéticamente doblegada al mandato de

¹⁴ Bien entrado el siglo XIX, está sensibilidad fermenta en el augurio de Nietzsche anunciando proféticamente la aparición de la figura metafórica del *Superhombre* (*Übermensch*): aquel quien, depreciando todo valor pre-dado, hace del *leitmotiv* de una singularizada creación estética fuente de una autenticidad vital. Un esfuerzo de resignificación de una *puissance* que no es anestesiada por el uniforme *desiderátum* del Estado-nación. El arte, confundido con un instinto iluminador de formas nuevas, transmuta una definición de realidad sujeta a las prerrogativas de la *ratio* política del Estado Moderno. La autenticidad de la creación artística traspasa el umbral del campo abonado al arte. Es una interrogación en torno a un confinado significado de lo real, donde, en aras de ensanchar los márgenes de la libertad individual, la definición de realidad conminada desde el Estado resulta malparada.

¹⁵ A la par, el nacionalismo, que irá cobrando solidez en la época, se vuelca hacia una reescritura de la categoría de pueblo donde se revalorizará la idiosincrasia de cada patrimonio simbólico-cultural, intimada a la tecla afectivo-sentimental evacuada por la *ratio* política encumbrada en la modernidad (Beriain, 1996: 295-296).

una uniformización que la sojuzgaría. La resultante fue el estímulo a una radical autodefinición del mundo y del sujeto, apropiada como desafío inconcluso y, paradójicamente, como fatal destino.

4. Los avatares de la *hybris* expresiva en la cultura tardo-moderna

Dos factores sociológicos esenciales contribuirán en la ebullición de la *hybris* expresiva del yo en la tardo-modernidad. Ambos se encuentran vinculados al desdibujado de la frontera entre el espacio de lo privado y el de lo público.

- 1) El espacio de lo privado invade el ámbito de lo público, haciéndose transparente y hasta “mórbido” por su hipervisibilidad comunicativa (Baudrillard, 2000: 51-69), pero sin desencadenar, en paralelo, la consolidación de un auténtico “espacio público” autónomo en un *locus* cívico-político; aquel donde se diriman los asuntos concernientes a la *res publica* (Habermas, 1982).¹⁶ Una invasión contentada a una canalización expresiva de índole estético-moral donde se da cancha a una interioridad del yo antaño a resguardo de del mundo exterior en el parapetado de la vergüenza (Simmel, 2018).
- 2) El espacio de lo público se privatiza, encerrado en un bucle introspectivo del yo y en una interconexión entre un elenco de yos ensimismados en semejante condición. Privatización aclimatada en el simulacro de un solipsismo comunicativo indiferente a la autenticidad de un nosotros y cuyo móvil es una autoafirmación del yo por vía de la conquista de un reconocimiento privado otorgado por los otros (Bejar, 1987: 84-85), derivada del daño en los espacios institucionales para una cristalización de la socialidad.

Pasado el meridiano del siglo XX, los países de la órbita occidental comenzaron a acceder a unas cuotas de bienestar material históricamente impensables. Avanzada la década de los años 60, la escenografía cultural burguesa se ve prisionera en una contradicción. La apropiación por las nuevas generaciones de un apremio expresivo de la subjetividad, como signo identificativo de autorrealización personal, colisiona con los estándares de austeridad preconizados por el *ethos* originario del capitalismo, tornados hacia el metodismo conductual de un consagrado *homo faber* que se había equiparado con el engrandecimiento personal. Hasta ese entonces, dicho apremio había sobrevolado en el interior de unos minoritarios círculos sociales, aquellos que, debido a su inserción en *locus* artísticos, filosófi-

¹⁶ Por muy viciado de ideología que éste, en efecto, pudiera estar (Delgado, 2015).

cos o científicos, se ubicaban en una posición *liminar* de la sociedad, con un pie dentro y otro fuera de ella; y que estaban aligerados de la presión coercitiva de las costumbres sobre ellos. En la conciencia norteamericana de la época, como fruto de la antedicha colisión se produce un *décalage*, cada vez más agrandado, entre la cultura y la estructura en el entramado arquitectónico de la sociedad con efectos insospechados (Bell, 1987: 45-89), un colapso de la autodisciplina caracterizadora del carácter presidido por la “dirección interior por sí mismo” como timón orientador de la acción (Riesman, 1981: 15-31), un eclipse de la figura puritana del hombre hecho a sí mismo en base únicamente a su esfuerzo personal (Lasch, 1999: 77-97).¹⁷ Un caleidoscopio para baremar el alarde de singularidad expresiva contaminante de la cultura norteamericana cuyos resultados son equiparables a lo acontecido en el universo del mismo estrato social y generacional ubicado al otro lado del atlántico, como evidencia el estallido, en paralelo, de un espíritu creativo de ruptura inspirador de las emblemáticas revueltas sesentayochistas parisinas (Sánchez Capdequi, 2018).¹⁸

Esta nueva cultura, emanada de una burguesía receptiva a las transformaciones culturales acaecidas a la sazón, se caracterizará por un desdén dirigido hacia la autoridad portada por una tradición descansada sobre el mantra de la memoria colectiva, por una liquidación de los preceptos de una estructura moral obediente a la pertenencia a una feligresía religiosa, si bien con un divorcio más pronunciado en las de cuño protestante. Fruto de ello será la erupción de una contracultura enraizada en una generación mayoritariamente salida del espectro burgués que, gustando de abrirse a la experimentación de unas posibilidades de autorrealización albergadas en los adentros del yo, renunciará a una identificación en el

¹⁷ Fue un lugar común en la cinematografía de la época, sensible como la Ciencia Social a las mutaciones en la moral cotidiana, hurgar en esta herida surgida en el meollo de la cultura norteamericana.

¹⁸ Basta pensar en el alegato marcusiano, o en versión menos peregrina frommiano, donde, revisando las tesis freudianas sobre el malestar en la cultura, la directriz estética es elevada a *leitmotiv* ético-político en aras de la expansión de un impulso expresivo libidinal. Un *Eros* cuya soltura, de la mano de una imaginación creadora, amplificaría la estrechez de un alienado modo de vida coartado por unas instituciones al designio de un credo productivista (Marcuse, 1981: 164-218). Alegato que sirvió como fetiche revulsivo para la agitación de corrientes contraculturales efervescentes en la época. En esta empresa psicopolítica, la contracultura de la época identificó el papel de las instituciones con una represora inhibición, con la auto-tiranía ejercida por el “principio de realidad” en la meta-psicología freudiana, fomentando una reclamación de derechos de una estética de la expresividad ligada a una libertad y disfrute históricamente refrenados.

habitus de generaciones pretéritas. La rebelión contracultural de la época es antes de fisonomía estético-moral-libidinal que económico-política, incluso cuando osó violar el reinado de la mercancía como principio universal de intercambio generalizado en la interacción social. De hecho será liderada por miembros salidos de las nuevas hornadas generacionales de sectores burgueses en una abrupta disconformidad, de inconfesables resonancias edípicas, con las pautas socializadoras familiarmente transmitidas. La expresividad de la subjetividad se erige en consigna política, anhelando rebasar cualquier normatividad que, procedente del peso de las instituciones, ofreciera visos de actuar como obstáculo coercitivo.

Reparemos en que el rol sociológico concedido a una institución se condensa en un apuntalado de lo que se ha denominado, en el concierto fenomenológico, una tipificación recíproca: «La frase "Ya vuelve a empezar" se convertirá en "Ya volvemos a empezar", lo que aliviará a los dos individuos de gran parte de tensión; ahorrará tiempo y esfuerzos, no solo en cualquiera de las tareas externas a que podrían dedicarse juntos o separadamente, sino también en lo que respecta a sus respectivas economías psicológicas» (Berger y Luckmann, 2003: 77). Esta tiene que ver con una razón de ser en la *rutinización* del mundo instituido. «Los complejos sociales siempre oscilan entre la repetición y el surgimiento de las novedades. Una reproducción completa de siempre lo mismo es, en igual medida, un caso límite, como lo es una ruptura radical con el pasado en un suceso totalmente nuevo» (Reckwitz, 2020: 219. Retrospectivamente, el espíritu contra-institucional de la época obvió esta circunstancia catalizadora de una «pérdida de sentido de la continuidad histórica» (Lasch, 1999: 23), no alcanzó a descifrarla en todas su profundidad o el peaje de un sino suyo abocado al arbitrio de la “des-institucionalización” (Gil Calvo, 1999) le resultó indiferente, allanando un fetichismo de lo expresivo que se autodefinirá, desde entonces, bajo el beneplácito legitimador portado en la huella de aquél. Era un anhelo cuasi metafísico, emparentado con el *leitmotiv* del inconformismo romántico, por hacer valer el componente subjetivo frente al objetivo, el cualitativo frente al cuantitativo, en el *ethos* cotidiano.

La enemistad ante el carácter normativo de las instituciones se tradujo en un desentendimiento del paradero del entramado simbólico compartido, cuando no en una negativa frente a éste bajo pretexto acusador de una normalización desdeñadora de la diferencia. El abismo generacional abierto en la década de los 60, encabezado por un estrato social despreocupado de satisfacer sus necesidades más prosaicas y pionero en saborear los goces ofertados por la naciente sociedad de consumo, reveló una sintomatología cultural de una mayor envergadura y más hondo calado de lo que a priori pudiera ser catalogado como un choque intergeneracional. No fue un vuelco histórico, a secas, a propósito de los referentes de

sentido instituidos. Supuso, antes bien, el reconocimiento de que la reivindicación de la autonomía del sujeto pasaba por una transgresora liberación de la expresividad al respecto de su anclaje en autoridad externa. La loa a un desprendimiento de amarras con el pasado se alzó en bandera, transmitiéndose como herencia a generaciones venideras.¹⁹ La subjetividad expresiva fue identificada como inequívoco equivalente liberador.

Ahora bien, cuando el entusiasmo instituyente se hubo desfondado, dimitiendo del originario empeño por transgredir las estructuras instituidas, -el día después de «la orgía liberadora» (Baudrillard, 1991: 9)-, dejará como sucedáneo el culto a una particular subjetividad. Ésta, desgajada de compromiso con el mundo y vuelta hacia la introspección, estará acuciantemente urgida por sacar de la opacidad a la expresividad como fórmula de exteriorización del «cultivo de una autoatención trascendente» (Lasch, 1999: 24).²⁰ Con la extensión de la sociedad del bienestar, el radio de operatividad de la estetización se acabó democratizando, tornándose en un idealizado *modus vivendi* que, en una ola mimética, arrastró a unos restantes estratos sociales casi enteramente integrados en la cultura del yo a causa de una emulación, asimilación y reproducción de las pautas de vida burguesas. En estas coordenadas, la moral colectiva pasó a ser una losa sobre la conciencia difícil de sobrellevar para una subjetividad confeccionada para el consumo de un estilo de vida con mayor holgura para la improvisación y aligerado *per se* de compromisos comunitarios.

En consecuencia, el espíritu de herejía en las costumbres dejó ser patrimonio de una minoría para universalizarse como canon. Esto es: cada quien porta en el equipaje de su subjetividad una particular hermeneusis acerca de lo que el mundo es y lo que debiera ser, multiplicándose esta casuística hasta el infinito, enervada, a mayores, por el imperativo en impedir a toda costa el decaimiento de un estilo de vida apostado sobre la originalidad (Reckwitz, 2020: 29-42). Cada quien encierra en los adentros de su yo una individualizada, y por fuerza contingente, versión en torno a lo que las cosas son que pedirá a gritos ser expresada. *De facto* es la consumación de un proyecto, venido de lejos, de prevalencia del yo sobre la exterioridad, de subjetivización y des-materialización de la experiencia en detrimento de la objetividad del mundo (Roche, 2009: 99 y ss.); «de alienación del

¹⁹ Y, a la postre, precipitando el socavado de la autoridad detentada por instituciones como la familia (Durán y Duque, 2019: 209-232).

²⁰ De manera que, el empuje hacia la liberación -que no hacia la libertad- acabó siendo metabolizado e incorporado con más complacencia de la prevista en la órbita del discurso institucional y organizacional del capitalismo avanzado, para así sacar buen rendimiento suyo (Boltanski y Chiapello, 2002).

mundo», mediante la cual «los individuos son devueltos a sí mismos», pasando a habitar en un encierro en la introspección (Arendt, 1998: 277-286). Con esto la experiencia de un mundo en común, sedimentada sobre la coparticipación en un depósito de significado, se convierte en una aspiración de difícil sostén. En efecto, la simiente fuera incoada por el carácter autorreflexivo que, como emblema de oposición frente a la tradición, la razón moderna trajo emparentado y, en su devenir, condujo hasta la hipérbole (Giddens, 1997a: 93-139), encauzándose luego como negativa vivencial de un *fuero interno* ante la tendencia a una homogeneización supraindividual al dictado de la *ratio* estatal. En este sentido, el afloramiento de hiperexpresividad que permea la cultura tardo-moderna pudiera ser interpretado en virtud de un “retorno de lo reprimido” por la *ratio* funcional desprendida de la modulación integradora diseñada desde el Estado-nación. Afloramiento que, dejando ver inicialmente su rostro en la vocación re-singularizadora propugnada por el Romanticismo, podría, primero, al desnudo un componente afectivo centelleante en la experiencia de las cosas en respuesta a su entallado en un corte epistémico polarizado hacia el racionalismo (Maffesoli, 1993: 149 y ss.) y, segundo, mostraría una presencia *in crescendo* suya por un abanico de escenarios sociales.

Con todo, la definitiva cristalización de la sociedad de bienestar dio un empuje a este espíritu herético. Tesitura abonada por la cobertura en la satisfacción de necesidades básicas en una franja de población cada vez más ancha, el fenómeno de privatización del significado del ser y del estar en lo real se trocó en norma. Fue la resultante, hoy en día inacabada, de un yo *per se* autorreflexivo que, por amor de la cosecha de un engrandecimiento personal, se afana por explorar sin descanso aquello más singular de su subjetividad, vitoreando unas emociones y sentimientos que casan con una narrativa en alza: la autorrealización (Illouz, 2007: 98-130).²¹ Narrativa con formato prescrito para consumo de un individuo autodefinido de espaldas a propósito común alguno, omitiendo el carácter intrínsecamente relacional de la acción social (Simmel, 2002: 42-55), que se encontrara al paso como inmejorable vía para su canalización la estrategia postfordista incitadora de “nuevos estilos de vida” y “consumos distintivos” (Alonso, 2007), de alguna manera anticipada en la obra simmeliana (Marinas, 2000). Así pues, la cultura tardo-moderna está atravesada por una dinámica contradictoria determinante en la apoteosis de un yo expresivo. Una primera basada en la persistencia de una tendencia que, originada en el fundamento de la cultura moderna, se

²¹ Afán incentivado desde unos formatos discursivos responsabilidad de un puzle de gestores en el campo de las relaciones laborales (Alonso y Fernández, 2013), en la adaptación conductual a nuevas demandas exigidas por las instituciones (Gardner, 2012), en las instituciones encargadas del proceso socializador (Robinson y Aronica, 2015) y hasta en la conquista de la felicidad (Carretero, 2017 b).

orienta hacia un trato indistinto del individuo. Una segunda donde, como contrapunto compensador, se exalta un brote de los aspectos más singulares de la subjetividad. Con la expansión del escenario digital, dicho sea de paso, lo segundo es llevado hasta el paroxismo, pareciendo quedar nublada la percepción de lo primero.

A modo de conclusiones

De la mano del legado aportado por la sociología fenomenológica, la propuesta destinada a un esclarecimiento de las claves genealógicas implicadas en la producción de una subjetividad expresiva *in crescendo* en la cultura tardo-moderna ha evidenciado lo siguiente: a) El descifrado de los códigos de ésta en virtud de una fragmentación y multiplicación de la significación atribuida al mundo social que, consecuentes con la tendencia a un proceso de individuación intimado a la emergencia de una cultura del yo, advienen a resultados de una autorreflexividad originariamente derivada de la misma razón moderna. b) El reconocimiento de las pretensiones ontológico-políticas inducidas a causa de una tentativa de monopolización de un significado unívoco de la realidad social traída por la prerrogativa de homogeneización de lo social instada desde el Estado-nación. c) La necesidad de una hermenéutica política centrada en el realce de un patrón de subjetividad que, reacio a ser modulado desde la indistinta estandarización gobernadora del paradigma de integración política moderna, hará alarde de profundización en el estilo de una singularidad expresiva. d) La trascendencia de una serie de determinantes histórico-sociológicos que, descollando en el curso de la modernidad, decantarán la particularidad del trayecto adoptado por el énfasis en la singularidad expresiva hasta la configuración de un perfil des-institucionalizado en la cultura tardo-moderna. e) La radicalidad de las mutaciones episódicas más recientes ocurridas en este perfil como consecuencia de la deriva seguida por un género de expresividad contracultural cuyo móvil fuera un rebasamiento de los códigos normativos institucionales.

Bibliografía:

AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, vol. 1.

- ALONSO, Luis Enrique (2007). «Las nuevas culturas del consumo y la sociedad fragmentada». *Pensar la publicidad*, I (2), 13-32.
- ALONSO, Luis Enrique, FERNÁNDEZ, Carlos Jesús (2013). “[Los discursos del management. Una perspectiva crítica](#)”. *Revista de relaciones laborales*, 28, 42-69.
- ARENDDT, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BAJTÍN, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- BAUDRILLARD, Jean (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, Jean (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Zygmunt (2011). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- BAUMAN, Zygmunt (2018). *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0*. Barcelona: Paidós.
- BASTIDE, Roger (2001). *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BECK, Ulrich y BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BEJAR, Helena (1987). “Autonomía y dependencia: la tensión de la intimidad”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 37, 69-90.
- BEJAR, Helena (2011). “Cultura psicoterapéutica y autoayuda. El código psicológico-positivo”. *Papers*, 96 (2), 341-360.
- BELL, Daniel (1987). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- BERMAN, Marshall (2000). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- BERGER, Peter (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- BERGER, Peter (1999). *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.

- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGSON, Henri (1955). *La pensée et le mouvant*. París: Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri (1973). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Austral.
- BERGSON, Henri (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos.
- BERGUA, José Ángel et al. (2016). *Creatividad. Números e imaginarios*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BERGUA, José Ángel et al. (2017). "Creatividad. Tolerancia, heterogeneidad e imaginario". *Laboratorio: revista de estudio sobre cambio social*, 27, 153-172.
- BERIAIN, Josetxo (1996). *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.
- BERIAIN, Josetxo (2001). *La lucha de los dioses en la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- BERIAIN, Josetxo (2003). "El imaginario social moderno: politeísmo y realidades múltiples". *Anthropos. Huellas del conocimiento*. 198, 54-78.
- BERIAIN, Josetxo (2004). «La construcción de sentido en las sociedades complejas: las máscaras del "self" en la modernidad». En *Los jóvenes en un mundo en transformación. Nuevos horizontes en la sociabilidad humana*. CANTERAS, Andrés (coord.). Madrid: Instituto de la Juventud, 99-140.
- BERICAT, Eduardo (2000). «La sociología de la emoción y la emoción en sociología». *Papers*, 62, 145-176.
- BLUMENBERG, Hans (2000). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Eve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- CARRETERO, Ángel Enrique et al. (2016). *Creatividad. Números e imaginarios*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- CARRETERO, Ángel Enrique (2017a). "[Los escenarios de la creatividad desde el paradigma de la socialidad](#)". *Imagonautas: revista interdisciplinar sobre imaginarios sociales*, 10, 1-28.
- CARRETERO, Ángel Enrique (2017 b). "De cómo el imaginario social de la felicidad se ha adueñado de la cotidianidad: una reconstrucción histórico-conceptual". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 50 (1).

- CARRETERO, Ángel Enrique (2018). «Una aproximación a la lógica de los movimientos sociales a partir de los imaginarios sociales». *Athenea Digital*, 18 (3), e2122.
- CARRETERO, Ángel Enrique (2020). “La deriva fundamentalista de lo creativo”. *Revista Española de Sociología*, 30 (1).
- CASTORIADIS, Cornelius (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquêts, vol. 2.
- CASTORIADIS, Cornelius (1994). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CRISTIANO, Javier Luis (2013). “Los escritos de Alfred Schütz desde la perspectiva de una teoría de la creatividad de la acción”. *Universitas Humanística. Revista de antropología y sociología*, 75, 305-327.
- DE CERTEAU, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- DE CERTEAU, Michel (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- DE COULANGES, Fustel (2003). *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. México: Porrúa.
- DELGADO, Manuel (2015). *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.
- DODDS, Eric Robertson (2006). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, Émile (1972). *La educación moral*. Buenos Aires: Schapire.
- DUVIGNAUD, Jean (1979). *El sacrificio imposible*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUVIGNAUD, Jean (1990). *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*. Barcelona: Icaria.
- EHRENBERG, Alain (2008). *La fatigüe d'être soi. Dépression et société*. París: Odile Jacob.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (2007). “La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización”. En *Las contradicciones culturales de la modernidad*. BERIAIN, Josetxo y AGUILUZ, Maya (eds.). Barcelona: Anthropos, 260-286.
- ELIAS, Norbert (1989). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México. Fondo de Cultura Económica.

- FERNÁNDEZ RAMOS, José Carlos (2017). *Leviathan y la cueva de la Nada. Hobbes y Gracian a la luz de sus metáforas*. Barcelona: Anthropos.
- FLORIDA, Richard (2010). *La clase creativa. La transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARDNER, Howard (2012). *El desarrollo y la educación de la mente*. Barcelona: Paidós.
- GIDDENS, Anthony (1997a). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- GIDDENS, Anthony (1997 b). “Vivir en una sociedad postradicional”. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 75-136.
- GIL CALVO, Enrique (1999). «Desinstitucionalización». En *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. RAMOS TORRE, Ramón y GARCÍA SEGLAS, Fernando (eds.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- GIROLA, Lidia (2005). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- GOFFMAN, Ervin (1991). *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- HABERMAS, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, Martin (2000). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERNANDO, Almudena (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- ILLOUZ, Eva (2007). *Intimidades congeladas*. Buenos Aires: Katz.
- ILLOUZ, Eva (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

- JOAS, Hans (2013). *La creatividad de la acción*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- KUHN, Thomas (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LASCH, Christopher (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- LASH, Scott (1997). “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 137-208.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, Gilles y SERROY, Jean (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Anagrama.
- LIZCANO, Emmánuel (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Traficantes de sueños.
- LUHMANN, Niklas (2007 a). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona: Paidós.
- LUHMANN, Niklas (2007b). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona. Anthropos.
- LUKÁCS, Georg (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. Barcelona: Grjalbo.
- MAFESOLI, m. (1993). *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAFFESOLI, Michel (2015). *Homo eroticus. Des communications émotionnelles*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- MARCUSE, Herbert (1981). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- MARDONES, José María (2000). *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. Madrid: Síntesis.
- MARINAS, José Miguel (2000). «Simmel y la cultura del consumo». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 183-218.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2018). *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Laoficina.
- MEAD, George Herbert (1999). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- MOYA, Carlos (1979). ““Leviatán” como pretexto: Th. Hobbes y la invención moderna de la razón”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 5, 7-36.

- PINTOS, Juan Luis (1996). “Una perspectiva sociocibernética sobre la religión: los imaginarios sociales de lo mundanamente irrepresentable”. *Política y sociedad*, 22, 33-44.
- PUTNAM, Robert D. (2002). *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Barcelona; Círculo de Lectores.
- RECKWITZ, Andreas (2018). “La estetización y el dispositivo de la creatividad: el régimen social de la novedad estética”. En SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (ed.), *La creatividad social: narrativas de un concepto actual*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 347-374.
- RECKWITZ, Andreas (2020). “El dispositivo de la creatividad y el régimen social de lo nuevo”. En SÁNCHEZ CAPDEQUI, CELSO (ed.), *Creatividad: entre transgresión y normalización*, Madrid: Catarata, 19-42.
- RIESMAN, David (1981). *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós.
- ROBINSON, Ken y ARONICA, Lou. (2015). *Escuelas creativas. La revolución que está transformando la educación*. Barcelona: Grijalbo.
- ROCHE, Juan Antonio (2009). *La sociedad evanescente*. Barcelona. Anthropos.
- ROCHE, Juan Antonio (2018). “La creatividad como exponente de las contradicciones sociales y culturales contemporáneas. Aproximación a su concepto desde la Teoría Sociológica”. *International Review of Sociology*, 28 (2), 298-320.
- ROCHE, Juan Antonio (2020). “Las edades de la creatividad. Algunas consideraciones sociológicas sobre la originalidad creativa en la modernidad”. *Arbor*, 196 (797): a569.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (2016). “[Tiempos de creatividad](#): el tema de nuestro tiempo”. *Estudios filosóficos*, 65 (189), 255-273.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (2017). “El *ethos* creativo: debates y diagnósticos sobre el nuevo imperativo moderno”. *Política y Sociedad*, 54 (3), 621-640.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (2018). “[Las sociologías post 68 y la creatividad social](#)”. *Arbor*, 194 (787), a435.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (2020). “Variedad de la experiencia creativa y trascendencias múltiples”. En SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (ed.) *Creatividad: entre transgresión y normalización*, Madrid: Catarata, 43-79.
- SCHÜTZ, Alfred (2003). *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SENNETT, Richard (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

- SIMMEL, Georg (2002). *Cuestiones de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- SIMMEL, Georg (2003). *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- SIMMEL, Georg (2018). «Sobre una psicología de la vergüenza». *Digitum*, 21, 67-74.
- SLOTERDIJK, Peter (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela.
- SUBIRATS, Eduardo (1988). *La cultura como espectáculo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, Charles (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TODOROV, Tzvetan (2008). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
- TOURAINÉ, Alain (1993): *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy.