

## **Los libros de autoayuda ¿el último vástago del romanticismo?\***

Gastón Souroujón\*\*

### **Resumen**

La literatura de autoayuda logró convertirse en una de las manifestaciones culturales más significativas de la década de 1990 en Argentina, erigiéndose como un fenómeno sintomático y constitutivo de una nueva forma de concebir el yo. En este artículo nos proponemos rastrear el ideal moral específico a partir del cual la ética de la intención que expresa la literatura de autoayuda se edifica y toma su fuerza, objetivo para el cual nos apoyaremos en la obra de Charles Taylor intentando demostrar que el ideal moral que motoriza a estos libros es una particular forma de perversión del ideal de autenticidad del romanticismo

**Palabras clave:** literatura, libros de autoayuda, autenticidad, romanticismo

\*) Artículo derivado de la Tesis de Maestría en Ciencia Política y Sociología, FLACSO convenio con Universidad Nacional de Rosario (UNR), titulada: Lo político es personal. Un estudio de afinidades electivas entre la ética de autoayuda y la política de la década de los '90, agosto 2007; recibido en agosto 2008, admitido en abril 2009.

\*\*\*) Docente en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR, Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Rosario (Argentina). gsouroujon@hotmail.com

## **Self Help Books: The Last Offspring of Romanticism?\***

Souroujon, Gastón\*\*

### **Abstract**

The self help literature has become one of the most significant cultural manifestations of the 1990th decade in Argentina, getting established as a symptomatic and constitutive phenomenon of a new way of conceiving the self. In this paper we intend to trace the specific moral ideal from which the intention's ethic which expresses the self help literature builds up and gets strength. For that purpose we will find support in Charles Taylor's work, trying to prove that the moral ideal that motorizes those books is a particular perversion of the romanticism's ideal of authenticity

**Key words:** literature, self help books, authenticity, romanticism

\*) Paper derived from the author's Master Thesis in Political Sciences and Sociology, FLACSO and National University of Rosario, Title: *Political is Personal. A Study on Elective Affinities Between the Self Help Ethics and Politics in the 1990<sup>th</sup> Decade*; submitted in August 2008, admitted in April 2009.

\*\*) PhD Student with a National Council for Scientific and Technological Research (CONICET) Scholarship, Faculty of Political Sciences and International Relations, UNR, Rosario (Argentina). gsouroujon@hotmail.com

## I. Introducción

*Buenos Aires está muriéndose de vulgaridad  
porque carece de una tradición romántica.*  
(L. Marechal Adán Buenosayres)

La literatura de autoayuda logró convertirse en uno de los fenómenos culturales más significativos de los años 90 en nuestro país, no sólo por su crecimiento dentro del mercado y de la estructura de consumos culturales<sup>(1)</sup>, sino también porque se erigió como un fenómeno sintomático y constitutivo de una nueva forma de concebir el yo. Sintomáticos porque los libros de autoayuda estarían revelando un cambio estructural profundo, son manifestaciones de una transfiguración en el sentir de la subjetividad, *la externalización de una revolución interna*. Constitutivos porque se instituyen como el medio por el cual se internalizan estas transfiguraciones. Como expondría **Bourdieu** (2003), es la forma en que el poder simbólico actúa sobre la estructura mental y a través de ésta sobre las estructuras sociales. Si bien el sociólogo francés admite que esta operación supone condiciones de posibilidad, evitando así caer en una versión de tipo conspirativa<sup>(2)</sup>. Nos encontramos así ante lo que **Habermas** (1989) denomina una ética de la intención una cosmovisión del mundo que define las orientaciones valorativas de los individuos y que contiene los supuestos de fondo de su accionar, ya que trabajan como un anclaje que la motiva.

La importancia creciente de estos libros no pasó desapercibida por los intelectuales más importantes de la actualidad. Pensadores tan disímiles como **Macintyre** (2001), **Bauman** (2003), **Zizek** (2005) y **Beck y Beck-Gersheim** (2001), le han dedicado algunos párrafos en sus respectivas obras; aunque será **Giddens** (1995) quien intente construir una aproximación más sistemática hacia este fenómeno. Estas referencias dan cuenta que el fenómeno contiene elementos que incomodan, que nos susurran algo, y explicitarlo es una manera de comenzar a modular su particularidad.

En este artículo nos proponemos rastrear el ideal moral específico a partir del cual la ética de la intención que expresa la literatura de autoayuda se edifica y toma su fuerza, objetivo para lo cual nos

SOUROUJÓN, G.

apoyaremos en la obra de Charles Taylor intentando demostrar que el ideal moral que motoriza a estos libros es una particular forma de perversión del ideal de autenticidad del romanticismo. Rastreando las diferencias que representa pensar la tesis de la autonomía y la tesis de la autenticidad, intentaremos demostrar por qué esta última, al habilitar la noción de *autorrealización*, es la raíz desde donde germina la ética de la autoayuda. Una vez introducido este componente de la autenticidad, nos abocaremos al análisis de un segundo componente de la misma, al que llamaremos *exigencias externas* (tanto morales como de la comunidad definidora), para lo cual consideraremos el concepto de identidad que construye Taylor, ilustrando cómo los dos componentes se necesitan mutuamente, ya que sólo manteniendo un equilibrio (equilibrio siempre tenso) entre autorrealización y exigencias externas, el sujeto puede recubrir con un velo de sentido su biografía. El presente desarrollo teórico nos va a posibilitar fundamentar las consecuencias desnaturalizadas de esta perversión, las aporías del sinsentido que desata, así como lograr una comprensión más aguda del poder de seducción de esta ética, y del accionar que despliega.

## II. Delimitando los Libros de Autoayuda

Bajo el título *autoayuda* se esconde un heterogéneo grupo de obras que dificulta sobremanera un recorte de los límites del concepto ¿Dónde reside el núcleo común que hace que obras tan disímiles se engloben bajo un mismo título? En los trabajos de Papalini se ensaya una respuesta: el común denominador de los libros de autoayuda sería la exposición de soluciones a problemas cotidianos

“... el eje fundamental que define el género de autoayuda: el ofrecimiento de soluciones a problemas personales de la vida cotidiana. Aunque puede encontrarse una cierta diversidad que permitiría una clasificación en sub-géneros, el tema de la solución de problemas es común a todos ellos, ya se trate de textos sobre espiritualidad, psicología, empresas...”

(Papalini, 2006:336)

Por su parte, **Ampudia de Haro** (2004), quien dedica un capítulo de su tesis de doctorado a analizar el fenómeno, siguiendo la teoría de la modernidad reflexiva de Giddens plantea que el eje de estos libros es el desdoblamiento reflexivo de las personas que les permite ser sujeto de ayuda y objeto ayudado a la vez, mediante la adquisición de la capacidad de gestionar su propia interioridad.

Nuestra lectura, sin embargo, nos lleva a creer que bajo este denominador común subyace uno más profundo, si rastreamos la genealogía de la ética de la autoayuda, hay un *ideal moral* que atraviesa estos libros, una fuente constitutiva de la subjetividad moderna que les otorga su fuerza. Dentro de esta línea de pensamiento podrían encuadrarse aquellos autores que pretenden ver que la ética de la intención que promueven los libros de autoayuda es un reflejo directo de la radicalización del ideal de autonomía (entre ellos **Lipovetsky**, 1993), suposición que permitiría presentar una conexión directa entre el neoliberalismo y esta ética. Parte de nuestro trabajo responde a la necesidad de fundamentar una visión contraria: no es el ideal de la autonomía, sino el de la autenticidad<sup>(3)</sup> el que constituye la base sobre la que se cimientan los libros de autoayuda. Es a partir de la fuerza que posee dicho ideal en la cosmovisión moderna que la ética de la autoayuda obtiene su legitimidad, conquista, como intuye Taylor, su carácter de “deber ser”, sintiéndose la gente impulsada a actuar de esa forma<sup>(4)</sup>. La razón por la cual esta ética suscita tanto entusiasmo se debe, entonces, a que está respaldada por una de las fuerzas morales más poderosas de la modernidad<sup>(5)</sup>.

Aun en aquellos libros que se ocupan de situaciones más pragmáticas, como por ejemplo: “¿Cómo conseguir empleo?”, se puede rastrear la apelación por la realización de la propia naturaleza, la disposición a oír nuestras emociones e intuiciones para sortear los obstáculos, lo que de alguna manera Papalini deja entrever al decir que estos libros buscan que el sujeto materialice sus atributos excepcionales no explotados. Ideal de la autenticidad que podemos olfatear en la recurrencia -en muchos casos explícita- a Rousseau, a su preocupación “por no ser moldeado por la mirada de los otros”, y por recuperar el sentimiento de existencia natural del hombre.

Sin embargo, cada promesa de la modernidad esconde su lado perverso, cada ideal emancipador abre abismos plagados de peligro, en donde la faz oscura se desarrolla allí donde no se ha podido rastrear ni comprender todas las implicancias y fuentes que estos contienen, en donde se violentan el verdadero alcance de sus supuestos. Parafraseando a **Forster** (en **Casullo et al.**, 1999) podríamos decir que en todo el armazón conceptual moderno se deja traslucir el rostro de Jano, en un mismo semblante se encuentra lo excelso y lo atroz, la esperanza y la perdición. Paradoja que acompaña a los ideales que signan a la modernidad (libertad, individuo, razón) y a muchas de sus instituciones (Estado, burocracia, democracia). Quizás sea por eso que los pensadores que más nos estimulan son aquéllos que, sin abrazar los extremos de Caribdis o Escila, conducen su reflexión por el mar de grises, de aporías y contradicciones, que bañan estas tensiones. La noción de *autenticidad* no es ajena a esta “maldición”, esconde un microcosmo del que surgen diversas versiones de la misma. Bajo su amparo descansa Kierkegaard y Rousseau, los líderes carismáticos y, como trataremos de argumentar, los libros de autoayuda. Sin embargo no todas las transcripciones poseen la misma legitimidad, no todas son fieles al ideal moral que ésta lleva implícito. Muchas de las perspectivas que se construyen sobre la autenticidad operan una selección arbitraria de los componentes que pone a jugar este ideal constitutivo de la modernidad, pervirtiéndolo y limitándolo, provocando a fin de cuenta una felonía que produce consecuencias contrarias al mismo.

La particular perversión de la autenticidad que opera en los libros de autoayuda es aquella que *subordina las exigencias externas a la autorrealización* (los dos elementos que componen la autenticidad), sellando una praxis que insta al individuo a evadirse del entorno, y de las exigencias externas, (que son requisitos fundamentales para que el individuo pueda realizar su verdadera originalidad). **Sennet** (2002) lo percibe claramente al identificar esta ansiedad como una vulgarización de la romántica búsqueda de la personalidad, con la salvedad que la misma se realiza en un vacío social. Es esta corrupción de la autenticidad la que produce algunos equívocos, ya que sus postulados terminan confundiendo con aquella tesis del sujeto desvinculado que proponía

la autonomía.

“... conecta sistemáticamente su retrato de la mala autenticidad, con los rasgos de autodeterminación que subyace en la idea de autonomía, a saber, la autodeterminación individual, el atomismo político y la prioridad del sujeto moral con respecto a sus fines”  
(**Thiebaut**, 1998: 86)

Irónicamente el vástago de finales del siglo XX del romanticismo padece los mismos males que el atomismo liberal.

Será este tipo de autenticidad mutilada sobre la que se construye la ética de la autoayuda, la que despierta críticas tanto conservadoras por su relativismo moral, como progresistas por la afinidad con el liberalismo de la neutralidad. Concluyendo disipando la frontera entre autenticidad y autonomía, ya que al instituir una prioridad ontológica del sujeto sobre sus fines genera las mismas consecuencias desvinculantes. Pero entonces ¿Es válida la distinción? Sí, pues como intentaremos aclarar, esta nueva ética conquista su energía a partir de la suposición de que el sujeto es poseedor de una extensión mucho más profunda, de una interioridad ignorada por la autonomía, en donde se encuentra su verdadera esencia. El entramado que contiene esta profundidad varía dependiendo el subgénero del texto; sin embargo, en todos los libros de autoayuda percibimos la idea de una *voz interior* (emociones, dios, objetivo personal en la vida) que debe ser atendida para realizar al sujeto: “Leyenda personal que debo desarrollar” (**Coelho**, 1998:44); “Me concedo a mí mismo el permiso de estar y de ser quien soy... el permiso de sentir lo que siento” (**Bucay**, 2003:57); “Una terapia destinada a abrir brechas entre tus máscaras para dejar salir cada vez más al verdadero Damián” (**Bucay**, 1998:62); “La meditación... cirugía que te separa de lo que no es tuyo y sólo conserva tu auténtico ser” (**Osho**, 2000:10); “Todo el mundo tiene un propósito en la vida... un don único o talento especial... y una manera única de expresarlo” (**Chopra**, 1996:99); “Para tener éxito en una entrevista laboral hay que ser auténtico” (**Fusillo**, 2000:20)

En su estudio sobre el Movimiento *New Age* en Argentina, **Carozzi** (2000: 113) confirma nuestra percepción: “...la afirmación de que algo -la

chispa divina, el yo superior o el guía interior- se encuentra dentro del individuo, inmune a cualquier influencia social (...) instaurando la presencia en cada uno de un interior sabio, completo, sano, armónico y perfecto y un exterior imperfecto (...) se consolida así la percepción de que el desarrollo de este ser auténtico supone la independencia de cualquier influencia exterior para su cultivo”.

## II. Autonomía y Autenticidad

Autonomía y autenticidad son dos formas de entender la subjetividad moral, hijas del proceso de individuación que libera al yo de los vestigios de heteronomía de la sociedad tradicional, por lo que ambas comparten el supuesto de un sujeto con la capacidad de seguir principios autoimpuestos. Pero en este punto se abre el interrogante ¿Cuáles son las estrategias por la que se descubren estos principios? ¿Qué supone seguir principios autoimpuestos? Y fundamentalmente ¿Cuál es la verdadera hondura del Yo, cuál es su fisonomía? Así es que, sobre la base de este acuerdo, se levantan las diferencias, al explorar las dos maneras de entender la subjetividad distintos aspectos de la interioridad del yo. Excede los objetivos de este trabajo realizar una detallada genealogía de ambos conceptos, por lo que sencillamente procuraremos explicitar sus cualidades distintivas<sup>(6)</sup>.

### II.1. La Autonomía

La tesis de la *autonomía*, hija prodiga del iluminismo y del racionalismo cartesiano, hunde sus raíces en la pretensión de Descartes de buscar, mediante su duda radical, el fundamento primero a partir del cual se pueda edificar el conocimiento cierto, y encontrar en el *cogito*, en una razón desligada, este principio. Lo que se traduce en una noción de agente humano capaz de desvincularse de sus sentimientos, emociones, inclinaciones y hábitos, objetivándolos como si fueran elementos externos al verdadero yo, y por ende con la capacidad de examinarlos instrumentalmente, a partir de un distanciamiento reflexivo del individuo - razón hacia sus despojos irracionales, lo que según **Taylor** (1996: 176): “...implica una postura hacia nosotros mismos que se sustrae de la manera



normal de experimentar el mundo y a nosotros mismos” El yo se reduce a la facultad de una razón, que deja de definirse en términos sustanciales para ligarse al adjetivo procedimental, lo que facilita la introducción de una razón hegemónica, que promueve el sometimiento y el dominio instrumental sobre la naturaleza y las pasiones.

El concepto de *autonomía* descubre toda su riqueza a partir del pensamiento de Kant. Su noción de autonomía de la voluntad supone un sujeto que no reconoce ninguna esfera de autoridad que exceda la ley que él mismo se da; la condición de esta autonomía consiste en que la única determinación válida es la de la propia razón, ser capaz de obrar según la regla que ésta brinda. Este es el *Homo noumenon* cuyo único móvil es el cumplimiento de la ley moral que se dicta, desacreditando como heterónoma la existencia del *Homo phenomenon* (Guariglia, 1996), cuya voluntad está determinada por condiciones empíricas: deseos, la naturaleza, o una concepción de bien que no ha pasado por el tribunal de la razón. Tomando las palabras del mismo Kant (1993:39): “Por lo tanto cuando la materia del querer – que no puede ser otra que el objeto de un apetito unido a la ley- se involucra con la ley práctica como condición de su posibilidad, resulta de ahí heteronimia del arbitrio, o sea dependencia respecto de la ley natural a seguir algún impulso o inclinación, y la voluntad no se da a sí misma la ley...”

Definido de esta manera, vemos que el sujeto autónomo contrae una responsabilidad absoluta sobre todas las acciones que emprende. La otra faz de la autodeterminación pura es la autorresponsabilidad pura: “es un sujeto que asume las consecuencias tanto buenas como malas de sus propias acciones, acciones que además ha decidido por sí... Se trata en este sentido de haber llegado a la mayoría de edad” (Yannuzzi, 2001:152). El individuo había vivido en la oscura infancia del reino heterónomo, en el cual requería de distintos tutores (religión, naturaleza) que guiaran su obrar. Con la desaparición de estos falsos ídolos se inaugura una nueva era para el sujeto, que le permite un uso público de la razón; sin embargo, como contrapartida de la autodeterminación se levanta la soledad; el sujeto autónomo ya no encuentra cobijo bajo un mundo de dioses que velan por su accionar, ya no es una pieza más dentro de un orden orgánico más amplio. El costo de la autonomía es

un mundo desencantado. La pura autodeterminación responsable es la piedra angular sobre la cual se erige el Robinson Crusoe liberal.

Este cariz abstracto y solitario del individuo se evidencia aún más en cuanto comprendemos que el concepto de autonomía lleva implícito una idea de sujeto anterior a sus fines y concepciones éticas, las cuales puede determinar. La noción de vida buena ya no puede ser comprendida como algo incuestionable, como algo dado, sino que es ontológicamente posterior al sujeto y a la concepción formal de justicia que se concibe a partir de las máximas universales de la razón. Ningún fin, ningún bien es válido previo a la razón práctica, ya que provocaría una nueva heteronomía, relajándose la autorresponsabilidad, y dejando de ser la razón la sede de la autoridad imperativa “Siempre que el objeto es previo a la razón práctica misma, y especifica un contenido o un fin que ha de ser promovido mediante sus principios, Kant dice que surge la heteronomía... El sentido radical que Kant da a la autonomía es que cualquier objeto de esa índole, supuestamente independiente, debe ser primero juzgado, por así decir, ante el tribunal de los principios, con suprema autoridad de la razón pura práctica antes de que podamos sancionar su razonabilidad. De lo contrario, nuestra razón pura práctica pierde su autoridad imperativa como suprema legisladora” (Rawls, 2001: 246).

En este caso, como afirma Thiebaut (1996), la autonomía es una particular relación (hipotética y no asertiva) del agente con los predicados de su acción, que supone que éste puede realizar un distanciamiento reflexivo de sus fines, para así analizarlos críticamente. En otras palabras, posee la facultad de elevarse por encima del contexto socio – histórico donde mora, al ser un ente distinto y anterior a todas las especificidades que lo adjetivan. En este sentido todas las concepciones sustantivas son factibles de ser cosificadas, de ser leídas bajo la fría lupa de una razón procedimental incapaz de comprometerse con una de ella<sup>(7)</sup>.

## II.2. La Autenticidad

La tesis de la *autenticidad* encuentra su primer boceto en el pensamiento de Rousseau, quien generará una gran revolución en el orden del yo al darle un nuevo estatuto a la voz interior, radicalizando el proceso de subjetivación y superando así la razón desvinculada de

Descartes por una noción de interioridad, donde priman las pasiones naturales, la espontaneidad y brota la naturaleza humana.

“Aunque bebe de fuentes antiguas Rousseau en realidad lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada. Esto es lo que ha hecho que sea tan sumamente influyente... El designio providencial de la naturaleza asume el lugar que ocupara el orden jerárquico de la razón como bien constitutivo. Dicho designio se pone de manifiesto en parte a través de nuestros sentimientos y nuestras motivaciones. El bien se descubre en parte mediante la introspección, mediante la consulta de nuestros sentimientos e inclinaciones, y ello contribuyó a producir una revolución filosófica en lo que respecta al lugar del sentimiento en la psicología moral”

(Taylor, 1996: 381)

Y es en el descubrimiento de su propia intimidad, en la exploración de su propia alma con todas sus contradicciones, donde Rousseau encuentra el escenario para ejecutar esta revolución<sup>(8)</sup>, haciendo “del conócete a ti mismo” una obligación moral plagada de esperanzas y equívocos “el conócete a ti mismo del templo de Delfos no era una máxima tan fácil de seguir como lo había creído en mis Confesiones” (Rousseau, 2003: 33).

La obsesión que persigue al autor desde sus primeras obras, es el distanciamiento entre ser y parecer, producto de las luces de la civilización, que impiden la autotransparencia del sujeto, que coartan la posibilidad de que el comportamiento exterior sea un apéndice de la disposición interna, para de esta manera dejar que la naturaleza hable en el individuo<sup>(9)</sup>. Es por eso que sólo la conciencia, entendida como la interioridad del sujeto, marca el camino a seguir, pero ésta tiene un carácter retraído y escapa del torbellino de la ciudad, teme el ruido del mundo y florece más fácilmente en un estado puro como el que Rousseau prepara para Emilio. La autenticidad que persigue Rousseau es ese yo interior que se visualiza en una relación espontánea con los sentimientos, no mediada por la razón: “Es una ética de la autenticidad... es un pacto

consigo mismo... no lo obliga a entregar su vida a una verdad abstracta previamente establecida, no le obliga más que aceptarse como fuente absoluta” (**Starobinski**, 1987: 246)

Sin embargo, a pesar de que esta naturaleza interna se presenta como el nudo antagónico de una civilización corrompida, ésta no conduce a una actitud solipsista, ya que la conciencia en Rousseau se encuentra en armonía con el interés común, se halla entrelazada por bienes que trascienden al individuo, en contraposición con la razón que estima únicamente el interés egoísta. Dicha diferencia se conecta con la distinción entre el amor de sí y el amor propio. El “amor de sí” es una pasión natural que genera un contento consigo mismo, es una inclinación espontánea del corazón que introduce una comunión con el sistema universal, un sentimiento que se expande hasta los semejantes, ya que el amor de sí se termina confundiendo con el amor al autor de la existencia. El “amor propio”, en cambio, es un producto artificial generado por la razón, germen del individualismo egoísta moderno, que crea una necesidad de ser estimado por los demás como cada uno se estima a sí mismo, necesidad imposible de satisfacer, como advierte **Manent** (1990), ya que todos la experimentan. La vanidad que este “amor propio” produce, empaña aquella virtud natural de la piedad, haciendo a los individuos indiferentes ante los sufrimientos ajenos, al no poder identificarse con éste. Sería una de las tradiciones heredadas de Rousseau<sup>(10)</sup>, el expresivismo romántico, el que va a precisar una de las críticas más ricas contra la ilustración: “...nunca se había hablado con tal menosprecio de la razón, de la vigilancia y la sobriedad mentales, de la voluntad y capacidad de autodominio *aquellos que refrenan su deseo lo hacen porque este es bastante débil como para ser refrenado* dice incluso **Blake**” (**Hauser**, 2002: 180)

Crítica sobre la que se van a cimentar los contornos de la *tesis de la autenticidad*. Esta tesis no se conforma con el raquitismo de una razón desvinculada como núcleo definidor del sujeto, sino que presiente que éste posee una extensión más profunda, una voz distintiva que expresa lo que hay de original en él, aquello que lo configura como ser único. Voz que manifiesta la verdadera naturaleza de su ser, y a la que se debe rastrear sin renunciar a las tensiones, sentimientos, intuiciones<sup>(11)</sup> que lo

persiguen, sino que debe incorporarlas aceptando la riqueza que aporta, procurando en cada momento conquistar la consonancia entre ser y parecer añorada por Rousseau.

La *autenticidad* expuesta en las obras de Herder, Whitman, Hölderlin, Blake se aleja de la noción de sujeto autónomo y su accionar objetivador, encontrando en el concepto de *autorrealización* uno de sus componentes esenciales. La misma debe ser entendida como realización de la propia originalidad, de la distintiva forma de vida que se acopla con el carácter único de cada uno; la autorrealización invita a *descubrir esa voz interior* que Rousseau había delineado como oprimida por las luces de la civilización, a serle fiel y a construir un camino contemplando su llamado<sup>(12)</sup>.

“La idea que toma cuerpo a finales del XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo he de vivir. Por supuesto, la noción de la diferencia individual no es nueva... lo nuevo es que ésta realmente marca la diferencia respecto a cómo estamos llamados a vivir... Implican más bien que cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar; impone a cada uno de nosotros la obligación de vivir de acuerdo con nuestra originalidad”

(Taylor, 1996: 396)

Como afirma **Hauser** (2002), el romanticismo lanzó al sujeto hacia una irresistible autoexploración e introspección; los sentimientos profundos constituyen el manantial de la vida, por la que se debe guiar intentando capturar la mayor cantidad de experiencias y emociones que puedan enriquecer la existencia. Es por eso que el obrar que conduce el actuar auténtico no puede referirse a la acción racional. Su meta es manifestar la identidad del actor, revelar la esencia de la personalidad; son actos de autenticidad que realizan la originalidad. Este tipo de actuar requiere, entonces, la aceptación de aquellos elementos impulsivos, que lo trasladan más allá del actuar racional, y que en Rousseau claramente lleva a escapar de una configuración cultural que reprime. Es el actuar

del profeta, del carismático, de aquellos que escuchan *las voces*, capaces de concebir su vida como una gran obra de arte, al mismo tiempo que romper con la razón reinante para instituir nuevos caminos. Estos personajes tienen la habilidad de sensibilizar a sus seguidores, no precisamente por su conducta responsable y racional, sino por desnudar en sus actos sus propias emociones, y así erigirse como creíbles, sinceros, auténticos.

### **II.3. La tesis de la Autonomía y de la Autenticidad y su relación con los fines**

A diferencia del sujeto autónomo, el auténtico no se puede pensar ontológicamente anterior a sus fines, no es un sujeto abstraído de sus condicionantes históricos y sus ideas de bien. En el seno de la tesis de la autenticidad, tal como la vivían los pensadores que originariamente la forjaron, para que la autorrealización cobre significación debe conectarse con exigencias que trasciendan al sujeto, la específica singularidad individual debe ser públicamente relevante.

“Al contrario de lo que ocurre con el planteamiento moderno liberal, se exige la relevancia pública de la diferencia, por lo tanto de una configuración significativa concreta...La autenticidad es inherentemente significativa”

(Llamas, 2001: 132)

Estas exigencias que se traducen en una concepción de lo bueno y en la comunidad definidora, como puntualizaremos a continuación, son excluidas por la ética de autoayuda, trastornando el ideal de autenticidad originario. Dichas exigencias constituyen el otro componente definidor e ineluctable de la autenticidad. **Autorrealización y exigencias**, dos principios que comúnmente se presentan como antagónicos, ejes de un conflicto insoslayable, en tanto y en cuanto la originalidad que se manifiesta irrumpe contra los cánones de la sociedad, tal como lo ve Rousseau. Autorrealización y exigencias poseen sin embargo una relación de interdependencia, de mutua necesidad, afirma Taylor, en la medida que para que la autorrealización sea significativa requiere el

reconocimiento de exigencias externas que le brinden significación<sup>(13)</sup>.

Haber analizado las dos tradiciones que enmarcan a la subjetividad moderna nos sirve para fundamentar nuestra sospecha de que *los libros de autoayuda se inscriben dentro de la tesis de la autenticidad*, al impulsar éstos la búsqueda del “yo verdadero” que debe ser realizado. Sin embargo, el ideal de autenticidad que la ética de la autoayuda recupera se encuentra mutilado al desligarse de uno de sus componentes intrínsecos: el reconocimiento de exigencias externas al sujeto, convirtiéndose en una caricatura de sí misma. Se puede observar que en estos textos la tradición, la historia, la comunidad política, y en particular el *alter*, se convierten en obstáculos que limitan la capacidad de autorrealización del individuo<sup>(14)</sup>, o bien son considerados meros recursos a ser manipulados por el individuo para lograr su autorrealización<sup>(15)</sup>. Sin embargo, como trataremos de fundamentar en los apartados que siguen, todas aquellas acciones que los individuos realizan sobre sí tendientes a la autorrealización, que no tengan en cuenta en su proceso a los otros, las pautas sociales, la historia o que nieguen el reconocimiento de lo que denominamos *exigencias externas* al sujeto en el interior de la decisión, terminan reduciendo la autorrealización a un reflejo de impulsos cambiantes y autorreferenciales. Incapaces éstos de contener significación, convirtiendo el refugio al que acuden los individuos en busca de sentido en una fuente de sinsentido, en la medida en que no existe ninguna base sobre la que diferenciar cuáles son las acciones sobre sí más sustantivas para la autorrealización.

“...esas apelaciones a la autenticidad que sirve para hacer caso omiso de todo lo que trasciende al yo: del rechazo de nuestro pasado por irrelevante, de la negación de las exigencias de la ciudadanía... debe considerarse como una parodia que se anula a sí misma.”

(Taylor, 1994: 58)

La autorrealización no puede ejecutarse a partir de cualquier accionar que el capricho de un sujeto sin anclaje decida, sino que debe trabajar con y contra un trasfondo que excede al sujeto. Para el ideal de la

autenticidad, una autorrealización plasmada autorreferencialmente es un callejón sin salida incapaz de transformarse en un verdadero refugio de sentido: "...la autorrealización, lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere verdaderamente de éstas en alguna forma" (Taylor, 1994: 104).

En la actualidad, observamos que la ética de autoayuda, a pesar de basar su legitimidad en el ideal de la autenticidad, efectúa un giro por el cual el elemento autorrealizativo se independiza de las exigencias externas, reduciendo la autenticidad hasta convertirla en una autorrealización sin anclajes. Contrariamente a las estipulaciones originales de la autenticidad, la ética de autoayuda encuentra que estos anclajes son obstáculos para una verdadera autorrealización. Paradójicamente, desenvuelve de esta manera todas las consecuencias que el ideal de la autenticidad rechazaba de la autonomía, lo que obedece a que ambos, autonomía y autenticidad viciada (o ética de la autoayuda), parten de una prioridad del sujeto en relación a su comunidad de pertenencia, de la parte sobre el todo

En el siguiente apartado intentaremos detallar con más precisión en qué consisten estas exigencias externas, pues sólo conociendo las partes mutiladas del ideal podemos lograr una interpretación cabal del actuar que incita esta ética de la intención

### **III. Exigencias externas al sujeto: un elemento que la ética de la autoayuda ha desterrado**

#### **III.1. Ideales morales**

Después de las experiencias totalitarias que aturdieron al Siglo XX, irían ganando adeptos las posturas deontológicas que procuran reducir las cuestiones morales al deber, al respeto que se le debe al otro, relegando las cuestiones más trascendentes de la existencia (como la interrogación sobre la vida buena) al ámbito de lo privado, donde parecería que los individuos estarían capacitados para decidir sin ningún principio que los guíe. Por eso, en una primera aproximación, el hecho de que Taylor asevere que la noción de identidad se relaciona ineludiblemente con ideales morales y con una comunidad que trasciende al sujeto puede resultarnos potencialmente peligrosa o, a lo sumo,



inocentemente conservadora. Sin embargo, la defensa contra los vestigios del totalitarismo construida a partir de una combinación de antropocentrismo extremo y atomismo genera consecuencias quizás no tan sangrientas, pero sí degradantes para la existencia humana, al extirpar del individuo su condición de ser situado, y de esta forma, como veremos, la capacidad de definir su identidad. Como sospecha **Bodei** (2006), el Siglo XX padeció una oscilación pendular que lo acercaba a los extremos, consecuencia en parte de la descomposición de los viejos órdenes de significación: *al totalitarismo del nosotros le siguió el absolutismo del yo*.

El individuo vive inserto en horizontes de sentido, “marcos de referencias” (según la definición de Taylor), o “segundo lenguaje” (en términos de Bellah), adquiridos mediante las prácticas y el lenguaje, que operan como un mapa moral esencial para la constitución de la identidad ya que permite responder preguntas vitales: ¿quién soy?, ¿qué quiero hacer?, ¿qué es aquello que hace que una vida sea buena? Habitar dentro de los mapas morales es inevitable para el individuo, no pudiendo deshacerse de ellos sin entrar en una crisis de identidad al quedar a la deriva la capacidad de dotar significación. En el transcurso de una biografía, las acciones emprendidas, las emociones, percepciones y decisiones tomadas, son atravesadas por estos “marcos de referencias” que brindan la coherencia y el sentido. Nos referimos de este modo a las nociones de bien, a las tradiciones y concepciones éticas (por ejemplo: la ética del honor o la ética protestante), que envuelven el devenir del sujeto situado, que dotan de significación su existencia, y en donde se entretajan fines, bienes, valores, independientes del arbitrio de la razón del sujeto o de sus deseos.

Estos “marcos de referencia” actúan como parámetro según el cual el individuo puede concebir que ciertos motivos e inclinaciones son superiores a otros. Es decir, una luz bajo la cual se pueden sopesar los juicios, intuiciones y decisiones, estimar la relevancia que poseen estas inclinaciones, efectuando lo que Taylor denomina “evaluaciones fuertes” (*strong evaluations*): la capacidad de evaluar que algunas elecciones son más significativas para la realización que otras. A diferencia de las anteriores, las “evaluaciones débiles” son aquéllas que instan a optar por deseos a partir de criterios utilitaristas, estimando la satisfacción que los

mismos producen, por lo que hay una conexión directa, en bruto, con el objeto. La “evaluación fuerte” supone sujetos de deseos de segundo orden, deseos de deseos, ya que ordena a éstos en un tapiz de distinciones cualitativas por las que contempla que algunos son más nobles y otros más viles, algunos más fatuos y otros más relevantes<sup>(16)</sup>.

Si bien en algunos casos estas reacciones pueden parecer instintivas o viscerales (como la piedad), las “evaluaciones fuertes” permiten argumentar la atracción que se siente, a partir de una instancia independiente al objeto en cuestión (lo que no podemos hacer ante la preferencia por un color), ya que los “marcos de referencias” proveen las razones que prestan justificación a los actos. Por lo que no es que estos impulsos sean buenos porque son deseados, sino que son deseados porque son buenos, juego de palabra que no aspira a confundir, sino más bien a ensayar una imagen que refleje la prioridad que posee el trasfondo sobre el que contrastamos las reacciones morales. Esta resumida explicación sirve para comprender *la conexión interna que liga a los marcos de referencias con la autorrealización*. Cualquier opción (teñirse el pelo, o afirmar la orientación sexual), considerada por fuera de los marcos de referencias, es sólo un dato carente de significación, al presumir al individuo mismo como juez de la trascendencia de dicha opción en un acto autorreferencial, clausurando así toda la fuerza emancipadora que inauguraba la autorrealización, despojándola de sentido. La realización de uno mismo no puede ser una labor *ex nihilo*, a riesgo de caer en una apología de la elección, en donde cualquier camino que se escoja contiene la misma validez. Al poner a todas las opciones susceptibles de autorrealización en un plano de igualdad, se termina distorsionando la relevancia de algunas de ellas. Negar al yo una base que lo trascienda, es limitarlo a ser una consecuencia de impulsos personales cambiantes, a ser -como sugiere Bellah- un maximizador de experiencias de bienes internos. Aun cuando uno se rebela contra su comunidad, la razón de tal enfrentamiento es lo que permite dotar de valor a la autenticidad, razón que, repetimos, es externa al sujeto

“Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás. Puede que yo sea la única

persona que tiene 3.732 pelos en la cabeza... ¿Y qué? Si empiezo por decir que me defino por mi capacidad de articular verdades importantes, o tocar el clavicordio mejor que nadie, o revivir las tradiciones de mis antepasados, entonces entramos en el terreno de las autodefiniciones reconocibles”

(Taylor, 1994: 71)

Estos “marcos de referencia”, estos “segundos lenguajes”, constituyen una esfera sustantiva que, la mayoría de las veces, es ignorada por el propio agente, aunque en muchos momentos cruciales de la vida se ve obligado a articularlos, interpretarlos, para así poder fundamentar su posición. Por eso, estos horizontes de sentido, a pesar de su carácter sociocultural, requieren para su explicitación que el individuo realice una autoexploración de sus fines últimos. Si bien no son invenciones subjetivas, su voz tampoco se encuentra en una esfera externa; habitan dentro del individuo, resuenan dentro él y es su trabajo aprehenderlas. Los valores se encuentran ya presentes dentro de los horizontes de sentido, pero éstos son horizontes descubiertos en y desde la subjetividad, mediante un trabajo de introspección, proceso que permite su reevaluación. “Los valores se hallan en el límite, no son exclusivos del espacio exterior ni privativos de la subjetividad, se hallan en el límite y florecen en el ejercicio autointerpretativo” (Berisso, 1998: 180)

### III.2. Comunidad de pertenencia

La otra condición para lograr que la autorrealización adquiera sentido es el reconocimiento del papel cardinal que la comunidad y el alter tienen en la constitución del individuo. El sujeto está atravesado por un denso espacio de interlocución, hace su aparición en el mundo en el seno de una comunidad que lo preexistió, y que con seguridad lo sobrevivirá (Arendt, 1993). Es por eso que Bellah (Bellah *et al.* 1996) observa que la identidad del individuo se forma dentro de una comunidad de memoria, una comunidad que posee una narratividad propia, que excede a sus miembros y se injerta en ellos dotándolos de un universo de significados compartidos, que a su vez se refleja en una noción de futuro compartida. De esta manera, la memoria individual no puede comprenderse como un

mero compendio de recuerdos personales, la identidad no puede ser reducida a la operación yo = yo, sino que se sostiene y perpetúa en una memoria colectiva compuesta de ritos, lenguajes, signos (Bodei, 2006: 476). Como podemos leer en el trabajo de Appiah (2007: 56): “Parte de la función de nuestras identidades colectivas –de todo el repertorio que una sociedad pone a disposición de sus miembros– es estructurar posibles narraciones del yo individual”.

Vemos así que, en el proceso de edificación de la identidad, las relaciones con los otros, tanto en el espacio público como en el privado, son definidoras; aun el artista o el ermitaño (arquetipos del individuo en soledad) necesitan de la referencia del otro (público, Dios) para comprenderse a ellos mismos. Piénsese si no en la obra de Proust, paradigma de la sensibilidad subjetiva moderna, que lejos de ser un escrito solipsista, como algunos pretenden, habilita la figura del otro como definidora de la identidad de Marcel, y como un opaco espejo de reconocimiento de sí mismo.

“Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellos. Y aún después que hemos dejado atrás a algunos de estos otros –por ejemplo nuestros padres– y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa en nuestro interior mientras nosotros vivimos”

(Taylor, 1993a: 53)

Dentro de *En busca del tiempo perdido*, las figuras de la abuela, de Albertine y de la madre son interlocutores siempre presentes en la mente de Proust, así como también la sociedad francesa en general (un ejemplo muy claro es como Marcel va definiendo su identidad a partir de la ruptura social que en Francia supuso el caso Dreyfus)<sup>(17)</sup>.

En este universo compartido, las relaciones no pueden concebirse como meros instrumentos que faciliten la autorrealización, como medios para fines egoístas, pues nuevamente estarían siendo diezmadas, ya que obligaría al sujeto a prescindir de la significación que desparraman una gran cantidad de “bienes” que forman parte de su identidad. Bienes en

donde el hecho de compartirlos es lo que los convierte en deseables, y por eso mismo, la persona o personas en cuestión que los significan no pueden ser irrelevantes ya que constituyen esos bienes. Son, en la terminología de Taylor, “bienes inmediatamente comunes”, a los que se accede sólo en presencia de determinadas personas; bienes cuyo valor reside en ser capaces de desnudar una noción de significados comunes, una idea de nosotros, como algo distinto de yo y tú. Como ya en el siglo XIX intuía **Tocqueville** (1994: 395): “...para que haya sociedad y, más todavía, para que prospere, hay necesidad de que todos los ánimos se hallen siempre unidos mediante algunas ideas principales, y esto no puede suceder sin que cada uno de ellos deduzca sus opiniones de un mismo principio y convenga en recibir un determinado número de creencias preparadas de antemano”.

En el ámbito público, estos bienes se presentan con la comunidad de memoria al compartir una idea de destino común. Y en la esfera íntima con los otros significativos, al convertir como en un cuento de hadas experiencias triviales en asuntos sublimes.

Ignorar esta exigencia nos adentra en la tradición monológica del contractualismo hobbesiano, incapaz de incorporar ese sentido del otro, pues el otro es caracterizado solo como un extraño o a lo sumo como mero instrumento que facilita el disfrute de bienes solo realizables colectivamente, como el resguardo de la vida. Lo que Taylor llama “bienes convergentes”, impulsados por un egoísmo ilustrado, que reducen a la comunidad a una colección de individuos que procuran autosatisfacerse y en la que, por lo tanto, se clausura su facultad de dotar de sentido. Vemos que, en este caso, los otros no son un factor indispensable para la identidad, ya que su presencia no es un elemento intrínseco para el disfrute del bien, sino sólo un medio para lograrlo. Lo que a fin de cuentas estaría brindando su estatuto al bien no es el actuar conjunto, ya que, como afirma **Taylor** (1993b: 186): “En el improbable caso de que un individuo pueda garantizarla para sí mismo, obtendría la misma condición valorada que todos obtenemos de las estipulaciones sociales”.

#### IV. Consideraciones transitorias: La aporía del sinsentido

La forma autocomplaciente de pensar la autenticidad que anida en los libros de autoayuda genera una serie de aporías que niegan su propia esencia: si lo único que cuenta es la autorrealización, nada cuenta como realización; al desconocer las exigencias externas, se anulan las condiciones de realización, por lo que esta posición que procura dotar de sentido a la existencia estaría sumando más sinsentido.

“La autorrealización presupone que algunas cosas son importantes más allá del yo, que existen algunos bienes y afanes cuyo fomento tiene significación y que, por consiguiente puede aportar la significación que requiere una vida plena. Un subjetivismo total y plenamente consciente tendería hacia la vacuidad”

(Taylor, 1996: 529)

**Durkheim** (1994) ya nos advertía contra el peligro que contiene dejar a la sensibilidad librada a sí misma, sin conexión con parámetros externos (si bien éstos actuaban en el autor sobre todo como límites a insaciables expectativas). Desconectado de los marcos de referencias, cualquier logro queda vacío, la propia interioridad del individuo se disemina, perdiendo la capacidad de ser la voz de la originalidad para convertirse en una continua búsqueda de autosatisfacción.

En un contexto donde las opciones tendientes a la autorrealización tienen un carácter abierto que depende del juicio autorreferencial del sujeto en cuestión, la posibilidad de otorgar sentido se opaca aun para aquellas morales tradicionales, al convertirse en una alternativa más dentro de otras (**Giddens**, 1995). Si lo que interesa sólo es elegir sin restricciones, la opción escogida se tiñe de insignificancia, la elección por sí misma resta importancia a lo elegido, constituyéndose ella misma en el fin. “If the self is defined by its ability to choose its own values, on what grounds are those choices themselves based?” (**Bellah et al.**, 2002: 75)

Otra de las aporías que genera esta ética de la autoayuda es la misma

anulación de la voz interior. Paradójicamente, aquellas personas que pretenden guiar su vida mediante sus patrones distintivos se transforman en dóciles alumnos dependientes de los nuevos sacerdotes, de los expertos terapeutas, que validan su *status* a partir de las credenciales de la ciencia. De esta manera se da la irónica situación de manuales de venta masiva que contienen formulas para ser uno mismo<sup>(18)</sup>. El subjetivismo radical que el romanticismo enarbolaba vuelve a la minoría de edad, pero esta vez los ídolos no son las religiones tradicionales sino los libros de autoayuda.

“... una especie de absurdidad, a medida que surge nuevas formas de conformidad entre aquellas personas que se esfuerzan por ser ellas mismas, y más allá de ello, nuevas formas de dependencia, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia todo una suerte de expertos y guías autodesignados”

(Taylor, 1994: 51)

**Carozzi** (2000) desentraña la consecuencia de esta situación al mostrar la semejanza en las conductas, creencias e ideologías entre aquéllos que procuran ser auténticos. Bajo una apelación a las emociones subjetivas, bajo esos lenguajes pseudo sublimes, estos libros ocultan (consciente o inconscientemente) una cosificación del sujeto, provocando los mismos efectos que **Adorno** (1987: 14) criticaba a la jerga de la autenticidad del pensamiento de Heidegger, diciendo: “La permanente amonestación contra la cosificación que representa la jerga esta cosificada”.

Podemos ensayar todo un espacio para futuras investigaciones que permitan articular la afinidad electiva entre la ética de autoayuda y el proceso político-económico en Argentina durante la década de 1990. La ética de la intención que promueve la literatura de autoayuda lleva al individuo a menospreciar el espacio público político como espacio de construcción de lo común a todos. Una autorrealización exenta de exigencia es incompatible con una noción de bien común, se niegan mutuamente, pues esta última supone evaluaciones fuertes, un marco de

SOUROUJÓN, G.

referencia compartido que cercenaría la igualdad indiferenciada de las opciones de realización. No es casual, entonces, que la idea de *buen político* haya sufrido una metamorfosis digna de Kafka degenerando en la de buen administrador, aquél que coordina la aplicación correcta de reglas imparciales.

“The ideal therapeutic world is one in which impersonal bureaucratic rules guarantee free access to market choices and the opportunity for empathic communication in open and intense interpersonal relation. It is a world without politics”

(Bellah *et al.* 2002: 133)

Pero ya Weber nos advirtió contra el peligro que conlleva el dominio de una burocracia impersonal. El vaciamiento de lo político es la desaparición de la esfera capaz de construir sentido colectivo, de abrir nuevos horizontes de historicidad que no sean la eterna repetición del presente.

El espacio común a todos se fragmenta reactualizando el viejo temor de Tocqueville, abriendo el umbral para que formas de libertad exterior se conjuguen con una dulce servidumbre. Pues mientras los individuos se adormezcan en su letargo público jugando a descubrir quiénes son, el destino de su comunidad queda en manos ajenas. La pérdida de la idea de libertad como participación en los asuntos comunes se conjuga con el total desconocimiento de dicha pérdida, ya que el interés por los asuntos comunes deja de ser entendido como un bien al estar inscrito en una matriz de significación ajena a la ética de la autoayuda. Se deja así la vía libre para la aparición del *buen déspota* de Tocqueville, que puede lucir las vestimentas del buen administrador o del *outsider* de los partidos tradicionales, haciendo coincidir, en palabras de Zizek (2005), la disciplina con la espontaneidad total.

## Notas

(1) Según la Cámara del Libro, hacia el año 1999 llegaron a editarse quinientos títulos de autoayuda, ubicándose en el cuarto puesto de temas más editados, sólo superado por Literatura Hispanoamericana, Educación y Derecho, y poniéndose por encima



de las tradicionales Ciencias Sociales, Economía e Historia de América del Sur. Asimismo, muchos de estos títulos han reinado en el ranking de ventas en el transcurso de estos lustros, logrando algunos monopolizar los primeros puestos por más de un año. Según información del diario Clarín tomada a partir de 1995, el libro *La Novena Revelación* encabezó la lista de los más vendidos del rubro ficción en octubre de 1995; lo encontramos nuevamente ocupando el segundo lugar en mayo de 1996, y en agosto de ese mismo año desciende hasta el cuarto lugar. *La Inteligencia Emocional*, en diciembre de 1996, trepa hasta el primer puesto en el rubro no ficción, manteniéndose dentro de los tres primeros hasta setiembre de 1997. *El Alquimista* aparece encabezando el rubro ficción en febrero de 1998, manteniéndose entre los cinco primeros hasta junio de 1999 (curiosamente en febrero de 1999 vuelve a ocupar el primer puesto). *El Caballero de la Armadura Oxidada* se posiciona entre los cinco más vendidos en el rubro no ficción desde abril de 1998 hasta febrero de 1999

- (2) “Los intelectuales olvidan que por un libro se puede transformar la visión del mundo social, y a través de la visión del mundo, transformar también el mundo social mismo. Los libros que cambian el mundo social no son solamente los grandes libros proféticos, la Biblia o El Capital, esta también el del Doctor Spock que, desde el punto de vista de la eficacia simbólica, es sin duda, en su orden, tan importante como en otro orden lo ha sido El Capital (...) Es evidente que no es necesario prestar a la lectura una eficacia mágica. Esta eficacia supone condiciones de posibilidad. No es por azar si el lector del que nos habla Darnton era un protestante de Génova (...) Pienso que entre una predisposición tacita, silenciosa, y una predisposición expresada, que se conoce en un libro o en un escrito, que tiene autoridad, publicado, por lo tanto publicable, por lo tanto público, por lo tanto visible y leíble delante de cualquiera, hay una diferencia esencial” (Bourdieu y Chartier, 2003: 262).
- (3) Taylor recupera el concepto de autenticidad a partir de la obra de Trilling: *Sincerity and Authenticity*, quien diferencia la idea de sinceridad, que rastrea especialmente en Hamlet, de la autenticidad propia del romanticismo, en particular en la obra de Wordsworth.
- (4) “Lo importante de la cuestión estriba en que mucha gente se siente llamada a obrar de este modo, en que cree que debe actuar así y tiene la impresión de que se desperdiciarían o desaprovecharían sus vidas de no actuar de esta forma” (Taylor, 1994: 52).
- (5) Desde una óptica similar, R. Bellah (1996), aduce que la cultura de lo terapéutico contiene supuestos análogos al individualismo expresivo, y Hauser (2002) habla de un romanticismo que anticipadamente descubre las bases del psicoanálisis.
- (6) Para un estudio más profundo de estas concepciones ver: Guariglia (1996), Rawls (2001), Taylor (1996), Thiebaut (1998), Yannuzzi (2001).
- (7) Esta idea de que el núcleo del sujeto se instituye a partir de una razón procedimental capaz de expatriar las pasiones y sustantivar la naturaleza es el argumento que le permite a Adorno y Horkheimer afirmar la impronta sádica que radica en la razón kantiana.
- (8) Lo que podemos leer al principio de sus *Confesiones*: “Emprendo una obra de la que no hay ejemplos y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo (...) He aquí lo que hice, lo que pensé y lo que fui. Con igual franqueza dije lo bueno y lo malo (...) Me he mostrado como fui, despreciable y vil, o bueno, generoso y sublime cuando lo he sido. He descubierto mi alma tal como tu la has visto ¡oh Ser Supremo!...”

SOUROUJÓN, G.

(Rousseau, 1998: 3).

- (9) Como sugiere Starobinski: "...esta fisura que impide que el *Humo exterior* corresponda a las *disposiciones del corazón*" (1987: 11).
- (10) Entendemos que Rousseau también ha dejado hijos intelectuales esparcidos por diversos senderos: jacobinos, kantianos, románticos, demócratas, republicanos y muchos más se hacen llamar, con mayor o menor legitimidad, herederos de Juan Jacobo.
- (11) Es interesante notar cómo la noción de "Inteligencia Emocional", que da título a una de las obras de autoayuda más exitosas, se muestra, en consonancia con nuestra hipótesis, como heredera de esta postura. Como sugiere Ampudia de Haro (2004,) ésta pretende superar la noción de inteligencia circunscrita a los aspectos lógicos y formales por una noción de inteligencia que tenga en cuenta la utilización de las emociones para la solución de los problemas. Obviamente, el romanticismo rechazaría esta última mediatización de los sentimientos.
- (12) Como intuye Berlin en *The Roots of Romanticism*, la gran virtud que desarrolla el romanticismo (que el autor llama Sinceridad, dejando la idea de autenticidad para el existencialismo) sería ser uno mismo en el grado más profundo posible.
- (13) Esta relación la encontramos explícita en Whitman, uno de los exponentes más representativos de esta tradición: "For all his unconventionally, there was a strong element of republican tradition in Whitman... The self sufficient farmer or artisan capable of participation in the common life was Whitman's ideal as well as Jefferson's" (Bellah *et al.* 1996: 34).
- (14) "Vivir de acuerdo con nuestro yo en una constante autorreferencia. Lo contrario a la autorreferencia, es la referencia al objeto. Cuando vivimos según la referencia al objeto, estamos siempre influenciados por las cosas que están fuera de nosotros (...)nuestras circunstancias, y las personas y las cosas que nos rodean (...) La vida así se basa en el temor y en el control" (Chopra, 1996: 4); "Las personas que viven en el presente no están sepultadas por el pasado ni por el futuro, no llevan ninguna carga" (Osho, 2000:64); "La atención desprovista de recuerdos y de imaginaciones de lo por venir es vida centrada, momento presente, conciencia (...) Mi estado original siempre esta presente" (Chopra, 1999:183); "Cuando estaba con alguien mostraba sólo mi mejor imagen. No dejaba caer mis barreras" (Fischer, 2002: 43).
- (15) "Los recursos externos son aquellas cosas, instituciones y personas que desde afuera me pueden ayudar a retomar el camino perdido (...) También las personas son recursos. Nuestros amigos, maestros y familiares son algunas de las personas a las que solemos recurrir" (Bucay, 2003: 95); "101 maneras de marcar puntos con una mujer (...) Dedíquele veinte minutos de atención no solicitada y esmerada (no lea el diario o no se distraiga durante ese tiempo) (...) Cuando la esté escuchando profiera algunos ruiditos como ah-ha, oh, mmm y hmmm para que ella se dé cuenta de su interés (...) Negocie de tal manera que ella vea que usted quiere que tanto ella como usted obtenga lo que desea" (Gray, 1994: 237).
- (16) Es a partir de estas evaluaciones fuertes que puedo examinar que mi deseo por ir al cine es menos relevante para la realización de mi vida que participar en los asuntos comunes de mi comunidad o estar con el amor de mi vida.
- (17) En *Ulises* de Joice, otro de los momentos trascendentales para comprender la subjetividad moderna, se puede apreciar cómo constantemente en la mente de Bloom y de Dedalus se exhala la Irlanda de la época y la figura de sus respectivos padres.
- (18) En una entrevista datada en 1992, Thomas Abraham había advertido el mismo

absurdo: "...son una proliferación inacabada de recetas provenientes de especialistas que se consideran expertos en felicidad o en bienestar (...) Esto exige una dependencia absoluta (...) Las ofertas del "unomismo" actual implican una relación de dependencia con respecto a un profesional, una relación de dinero..." (Abraham,1992: 21).

### Referencias bibliográficas

- ABRAHAM, T. (1992). Recetas con garantía, en: **Revista Página 30**, Año 3, Nº 26, Buenos Aires: 21.
- ADORNO, T. (1987). **La Ideología Como Lenguaje**. Madrid: Taurus.
- AMPUDIA de HARO, F. (2004). **La Civilización del Comportamiento. Urbanidad y buenas maneras en España desde la Baja Edad Media hasta nuestros días**. Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid. (Inédita)
- ARENDRT, H. (1993). **La Condición Humana**. Buenos Aires: Paidós.
- APPIAH, K. (2007). **La Ética de la Identidad**. Buenos Aires: Katz.
- BAUMAN, Z. (2003). **Amor Líquido**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, U.; BECK-GERSHEIM, E. (2001). **El Normal caos del Amor**. Buenos Aires: Paidós.
- BELLAH, R.N.; MADSEN, R.; SULLIVAN, W.M.; SWIDLER, A.; TIPTON, S.N. (1996) **Habits of The Heart**. California: University of California Press.
- BERISSO, D. (1998) Charles Taylor: Comunitaristas y liberales en el marco de la cultura posmoderna, pág.171-186. En Reigadas, M. (Comp.). **Entre la Norma y la Forma**, Buenos Aires: Eudeba.
- BODEI, R. **Destinos Personales**. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- BOURDIEU, P. y CHARTIER, R. (2003). La Lectura: una práctica cultural, pág. 251-270. En: Bourdieu, P.: **Creencia Artística y Bienes Simbólicos**. Buenos Aires: Aurelia Rivas.
- BUCAY, J. (1998). **Recuentos para Damián**. Buenos Aires: Nuevo Extremo.
- BUCAY, J. (2003). **El Camino de la Autodependencia**. Buenos Aires: Nuevo Extremo.
- CAROZZI, M. (2000). **Nueva Era y Terapias Alternativas**. Buenos Aires: Univ. Católica Argentina.
- CASULLO, N.; FORSTER, R. ; KAUFMAN, A. (1999). **Itinerarios de la Modernidad**. Buenos Aires: Eudeba.
- CHOPRA, D. (1996). **Las Siete Leyes Espirituales del Éxito**. Buenos Aires: Norma.
- CHOPRA, D. (1999). **Tu eres Inmortal**. Madrid: Edad.
- COELHO, P. (1998). **El Alquimista**. Barcelona: Planeta.
- FISCHER, R. (2002). **El Caballero de la Armadura Oxidada**. Buenos Aires: Obelisco.
- FUSILLO, N. (2000). **Se Acabó el Desempleo. Convierta la crisis en una oportunidad para crecer y mejorar su ocupación**. Buenos Aires: Norma.
- GIDDENS, A. (1995). **Modernidad e Identidad del Yo**. Barcelona: Península.
- GOLEMAN, D. (2000). **La inteligencia Emocional**. Buenos Aires: Vergara.
- GRAY, J. (1994). **Los Hombres son de Marte, Las Mujeres son de Venus**. Buenos Aires: Atlántida.
- GUARIGLIA, O. (1996). **Moralidad. Ética Universalista y Sujeto Moral** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, J. (1989). **Teoría de la Acción Comunicativa (tomo I)**. Buenos Aires:

SOUROUJÓN, G.

Taurus.

HAUSER, A. (2002). **Historia Social de la Literatura y el Arte (tomo II)**. Buenos Aires: Debate.

KANT, I (1993). **Crítica a la Razón Práctica**. Buenos Aires: Losada.

LIPOVETZKY, G. (1993). Espacio privado y espacio público en la era posmoderna, en: **Sociológica**, año 8, nº 22: 23-36.

LLAMAS, E. (2001). **Charles Taylor: Una Antropología de la Identidad** Navarra: EUNSA.

MACINTYRE, A. (2001). **Tras la Virtud**. Barcelona: Crítica.

MANENT, P. (1990). **Historia del Pensamiento Liberal**. Buenos Aires: Emecé.

OSHO (2000). **Madurez: La responsabilidad de ser uno mismo**. Buenos Aires: Grijalbo.

PAPALINI, V. (2006). Literatura de autoayuda: una subjetividad del Sí-Mismo enajenado, en: **Revista La trama de la Comunicación** Volumen 11:331-342.

RAWLS, J. (2001). **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral**. Barcelona: Paidós.

ROUSSEAU, J. J. (1998). **Las Confesiones**. Barcelona: Océano.

ROUSSEAU, J. J. (2003). **Reflexiones de un Paseante Solitario**. Buenos Aires: Quadrata.

SENNET, R. (2002) **El Declive del Hombre Público**. Barcelona: Península.

STAROBINSKI, J. (1987) **Juan Jacobo Rousseau. La Transparencia y el Obstáculo**. Madrid: Taurus.

TAYLOR, C. (1993). Propósitos cruzados: El debate liberal – comunitario. en: Rosenblum, N.(Comp.) **El liberalismo y la vida moral**. Buenos Aires: Nueva Visión.

TALOR, C. (1993). La política del reconocimiento, en, Taylor, C.: **El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”**. México: Fondo de Cultura Económica.

TAYLOR, C. (1994). **La ética de la autenticidad**. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, C. (1996). **Las Fuentes del Yo**. Barcelona: Paidós.

THIEBAUT, C. (1998). **La Vindicación del Ciudadano** Barcelona: Paidós.

TOCQUEVILLE, A. (1994) **La Democracia en América** México: Fondo de Cultura Económica.

YANNUZZI, M. (2001). El concepto de autonomía en Rawls y Habermas, en: **Revista Estudios Sociales** Nº 21: 151-175.

ZIZEK, S. (2005). **El Títere y el Enano**. Buenos Aires: Paidós.