

Sobre la libertad de elección y la hiperopcionalidad: a propósito de la pregunta por la vida buena¹

Carolina Vásquez Villegas²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch2>



Introducción

En la modernidad, la libertad hizo parte de un ideal de vida conforme a la razón y fue alimentado por el fortalecimiento de la individualización, la secularización, el privilegio de la interioridad y la autodeterminación. La primacía de la libertad, en el sentido kantiano, esto es, de autodeterminación y autolegislación, constituyeron la base de la moralidad y la dignidad humanas en los proyectos ilustrados. Para Kant (2007 [1785]: 15), la autonomía suponía valerse del propio entendimiento y rehuir las determinaciones heterónomas que no respondieran al imperativo categórico de la razón como criterio universal ético.

Más tarde, en las sociedades posmodernas,³ se torna central la amplificación y defensa a ultranza de la libertad individual, convertida “en el principal valor y recurso de la autocreación continua del universo” (Bauman, 2001: 38). Con la

¹ El presente capítulo se deriva de la investigación de maestría titulada *Sobre la libertad de elección y la vida buena*, en articulación con el proyecto de investigación *Toma de decisiones en la interacción profesor-estudiante*, coordinado por Horacio Manrique Tisnés y financiado por la Universidad EAFIT.

² Psicóloga y magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT.
Correo electrónico: cvasqu29@eafit.edu.co.

³ La posmodernidad se fundamenta, más que en un período histórico, en un “estado de pensamiento” (Lyotard, 1992), en el que los grandes relatos que prometían alcanzar el progreso humano y garantizar un orden social, moral y ético pierden su estatuto de legitimación institucional y dejan de dotar de sentido a toda la realidad.

deslegitimación de los antiguos ideales ilustrados, que no alcanzaron la promesa de progreso y, en cambio, llevaron a autoritarismos y guerras mundiales, se dio paso a la exaltación de la libertad individual como valor absoluto que, en su máxima expresión, se transforma en individualismo: el desarrollo se entiende ya no como un proyecto común y colectivo, sino como camino individual que no está sujeto a ningún referente más que al de la propia voluntad.

Como reacción a esta primacía conferida a la libertad en cuanto principio soberano de los proyectos de modernidad, surgen posturas críticas que ponen en entredicho la preeminencia normativa de la autonomía personal, la autodeterminación y la libre elección (Jullien, 2013; Mélich, 2000; Sandel, 2007; Schwartz, 2000, 2004) no para negarlas, sino para reevaluar su soberanía ética.

En ese orden de ideas, en el presente capítulo se expone, en primer lugar, cómo el proyecto moderno de hacer el mundo *disponible* ha reproducido la idea de la amplificación de la libertad mediante la proliferación de las opciones para elegir, en el supuesto de que esto aseguraría la autodeterminación y autonomía de los sujetos. En segundo lugar, se revisa la crítica de Barry Schwartz a propósito de tal supuesto, con el ánimo de poner en entredicho la sobreestimación de la autonomía como principio fundamental de la vida buena, lo que ha conducido a un distanciamiento subjetivo en la toma de decisiones fundamentales por la vía del cálculo racional y a un alejamiento o pérdida de los otros, manifestado en un individualismo extremo. En tercer lugar, se plantea la cuestión del proyecto de mejoramiento humano y la hiperagencia como caso de la ampliación de los márgenes de autodeterminación contemporánea.

En cuarto lugar, se argumenta que el fenómeno de la disponibilidad de opciones no abarca a cabalidad la noción de libertad de elección, entendida como la posibilidad de elegir sobre lo fundamental, y se plantea la alternativa de “heteronomizar la autonomía” –en palabras de Joan-Carles Mélich (2000)–, así como la de restituir su núcleo relacional. En la quinta sección, esta posición se amplifica a la luz de una perspectiva contemporánea de la vida buena que desplaza el énfasis puesto en la libertad y la autodeterminación hacia un modo de relación con el mundo: la perspectiva de la *resonancia* de Harmut Rosa (2019). Por último, se concluye que, si bien la libertad ocupa un lugar muy importante en los ideales de vida occidentales, examinada a la luz de la noción de vida buena –para nuestro presente interés, el de resonancia– la libertad queda relativizada en el sentido de que sufre un desplazamiento de su trono normativo. Si nos ceñimos a la propuesta de Rosa, la resonancia podría ser aquello que vendría a ocupar su lugar.

El proyecto emancipador de la modernidad: poner el mundo al alcance

La modernidad se basa en la idea y la promesa de autodeterminación ética, es decir, la sustracción individual de mandatos políticos, religiosos, familiares, comunitarios, en los que el individuo se declara soberano y autónomo para determinar sus propios designios y elegir según su voluntad. A este respecto, Hartmut Rosa propone un diagnóstico epocal a partir de la idea de modernidad, englobada en el descriptor de la *aceleración*, esto es, “la transformación acelerada del mundo material, social y espiritual” (2016: 16).

Rosa define la aceleración social como un régimen caracterizado por una modificación sistemática de las estructuras temporales: un incremento de la producción total por unidad de tiempo en lo relativo a las transformaciones sociales (tecnológicas, del cambio social y el ritmo de vida), que exige una optimización constante en todos los ámbitos de la vida. Su modo de darse es el incremento constante y una *tendencia escalatoria* cuyas fuerzas impulsoras son la competencia como modo central de asignación de recursos, la promesa secular de eternidad basada en el incremento de vivencias por unidad de tiempo, así como la estabilización dinámica de la sociedad (Rosa, 2016).

A su vez, la tardomodernidad se caracteriza por un anhelo de *disponibilidad* constante, por el proyecto estructural sistemático de *ampliar el alcance de mundo* (Rosa, 2016: 398). Hacer más disponible el mundo, ponerlo a disposición, controlarlo y dominarlo por medio de la acumulación de capacidades científico-técnicas y del capital económico y sociocultural. Así, se multiplican las opciones para elegir: asistimos a una sobreabundancia de objetos para el consumo, la oferta de mercancías es avasallante, el *smartphone* nos permite tener toda la información siempre al alcance (Rosa, 2019a). Las posibilidades de mundo de los individuos crecen al ritmo del incremento de la riqueza económica, del dominio de la naturaleza y de las posibilidades tecnológicas, de la mano de procesos sociales de individualización, pluralización, democratización y liberalización.

Ahora bien, poner el mundo al alcance supone la instrumentalización de las esferas del mundo en función de la iniciativa de autodeterminación y una apertura ilimitada del horizonte ético. Según esto, podemos afirmar que una idea básica de la modernidad es la idea de que la vida humana es optimizable, incrementable, perfeccionable y, por lo tanto, hemos de orientar nuestros esfuerzos a la búsqueda ininterrumpida de mejorar nuestro rendimiento y nuestra condición en todos los aspectos de la vida individual y colectiva. Este

axioma se manifiesta en la fijación moderna en la aseguración de recursos, fomentada por los libros de autoayuda, la investigación de la felicidad y la sociología de la desigualdad, toda vez que la disponibilidad del mundo proyecta el imperativo de aumentar y acumular, no solo bienes económicos, sino experiencias, amistades, posiciones sociales, títulos, etcétera, con la esperanza de que, asegurándose esos insumos, se podrá eventualmente realizar una vida buena (Rosa, 2016: 217). Así como un pintor que emprende la recolección de recursos necesarios para pintar un cuadro, pero que, al final, ha malgastado su tiempo en esta tarea anticipativa pues ya no tiene tiempo de pintar, del mismo modo el sujeto moderno se ve a sí mismo frente a la acumulación de recursos, producto de sus elecciones, que le han hurtado el tiempo que requiere para realizar su propia vida.

Pues bien, ¿qué es lo que puede problematizarse a propósito del proyecto de ampliación y disponibilidad del mundo? La desincronización de los procesos sociales que aquel produce (Rosa, 2016: 118-126). Dado que no todos los procesos pueden acelerarse o, al menos, no en el mismo grado, y que otros incluso se han desacelerado (2016: 118), se produce una ruptura en el entrelazamiento de dichos procesos (2016: 118-119). Se hace evidente así la desincronización respecto de la naturaleza: vaciamos los océanos y talamos árboles a un ritmo exponencialmente acelerado con respecto a sus tiempos intrínsecos de regeneración. Los procesos económicos de producción y consumo real son muy lentos respecto a la economía financiera, así como la democracia –que requiere deliberación y análisis– lo es respecto a la velocidad social, cultural y mediática (2016: 4). Antes que dar solución a la crisis ambiental inminente, nos adelantamos a tratar de asegurar la vida en otros planetas. Así mismo, la ciencia y el desarrollo tecnológico se mueven más rápido que las consideraciones morales (Sandel, 2007: 13). Por eso, Rosa afirma que “con toda ampliación (técnica) del alcance de mundo, también crece el horizonte de lo inalcanzable o irrealizable [...] el mundo siempre va más allá de lo que puede alcanzarse en una vida individual” (2019b: 540).

Nuestra psique también sufre la desincronización a raíz de la sobrecarga del ritmo acelerado que lleva a los sujetos a ir más rápido únicamente para permanecer en el mismo lugar, lo que explica, según Rosa, las explosiones de *burnout* y depresión (2016:120), así como la angustia y el temor a la alienación. En el intento sistemático de controlar, dominar e instrumentalizar el mundo hay un creciente temor y angustia de que ese mundo que ha sido puesto a nuestro

alcance pueda silenciarnos, que se vuelva árido, estéril e ilegible. Que ya no nos diga nada, que no nos hable (Rosa, 2016: 400).

La proliferación de opciones y la paradoja de la elección

El incremento del ritmo de vida se materializa en la proliferación de opciones para elegir. La sociedad contemporánea es la sociedad de la elección y la decisión, de la defensa de la libertad para elegir y actuar de diversas formas y de manera autónoma. Las sociedades occidentales le atribuyen un gran valor a la elección: tanto un valor instrumental cuanto expresivo, psicológico y fundante (Dworkin, 1982; Schwartz, 2004).

Ahora bien, ¿aceptar que la libertad supone la posibilidad de elegir nos llevaría a pensar que una forma de realzar y amplificar la libertad individual (y con ella la autonomía y el control sobre la propia vida) sería por medio del incremento y la proliferación de opciones añadidas para elegir? El psicólogo estadounidense Barry Schwartz (2004), en su libro *The Paradox of Choice*, afirma que esta es la respuesta que han dado las sociedades occidentales a la cuestión de la libertad, influenciadas por la ideología económica y la teoría de la elección racional: multiplicar las posibilidades de elección como modo predilecto de amplificación de la libertad individual. Esto, al tenor de lo que se designa como silogismo oficial: “Si queremos maximizar el bienestar de nuestros ciudadanos, la manera de hacerlo es maximizando la libertad individual; la forma de maximizar la libertad es maximizando la elección. De lo que se sigue que, si incrementamos las opciones de elección, entonces habrá mayor bienestar” (Markus & Schwartz, 2010: 346).⁴

Schwartz (2000, 2004) afirma que la sobrevaloración que se les ha dado a la libertad, a la autonomía y a la autodeterminación en la sociedad estadounidense puede resultar excesiva y experimentarse como una tiranía. La libertad se vuelve represiva, ya no por lo que se prohíbe, sino por lo que obliga, pues se manifiesta en mandatos de autodeterminación dirigidos a los individuos: amor libre, autorrealización, autodescubrimiento, autenticidad, autogestión son algunos de los imperativos contemporáneos. La expansión de las opciones puede dar la ilusión de que el deseo podrá ser satisfecho en tanto todas las posibilidades están dispuestas para ser elegidas, bajo la promesa de una libertad individual

⁴ Las traducciones de las citas de los textos en inglés son de mi autoría.

en la que “todo es posible”, pretendiendo resolver así lo que hay de equívoco e inaprehensible en el deseo mismo.

La paradoja explica por qué ante el mayor número de opciones de elección los individuos, antes que sentir su posibilidad de elegir como liberadora, la experimentan coercitiva y paralizante. Y aun si no hay parálisis, cuando logran elegir, asisten a una disminución en la satisfacción derivada de esas elecciones. Lo anterior, debido a que la escala de expectativas se incrementa hasta el nivel de pretender lo perfecto, por lo que, en comparación con dicha escala, cualquier decisión parece insuficiente. Además, ante tal panorama, el individuo se experimenta arrojado y desamparado, único responsable de sus fracasos o éxitos, pues, abocado a todas las posibilidades, no elegir bien obedece a una falencia subjetiva que subsume la sobrecausalidad de los acontecimientos y los reduce a una cuestión de responsabilidad individual. En este mismo sentido, Iyengar y Lepper (2000) han investigado sobre lo que se ha dado en llamar “la sobrecarga de la elección”. Con ese concepto se describe cómo una amplia gama de opciones puede parecer al principio muy atractiva para los decisores, pero termina por reducir la motivación posterior en la efectiva realización de la elección. La sobrecarga detonada por la cantidad de opciones pone en entredicho la idea de que las mejores elecciones se toman cuando hay mayores opciones de elección.

De Schwartz (2004) se entiende el argumento de que la proliferación de opciones conlleva unos costos psíquicos: por un lado, debilita la satisfacción derivada de las elecciones; puede incrementar la racionalización y la excesiva activación del proceso deliberativo y comparativo pues la información relevante para analizar se incrementa. Por otro lado, esto tiene sus efectos: (1) produce sujetos maximizadores; esto es, un sujeto que necesita estar seguro de que tomó la mejor decisión, para lo cual requiere efectuar una evaluación racional de cada alternativa, lo que se vuelve una tarea casi imposible y tanto más difícil cuanto más aumenta el número de posibilidades de elección. (2) Induce a la autoculpabilización, puesto que la falencia o el éxito responden a una buena selección de la mejor opción por parte del agente decisor. (3) Incrementa la propensión al arrepentimiento, ya que es fácil imaginar las características deseables de las opciones que no se eligieron. Todo esto produce una disminución en el compromiso afectivo con la elección tomada, lo que amplía la distancia subjetiva mediante el cálculo instrumental.

Schwartz (2004) plantea que, para evitar la escalada de esas cargas, hemos de aprender a ser selectivos en el ejercicio de las elecciones y decidir, de forma

individual, cuándo la decisión realmente importa y enfocar nuestras energías en ella, incluso si eso significa dejar ir otras oportunidades. La elección de *cuándo ser un sujeto decisor* (*when to be a chooser*) es quizá la elección más importante, pues contribuye a descargar el peso del exceso de libertad. Algunas personalidades que se dedican a tomar decisiones de gran impacto, como el caso de Obama o Mark Zuckerberg, prefieren tener en su armario un conjunto de prendas homogéneas, básicas y atemporales que les ahorre empezar el día tomando decisiones, bajo el supuesto de guardar sus energías para las decisiones importantes. Ahora bien, al afirmar esto, Schwartz parece incurrir en una ambigüedad: ¿su crítica está dirigida al exceso de libertad y autonomía, o más bien a la excesiva confianza en que la proliferación de opciones sería garante de nuestra libertad individual?

Me parece que al postular como soluciones al problema una serie de recomendaciones individuales para encarar la proliferación de opciones –entre ellas: establecer reglas de juego sobre cuántas opciones considerar, o cuánto tiempo y energía invertir en elegir; satisfacer más y maximizar menos; aprender a amar los límites; acoger normas, reglas, hábitos, etcétera–, lo que enfatiza su crítica no es el excedente de libertad adquirido por los sujetos contemporáneos sino la falsa experiencia de libertad inducida por el dogma del incremento de opciones de elección. De ahí que termine por apelar a una suerte de metalibertad: la libertad de elegir cuándo elegir. En otras palabras: no es cierto que estemos ante un exceso de libertad o autonomía aun cuando aceptamos que existe una sobreabundancia de opciones. La hiperopcionalidad no necesariamente equivale a mayor libertad o autonomía. Más bien, la promesa de mayor disponibilidad del mundo y de acceso a las opciones de elección fracasa en proveer la experiencia de la libertad. Allí donde contamos con múltiples opciones –muchas de ellas con mínimas variaciones entre sí–, nos sentimos impotentes para elegir, o paralizados, menos satisfechos y frustrados.

La cuestión de la hiperagencia

Es común que se problematice la hiperopcionalidad en lo que concierne al mercado y el consumo de bienes, un dominio muy simplista en el que se reduce el problema de la libertad a la elección entre tal o cual producto, tal o cual servicio. En contraposición, se pueden destacar ejemplos de mayor envergadura: un caso paradigmático de la idea de ampliar el alcance del mundo y de multiplicar las opciones disponibles a la elección es el proyecto

contemporáneo de perfeccionamiento humano (*Enhancement Project*). Este perfeccionamiento es definido, según Danaher, como “la aplicación deliberada de conocimientos técnicos y científicos para mejorar las capacidades humanas existentes, trasladarlas más allá del rango disponible para los seres humanos o agregar nuevas capacidades” (2014: 228).

El proyecto de perfeccionamiento tiene que ver con todo esfuerzo colectivo –y, en ocasiones, coordinado– para mejorarnos o perfeccionarnos a nosotros mismos. Sin embargo, para ir más allá de lo difusa y amplia que puede resultar esta categoría (que englobaría procesos como la alfabetización y la agricultura), nos interesa enfatizar al respecto los debates contemporáneos que están referidos a las tecnologías biomédicas de perfeccionamiento, cuya aplicación (que incluye elementos como fármacos, estimuladores cerebrales o métodos de ingeniería genética) se dirige a las propiedades constitutivas de los seres humanos individuales: estados de ánimo, recuerdos, capacidades físicas y cognitivas. De esta manera, con la manipulación genética podríamos intervenir en asuntos humanos que antes estaban reservados a los designios de la naturaleza o del azar reproductivo, y que ahora se convierten en objeto de elección: el color de ojos, el sexo, la fuerza, la capacidad intelectual, entre muchas otras características que pueden desencadenar diversos efectos discriminatorios, de manipulación, de inculpaciones sobre lo que se eligió (o lo que no se eligió). Este proyecto es productor de *hiperagencia*, a saber, “un estado de cosas en el que prácticamente todos los aspectos constitutivos de la agencia (creencias, deseos, estados de ánimo, disposiciones) están sujetos a la propia elección, control y manipulación” (Danaher, 2014: 227).

Varias objeciones se han formulado a propósito de dicho proyecto. Entre ellas, que un estado de hiperagencia nos sumergiría en un mar de confusión decisional al reducir nuestros estados internos a meras contingencias que pueden arreglarse siempre que lo necesitemos (Danaher, 2014: 229), lo cual volatilizaría los puntos normativos para la toma de decisiones. También se apela a la paradoja de la elección para mostrar los costos que podría traer en términos de sobrecarga: vivencias de arrepentimiento, sentimiento de culpa y autocensura (Danaher, 2014: 232). Por su parte, la objeción de Michael Sandel (2007: 129) está dirigida a que llevar adelante este proyecto, en cuanto expresión de un deseo de dominación y control del mundo –en una falsa idea de libertad–, amenaza con suprimir nuestra apreciación de la vida como don.

Sandel ofrece una perspectiva secular del don –aunque admite que remite a una sensibilidad religiosa–, entendido como el reconocimiento de que “nuestros

talentos y nuestros poderes no son plenamente obra nuestra, ni siquiera plenamente nuestros, a pesar de los esfuerzos que dedicamos a desarrollarlos y ejercitarlos” (2007: 40). Apreciar la vida como un don nos impele a estar abiertos a lo inesperado, a lo incontrolable, a lo que franquea. O, en palabras de Rosa, a *lo indisponible*. Lo que interesa de reconocer la contingencia de nuestros dones es que nos une solidariamente a los otros, en la medida en que no reduce la vida a una cuestión de ventajas competitivas atribuibles a la elección de cada individuo. Frente a esto, Dworkin (1982: 52) señala, retomando a Singer, que, en ocasiones, añadir nuevas opciones transforma la naturaleza de la elección misma, como es el caso de la donación de sangre que, al incorporarse a un sistema de venta (añadiendo así la posibilidad de ser comercializada además de simplemente donada), trivializa los lazos de la solidaridad y el altruismo asociados a esta acción.

Sobre el problema de la libertad de elección

Un asunto en el que coinciden los planteamientos sobre los efectos de la hiperopcionalidad contemporánea es en que la proliferación de opciones lleva a malgastar mucho tiempo y energía en elecciones triviales (por ejemplo, las que conciernen al consumo de bienes y servicios), lo cual desplaza la atención de aquellas que son realmente importantes (Iyengar & Lepper, 2000; Schwartz, 2004). Pero ¿qué es entonces lo *realmente importante*?, ¿qué es lo fundamental?

En este punto, la concepción de libertad de Erich Fromm es relevante pues contrasta con aquella que subyace a los proyectos contemporáneos expuestos, ya que desde su perspectiva el problema de la libertad de elección no se refiere a una multiplicidad de opciones con pocas variantes entre ellas sino, fundamentalmente, a una cuestión disyuntiva. A este respecto afirma que

El problema de la libertad de elección *no* es el de elegir entre dos posibilidades igualmente buenas; no es la elección entre jugar al tenis o ir de excursión, o entre visitar a un amigo o quedarse en casa leyendo. La libertad de elección [...] es siempre la libertad de elegir lo *mejor* contra lo peor –y mejor o peor se entienden siempre por referencia al problema moral básico de la vida–, entre el progreso y la regresión, entre el amor y el odio, entre la independencia y la dependencia (Fromm, 1985: 126).

El problema de la elección y, por ende, de la libertad, se trata pues de la elección entre una vida buena o una malograda que, para Fromm (1985), corresponderían al progreso o al retroceso, respectivamente. ¿Qué sería lo progresivo? Aquello que no se fija, que evoluciona, que *progresa*. Lo que se

sobrepone al atascamiento, a la fijación, a la compulsión a la repetición. Lo regresivo es aquello que queda fijado en el atolladero, que se resiste al desarrollo, a la renovación de la vida. Un caso ilustrativo de regresión es el síntoma neurótico que, al quedar atado a un trauma del pasado, se fija como a una estaca “y en adelante, está condenado a girar a su alrededor incesantemente”, lo que impide la posibilidad de desplegar las capacidades, de seguir el curso de su desarrollo (Jullien, 2013: 93-110).

El ser humano, para Fromm, tiene fundamentalmente dos alternativas: *retroceder* a su estado animal, arcaico, resignando sus cualidades humanas –como la razón y el autoconocimiento (tal es el caso de la emergencia de una enfermedad mental o la adhesión irrestricta a poderes totalitarios, sentirse un todo con una multitud)– o *progresar* hacia el despliegue de sus capacidades humanas buscando la unión por la vía de una relación espontánea, creativa y vital con el mundo. El progreso remite al amor a la vida, que está relacionado con la creación y la productividad (la *biofilia*), en oposición al regreso, que concierne al amor a la muerte (la *necrofilia*), que está más del lado de la destrucción, del deseo de convertir lo orgánico en inorgánico. El progreso no es la idea de la pura ganancia, esa que subyace al programa de la multiplicación de las opciones o de controlar el mundo poniéndolo a disposición bajo la esperanza de que esto optimizará y maximizará los resultados de nuestras decisiones; refiere a aquello que amplifica, despliega y ensancha la vida, por oposición a lo que la amenaza o disminuye, lo que la coagula. Por ejemplo, poder elegir la forma de vida que los sujetos desean vivir y no solo la ampliación del margen de opciones que caben unilateralmente en un único tipo de vida: la vida buena asociada al crecimiento económico y tecnológico, con el que se ha pretendido controlar y disponer del mundo de manera instrumental (Rosa & Henning, 2017).

Lo anterior nos conduce a pensar, entonces, que la libertad no consiste *per se* en aumentar las opciones de elección, porque de lo que se trata es de poder elegir libremente entre opciones fundamentales: es allí donde entra en juego la libertad para elegir. Se es libre en tanto se puede elegir con base en los propios criterios, sustrayéndose de heteronomías religiosas, naturales, políticas o sociales que sustituyan la agencia del sujeto. El horizonte normativo kantiano postula que el sujeto ha de valerse de su propio entendimiento para darle forma a su vida individual y colectiva sin apelar a poderes heterónomos; esto es lo realmente importante.

Sin embargo, la deriva de esta proposición ha corrido con la suerte de llevar al límite el individualismo moral que termina por homologar a la autonomía

con la independencia, en nombre de la cual se olvida el gesto fundamental de amparar y ser amparados por los otros, así como nuestra constitutiva interdependencia. Como afirma Mèlich: “La subjetividad es *humana* en el momento que respondemos no solamente *al* otro sino *del* otro, respondemos de su vida y de su muerte, de su fragilidad y de su vulnerabilidad” (2000: 90). Se supone que la autonomía se afirma tanto más cuanto no dependamos de discursos extrínsecos, en detrimento de categorías como comunidad, interdependencia, solidaridad. Con todo, elegir no es solo una forma de definir y afirmar una individualidad, sino también una forma de crear sentido de comunidad y lazos sociales, incluso si en ocasiones eso significa adherirse a las elecciones de personas en quienes se confía y se respeta.

Para comprender esto, y dado que Mèlich está hablando del contexto educativo, la categoría de *maestro* resulta ilustrativa –en ocasiones desvirtuada por suponer la emergencia de una relación que conlleva, ante todo, dependencia, asimetría, apertura, influencia–. El maestro no sería alguien que toma decisiones en reemplazo de la propia agencia, pero sí alguien que guía, previene, señala, advierte e influye. El maestro, como lo explica Jullien (2013) a partir de la tradición china, no se abstiene ingenuamente de ejercer una influencia en su discípulo, pues esto lo hace de una manera *oblicua*:

Pero no nos equivoquemos, no es que el Maestro quiera respetar la autonomía y la libertad mental del discípulo, sino que sabe que no puede intervenir más que lateralmente, por estimulación oblicua, en ese proceso que no podrá provenir sino de él mismo, es decir, de su propio movimiento; y que todo aquello que por su parte haga de más, instruyéndolo más explícitamente, no hará sino obstaculizar su curso, forzándolo, y se revelará contraproducente (Jullien, 2013: 78).

El maestro actúa de forma oblicua (de soslayo) pues no se posiciona ni adelante, como quien antecede el camino, ni al lado, como quien se limita a *acompañar*. Lo cual tampoco significa que se posicione en un poco comprometido “punto medio”. Su oblicuidad consiste en saber que una influencia directa siempre necesita de otra más silenciosa, más sutil, periférica, prolongada, “que es lo único que permite que tal enseñanza un día sea finalmente audible y pueda transformar efectivamente” (Jullien, 2013: 79).

Lo que sucede en la relación maestro-discípulo, visto así, no es tanto una afirmación de dos autonomías o la búsqueda última de la independencia, sino, sobre todo, una relación dialógica de mutua interacción, un encuentro en que ambos emprenden una intermodificación que supone la afirmación de la

interdependencia y, con ella, de la propia vulnerabilidad y desamparo. Incluso, como lo plantea Mèlich a propósito de la educación, se trataría de una ética que antepone la heteronomía a la autonomía, si entendemos aquella como la responsabilidad de responder *ante y por* el otro (2000: 90):

No hay que entender, por lo tanto, la crítica al principio de autonomía en el sentido de una *negación* de la autonomía, sino en el sentido de que *hay que negar la “primacía” del principio de autonomía*. La autonomía es sumamente importante, pero puede ser perversa si no depende de una instancia anterior a ella misma (Mèlich, 2000: 87).

Tal instancia anterior es la apelación del *otro*, mi responsabilidad ineludible ante su llamado. La educación es ante todo *eros*, “y el amor, el *eros*, no nace en un acto de libertad, de iniciativa del yo. El *eros* viene de fuera, de la exterioridad, nos invade, nos hiere, es un traumatismo, pero el yo sobrevive en él” (Mèlich, 2000: 89). Frente al imperativo de que Auschwitz no se repita, Mèlich, en su crítica al principio de autonomía en la educación, lo que plantea es la necesidad de *heteronomizar la autonomía*, esto es, restituir a la libertad aquello que le antecede: la obligación con y para el otro.

Otra perspectiva que relativiza la primacía conferida a la libertad de elección es la propuesta por Peter Bieri (2017) respecto a la dignidad humana. Es cierto que la posibilidad de elección y la autonomía son imprescindibles para la conservación de la dignidad. Las experiencias de pérdida de autonomía, de excesiva dependencia y de impotencia nos muestran una fractura en nuestra dignidad; en esas situaciones, sentimos que la echamos a perder (Bieri, 2017: 9). Con todo, la autonomía tiende a quedar equívocamente localizada en las antípodas de la dependencia, negando así nuestra fragilidad constitutiva; de ahí que el concepto de dignidad de Bieri se constituye no solo por una relación autónoma consigo mismo, sino por el encuentro con los otros, por cómo uno es tratado y cómo está en relación con otros, algo que se escapa al absoluto control individual. La autonomía es una condición necesaria de la dignidad, pero no suficiente. Es más, la dignidad puede ser un principio soberano que esté por encima de la libre voluntad y la autonomía.

Lo anterior lo ejemplifica Bieri (2017) con el número del lanzamiento de enanos en un circo: un enano puede esgrimir el argumento de que él ha elegido voluntariamente ser lanzado para entretenimiento de quienes asisten al espectáculo, caso en el cual su dignidad se vería amenazada en cuanto que se vulnera su condición de sujeto como fin en sí mismo y se le trata como a

un juguete. La defensa de la libre voluntad y la elección autónoma,⁵ esgrimida por el mismo enano, dice Bieri, no resuelve el problema de la vulneración a la dignidad, pues esta es un fin más abarcador que la libertad (2017: 16-18). De acuerdo con Bieri, hay algo que se sobrepone a la libertad cuando de humanidad se trata: la dignidad.

Más allá de la libertad, la resonancia

En un intento por retornar al núcleo relacional de la vida buena, que trascienda la perspectiva de la autonomía y la individualidad, la propuesta de *una sociología de la relación con el mundo* del filósofo y sociólogo alemán Hartmut Rosa (2019b) nos conduce a pensar la vida buena más allá de las opciones y recursos a disposición; lo que rompe con esa fijación que se sostiene en algunos de los planteamientos discutidos aquí, los cuales parten de la base de que una vida buena se constituye por una ampliación, maximización u optimización de los recursos disponibles, y que ven la vida humana como un recurso más a ser optimizado. Rosa acude a una metáfora acústica para definir la resonancia como una forma de relación con el mundo en la que sujeto y mundo se sincronizan en vibraciones que se propician de una manera recíproca, en una relación dialógica en la cual ambos responden desde su propia voz. De esta forma, los sujetos producen y a la vez experimentan resonancias en su relación con el mundo (Rosa, 2019b).

En definitiva, la resonancia implica una *asimilación transformadora* en la que el sujeto es lo suficientemente “cerrado” como para hablar con una voz propia, y “abierto” como para dejarse transformar por el mundo. La respuesta que damos al mundo que nos habla requiere la presencia de una voz propia, tanto de ese mundo como de nosotros mismos.

Además de la presencia de la voz propia, la resonancia requiere una percepción de autoeficacia, es decir, un nivel de confianza en el que el sujeto se siente capaz de influir en el mundo, de transformarlo; implica dirigirse al mundo de manera activa e intencional, alcanzar y “hacer hablar” al mundo por medio de la propia acción. En este aspecto, la posibilidad de elegir es esencial para las expectativas de autoeficacia, pues el sujeto se sabe autoeficaz en la

⁵ Ciertamente, Bieri no deja de lado la posibilidad de interrogar qué tan libre fue el enano para tomar esa decisión y qué tanto estuvo condicionado por las circunstancias en que se encontraba (2017: 18). Es el problema de la falsa conciencia.

medida en que puede elegir y no simplemente ser “una pelota de la *fortuna*, de la suerte y el destino, en lugar de poder configurar el acontecer del mundo” (Rosa, 2019b: 209).

Sin embargo, Rosa se opone a la concepción instrumental-causalista de la autoeficacia como “la capacidad de perseguir intereses y alcanzar objetivos, de dominar y hacer calculable el mundo (y a los otros seres humanos) para realizar los propios planes con la menor cantidad posible de concesiones” (2019b: 209). De ahí que el efecto positivo de las acciones de autoeficacia no proceda, para Rosa, de la eficacia instrumental de las elecciones sino de su potencialidad para fundar relaciones resonantes: “Lo decisivo no son los *resultados* logrados, sino la experiencia de la *interacción* en el proceso” (2019b: 210). Además, se privilegian las expectativas colectivas de autoeficacia, como lo expone Rosa (2019b) retomando un planteamiento de Hannah Arendt:

[Arendt] considera que el mundo surge en la acción concertada y en la experiencia de la *capacidad* colectiva de *poder dar forma* que va unida a ella [...] por más que [los individuos modernos] hayan aumentado sus posibilidades y opciones de elección, no por ello estarán en condiciones de vivir una resonancia con el mundo en el sentido de una experiencia colectiva de autoeficacia (2019b: 210).

Rosa afirma que, si bien el constante incremento de posibilidades de acción puede resultar provechoso en términos de la maximización de la utilidad individual, al mismo tiempo desestimula una relación transformadora con el mundo, “en la cual la propia acción no deja ninguna huella y el sujeto no recibe ninguna respuesta” (2019b: 212).

La resonancia es de suyo *indisponible*, es decir, no planificada, no forzada ni garantizada; no es accesible como lo es un producto del mercado. Su contenido emocional no está prefigurado, de ahí que la resonancia no sea necesariamente feliz o positiva en términos afectivos, y que incluso podamos establecer resonancia con momentos tristes, lo cual plantea ya una separación con el ideal de felicidad cuyo fin es obtener el máximo placer y disminuir al mínimo el dolor o sufrimiento. La vida buena, para Rosa (2019b), es aquella en la que se configuran ejes estables de resonancia entre el sujeto y el mundo. Este concepto de *indisponibilidad* pone en entredicho la supremacía de la autonomía y de la libertad y, con ellas, la idea de voluntad: ¿cómo pensar la posibilidad de la resonancia, de su darse, mantenerse, cultivarse o incrementarse, si constitutivamente es indisponible, mientras que las ideas de libertad de las

cuales disponemos parecen inclinarse hacia una especie de ejercicio activo, disponible de la voluntad y de la capacidad de elegir?

El concepto de indisponibilidad puede ser explorado desde otra perspectiva. François Jullien, por ejemplo, retoma el concepto de *disponibilidad* (2013: 23-42) de la tradición china, categoría que estaría del lado del sujeto y no de los bienes, posesiones o funciones, como tradicionalmente se ha entendido en el pensamiento occidental europeo. La *disponibilidad* se entiende como una disposición de apertura del sujeto que “pasa a concebirse ya no como pleno sino como hueco” (2013: 24), lo que le permite tomar toda “oportunidad” en pie de igualdad. Por eso el conocer chino, dice Jullien (2013), no consiste en hacerse una idea de algo, sino en volverse disponible a algo:

Para el sujeto se trata, nada menos, que de renunciar a su iniciativa de “sujeto”: un sujeto que presume y proyecta, elige, decide, se fija fines y se procura los medios. Si renuncia momentáneamente a ese poder de dominio, a lo cual lo invita la disponibilidad, entonces teme que la iniciativa de la que se vale no tenga límites y se vuelva intempestiva; que le cierre el paso a la “oportunidad”, lo bloquee en una conversación estéril consigo mismo y ya no lo deje acceder a nada (Jullien, 2013: 36).

Para Jullien, Europa pasó por alto el recurso de la disponibilidad, precisamente porque desarrolló un pensamiento de la libertad: “Lo contrario de la libertad es la servidumbre, como se sabe, pero su contradicción es la disponibilidad que despliega una relación armoniosa de *integración*” (2013: 41). Mientras la libertad supone un alejamiento de una situación para ganar independencia respecto de esta, la disponibilidad nos sumerge en aquella, nos impele a entregarnos, a fundirnos, para dejarnos *hablar* por ella y responder a las solicitaciones del entorno. Desde dicha perspectiva, no se concibe la emancipación y la desalienación desde la libertad, sino a partir de la disposición a todas las posibilidades, dada por el vaciamiento del sujeto, que pone a todas las cosas en pie de igualdad y así puede “escuchar todas las músicas del mundo, diversas como son, en su espontáneo ser ‘así’, a placer, acompañando su despliegue singular” (2013: 37). Quizás cuando el sujeto se abre a esta disponibilidad de sí es cuando puede avenir con el mundo en su indisponibilidad constitutiva.

Por eso, en la disponibilidad se trata de un acceso a todas las posibilidades, de un no cerrarse a ninguna, pero ya no como un catálogo de opciones donde el sujeto se proyecta a sí mismo como individuo libre para elegir, sino que se

hace *disponible* a lo otro. No sabe ya qué le espera, puede captar lo inadvertido, está presto a ello, sin estarlo hacia nada en específico. Esta posición contrasta con el anhelo de hiperagencia como modelo constitutivo de “vida buena”. En efecto, no es posible saber o planificar de antemano cuál será el resultado de la transformación en el encuentro resonante con lo otro; por eso la resonancia no coincide con el ideal de optimización.

Es destacable que Rosa (2019b: 230), al preguntarse por el contraconcepto de la resonancia e intentarlo conceptualizar en términos de lo contrario a la *alienación*, descarte la autonomía como *lo otro* de la alienación, aduciendo que los seres humanos podemos experimentarnos a la vez autónomos y alienados:

La definición de la autonomía como lo otro de la alienación no contempla el carácter relacional de la alienación (y de su opuesto): un dictador puede ser completamente autónomo, esto es, ejercer el máximo control posible sobre sus condiciones de vida y, sin embargo, justamente por ello, sentirse alienado (Rosa, 2019b: 230).

La autonomía enfatiza de una forma excesiva el carácter del “sí mismo” y desestima el aspecto constitutivamente dialogal de las relaciones logradas y malogradas con el mundo. En ocasiones, incluso podemos sentirnos menos alienados cuando perdemos cierto control respecto de nosotros mismos. Tal es el caso de algunas experiencias de amor, de maternidad o paternidad, de algunas vivencias religiosas en las que cedemos nuestro control al entregarnos a lo otro y aun así no solo no nos sentimos alienados, sino que estas experiencias pueden hacer que la propia vida sea una vida que *resuena*. Se trata de atreverse a perder el control, de entregarse al otro: en palabras de Martha Nussbaum (1995: 184), “aprender a caer”, aprender a estar expuestos, no temer la propia vulnerabilidad. De ahí que Rosa (2019b) prefiera hablar de resonancia como paradigma de un modo de estar en el mundo de forma no alienada, restituyendo el carácter eminentemente dialogal de la vida buena.

La alienación es definida como “*relación de la ausencia de relación*” (Rosa, 2019b: 232). Esto es, un estado en el que, pese a que hay relaciones –por ejemplo: familiares, laborales, de amistad, incluso consigo mismo–, estas son indiferentes y carentes de significado pues han dejado de *hablarle* al sujeto y, en consecuencia, se presentan mudas, amenazantes, e incluso hostiles y repulsivas. Si antes definimos la resonancia como la posibilidad de que dos segmentos del mundo amplifiquen sus respectivas voces a partir de una relación de transformación mutua, entonces la alienación implica una relación en la que estas voces, antes que potencializadas,

se debilitan, se trastornan o se enmudecen: “En un estado de alienación, por tanto, la voz propia y la ajena tienden a volverse *inaudibles* o *no dicen nada*; el sujeto y el mundo se enfrentan de forma muda y rígida” (Rosa, 2019b: 233).

Ahora bien, Rosa aclara que para que la resonancia emerja es necesario que ella se dé sobre el fondo de algo que aún no ha sido asimilado o apropiado, que permanece extraño o ajeno, que escapa al control y a lo esperado, que es indisponible. Por eso afirma que “[l]a resonancia es el centelleo (momentáneo), el destello de una vinculación con una fuente de valoraciones fuertes en un mundo que en general calla y a menudo también repele” (2019: 241). De esto se desprenden varias cuestiones: (1) la resonancia no es permanente, es un destello, quizá un instante, y (2) su destello es vivificante en la medida en que contrasta con un estado de cosas en el que predomina la mudez; o, en otros términos, el desaliento, el aburrimiento, la desazón, el dolor, etcétera. Es lo que ocurre con la música, que alterna, entre disonancias, tensiones tonales con los sonidos consonantes o propiamente armónicos, los cuales indican un momento de “superación”.

Conclusiones

La libertad corre el peligro de transformarse en imperativo de la vida, con el problema que enuncia Nicolás Gómez Dávila de que, tomada como fin, y no como medio, quien la conquista “no sabe qué hacer cuando la obtiene” (2005: 18). Su primacía se radicaliza al punto de que los sujetos dejan de experimentarse como libres, apropiados de sí mismos y de su relación con el mundo, a sentir su capacidad de elección, paradójicamente, como coercitiva y alienante (Rosa, 2019b).

Es evidente que la aspiración de autonomía como autodeterminación ha significado, por ejemplo, un progreso en términos de emancipación de grupos minoritarios y de la potestad de elección del individuo sobre sí mismo. No obstante, como lo hemos querido mostrar, este desarrollo ha minado experiencias de sentido –entre ellas, la apreciación de la vida como indisponible o contingente, y la respuesta al cuidado del otro–, y ha conducido a experiencias subjetivas en las que se advierte una frustración en las decisiones por un exceso de opciones de elección.

A este respecto, Mélich es enfático al afirmar que es necesario deponer la soberanía del yo en función del cuidado del otro, porque “lo humano aparece cuando el hombre renuncia a la libertad violenta por la respuesta a la voz del

extranjero que le demanda a una responsabilidad sin límites” (2000: 89). El proyecto de poner el mundo al alcance, el anhelo de un aumento indiscriminado de opciones para elegir, los esfuerzos de optimización y el ansia de hiperagencia no satisfacen una noción de libertad de elección que abarque las elecciones fundamentales. La libertad no está en la disponibilidad y el control de las esferas del mundo, sino en poder elegir entre lo progresivo y lo regresivo o, como lo refiere Camus (1985), sobre los problemas esenciales que son aquellos que “ponen en peligro la vida o que decuplican el ansia de vivir” (1985: 5).

Por su parte, la propuesta de resonancia de Rosa antepone a la autonomía el modo de relación entre dos segmentos del mundo, relación que en gran parte supone una pérdida del autocontrol, pues implica entregarse a sí mismo, en ciertas dosis, a una alteridad radical y dejarse transformar por ella. En este sentido, una experiencia paradigmática de resonancia puede encontrarse en el *ágape* de la improvisación de jazz a la que recurre Terry Eagleton (2008: 208). Los músicos, al crear nuevas formas de expresión musical, promueven el despliegue de las potencialidades de los demás músicos hasta el punto de que cada uno, en la expresión de su propia inspiración y creatividad, estimula el despliegue de las potencialidades del otro, en un encuentro entre lo singular de la creación individual y la conjunción resonante de una creación colectiva. Sobre el trasfondo de la libertad de cada uno, emerge una obra común que es más que la suma de sus partes. Del mismo modo, analizada desde el punto de vista de la vida buena en cuanto resonancia, la libertad se desplaza y, con ella, toma preeminencia el modo de relación con el mundo.

Referencias

Bauman, Zygmunt (2001), *La posmodernidad y sus descontentos*, trads. Marta Malo de Molina y Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal.

Bieri, Peter (2017), *La dignidad humana: Una manera de vivir*, trad. Francesc Pereña Blasi, Barcelona, Herder.

Camus, Albert (1985), *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Danaher, John (2014), “Hyperagency and the good life—does extreme enhancement threaten meaning?”, *Neuroethics*, vol. 7, núm. 2, diciembre, <https://doi.org/10.1007/s12152-013-9200-1>.

Dworkin, Gerald (1982), “Is more choice better than less?”, *Midwest studies in Philosophy*, Minneapolis, vol. 7, septiembre, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1982.tb00083.x>.

Eagleton, Terry (2008), “¿La vida es lo que uno se propone que sea?”, en *El sentido de la vida*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós.

Fromm, Erich (1985), *El corazón del hombre*, trad. Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica.

Gómez Dávila, Nicolás (2005), *Escolios a un texto implícito*, Bogotá, Villegas Editores.

Iyengar, Sheena Seti & Mark Lepper (2000), “When choice is demotivating: Can one desire too much of a good thing?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Estados Unidos, vol. 79, núm. 6, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.79.6.995>.

Jullien, François (2013), *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Kant, Immanuel (2007 [1785]), “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Santiago de Chile, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Liotard, Jean-François (1992), “Qué es lo posmoderno”, *Zona erógena*, Buenos Aires, núm. 12, <https://bit.ly/31zkwDo>.

Markus, Hazel R. & Barry Schwartz (2010), “Does choice mean freedom and well-being?”, *Journal of Consumer Research*, Reino Unido, vol. 37, núm. 2, agosto, <https://doi.org/10.1086/651242>.

Mélich, Joan-Carles (2000), “El fin de lo humano ¿Cómo educar después del holocausto?”, *Enrahonar*, Barcelona, vol. 29, núm. 31, enero, <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.410>.

Nussbaum, Martha (1995), “El conocimiento del amor”, trad. Rosa Helena Santos-Ihlau, *Estudios de Filosofía*, Medellín, núm. 11, febrero, <https://bit.ly/3wMLGjC>.

Rosa, Hartmut (2016), *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, CEIICH, revisión y notas de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen, Buenos Aires, Katz.

Rosa, Hartmut (2019a), “Erich Fromm-Lecture 2018: Die Quelle aller Angst und die Nabelschnur zum Leben Erich Fromms Philosophie aus resonanztheoretischer Sicht”, en *Fromm Forum*, vol. 23, Tübingen, Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft, disponible en <https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/index/index/docId/35214>.

Rosa, Hartmut (2019b), *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*, trad. Alexis Gros, Madrid, Katz.

Rosa, Hartmut & Christoph Henning, eds. (2017), *The Good Life Beyond Growth: New perspectives*, Londres y Nueva York, Routledge.

Sandel, Michael J. (2007), *Contra la perfección: La ética en la era de la ingeniería genética*, trad. Ramón Vilà Vernis, Barcelona, Marbot ediciones.

Schwartz, Barry (2000), “Self-determination: The tyranny of freedom”, *American Psychologist*, Estados Unidos, vol. 55, núm. 1, enero, <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.79>

Schwartz, Barry (2004), *The Paradox of Choice: Why More Is Less*, Nueva York, Ecco.