

Subjectivitat. La narració del si com a recorregut entre modernitat i postmodernitat

Subjectivity. The narrative of the self between modern and post-modern age

Martina Marcet Fuentes

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica.
Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona

Correspondència: Martina Marcet Fuentes. Grup Stageira. Estudis Aristotèlics de Filosofia Pràctica.
Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica.
Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona.
Carrer de Montalegre, 6. 08001 Barcelona.
A/e: martina.marcet@gmail.com.

Data de recepció de l'article: abril 2012
Data d'acceptació de l'article: gener 2014

Resum

La subjectivitat, com a procés d'autoconsciència i autoreflexió del «jo», permet generar narratives sobre un mateix i deixa veure els vincles entre l'esfera social i l'esfera individual que en configuren la identitat. És l'àmbit en què es juguen el significat que tenen a la pròpia vida.

Fent una aproximació fenomenològicohermenèutica a les transformacions clau de la subjectivitat en la modernitat, es pot abordar la situació de canvi social actual. Al mateix temps, des d'aquesta perspectiva es pot observar com es caracteritza la relació que s'estableix amb el món i amb els altres, en un continu intersubjectiu.

Paraules clau: subjectivitat, sociologia històrica, pensament social, psicologia social.

Abstract

Subjectivity, as a self-consciousness and self-reflection of the "I", allows subjects to produce narratives. It shows the links between the social and individual areas which configure identity. That is the place where life meaning is performed.

An approach in a phenomenological-hermeneutical standpoint reveals the key points of subjectivity modern transformations. Likewise, this point of view allows analysis of the subject's relationship with the world and with other people, in an inter-subjective continuum.

Keywords: subjectivity, historical sociology, social thought, social psychology.

Preguntes inicials

La pregunta que inaugura aquesta comunicació és clara: què és la *subjectivitat*? D'entrada, el primer aspecte que cal tenir en compte és que no es disposa d'una definició unívoca sobre què és la *subjectivitat*. En la perspectiva amb la qual s'enfoca aquesta comunicació, se'n farà una aproximació des d'una visió fenomenològicohermenèutica, en el marc de la sociologia comprensiva.¹ Des d'aquest punt de vista, la subjectivitat s'entén com aquella experiència en primera persona que succeeix sempre en un context social, és a dir, en interacció amb altres. La manera com es plasma aquesta experiència és en forma de discurs, com una narració de la nostra vida, que està en reconstrucció permanent. El fet que la vida humana sigui una vida social, de caràcter intersubjectiu, provoca que aquesta narració del si estigui travessada sempre per allò social: un dipòsit cultural-simbòlic compost per significats, valors i mecanismes de control social, entre d'altres.

Aquest article té com a objectiu fer un repàs del procés d'emergència de la subjectivitat com a narració del si. Per fer-ho s'aborda un període extens en el temps, comprès des de l'inici a la modernitat fins al moment actual. Evidentment, només es podrà fer una aproximació als elements que s'han considerat més rellevants en aquest procés, de manera que aquest article pot romandre incomplet o poc aprofundit en alguns aspectes. Tot i aquesta mancança, el text busca plantejar un estat de la qüestió, a través de diferents autors del pensament social. D'aquesta manera, s'intentarà caracteritzar com es donen avui aquestes narracions, i qüestionar si hi ha hagut un gir radical en la manera com els subjectes expliquen qui són, quines afectacions tenen aquestes narracions en allò social, i com podem pensar la subjectivitat actualment.

L'emergència: de la comunitat a l'associació

Un aspecte previ que cal abordar és què entenem per *modernitat*. En aquest article se situarà l'inici d'aquest període en els segles XVI-XVII, marcat per quatre esdeveniments importants: la reforma protestant, la Revolució Francesa, la Il·lustració i l'expansió d'Europa cap a Amèrica. Jürgen Habermas defineix la *modernitat* com un procés de creixent racionalització i allunyament de les imatges religioses del món, alhora que una racionalització del món de la vida.²

La primera relació que s'establirà entre la modernitat i el desenvolupament de la subjectivitat és a partir de la teoria de Ferdinand Tönnies sobre el pas de formes d'organització social comunitàries a formes associatives. Aquesta transformació comporta canvis en les formes de relació entre les persones i, per tant, la subjectivitat se'n veu afectada. Les comunitats d'origen deixen de ser l'element estructural dels relats personals, de manera que s'individualitzen, i es converteixen en un discurs sobre un «jo» diferenciat dels altres. Aquest subjecte es relaciona amb els altres a través de llaços amb caràcter racional-instrumental, sovint produïts per institucions (Estat, mercat, etc.).

La forma de la comunitat (*Gemeinschaft*), segons Tönnies, «parteix del supòsit de la perfecta unitat de les voluntats humanes en tant que estat original o natural que es manté malgrat la seva dispersió empírica» (Tönnies, 1984, p. 39), i s'organitza principalment a través del parentiu (relacions familiars i clàniques). L'hàbitat o territori compartit, i els elements religiosos i culturals, també contribueixen a constituir la comunitat. En aquestes formes organitzatives, l'autoritat és de tipus tradicional, sia a través de formes familiar-patriarcal, feudals o sacerdotals. L'element que manté unida la comunitat és el «consens» (*Verständnis*), és a dir, en l'acord entre les persones que «representa la força particular i la propensió social que manté units els éssers humans com a

1. Vegeu Jürgen HABERMAS (2007), «Un informe bibliogràfic: la lògica de las ciencias sociales», a *La lògica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.

2. Vegeu Jürgen HABERMAS (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz.

membres d'una totalitat» (Tönnies, 1984, p. 50). En aquestes formes d'organització social, les persones estan fortament inserides en la comunitat. Configuren les seves vides a través del relat desenvolupat i compartit en aquest context. Aquest relat delimita els trets bàsics de la subjectivitat (els significats de la vida, el treball, la família, etc.). Evidentment, això no significa que les persones no tinguin capacitat de pensar sobre elles mateixes, sinó que l'horitzó d'aquestes reflexions pot cenyir-se a formes de conformitat i obediència al grup difícils de traspasar o transgredir.

En la modernitat, amb l'emergència de la societat industrial, els llaços comunitaris es debiliten (tot i que no desapareixen) de manera que l'horitzó vital s'expandeix i la recerca de la identitat i l'elaboració d'una narració del si poden anar més enllà de les pautes establertes per la comunitat d'origen. Es tracta del que Tönnies anomena l'associació (*Gesellschaft*): una construcció «artificial» en què les persones estableixen unions a través del contracte i l'acord. És una forma d'organització humana basada en l'interès individual i el càlcul, en el sentit de la racionalitat instrumental weberiana. A diferència de la comunitat, l'associació s'organitza a través d'institucions com el mercat i l'Estat. El primer regula els intercanvis entre les persones, a partir de sistemes de fixació de valor simbòlic, com el cas del diner. El segon s'encarrega de la regulació del dret, que passa de l'autoritat familiar a un codi que es fonamenta en la llibertat individual i la propietat. Aquesta nova forma de dret modern i l'aliança, com a mitjà per a constituir els llaços socials, promouen la individualització dels subjectes, que s'identifiquen com a figures jurídiques, amb drets i deures acordats col·lectivament, però assignats de manera individualitzada.

El paper de la reforma protestant i el sentit de vocació

En el pas de formes comunitàries a formes associatives, la subjectivitat canvia passant d'estar fortament configurada per la comunitat, per convertir-se en un relat de caràcter individualitzat. Aquest pas, que condiciona les formes narratives de la subjectivitat, es pot relacionar amb l'anàlisi weberiana sobre l'*esperit del capitalisme*. En l'obra de Weber, veiem que amb la reforma protestant, hi ha un canvi de concepció de la vida, que alhora configura molt clarament la subjectivitat moderna.

L'esperit del capitalisme es caracteritza, segons Weber, per la valoració ètica del treball continuat, sistemàtic i sense fi, enfocat a una professió, que és viscuda com una predestinació divina, i com a mitjà ascètic per a arribar a la virtut i la gràcia de la salvació.³ L'abnegació i entrega a la professió que es desprenen de la reinterpretació religiosa de la reforma, malgrat no siguin la causa directa de l'evolució del capitalisme, sí que en van facilitar el desenvolupament. De manera destacada, entendre el treball com a «fi en si mateix», però abstenir-se de consumir-ne els beneficis mantenint la modèstia i l'austeritat, és el que va permetre l'acumulació de diners i la reinversió necessària pel naixement del capitalisme.

La concepció del treball com a vocació predestinació és influent en la manera com canvia la subjectivitat en la modernitat. Per a entendre aquest canvi convé repassar alguns aspectes del que comporta la reforma: en el protestantisme l'«abandonament» de Déu és un dels eixos rellevants de la doctrina protestant, i el desencadenant del sentiment de redempció. En aquest sentit, la separació entre els éssers mundans i Déu és abismal: només uns quants són els elegits per a salvar-se i ni tant sols poden saber qui són.⁴ Aquesta concepció genera efectes importants en com el subjecte

3. «[...] la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado "espíritu del capitalismo"» (M. WEBER (2001), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, p. 244).

4. «Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer honra a su propia majestad [...]. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino (de quién se salvará y quién será condenado), significaría tanto como pensar que los decretos eternos y absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre» (WEBER, 2001, p. 122).

s'observa a si mateix: es troba sol, allunyat d'un Déu que ja no l'acompanya i es veu forçat a recórrer un camí incert, sense cap guia ni ajuda (Weber, 2001, p. 123-124).

Unit a aquest sentiment de redempció apareix el segon eix clau d'aquesta doctrina: la predestinació. Partint de la idea que no es poden distingir els condemnats dels elegits, les persones han de realitzar la seva fe per tal d'assegurar-se la gràcia de ser escollits. Aquesta realització es dona sempre en l'obrar terrenal, que és, precisament, el treball professional-vocacional incessant. D'aquesta manera, la visió metafísica amb components encara magicomítics de la dogmàtica catòlica es va transformar en un punt de vista nou, en el qual el subjecte ha de treballar per a la seva salvació.⁵

Tot plegat fa que hi hagi un canvi substancial en la configuració de la narració del si: la professió, menystinguda com a element de generació d'identitat en l'època medieval, passa a caracteritzar les persones en societat i en configura externament la identitat, en relació amb els altres. D'altra banda, la concepció del treball com a vocació situa el subjecte en relació amb ell mateix, amb les seves habilitats i destreses. Així, les persones deixen de ser membres d'una comunitat per passar a concebre's en una relació racionalitzada vers els altres amb els quals interaccionen a través de la producció. Tot plegat il·lustra el pas de la comunitat a l'associació que descriu Tönnies i l'auge dels valors capitalistes, com són l'individualisme, l'economicisme i l'utilitarisme. Ara bé, a mesura que les arrels religioses perden força, la subjectivitat també es va transformant i incorpora aspectes nous a la narració del si. De fet, una de les preocupacions de Weber és que, un cop dessecades les arrels de la religió, les persones no trobin un nou substrat ètic a partir del qual poder estructurar les seves vides i, alhora, sustentar el sistema econòmic que s'hi basa. Ni tan sols les ideologies obreristes, segons aquest autor, poden sobreviure el procés de racionalització/secularització. Tot i que els mecanismes econòmics del capitalisme funcionen de manera autònoma, els valors que mantenen nocions com el *deure professional* es queden sense substrat, i deixen un buit de caràcter anòmic (Weber, 2001, p. 259).

Subjectivitat subjecta: el paper dels mecanismes de control social

Un tercer element en la configuració de la subjectivitat en la modernitat és l'efecte dels mecanismes de control social. Aquests actuen sobre els subjectes i configuren la manera de construir una narració del si. En aquest cas, s'usarà la caracterització que fa Michel Foucault de les disciplines i el *biopoder*.

Segons Foucault, els mecanismes de poder actuen sobre el subjecte en dos sentits. Per una banda, com a processos d'individualització, de manera que el fan visible a través de nous sabers, el classifiquen i hi assignen identitats. Per l'altra, com a mecanismes de subjectivació que introdueixen prescripcions del comportament de tipus moral i tracen horitzons de sentit compartits socialment. Individualització i subjectivació no operen de manera explícita sobre cada persona aïlladament, sinó que se situen en l'àmbit intersubjectiu i actuen tant damunt de cada subjecte, com també damunt del conjunt de la població, en forma de relacions de poder. Aquestes relacions no són rígides, sinó que es mouen en funció de la incidència que cada persona i col·lectiu fan, en forma de resistència.

Les disciplines apareixen amb la modernitat com un sistema de control social que actua sobre els cossos de les persones i de manera característica, en la forma del càstig penal. Durant el període medieval europeu la infracció de la llei, a més a més del prejudici social que comportava, es consi-

5. «Al renunciar al mundo, el ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad había logrado dominar el mundo desde los claustros [...]. Ahora se produce el fenómeno contrario: se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo» (WEBER, 2001, p. 207).

derava un atac directe a l'autoritat que la invocava, és a dir, al senyor, al príncep o al rei. Per aquest motiu, la condemna no només estava encarada a resoldre el desgreu que s'havia comès contra la comunitat, sinó que també buscava reconstituir l'honor del monarca o autoritat pertinents com una rèplica directa a la falta comesa. En aquest context, era el senyor qui tenia el poder suprem de fer morir o deixar viure. Així mateix, les penes no seguien un codi d'aplicació estricte, sinó que depenien de l'arbitrarietat d'aquest.

Foucault assenyala que en els segles XVII-XVIII es va donar el pas d'aquest règim de càstig del sobirà al règim penal de l'Estat. A poc a poc, les condemnes passaren a ser elements «ocults» del procés penal (ja no s'executen martiris a les places públiques), i el suplici del cos va perdre el paper «teatralitzador» del poder del sobirà en nom de les penes de presó. En paraules de Foucault: «El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos» (Foucault, 2005, p. 18).

Al llarg d'aquest període, les penes van deixar de ser adjudicades pel sobirà per a cenyir-se a una tipificació dels crims, faltes i les sancions del dret penal. Una diferència essencial d'aquesta nova forma de penalitat és que no només es castigava el crim, sinó que es feia un judici sobre «l'ànima» del delinqüent, per tal de saber si es podria reintroduir a la societat.⁶ Aquest canvi no sorgeix només del sentiment humanitari, sinó també d'una necessitat de transformar el tipus d'acció i l'efectivitat que tenen els càstigs sobre les persones. Es buscava una nova manera d'administrar el poder que no estigués concentrada en una persona, sinó distribuïda en unes institucions i uns circuits homogenis, i una aplicació del càstig sobre «l'ànima» més que sobre el cos.

El canvi de les formes de penalitat es considera l'inici del desplegament de les tècniques *disciplinàries* de poder aplicades no només a la presó, en forma de sistemes de «reeduació» dels presos, sinó en moltes altres institucions: l'Exèrcit, l'escola, l'hospital o la fàbrica. Aquestes tècniques permetien l'adoctrinament i ensinistrament de les persones per a convertir-les en més eficients, més productives, més dòcils, etc.: elements necessaris per al desplegament del sistema econòmic capitalista i les formes de producció industrials.

Així, les *disciplines* actuen en els processos d'individualització i tensen el subjecte col·locant-li uns límits exteriors, atorgant-li uns significats socials i simbòlics que es juguen en l'espai intersubjectiu. Aquests mecanismes afecten la subjectivitat, ja que es tracta d'atributs que són interioritzats i que es plasmen en les narracions personals. Així, l'horitzó de sentit en el qual el subjecte pot pensar-se a si mateix queda limitat a aquell que determinen les classificacions i els atributs sorgits dels règims de saber disciplinaris.

L'altre mecanisme de poder característic de la modernitat és, segons Foucault, el *biopoder*, que actua ja no sobre cada un dels subjectes, sinó sobre el conjunt de la població, i que s'articula a través de l'Estat. Per a la seva constitució, l'estat modern requeria un tipus de poder que li permetés actuar damunt del conjunt de persones, categoritzant-les i estandarditzant-les. Aquesta forma de poder es basà en una gran racionalització que es feu operativa a través de la burocràcia i de l'elaboració d'un seguit de coneixements específics per a gestionar la població com a totalitat.

Entre aquests nous sabers que han de donar compte de les característiques del conjunt de persones podem trobar-hi la demografia (el control de la natalitat, mortalitat, longevitat, etc.), o la medicina (des del vessant higienista); i tots tenen com a objectiu intervenir sobre les formes de vida (*biopolítica*). Així, el *biopoder* converteix el conjunt dels individus en una massa (Foucault, 1992, p. 251), sobre la qual exerceix efectes totalitzadors, que homogeneïtzen les característiques de la diversitat —inevitable— de persones, per facilitar-ne la direcció i garantir el compliment de

6. «El alma del delincuente no se invoca en el tribunal con los únicos fines de explicar su delito, ni para introducirla como un elemento en la asignación jurídica de las responsabilidades; se la convoca, con tanto énfasis, con tal preocupación de comprensión y una tan grande aplicación científica, es realmente para juzgarla, a ella al mismo tiempo que al delito, y para tomarla a cargo en el castigo» (M. FOUCAULT (2005), *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, p. 25-26).

les condicions necessàries per al funcionament del sistema econòmic.⁷ D'aquesta manera, el *biopoder* afecta també la subjectivitat en el seu vessant intersubjectiu, ja que s'estrenyen les possibilitats de reflexió i qüestionament dels mateixos horitzons, però no ja només des de les regles de conducta. Aquests mecanismes generen discursos que s'incorporen de manera col·lectiva a la narració del si, de manera que fan homogènia l'experiència i la converteixen en més controlable.

El punt d'inflexió de la modernitat i la crisi del saber

La manera com es conformen les narracions del si va canviant durant la modernitat, seguint les transformacions que s'han assenyalat. Però en aquest procés hi ha un punt d'inflexió característic amb l'aparició dels règims totalitaris i l'Holocaust, que fan que, després, els elements que servien per a elaborar una narració del si es trastoquin. El motiu pel qual podem situar aquests fets com a punt d'inflexió en la modernitat és perquè la seva aparició provoca una fractura immensa en l'horitzó simbòlic modern i comporta conseqüències molt rellevants en la manera com es configura la subjectivitat. L'article se centrarà en el cas del totalitarisme alemany i en les seves condicions de possibilitat, i n'enllaçarem les conseqüències amb la crisi de les narratives que Lyotard exposa en la seva obra *La condició postmoderna*.

Segons Zygmunt Bauman, podem assenyalar tres condicions necessàries per a l'aparició dels totalitarismes (Bauman, 2006, p. 34 i 39). En primer lloc, el mite de progrés modern, basat en el desenvolupament de la ciència i la tècnica com a fins en si mateixos, i la creença que aquesta era la via per a assolir una millora de la humanitat com a tal. En segon lloc, el context cultural, marcat pel desencantament màgicomic del món, la dessecació de les arrels religioses, i el buit de sentit que porta a la recerca retorn a les formes comunitàries. I en tercer lloc, el desenvolupament de sistemes burocràtics, i la subordinació consegüent del pensament al pragmatisme econòmic i al positivisme. Tots aquests canvis s'han de tenir en compte per entendre l'espessor simbòlica en la qual apareix el totalitarisme i que fa possible l'Holocaust. Alhora són importants per a comprendre les formes que pren la subjectivitat en la segona meitat del segle xx.

El mite del progrés va postular el coneixement científic com a font de tot saber i va situar la ciència i la raó en el lloc de la religió i sostenir que tot podia ser conegut, verificat i previst. Seguint aquest impuls, es va anar generant l'aspiració de poder crear una societat millor, fos en forma de noves ciutats (arquitectura), de persones més sanes (higienisme, medicina) o més racionals, que haguessin arribat a la «majoria d'edat» a què Kant aspirava.⁸ És a dir, es tenia l'esperança d'un progrés de la humanitat cap a societats millors (més igualitàries, més justes, amb condicions de vida millors, etc.).

El principal problema de la secularització i de l'auge del racionalisme i la tècnica moderna fou l'anomia. Al llarg d'aquest període, es va produir un buit de sentit relacionat amb les preguntes sobre l'existència humana que va afectar directament les maneres de construir una narració del si. La ciència moderna i el model positivista deixava de banda qualsevol aspecte relacionat amb la recerca de sentit a la vida més enllà d'allò empíric. Al seu torn, la noció de *progrés* va fer pensar en la possibilitat de bastir una societat perfecta, a la qual es podia arribar a través de la planificació total i l'extensió sense precedents del poder sobre la vida (*biopoder*), amb mitjans tècnics i científics.

7. «Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más [...], requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar» (M. FOUCAULT (2006), *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI, p. 149).

8. Immanuel KANT (1964), «¿Qué es la ilustración?», a *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova.

El mite de progrés, sumat a aquesta recerca de la societat perfecta i el retorn a la comunitat, especialment esperonat pel romanticisme, van anar forjant el discurs nacionalsocialista. El discurs nazi i *El mite del segle xx* de Rosenberg⁹ van enaltir la idea que es podia construir una nova societat que milloraria la realitat imperfecta i conflictiva, retornant la idea de comunitat i el sentit de l'existència, perdudes en la fredor dels llaços associatius. Segons Manfred Frank, a aquesta situació anòmica va unir-s'hi la crisi social, econòmica i política de l'Alemanya de l'època, i el conjunt de malestar social va encarrilar-se cap al projecte de renaixement antidemocràtic de la comunitat solidària. Aquest renaixement es duria a terme a través de «l'esperit del poble» entenent-lo com una massa, en què les classes estan indiferenciades, i que s'uneix a partir dels símbols nacionals i la «raça» (Frank, 2004, p. 100). En aquest projecte, els jueus es van convertir en la vàlvula de sortida d'aquests malestars, com a focus del discurs racista. En aquest «mite» els jueus eren l'impediment per a assolir el nou estat de plenitud. Aquests eren sempre entesos no com a persones concretes, sinó com a ens abstractes, despersonalitzats, emmarcats en la categoria de *jueu conceptual* (Bauman, 2006, p. 62).

Però per a passar d'aquests malestars a l'Holocaust va ser essencial el desenvolupament d'un sistema burocràtic fort. Calia una combinació entre una «enginyeria social» necessària per a pensar el procés i un òrgan que concentrés els recursos i la capacitat organitzativa per dur-lo a la pràctica. L'estat burocràtic va convertir-se en l'eina perfecta per a permetre la mobilització dels recursos suficients per a estendre la ideologia i, alhora, fer possible el procés d'extermini dels jueus d'Alemanya. L'estat burocràtic va desenvolupar de manera molt important els mecanismes de control social de què parlava Foucault, de manera que va actuar sobre la subjectivitat de la població i va crear, en el cas alemany, dos grans jocs de dominació: l'un sobre la població alemanya connivent amb el règim i l'altre sobre les víctimes, les persones jueves i les seves comunitats, que van entrar en el joc de les condicions d'opressió de la neteja ètnica.

En aquest sentit, els règims totalitaris produeixen efectes molt forts sobre les formes de subjectivitat dels seus habitants. Els processos d'individualització i subjectivació que actuen en la conformació de les narracions del si, sota aquests règims, es converteixen en cotilles immobilitzadores, a causa del desplegament total de mecanismes de control social sobre la vida individual i col·lectiva que impregnaren tots els espais intersubjectius. Per aquest motiu, «l'horror» de l'extermini no és només com és que va ser possible, sinó com és que tan pocs s'hi van rebel·lar.

Aquesta identitat totalitzadora i homogeneïtzadora permetia convertir l'associació moderna en una «massa» que ja no pactava les seves lleis i les seves limitacions a través de la comunicació i el consens intersubjectiu, sinó que funcionava de manera unificada sota les directius estatals-burocràtiques. I en aquesta transformació en «massa» s'estableix un pacte tàcit de silenci sobre les accions, una forma de conformitat col·lectiva. Règims totalitaris d'aquest tipus saturen la manera d'entendre el món de la vida, encara que així causin incongruències entre els valors propis de la persona i els valors del règim. El fet que el conjunt de persones segueixin el col·lectiu és una resposta en forma d'acord induït, sia per l'expectativa de càstig (o recompensa de ser integrat dins de la «massa»),¹⁰ sia per la pressió del grup.¹¹ El gran problema d'aquest procés és que, com explica Bauman, cada vegada és més difícil sortir-ne. Un no pot aturar una determi-

9. Per a un millor aprofundiment en el mite nacionalsocialista, és molt recomanable la lectura de Manfred FRANK (2004), «El mito del siglo xx», a *Dios en el exilio: Lecciones sobre la nueva mitología*, Madrid, Akal.

10. En aquest cas, em remeto a la teoria de la *dissonància cognitiva* de Festinger. «Aquesta teoria pressuposa que la inconsistència entre cognicions —per exemple, el que sabem que pensem o sentim, i el que sabem que hem fet. Provoca una sensació psicològica de malestar o *dissonància*. Serà precisament aquesta *dissonància*, i la motivació de recuperar l'estat d'equilibri, el que la teoria presentarà com a mecanisme explicatiu del canvi d'actituds» (Tomás IBÁÑEZ et al. (2004), *Introducció a la psicologia social*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya, p. 223).

11. Segons Asch, la influència de la pressió de grup pot fer-nos modificar la nostra conducta. Per conèixer més detingudament l'experiment que el psicòleg social va dur a terme, i les seves conclusions, es recomana la lectura d'«Influència de la majoria: conformitat», a Tomás IBÁÑEZ et al., 2004, p. 301 i seg.

nada acció o retractar-se dels actes propis sense assumir una part de responsabilitat sobre els resultats (Bauman, 2006, p. 188).

L'obediència i conformitat lligada al sistema totalitari i a la cadena burocràtica té relació també amb el discurs científic com a font de legitimació. Darrere de la «solució final» hi havia un desplegament científic i tècnic molt important, però desproveït de tota dimensió social o moral. El discurs de l'autoritat científicotècnica podia legitimar el totalitarisme, sense que es produís una revolta popular. Per aquest motiu, Bauman afirma que: «La civilización moderna demostró ser incapaz de garantizar un uso moral de los terroríficos poderes que ella había creado» (Bauman, 2006, p. 137).

Tot plegat va ser possible a través del bloqueig de la subjectivitat encaixada en un univers simbòlic impregnat de dalt a baix de la lògica nazi, que succeeix tant per a la població alemanya convertida en un «poble» unit per la raça i la sang; com per a la població jueva, distanciada, reïficada i subjecta a un sistema burocràtic imparabile que acaba als camps d'extermini. Així, les formes totalitàries són una mostra de com els mecanismes de control social poden dur-nos a extrems d'individualització i subjecció, de manera que eliminen tot marge d'autonomia personal i tota resistència o dissidència.

Característiques del context post-Holocaust

El fet que la ciència, la tècnica i el procés de racionalització i burocratització en general tinguessin un paper tan crucial en l'Holocaust va provocar que, després de la Segona Guerra Mundial, es fessin fortes crítiques a la ciència i la tècnica modernes, a la seva lògica de la legitimació dels mitjans per a arribar a un fi. Aquestes crítiques van comportar una deslegitimació del saber científic. Segons Lyotard, la crítica es va centrar en l'abandonament de les preguntes sobre el sentit de l'existència. A causa d'aquest oblit, no hi va haver capacitat per a donar respostes a les preguntes sobre la justícia, la bondat, la moral, etc., i es va promoure l'obediència al sistema totalitari (Lyotard, 1999, p. 75). D'aquesta manera, en el context post-Holocaust ens trobem amb un important problema sobre la legitimació del saber, sobre quins sabers són vàlids i sobre com podem reconèixer-los com a morals i justos per tal que conformin el fons del món de la vida. Aquesta situació afecta, al mateix temps, els metarelats, és a dir, les narracions totals sobre l'existència humana —com havien estat la religió o les ideologies— que proporcionaven un marc per a la generació d'una subjectivitat.

A partir d'aquest moment la identificació del subjecte amb els metarelats es fa cada vegada més difícil, ja que no es corresponen amb el món on habiten les persones. El subjecte es troba inserit en una xarxa de relacions complexes i mòbils (Lyotard, 1999, p. 37), en les quals cada relació que estableix fa valer de manera diferencial uns atributs (gènere, filiació, classe social, etc). Així, les narratives de la subjectivitat queden desestructurades en un conjunt de variables flotants que els subjectes tracten d'enllaçar en un espai de volatilitat permanent.

La visió de Lyotard, en aquest sentit, és pessimista. Per a aquest autor l'únic element regulador del saber a partir de la segona meitat del segle xx és el poder. I hi ha grans dificultats per a poder trobar formes de saber, tant científic com narratiu, que permetin respondre a les preguntes sobre l'existència, sobre què puc saber, què puc fer i què puc esperar. Això comporta que les formes de subjectivitat avui en dia siguin inestables i es trobin en recerca permanent de sentit sobre l'existència personal i les formes d'establir llaços intersubjectius durables.

Lyotard, parlant de la crisi de la legitimació del saber i de la fi dels metarelats, es col·loca ja en el món post-Holocaust després dels anys cinquanta del segle xx. Aquest context, per una banda, es pot considerar un salt, perquè la Segona Guerra Mundial opera com un tall, un trencament de l'esperança il·lustrada, de la possibilitat de la humanitat d'arribar a algun *télos*. I, per l'altra, ahora es pot considerar una continuïtat perquè l'Holocaust va tenir les seves condicions de possibilitat en la racionalització i secularització de la modernitat que elimina el sentit de tota religió i tota ideologia. Tot plegat situa l'existència humana amb relació a un àmbit burocratitzat i al consum

com a activitat principal de les persones. En paraules de Hannah Arendt, es tracta de la preeminència de l'*animal laborans*, abocat a la tasca constant de la satisfacció de les necessitats.¹²

Un procés característic d'aquest període és el de la destradicionalització: el canvi en l'estructura social característica de la modernitat basada en la societat de classes o, en paraules de Robert Castel, la societat salarial¹³ i la família nuclear. Segons Ulrich Beck, aquest procés de destradicionalització està relacionat amb l'«efecte ascensor»: l'experimentació de la mobilitat social ascendent, en la qual les persones es veuen deslligades de les condicions de procedència i poden progressar seguint un camí individual, desvinculades d'un destí de grup o classe. Aquesta individualització té efectes clars sobre la manera com les persones generen una narrativa sobre la seva vida.

Des dels anys cinquanta i seixanta del segle xx, l'economia dels països occidentals rics va créixer de manera molt important, de manera que les persones treballadores van guanyar marge per al consum de béns i serveis als quals fins aleshores no podien accedir. Així, es va obrir la porta al consum de masses. Al mateix temps, bàsicament en el context europeu, va augmentar el grau de desmercantilització de la vida a través de la cobertura de l'Estat del benestar (com el cas alemany, que analitza Beck).¹⁴ La regulació dels drets laborals, la jornada laboral, la jubilació i la garantia d'un sistema de pensions, juntament amb l'augment de l'esperança de vida, marquen una diferència cabdal amb les generacions anteriors: es pot gaudir de temps d'oci, fora del temps de treball (Beck, 1998, p. 103).

La combinació d'aquests processos —més temps lliure, més diners i «efecte ascensor»— modifica les condicions objectives materials de la societat salarial basada en el treball productiu i l'organització familiar tradicional, i fa emergir amb força el desig de conformar una biografia pròpia, una experiència del si en la qual cada persona ha de «gestionar» quines característiques conformen el seu «si mateix», quines vol canviar i com s'ha de situar en l'horitzó simbòlic del món de la vida. No s'ha d'entendre la destradicionalització com un mer procés de «desregulació» dels subjectes de tot vincle social, sinó com un canvi en les estructures socials que afecta de manera important les narratives vitals. Apareixen, doncs, noves formes d'estructuració, que Beck anomena la *institucionalització* i l'*estandardització* dels modes de vida. Les eleccions que es prenen, però que estan produïdes per les institucions, són les que Beck anomena *institucionalització*. Un exemple d'aquests casos és el que succeeix amb les etapes vitals (infància, joventut, maduresa, vellesa), que estan regulades pels estats en aspectes com l'entrada i sortida del sistema educatiu, del treball productiu o la jubilació. L'estandardització, per altra banda, té a veure amb les formes de consum i els significats que s'atorguen a les formes de vida. Aquests tampoc no són fruit de la lliure elecció, sinó que tenen a veure amb el sistema de mercat i amb la generació d'*habitus* de consum cultural. La manera com es consumeix i el valor que s'atribueix a allò consumit està condicionat per un univers simbòlic en el qual el mercat, i la generació de significats culturals que aquest fa, hi tenen molt a veure.

Aquests processos d'institucionalització i estandardització els podem entendre com a dispositius nous de control social, però respecte dels quals les persones tenen més capacitat de jugar les relacions de poder que no pas els que Foucault caracteritzava en la modernitat. Així, la forma de vida de cadascú i els condicionaments de la institucionalització i l'estandardització s'incorporen

12. Hannah ARENDT (1993), «La vida activa y la época moderna», a *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

13. Robert Castel defineix *societat salarial* com aquella basada en cinc característiques: una diferenciació clara entre les persones que treballen activament i les que no; la fixació del treballador/a al lloc de treball per mitjà de processos de control i racionalització del treball (burocràcia); l'accés a noves formes de consum a través del salari que converteixen el mateix treballador/a en usuari de la producció massiva; l'accés a la propietat social i els serveis públics derivats del desenvolupament de l'Estat del benestar, i finalment, la identificació de la persona treballadora com a membre d'un col·lectiu amb un estatut social reconegut (drets dels treballadors) (CASTEL, 1997, p. 326 i seg.).

14. Beck assenyala que no en tots els estats industrialitzats de l'Europa occidental el procés de dissolució de les classes socials ocorre igual, ja que depèn dels règims de benestar i altres factors amb relació a l'estructura social (BECK (1998), *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, p. 101, nota al peu).

com a factors d'individualització que estableixen els límits del subjecte i, alhora, com a trets de les biografies autoconstruïdes que giren sempre al seu voltant, i del moment present. D'aquesta manera, els elements conformadors d'una subjectivitat ja no formen part d'un univers simbòlic compartit amb la comunitat, sinó que són elements flotants en una societat destradicionalitzada i cada vegada més individualitzada, que comporta més inseguretats.

La corrosió del caràcter és precisament la metàfora que Richard Sennett utilitza per expressar l'efecte perjudicial que comporta aquesta inseguretats a l'hora de tenir referents per a elaborar una subjectivitat. És l'efecte que apareix a conseqüència de la dificultat de produir narratives personals coherents. Desafecció i indiferència es tradueixen en confusió quan aquestes persones descriuen la seva posició en la societat, ja que, a diferència de la *societat salarial*, la identitat col·lectiva com a «treballadors» s'ha diluït, o en paraules de Sennett, s'ha tornat fràgil en aquest context destradicionalitzat (Sennett, 2006, p. 29).

Un altre aspecte rellevant sobre la subjectivitat en la postmodernitat és l'efecte que hi tenen les formes de consum cultural: el consum esdevé configurador de les subjectivitats, i l'estandardització d'aquest consum actua com una nova forma d'estructuració social i de generació de narratives, però característicament diferent de les formes modernes. Segons Beck, en el procés de destradicionalització els atributs clàssics de classe (nivell educatiu, formes de comportament, etc.) perden importància davant de formes diferenciades de consum amb marges molt menys definits que aquelles (Beck, 1998, p. 104).

Prenent el terme d'*habitus*, que Bourdieu encunya a *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, sabem que les posicions socials estan condicionades per la combinació del volum de capital (econòmic i cultural), la seva estructura (la relació entre aquests capitals) i l'evolució en el temps de tots dos factors, que indica la mobilitat passada i la tendència de futur (Bourdieu, 1991, p. 113). Aquestes posicions individualitzen els subjectes i alhora demarquen l'univers simbòlic o «estil de vida» en paraules de Bourdieu (Bourdieu, 1991, p. 124-125). L'*habitus* és la relació que s'estableix entre la capacitat de produir unes obres i/o pràctiques atribuïbles a una classe determinada, i la capacitat de diferenciar i apreciar aquests productes i pràctiques a través del gust. Aquest concepte té a veure amb l'activitat de les persones que, quan actuen d'una manera determinada (per exemple, en la manera de vestir, de parlar) o quan jutgen un bé determinat (quines qualitats en valoren), elles mateixes se situen amb aquesta pràctica en un espai d'estils de vida. En aquest sentit, en la teoria de Bourdieu és l'acció en si mateixa la que situa els subjectes en l'espai. L'*habitus* es pot considerar una estructura estructurant (Bourdieu, 1991, p. 170), que funciona com un horitzó d'experiències per a la conformitat amb la situació viscuda. Un estil de vida determinat incorporat a través d'aquest sistema *enclassat* (és a dir, que és característic d'una classe social) i *enclassant* (és a dir, que ell mateix situa en una classe determinada) actua més enllà de l'aspecte conscient, i esdevé un mecanisme bàsic per a generar la identitat i una narrativa sobre un mateix.

En el context actual destradicionalitzat, la identificació amb una classe dins de l'esquema de camps i capitals es dilueix. Per una banda, les formes de consum massiu permeten acostar les pràctiques i formes de consum pròpies de les classes dominants a la resta de classes (com, per exemple, la generalització de les vacances fora del domicili familiar o la propietat d'un habitatge). Així, les tensions dins dels camps disminueixen de manera que els gustos i pràctiques van des dels grups dominants cap a la resta, però transformats en «versions de consum». Per una altra banda, l'augment del nivell educatiu de la població fa que formes pròpies de «consum especialitzat» de productes artístics, ideologies polítiques, etc., que anteriorment estaven relligades a un *habitus* propi de classes amb elevat capital econòmic i cultural, s'hagin generalitzat a grans capes de la població.

Aquesta extensió dels béns culturals que ja no són exclusius de les classes dominants comporta una «obertura» d'espais vitals i una elecció més gran, que es reflecteix en el desenvolupament d'una biografia o narració particularitzades. Però això implica una homogeneïtzació dels universos simbòlics de les classes, de manera que els valors i símbols que es consumeixen són els que produeix la indústria cultural. I atès que aquesta continua estant controlada per les «classes dominants»,

es pot qualificar d'una forma de «violència simbòlica» que s'exerceix sobre la població, que ja només té com a referents identitaris els valors culturals que generen les elits, i en configura les narratives segons aquests patrons.

Horitzons de sentit de la subjectivitat

Un cop vistos aquests tres processos que succeeixen després del punt d'inflexió dels totalitarismes i que afecten la manera com es configura la subjectivitat, és interessant abordar dues interpretacions, força contraposades, sobre la subjectivitat en aquest període. Per una banda, trobem una visió de caràcter pessimista que destaca el narcisisme i neoindividualisme contemporani, de manera que les narracions del si esdevenen banals, flotants i desconsiderades sobre qualsevol vincle intersubjectiu. Per una altra banda, però, trobem una concepció de la subjectivitat actual com a fruit d'un exercici d'autoreflexió i autoconeixement que comporta un posicionament conscient respecte de les eleccions que cada subjecte fa. Aquest posicionament conscient comporta un compromís i una vinculació intersubjectiva amb els altres, i possibilita noves formes d'organització social posttradicional.

La primera posició ha estat plantejada per diversos autors, però un dels més rellevants, per les seves tesis sobre l'hiperindividualisme i el narcisisme, és Gilles Lipovetsky. El narcisisme, o *neo-individualisme* contemporani segons Lipovetsky, és fruit de la deserció dels valors i finalitats socials que provoca la destradicionalització. Es tracta d'un procés d'hiperinversió en el «jo» en el qual tota acció està encarada a la promoció del subjecte, l'expansió de les necessitats i una moral hedonista. Enfocar-se així cap a allò social modifica les narracions sobre un mateix i la relació que s'estableix vers els altres en l'espai intersubjectiu. A diferència de les formes pròpies de la modernitat, en les quals cada persona es podia ubicar en l'espai de posicions socials, la postmodernitat obre el ventall de les possibilitats de configuració, de manera que cada persona en «particularitza» la identitat. El que assenyala Lipovetsky és que la destradicionalització provoca que els elements de referència del passat, que servien per a una projecció del futur, es fusionen en un present successiu que es viu al moment. Així, es generen unes identitats «flotants», canviants, subjectes a les modes i a les tendències de consum estandarditzat. Es fa impossible la projecció en el futur i alhora es devalua el passat, cosa que comporta una successió eterna de presents buits de valors que, en lloc de derivar en una revolta o en la desesperació anòmica, desemboquen en la indiferència pura vers allò social.

D'aquesta manera, l'individualisme narcisista condueix a una atomització dels subjectes que estan lliurats a la representació constant de si mateixos i per als quals la dimensió social perd interès, excepte en la seva pròpia autorealització. El procés de personalització encreua, així, els significats simbòlics del món de la vida hedonista amb unes formes de reflexió que responen als discursos de la narrativa psicològica (Lipovetsky, 1994, p. 53). Exemples d'aquesta tendència són: des de la proliferació de discursos psicologitzadors, el culte al cos com un fi en si mateix fins a l'exacerbació dels aspectes de cura de la salut, la higiene, la lluita contra l'envelliment, etc. Però també hi ha efectes considerables sobre el conjunt de la vida social. La forma neoindividualista de la subjectivitat en lloc de desembocar en el nihilisme desesperat, l'angoixa, o una sensació de final de la civilització, causa una extensió de l'apatia i la indiferència generalitzada. Es produeix una desmobilització de l'espai públic i una *privatització dels subjectes*, com indiquen les xifres en descens de la participació en les eleccions o la sindicació. L'enfonsament dels metarelats que assenyala Lyotard comporta una espècie de deserció del present i un sincretisme dels valors, que es tornen temporals i canviants segons el moment i les necessitats de la moda. Aquests impactes també ocorren en la dimensió moral d'allò social. Apareix un discurs postmoralista que passa de l'«obligació moral» vers allò social, cap a formes de moral hedonista, centrades en un mateix (Lipovetsky, 1994, p. 83).

La segona posició sobre com es desenvolupa la subjectivitat en el nou context social és la defensada per autors que consideren que encara hi ha una certa esperança pel projecte il·lustrat, i que el que es pot aprendre del punt d'inflexió modern és la necessitat de reorganització d'espais de significat i la generació de comunitats dialògiques. Giddens anomena aquest procés *emergència*

d'una política de la vida centrada en el «jo reflexiu» (la cursiva és meua) que genera una narració del si (una «crònica de la identitat del jo») que es pugui: «configurar, transformar y mantener reflejamente en relación con las circunstancias de la vida social, rápidamente cambiantes» (Giddens, 1995, p. 272). Beck, al seu torn, parla del desenvolupament d'un món de la vida centrat en aquest «jo», en el qual la biografia, la narració sobre un mateix, s'ha d'autoelaborar, autoplanificar i auto-produir, i donar lloc d'aquesta manera a noves exigències socials i polítiques (Beck, 1998, p. 172).

Per a ambdós autors la subjectivitat que comporta una narració autoconstruïda es pot tractar com una nova ètica. Per a Giddens, es tracta de la creació de formes de vida justificables moralment que promouran: «la realización del yo en circunstancias de interdependencia global» (Giddens, 1995, p. 272). Aquestes formes de vida desenvoluparan propostes morals sobre com s'ha de viure i respostes a les preguntes existencials, en un ordre posttradicional. Beck, des d'una perspectiva menys transcendental, parla d'una ètica basada en els «deures amb un mateix», una manera de compaginar la realització personal amb els vincles i deures socials al voltant de la família, la feina i la política (Beck, 1998, p. 81-82).

Un tema molt rellevant relacionat amb aquesta «nova moral» que tant Giddens com Beck assenyalen és l'emergència de noves formes de comunitat que s'articulen políticament. Aquests dos autors exposen que, gràcies a l'alliberament de les formes tradicionals, emergeixen noves formes d'agrupació, ja no vinculades als horitzons simbòlics de la classe social, que són els embrions de noves formes de comunitat bastides sobre llaços càlids. Els nous moviments socials —com el moviment feminista, ecologista o pacifista— són exemples d'organització ciutadana, units per temes d'interès per al conjunt de persones.

Giddens observa que aquests moviments tenen un paper rellevant a l'hora de posar a l'agenda política qüestions referents a la «política de la vida». Beck, per la seva banda, explica que es tracta de grups autoorganitzats basats en un «subjectivisme polític» que anomena *formes de subpolítica*. Beck adverteix, però, que aquesta «nova moral» pot interpretar-se com una deriva narcisista de les formes de vida, o un «subjectivisme de mirar-se el melic» (Beck, 1998, p. 63), però considera, contraposant-se així a les perspectives del primer grup que hem plantejat, que les persones tenim una capacitat moral i una necessitat de vida en comunitat, que fan emergir nous espais de significat. Així doncs, la individualització particularitzada i les formes de «jo reflexiu», enteses com a formes postmodernes de generació de subjectivitats, poden ser font de noves formes de moral, i l'origen de formes comunitàries posttradicional, a partir de l'obertura d'horitzons respecte de les estructures tradicionals modernes.

Conclusions

Com s'ha intentat mostrar en aquest article, en la modernitat el subjecte comença a narrar-se a si mateix de manera diferent: s'individualitza respecte dels relats elaborats a la comunitat per generar les seves pròpies experiències i expectatives de vida. Aquest procés, evidentment, té conseqüències, com ara l'anomia: la crisi existencial en la recerca de sentit sobre la pròpia vida, ja que la moral i les estructures socials fins aleshores existents no podien respondre a aquestes preguntes. Aquest procés té un punt d'inflexió, que hem situat en l'aparició dels totalitarismes. Les conseqüències traumàtiques a escala social d'aquests fets, juntament amb els canvis en el sistema econòmic, fan que es parli d'un canvi d'etapa que afecta de manera important la manera com es configura la subjectivitat: qualsevol element que servia per a estabilitzar una narrativa vital és qüestionat i situat en un context de fragilitat i mobilitat. Un dels canvis més rellevants ha estat la destradicionalització (pèrdua d'importància de la divisió de classes, canvis en les formes d'organització familiar, etc.).

Actualment, apareixen dues tendències a l'hora de pensar en la subjectivitat. Una versió de caràcter pessimista que recalca el neoindividualisme, el narcisisme i el sincretisme dels valors associats a aquests canvis socials. I una altra de caràcter optimista que observa la situació actual com

un procés d'obertura de noves oportunitats per als subjectes per a redefinir-se i crear noves formes comunitàries d'ordre posttradicional. Tots dos punts de vista aporten una mirada sobre el món en el qual estem vivint.

És cert que les persones cada vegada més se singularitzen i pensen de manera individual respecte dels altres, i s'observen com a plurals i amb capacitat per a escollir el propi camí vital. Però la desafecció vers allò social i la deserció de l'espai públic que sovint s'hi associa poden estar relacionades no tant a un neoindividualisme i narcisisme exacerbats, sinó a una inadequació dels òrgans burocràtics i governamentals actuals a aquest canvi de les formes de vida. La democràcia representativa i les estructures estatals actuals no permeten incorporar la diversitat de llenguatges, biografies i pràctiques de les persones.

Ara bé, acceptar acríticament aquesta diversitat tampoc no és una sortida adequada, ja que ens faria caure en el relativisme, que condueix precisament al sincretisme dels valors i la incapacitat per a fer judicis morals adequats. En aquesta situació, s'està en perill de quedar abocat a una mena de «tot s'hi val», en què s'és incapaç de defensar opcions moralment més vàlides que altres. Un dels problemes clau, en aquest sentit, és que actualment no es té una teoria ètica que permeti donar compte d'aquestes necessitats i que s'adeqüi a les formes de vida posttradicional del món actual. La urgència de buscar respostes en aquest sentit és molt important, ja que la retirada de l'àmbit públic, de la política i la desafecció vers allò social poden derivar a formes de govern de caràcter autòcrata, autoritari o totalitari.

Buscar respostes, en aquest sentit, que ens sembla de vital importància, requeriria tota una nova recerca, i també un treball interdisciplinari, amb la filosofia, la psicologia social, la sociologia, l'economia, i segurament, amb les ciències naturals. Autors com Martha Nussbaum o Jürgen Habermas han treballat aquests aspectes.

Aquest article es conclou aquí, havent plantejat aquesta revisió de la transformació de la subjectivitat —molt resumida i de segur amb aspectes discutibles i mancances— que ha volgut mostrar el camí que ens ha dut fins al moment actual, a tall d'estat de la qüestió. I és que sovint és important, per a saber cap a on ens volem dirigir en les nostres investigacions, tenir clar quin és el nostre punt de partida.

Referències bibliogràfiques

- ARENDRT, Hannah (1993). «La vida activa y la época moderna». A: *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Zygmunt (2001). *Globalització: Les conseqüències humanes*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya: Pòrtic.
- (2006). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- BECK, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *La democracia y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (1998). *El normal caos del amor*. Barcelona: Paidós: El Roure.
- BOURDIEU, Pierre (1991). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- CASTEL, Robert (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: Una crónica del salariado*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, Manuel (2003). *La sociedad xarxa*. Vol. 1: *L'era de la informació*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- ELIAS, Norbert (1989). *El proceso de civilización*. Mèxic, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- (2005). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- (2006). *Historia de la sexualidad*. Vol. 1: *La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FRANK, Manfred (2004). *Dios en el exilio: Lecciones sobre nueva mitología*. Madrid: Akal.
- GIDDENS, Anthony (1995). *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, Jürgen (2007). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz.

- IBÁÑEZ, Tomás [et al.] (2004). *Introducció a la psicologia social*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- KANT, Immanuel (1964). «¿Qué es la ilustración?». A: *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.
- LASH, Scott (1997). *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986). *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- (1994). *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- LYON, David (2000). *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- LYOTARD, Jean-Françoise (1999). *La condición posmoderna*. Barcelona: Altaya.
- SENNETT, Richard (2006). *La corrosión del carácter: Las consecuencias sociales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- TÖNNIES, Ferdinand (1984). *Comunitat i associació*. Barcelona: Edicions 62.
- WEBER, Max (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.