

SIGUIENDO EL RASTRO DE LA ALIENACIÓN EN LA TEORÍA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÁNEA. UNA LECTURA DE LOS DIAGNÓSTICOS DE LA MODERNIDAD TARDÍA DE A. GIDDENS, J. HABERMAS Y N. LUHMANN

Alejandro Bialakowsky

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen: Este artículo se propone realizar un rastreo del concepto de alienación en las obras “maduras” de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann. En el marco de recientes contribuciones sobre tal noción, vuelve a ser pertinente revisar su lugar dentro de estas tres teorizaciones. Para ello, en primer lugar, se examinarán diversas perspectivas y antecedentes del actual florecimiento de la reflexión sobre la alienación, para arribar finalmente a una definición abarcativa de la misma que evite su carácter “esencialista”. Esta delimitación se conectará con varias dimensiones fundamentales para su estudio: el análisis de la totalidad social fisurada y alienada atravesada por la “falta de relación”; la interrogación de la comunidad frente a esta noción de alienación; y, la vinculación de este proceso de alienación respecto del individuo, especialmente en sus definiciones y vivencias de un sí-mismo y una pertenencia social supuestamente “auténticas”. En segunda instancia, se efectuará una lectura desde tales dimensiones de los diagnósticos de la modernidad tardía de A. Giddens, J. Habermas, y N. Luhmann. Ésta permitirá volver a interpretar sus críticas al concepto de alienación. De este modo, se llevará a cabo un análisis no explorado en profundidad sobre sus obras, y se señalarán tensiones decisivas en sus teorías, muchas veces irresueltas. En esta dirección, se estudiará especialmente la alienación en conjunción con: el problema del orden social y el anclaje del tiempo y el espacio en las “comunidades reflexivas” y “relaciones puras” (A. Giddens); las patologías de la modernidad a la acción comunicativa y la posibilidad de una “comunidad de comunicación” (J. Habermas); y, la comunicación religiosa, la exclusión de la diferenciación funcional y la codificación moderna de la intimidad en el amor (N. Luhmann).

Palabras claves: *alienación, totalidad, comunidad, individualidad*

Following the trail of alienation in contemporary sociological theory. A reading of A. Giddens's, J. Habermas's and N. Luhmann's diagnoses of modernity

Abstract: This paper intends to review the concept of alienation in the "mature" works of A. Giddens, J. Habermas and N. Luhmann. In the context of recent contributions to the mentioned concept, it becomes necessary to rethink its place in these theorizations. In order to do so, we will first examine the different perspectives and background of the current blooming of alienation, to arrive at a global definition of it that will avoid its "essentialist" character. This outline will connect us to various fundamental dimensions of its analysis: the study of social totality, torn and alienated because of a "lack of relation"; the question of community confronted to this notion of alienation; and the link between this process of alienation and the individual, specially in its experience assumed as "authentic" of the self and of the social membership. In second place, we will make a reading of these dimensions in the theories of A. Giddens's, J. Habermas's and N. Luhmann's diagnoses of late modernity. This will allow a reinterpretation of their critiques towards the concept of alienation. This is how we will conduct an unexplored analysis of their works, pointing out decisive tensions in their theories, sometimes unresolved. In this way, we will study alienation specially in connection to: the problem of social order and anchorage of time and space in "reflexive communities" and "pure relationships" (A. Giddens); modernity's pathologies in communicative action and the possibility of a "community of communication" (J. Habermas); and religious communication, the exclusion of functional differentiation, and the modern codification of intimacy in love (N. Luhmann).

Keywords: *alienation, totality, community, individuality*

En este artículo abordaremos un problema nodal de la teoría sociológica: la *alienación*. Para ello, realizaremos un rastreo conceptual de las obras maduras de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann, es decir, desde mitad de la década de 1970 hasta finales de la década de los noventa. Este punto temporal es importante ya que señala la irrupción de manera visible de las críticas y reformulaciones al “consenso ortodoxo” regido por T. Parsons (Sidicaro, 1992), y el decaimiento de la revitalización que había tenido la discusión del problema de la *alienación* durante la década de 1960 hasta finales de los años setenta (Haber, 2007a).

En una primera aproximación, la noción que estudiaremos parece tener un camino opuesto a las elaboraciones teóricas por las cuales hemos optado. Mientras las obras de los tres autores elegidos, dentro del marco general de las transformaciones de la sociología contemporánea¹, se vuelven parte del “nuevo canon” de la teoría sociológica (Corcuff, 1998; Outhwaite, 2009b), la noción de alienación deviene lateral. Es posible encontrar estudios empíricos que recurren a la alienación como herramienta de análisis, sin embargo existe un abandono de la misma como núcleo reflexivo. Su uso resulta esporádico, menor.

Justamente, en las tres perspectivas que hemos seleccionado, a partir de sus reflexiones de fuerte envergadura teórica que, en forma esquemática, son ubicables con la publicación de tres grandes obras: *Central problems of social theory* en 1979 (A. Giddens), *Teoría de la acción comunicativa* en 1981 (J. Habermas), y *Sistemas sociales* en 1984 (N. Luhmann), el problema de la alienación no tiene un desarrollo relevante, e incluso, es fuertemente criticado. Sin embargo, tanto A. Giddens como J. Habermas habían formado parte, en sus escritos de juventud, de la corriente de renovación que había atravesado al marxismo occidental, la cual hacía hincapié en la revalorización de esta cuestión a partir de las elaboraciones de J. Gabel (1973), J. Israel (1988), L.

¹ Este artículo forma parte de las reflexiones desarrolladas en mi tesis doctoral en curso “El problema del sentido y las representaciones en la teoría sociológica contemporánea. Un análisis comparativo”, realizada en el Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, resulta imprescindible mencionar las actividades del equipo de investigación UBACYT “Comunidad y lazo social en la teoría social clásica y contemporánea: un recorrido selectivo por sus derivas y significados”, radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, como fundamentales para su confección.

Kolakowski (1968), I. Mészáros (1970), R. Schacht (1970), entre otros.² Por ende, debemos dar cuenta de los motivos teóricos de tal distanciamiento, que en el caso de Luhmann ya se había dado desde sus primeros trabajos en los años sesenta.

Pero a su vez, en la actualidad, el problema de la *alienación* vuelve a ser tomado en cuenta al ser reformulado, abandonando sus características “esencialistas” (Forgues, 2006). En parte cimentadas por las contribuciones de A. Honneth y Ch. Taylor, intervenciones de autores como J. Costas y P. Fleming (2009), R. Jaeggi (2005), S. Haber (2007a), S. Melo (2011), S. Skempton (2010), C. Tyler (2011), entre otros, modifican un panorama que parecía destinado a la disolución de la cuestión de la alienación para la teoría sociológica. Esto nos conduce a repreguntarnos acerca de los motivos del mencionado distanciamiento de los tres autores, sobre todo en relación a sus análisis sobre la modernidad y la modernidad tardía, sus transformaciones y disrupciones. Es decir, ¿Es posible recuperar el problema de la *alienación* como un provechoso diagnóstico de la modernidad para la teoría sociológica? Y de ser así, ¿Por qué se renunció a tal concepto si éste hubiera podido ser productivo para el estudio de los conflictos y patologías modernas? En nuestra consideración, lo interesante de responder a estas interrogaciones es que al hacerlo se ponen en juego dos dimensiones claves: la cuestión de la totalidad en la perspectiva sociológica, vinculada a la interrogación por la comunidad; y, asimismo, su relación con el individuo y la “autenticidad”.

Para ello, en este trabajo realizaremos primero un bosquejo de la alienación como diagnóstico de lo moderno. En la misma recorreremos los antecedentes a las nuevas contribuciones sobre el problema. Especialmente, nos detendremos en dos variantes muy relevantes durante los años sesenta y setenta: una perspectiva “dialéctica”; y una “comunitarista”. Luego, nos focalizaremos en la caracterización contemporánea de la alienación, que reelabora la “herencia” de tales miradas previas. Esto nos permitirá delinear dimensiones de abordaje para nuestro análisis de las obras maduras de A. Giddens, J. Habermas, y N. Luhmann. Estas serán, como ya hemos anunciado, una indagación sobre la totalidad y su conexión con la comunidad, y, así también la vinculación con el individuo y una concepción sobre lo auténtico –tanto para el individuo como para la sociedad misma-.

En segundo lugar, a partir de este bagaje, nos adentraremos en las reflexiones de los tres autores seleccionados. Revisaremos sus críticas a la noción de alienación, las cuales revelan un posicionamiento singular respecto de su diagnóstico de la modernidad. Sin embargo, haciendo uso de nuestra comprensión sobre el concepto que nos interesa, observaremos cómo éste nos habilita a re-interpretar las elaboraciones de los tres autores. Tal derrotero comparativo sobre la alienación no sólo efectúa un análisis no explorado en profundidad sobre sus obras, sino que también nos conduce al señalamiento de tensiones decisivas en sus conceptualizaciones, muchas veces irresueltas.

² Dentro del inmenso espectro de las innovaciones en el marxismo, hubo corrientes que se opusieron claramente a esta perspectiva, siendo quizás uno de los casos más célebres el de L. Althusser en su crítica al “humanismo” (Resch, 1992).

La alienación como diagnóstico de lo moderno

Antecedentes del problema de la alienación en teoría sociológica

K. Marx, en el hito fundamental de los *Manuscritos Económico Filosóficos*, otorga al problema de la alienación un contorno sociológico que anteriormente estaba vinculado a preguntas de tipo filosóficas, filosófico-políticas o teológicas. El movimiento de K. Marx de comprender la escisión de los sujetos a partir de la praxis alienada de la modernidad capitalista, reconvierte las propuestas tanto de G. W. F. Hegel como de L. Feuerbach, en un diagnóstico sobre las condiciones sociales concretas de la subjetividad.³ Por lo cual, la alienación, por más que nos habla de “el hombre”, es una alienación social. En los célebres cuatro tipos de alienación - de los productos del trabajo, del proceso de trabajo, del ser genérico y de los otros hombres – K. Marx traza las consecuencias de un conjunto de relaciones sociales mercantilizadas e industrializadas, atravesadas por relaciones de dominación y desposeimiento (Nocera, 2005).⁴

Las relaciones del hombre consigo mismo, con los otros, y con la naturaleza, se vierten en un juego de mediaciones, en las cuales, las propias mediaciones y sus objetivaciones (ya sea los productos del trabajo, o instituciones sociales como el Estado), se vuelven ajenas a los individuos que las producen, dominándolos, naturalizándose. En el capitalismo, si bien todas las clases sociales se encuentran presas de este proceso, es el proletariado quien se halla en una posición de extrema enajenación, en las cuatro dimensiones que la constituyen. Es decir, la alienación sustenta y alimenta una dominación de clase, que atrapada en un desposeimiento general de las lógicas de la producción social, se muestra como “un poder ajeno” incontrolable, que es finalmente la propia sociedad (Gouldner, 1980). Por ello, la salida de este fenómeno, que si bien no es únicamente capitalista se manifiesta en este modo de producción de manera exacerbada, sólo es posible en la propia recuperación, re-apropiación, de las relaciones sociales por los hombres mismos:

³ Como resume claramente I. Meszaros: “Thus the historical novelty of Marx's theory of alienation in relation to the conceptions of his predecessors can be summed up in a preliminary way as follows: 1. the terms of reference of his theory are not the categories of “**Sollen**” (ought), but those of **necessity** (“is”) inherent in the objective ontological foundations of human life; 2. its point of view is not that of some **utopian partiality** but **the universality** of the critically adopted standpoint of labour; 3. its framework of criticism is not some abstract (Hegelian) “speculative totality”, but the **concrete totality** of dynamically developing society perceived from the material basis of the proletariat as a necessarily self-transcending (“universal”) historical force. (Mészáros, 1970: 64).

⁴ Un desarrollo de la diferencia entre las nociones de alienación, enajenación, objetivación y extrañamiento, que fuese foco del análisis sobre el problema de la alienación, excede al objetivo de este trabajo. Para un estudio detallado cfr. Prior Olmos, 1988:102-105; y así también las reflexiones de G. Lukács en el segundo prólogo a *Historia y Conciencia de Clase* de 1967 (Lukács, 1985), enmarcadas en la publicación tardía de los *Manuscritos* en el año 1932.

*Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas **especiales** de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la **propiedad privada** como apropiación de la vida **humana** es **por ello** la superación **positiva** de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre (...) a su existencia **humana**, es decir, **social**.* (Marx, 1969:144. Negritas del autor)

Si nos desplazamos más de un siglo después de la escritura fundante de los *Manuscritos*, las discusiones que tuvieron lugar a partir de finales década del cincuenta del siglo pasado, señalaron la recuperación del concepto de alienación a partir de la conjugación de diversas perspectivas.⁵ Obviamente, éstas fueron factibles por las contribuciones del propio K. Marx en sus escritos posteriores a los *Manuscritos*, y los amplios debates del marxismo que se suscitaron durante la primera mitad del siglo XX. Sin embargo por cuestiones de espacio resulta imposible dar cuenta de ellas.

De las múltiples directrices que se pueden rastrear en las elaboraciones que se desarrollaron en los años sesenta y setenta, nos interesa profundizar en dos de ellas: una de corte dialéctico; la otra, comunitarista. En la primera variante, las obras de J. Gabel e J. Israel, se opusieron a las perspectivas fuertemente críticas de las teorías del denominado “joven” Marx, sobre todo de L. Althusser, y a la visión “subjetivista” y filosófica de J.-P. Sartre. Más allá de sus divergencias, éstas reivindican el concepto de alienación a la par de una necesaria visión dialéctica de la sociedad que abreva en cierta medida en las reflexiones de G. Lukács en *Historia y Conciencia de Clase* (Markus, 1982). Así Gabel afirma:

*El común denominador de los estudios contenidos en el presente volumen es una concepción teórica – en gran parte tributaria de Lukács- que ve en la **alienación**, la **reificación**, la **falsa conciencia** y el **pensamiento no dialéctico**, aspectos variados de una única realidad fundamental cuya forma extrema sería el espíritu totalitario. Nuestra concepción se pretende ajena a todo ‘esencialismo’, cualquier que sea el número y autenticidad de las citas de Marx invocadas (...) Decir que el pensamiento humano es ‘normalmente’ dialéctico y que la degradación de esta cualidad es un fenómeno de alienación es apenas una comprobación que cobra la forma de hipótesis de trabajo* (Gabel, 1973:13. Negritas del autor).

Asimismo una similar perspectiva se desarrolla en el gran trabajo de J. Israel sobre la noción de alienación (Israel, 1988). En un artículo en donde el autor compara el problema de la alienación marxista con el de anomia en E. Durkheim, en tanto dos modos de diagnóstico de la modernidad, se argumenta:

⁵ No tomamos en cuenta los análisis empíricos que notoriamente se desarrollaron en los Estados Unidos: “*Thus, the 1970s were characterized by a great divide with, on the one hand, the empirical researchers - often, though not exclusively, non-Marxist - administering their scales and charting the degree of alienation among several subgroups, and, on the other hand, the (generally neo-Marxist) theoreticians, rarely engaging in empirical research at all.*” (Geyer, 2001:388). Un estudio seminal al respecto es el de M. Seeman (1959) donde el autor detecta cinco dimensiones de la alienación: *powerlessness* (impotencia), *meaninglessness* (falta de sentido), *normlessness* (anomia), *isolation* (aislamiento) y *self-estrangement* (auto-extrañamiento), que luego permitirían un abordaje empírico del problema, incluso con la confección de índices para su medición.

In terms of complexity the Marxian approach supersedes the Durkheimian. This is basically the result of their different conceptions of totality, that is the conception of a processing totality vs. the conception of an emergent totality. (Israel, 1982:115)

Tal abordaje procesual es el dialéctico, que se enfrenta a la lógica de lo *sui-generis* durkheimiano, de la cual la concepción de sistema de T. Parsons fue heredera.⁶ Lo importante aquí es entonces, como claramente se observa en la perspectiva de ambos autores, que el problema de la alienación está directamente vinculado a una pregunta sobre la totalidad. Una totalidad que se realiza en el capitalismo como alienada. Su alienación es, pues, la forma trunca que adquiere la dialéctica en la sociedad capitalista. Esta perspectiva de la totalidad tiene dos consecuencias teóricas fundamentales, que sólo pueden ser captadas desde una visión dialéctica de las relaciones sociales. Primero, la alienación revela un conflicto interno de clases, de procesos de dominación social. Segundo, estos procesos pueden “superarse” –con la complejidad que implica la noción de *aufhebung* - a partir de una transformación de tales relaciones de dominación, “liberando a los hombres de sí mismos” (Duplancic, 2008). La dialéctica se constituye en una duplicidad: es aquella forma a través de la cual se observan los fenómenos sociales, pero a su vez, tal perspectiva es posible ya que estos procesos son dialécticos. Tal doblez habilita, por tanto, a delinear un diagnóstico de las sociedades capitalistas, dado su carácter alienado y fisurado, que se muestra en las mediaciones y dislocaciones de procesos dialécticos truncos.

Por el otro lado, hemos designado a la segunda posición que nos interesa como “comunitarista”. La misma también pone el énfasis en la relación entre alienación y totalidad, sin embargo, adquiere otras características. En la misma línea que R. Nisbet (1969:118-179), Ch. Taylor en un breve artículo al comienzo de su carrera académica, “Alienation and Community”, sienta las bases de muchas de sus preocupaciones. Haciendo referencia a las políticas urbanas del Estado de Bienestar afirma:

We need pilot schemes in community development as the New Towns were pilot schemes in decongestion (...) We must therefore start with the old communities. If democratization can be made real in this context, it can help to provide the model for the newer urban centers.

Of course, this work cannot go on in a vacuum. It requires a context of socialist policy in education, and industry. Alienation is of a piece in work and leisure. But though it is true that socialism, to gather it up in a phrase, is about Industry and Society, this does not mean that the second is a simple projection of the first. (Taylor, 1958:18).⁷

⁶ Cuando nos detengamos en la teoría de sistemas de N. Luhmann, esta cuestión será retomada con las características específicas de su propuesta autopoietica. Esta línea de continuidad puede ser reconstruida a partir de la noción de *emergencia* en la visión sistémica de Parsons –especialmente, en sus fases “estructural-funcionalista” y “cibernéticas”-, el “colectivismo” durkheimiano y los estudios de N. Luhmann (Alexander, 1982; Mascareño, 2008).

⁷ Aunque más a tono con el problema del “multiculturalismo” al cual le dedicó gran parte de sus reflexiones, un camino similar podemos encontrar en un reciente artículo: “*Our stand is controversial, and the two opposition parties in the Quebec Parliament go on talking of (unspecified) protective measures. But we think that any attempt to define these will expose us*

Al enlazar el problema de la alienación y de la comunidad, esto remite a una pregunta que el mismo K. Marx se hacía respecto a la noción de *ser genérico*.⁸ La “esencia de lo humano”, no es otra que su comunidad, de la cual los individuos en el capitalismo se alienan. El “estar juntos”, siendo parte de una totalidad que les es propia, vivenciada como “auténtica”, es la condición de toda relación social, que al ser puesta en cuestión por las propiedades de la modernidad –por ejemplo, la industrialización-, deviene alienada.

En esta dirección, A. Etzioni amplía el concepto de necesidades básicas humanas, en relación a la “autenticidad”⁹ - noción también muy cara a Ch. Taylor (Cooke, 1997)-:

Only where men treat each other as members of a community, as having the status of goals – a state which cannot be fully realized but can be approximated- is the leadership itself relatively free from that alienation which is reductible. (Etzioni, 1968:880).

Las necesidades básicas serán en gran medida satisfechas si los roles que los individuos ocupan les ofrecen “*affection and recognition*” (Etzioni, 1968:874): afecto y reconocimiento dentro de una comunidad dada –con fines y liderazgos propios-. Por lo cual, para ambos autores, un estudio de la alienación no se sostiene en una perspectiva dialéctica de los procesos sociales, sino a partir de un análisis de las formas de la comunidad e identitarias, y su vinculación con las transformaciones y cualidades de una sociedad capitalista y moderna. Estas características modernas pueden poner en peligro la “autenticidad” de las relaciones sociales, y, así, alienando a los individuos que se involucran en ellas – de sus identidades colectivas y de sí mismos-.

Justamente, A. Honneth tomará como eje central de sus trabajos el concepto de reconocimiento para volver a interpretar la teoría marxista de la Escuela de Frankfurt, integrando de alguna manera ambas corrientes. Manteniendo las críticas al concepto de *alienación*, en consonancia con J. Habermas – sobre las cuales nos detendremos luego-, se inclinará sobre la noción de *reificación* para el diagnóstico de la modernidad capitalista (Honneth, 2007). Sin embargo, en su perspectiva ya se encuentran, en gran medida, las contribuciones de la última década de “auge” de las reflexiones acerca del problema de la

to a kind of alienation among people of minority cultures which will jeopardize the emergence of an inclusive ‘we’, including all Quebeckers, whatever their origin. Whether, in the long run, Quebec society will follow our advice remains to be seen.” (Taylor, 2009: 104).

⁸ “El nexo entre los dos conceptos sigue estando dado porque la *Entfremdung* [alienación] continúa siendo en lo fundamental la pérdida de la *Gattungswesen* [esencia genérica] y porque ello desemboca en la disociación de la comunidad. La idea es que, con la enajenación, el hombre (*Mensch*) ya no es un ser genérico real (*wirkliches Gattungsssein*), sino un ser que ha perdido su esencia (*Wesen*). Este proceso de enajenación de la esencia (*Entfremdung des Wesen*) trastoca las relaciones del hombre (*Mensch*) con la naturaleza y con el resto de los hombres.” (Monal, 2003:6. Aclaraciones mías.).

⁹ Justamente en las conclusiones nos referiremos a lo problemático que resulta esta noción, sobre todo en teorías que se suponen críticas del “esencialismo” (MacInnes, 2004). Sin embargo, lo que nos importa aquí es cómo la relevancia de la noción de “autenticidad”, en una teoría de la alienación, puede señalarnos las contradicciones y tensiones internas de las perspectivas que analizaremos a continuación de A. Giddens, J. Habermas, N. Luhmann.

alienación. La definición de la reificación como “olvido” del reconocimiento mutuo, se sustenta en un estudio de la reificación de las relaciones sociales –la instrumentalización de los objetos y los hombres-, con el “menosprecio” y la ruptura de las vinculaciones morales que se le adosan. Este concepto habilita a pensar un trasfondo de apertura a la otredad: aquello que hace posible lo social.

La reificación no se trata únicamente de un problema de orden “económico”, en términos de relaciones sociales que se han objetivado a través de la forma mercancía. Es una ruptura, una fisura del reconocerse unos a otros, de aquel presupuesto mismo de las relaciones cosificadas –que queda “olvidado”-. Por ende, se deben captar ambos movimiento e interrogaciones sobre la totalidad a las cuales hacíamos mención, en este caso aunados: una dialéctica de los conflictos sociales capitalistas en el marco de una “lucha por el reconocimiento” y sus negaciones (Honneth, 1997); y por la otra, un trasfondo de “reconocimiento” previo entre los individuos, una “comunidad” que hace posible lo social.

El florecimiento reciente del análisis sobre la alienación

Como afirmábamos al comienzo del artículo, un conjunto de autores contemporáneos ha intentado repensar el problema de la alienación con un movimiento similar –aunque con consecuencias dispares- al de A. Honneth. El punto nodal de esta recuperación está dado por el distanciamiento de: por una parte un recorte “esencialista”, especialmente en la noción de ser genérico de K. Marx (la cual también preocupó al propio autor). De este modo, S. Haber critica a la propuesta de A. Honneth, con la pretensión de retomar la noción de alienación en detrimento de la de *reificación*, ya que la primera permite un estudio más abarcativo y punzante sobre la modernidad capitalista.¹⁰

Dos contribuciones son muy interesantes al respecto, la de C. Tyler y la de J. Costas y P. Fleming. Ambas se preguntan sobre las características de una subjetividad alienada que se desligue de una definición “esencialista”, como mencionábamos anteriormente. En cuanto a C. Tyler, el problema central se encuentra en la tensión entre una “autenticidad” del “yo” que se propone ser coherente consigo mismo, y los conflictos que emergen en la sociedad en la cual vive el individuo. La variedad de vectores que se intersectan en el propio “yo” se recortan en el horizonte de “*the core of the most satisfying life she could live*” (Tyler, 2011:168). Éste choca permanentemente con lo concreto de las propias acciones sociales a las cuales se ve arrastrado para la consecución de sus proyectos de vida. Aquí el autor considera que la alienación no es un problema capitalista, sino podríamos decir, “humano”.

¹⁰ “Given the above, two possible readings above –a weak and a strong one– can be offered with respect to Honneth’s theory of recognition. In the weak reading, the theory of recognition (in the two different forms Honneth has given it to date) can be understood as contributing to reformulate and to reform the contents of the concept of alienation (...) The stronger reading, on the contrary, sees the problematic of recognition as constituting only a part of the theory of alienation, which remains philosophically and sociologically more inclusive and more fitting to the phenomena.” (Haber, 2007b:169).

Por el contrario J. Costas y P. Fleming, también preocupados por la alienación del “yo” (*self-alienation*), pretenden captar las particularidades del capitalismo contemporáneo, y sus consecuencias. La escisión del “yo” se da en un doble proceso de des-identificación. Aquella “parte” del sí-mismo que no se ve afectada por la inmediata actividad rutinizante y enajenante del trabajo, la cual es definida por el individuo como propia, también es colonizada por las formas contemporáneas del *management*. Éstas toman como objeto al “yo” para definir estrategias de *management* e identidad de las empresas de modo tal que: “...we suggest research now needs to explain situations beyond dis-identification, where even these nominal ‘authentic’ selves are experienced as something alien and foreign.” (Costas y Fleming, 2009:354).

Lo no-alienado se vuelve un espacio imaginario también ajeno, otro, desapropiado. La alienación es por tanto un juego entre lo imaginado como propio, como realización del “yo”, que se vuelve inalcanzable y atrapado en una dinámica en la cual sólo un mayor distanciamiento hace posible al sujeto continuar su vida, ya sin escapatoria a su propia alienación (también cfr. Fleming, 2009). De ahí la constante irrupción del cinismo, la ironía, que revelan la “corrosión” de los límites entre lo auténtico y lo inauténtico para el individuo (Costas y Fleming, 2009:362). Si bien, en la perspectiva de C. Tyler, este problema de la coherencia del “yo” se repite – a nuestro entender de una forma mucho más sofisticada en el caso de J. Costas y P. Fleming-, aquí son las características de la sociedad contemporánea las que dan peso a la argumentación. Pero en ambas, al poner el énfasis en la alienación del “yo”, el problema de la totalidad se enlaza justamente a las fisuras que tienen el propio sujeto respecto de la concreción de una acción o las dimensiones imaginarias de lo “auténtico”. Si bien, esto es sumamente relevante, respecto a las dos corrientes que nos referimos previamente – “dialéctica” y “comunitarista”- son las propuestas de R. Jaeggi las que nos permiten concluir provisoriamente con este derrotero.

En las palabras de R. Jaeggi, la alienación se define como una “Beziehung der Beziehungslosigkeit”, una relación de la falta de relación (Jaeggi, 2005; Jaeggi, 2009). Una relación que ha perdido vinculación con lo otro, ya sea con los otros sujetos, con el mundo natural, o consigo mismo. Se ha distanciado de manera tal que la extrañeza es el vector dominante.¹¹ Esta alienación supone, asimismo, una desapropiación, en tanto esta distancia hace imposible una reflexividad –sea consciente o inconsciente- de aquello con lo cual se vincula (Rosa, 2004:712). Fisurado el lazo (no sólo social, sino con lo objetual y subjetivo), la alienación mantiene la separación restringiendo cada polo a su ámbito.

¹¹ En un muy interesante artículo S. Melo despliega la diferencia entre alienación y extrañeza: “Reeinvadida extrañeza Porém, estranheza radical não se confunde com estranheza absoluta. Embora Waldenfels coloque em questão a ideia de um eu constituído como ponto de partida da subjetividade, a esfera do **próprio** só é garantida pela sua relação com **o outro**, e em certa medida, pela estranheza do **outro**.” (Melo, 2011:18). Si bien no es la dirección que adoptamos en este trabajo –de corte más filosófica que la nuestra-, también los aportes de S. Skempton (2010) sobre la relación entre alienación y deconstrucción derrideana, se centran en el problema de la otredad, especialmente desde los aportes de Levinas sobre el mismo.

La indiferencia es también parte de lo que los autores recientemente mencionados señalaban: la alienación de lo imaginario de lo auténtico y su consecuente “cinismo”; la imposibilidad de una reflexión sobre el “sí-mismo” de forma coherente. La definición de Jaeggi nos permite radicalizar las posiciones que hemos revisado en este apartado. La alienación, la enajenación, es siempre una pregunta por una totalidad que no se puede apropiarse a sí misma. Si las dos corrientes que analizamos anteriormente pensaban tal problema ya sea en clave “dialéctica” o “comunitarista”, con R. Jaeggi, a nuestro entender, la alienación puede arribar a un contorno incluso más abarcativo. La alienación se trata, pues, de un diagnóstico de lo contemporáneo que pone en juego la pregunta por las formas de escisión y enajenación social en las cuales discurren los procesos sociales. La ruptura de las relaciones sociales en las cuales dos polos se mantienen sin vinculación, o tal lazo se encuentra debilitado, implica consecuencias decisivas para las sociedades en las cuales vivimos. Un “cortocircuito” de los enlaces que articulan e imbrican a “lo social” no puede dejarse de lado en un estudio sociológico. Esto tiene dos dimensiones claves: la pregunta por la totalidad –y también por la comunidad–; y por la otra, su relación con el individuo y la “autenticidad”. El punto, entonces, con el cual continuaremos, es desplegar tales dimensiones en los tres autores seleccionados: A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann.

La alienación en las obras de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann

Críticas a la noción de alienación

La pregunta que nos inquiere una vez realizado un recorrido analítico sobre la noción de alineación es, en primera instancia, qué lugar ocupa la misma para los tres autores elegidos. Si bien cómo afirmamos anteriormente A. Giddens en *El capitalismo y la moderna teoría social* (Giddens, 1992; también cfr. Giddens, 1979b) y J. Habermas en *Conocimiento e Interés* (Habermas, 1990; también cfr. Habermas, 1986) discutían el problema de la alienación, ya se prefiguraba su posicionamiento crítico y lateral respecto de este problema.

En A. Giddens, la alienación recién vuelve a tener cierto lugar de importancia, y no en meras menciones esporádicas, a partir de sus análisis en la década del noventa del siglo pasado sobre la modernidad tardía, sin encontrar por eso una impronta decisiva.¹² La misma se vincula a la dimensión del “powerlessness” o “impotencia frente a la apropiación” (Giddens, 1995:243-246). Pero A. Giddens es muy reacio al concepto marxista, aún desplazándolo de su definición estrictamente enmarcada en la actividad laboral, por tres razones. La primera de ellas reside en que los individuos no tienen menos control de su propia vida en las sociedades modernas que en la no-modernas. Relativizándose, por tanto, la exacerbación que el capitalismo habría supuesto de este problema. El segundo motivo se sostiene en que las transformaciones modernas, en muchos

¹² “The concept of alienation is completely missing from Giddens’s analysis, as is the fact that Marx treated property as an idea that is the cause, effect, and expression of alienation” (Mestrovic, 1998:118).

casos, ya no pueden ser pensadas en torno a una factible re-apropiación: “... los procesos de despojamiento son parte integrante de la maduración de las instituciones modernas...” (Giddens, 1995:244). Por lo cual, más que alienación, las patologías de “impotencia” están más cerca de las nociones de *hundimiento* del “yo”, al estilo fenomenológico. Y, en tercer lugar, como veremos a continuación, el problema clave de la modernidad es la *seguridad ontológica*, o cómo ésta se re-ensambla tras los profundos cambios de las sociedades actuales (siendo la alienación o el “hundimiento del yo” sólo una dimensión de ella). Sin embargo, cuando retomemos su definición de “orden social” veremos cómo la alienación puede ser importante para un estudio del “mundo desbocado” (Giddens, 2001).

J. Habermas, ya en sus trabajos de la década del sesenta, elaboró una crítica profunda a la noción de trabajo como herramienta de estudio de la modernidad, que debía ser complementada con un concepto de interacción (McCarthy, 1987). Una vez radicalizado este tipo de estudio con la acción comunicativa – por ejemplo, cfr. “Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción” (Habermas, 2008:89-97)-, la noción de alienación no parece ser importante.¹³ Sin embargo, si por ejemplo nos focalizamos en su obra sociológica clave, *Teoría de la acción comunicativa*, nos encontramos con definiciones contradictorias al respecto. Por una parte, la alienación resulta ser una patología de los individuos frente a una socialización deficiente, ya que resultan “dañadas”: “*las capacidades interactivas y los estilos personales de vida (...) la capacidad de las personas para responder autónomamente de sus acciones.*” (Habermas, 2010:623. Negritas del autor). Una falta de autonomía afecta las identidades individuales. Sin embargo luego, en el diagrama 22 de la misma obra (Habermas, 2010:625), la alienación es definida como un problema de intersección entre interacción social –no socialización- y personalidad, lo cual afecta a la solidaridad grupal. A nuestro entender esta contradicción, no es casual. La misma señala los problemas que implica el uso de una noción tan compleja como la alienación de manera lateral. La centralidad de los conceptos de “abstracción real” y *reificación*, en contraposición a la alienación como diagnóstico moderno, supondrían una “salida” de la filosofía del sujeto, tanto de su anclaje en la “lucha de clases” como en una re-apropiación revolucionaria de la totalidad que hoy resulta imposible (Habermas, 2008:378-379). Sin embargo, esta torsión teórica no resuelve la tensión explicitada.

Por último, en la perspectiva de N. Luhmann, la alienación es desechada desde un comienzo. Ya el propio T. Parsons la había criticado con intensidad (Sciulli, 1984). La diferenciación funcional como paradigma del análisis de la modernidad hacía insostenible pensar un estudio de la misma en la clave de la alienación. Como recién vimos, tanto A. Giddens y J. Habermas apelan también a ciertos presupuestos modernos que “ya no tienen retorno”: las

¹³ Así en una entrevista Habermas afirma: “*I don't much care for the term 'alienation'; it is too wooly (...) It is precisely when one wishes to retain such a concept of alienation in social theory that one is forced to concede that a definition based exclusively on the production process has become too narrow. We have to take the arguments of systems theorist seriously.*” (Habermas y Dewes, 1992:52). Aunque abre la posibilidad de que: “... a concept of alienation in contemporary social theory would have to be formulated in a more abstract way.” (Habermas y Dewes, 1992:53).

instituciones modernas desancladas espacio-temporalmente de A. Giddens (Giddens, 1999), los imperativos sistémicos que no pueden “*restituirse al horizonte del mundo de la vida*” (Habermas, 2008:80). Sin embargo, el argumento de N. Luhmann va más allá. Para él no puede haber un estudio sobre las “patologías” de la modernidad, que por ejemplo en el caso de J. Habermas, implica un lugar inapropiado de la moral para la observación sociológica (Miranda, 2009).

La alienación como otros términos de la “sociología crítica” no son conceptos científicos, sino auto-observaciones de la sociedad que ya no son útiles para la sociedad contemporánea (Luhmann, 1997).¹⁴ En tanto auto-descripción de una sociedad que ya no existe, en el caso de la alienación, ésta se refiere a dos cuestiones. Primero, a una sociedad dividida en clases sociales, o estratificada, en donde puede ser observado un centro –ya sea por ejemplo una ciudad o una clase aristocrática- que articula todas las cualidades virtuosas: el bien, la belleza, la justicia, etcétera. La alienación, como auto-observación de la sociedad diferenciada por estratos, con una clase dominante, carece de científicidad, dado que este tipo de sociedad es justamente la cual la diferenciación funcional ha hecho imposible. La sociedad moderna es una sociedad mundial, acéntrica (Luhmann, 2007a:538-615; Kozlarek, 2000).

Por el otro lado, como consecuencia de la diferenciación funcional, en una sociedad policontextural, emergen discursos proclives a criticar el lugar del individuo en ella, en los cuales la distinción por ejemplo entre individuo/sociedad, puede llevar a diversas paradojas inconducentes (Luhmann, y Fuchs, 1988).¹⁵ Así podemos decir que para N. Luhmann hay una “afirmatividad” de la alienación –así como también lo había pensado T. Parsons- en base a imperativos funcionales, cuestión que ampliaremos a continuación.

Sin embargo, consideramos que a pesar de este distanciamiento explícito de la alienación, en cuanto analizamos los conceptos de los propios autores para su estudio de la modernidad, se revelan varias similitudes respecto a nuestros análisis previos. Pongamos foco, primero, en la cuestión de la totalidad en sus teorías, y cómo ésta se vincula con la alienación en su fisura, ruptura y falta de relación entre los “polos” de la sociedad, y su nexa con la interrogación por la comunidad. Tendremos que tener en cuenta, especialmente, el importante desplazamiento de sus diagnósticos de los conflictos modernos, ya no en clave de la “lucha de clases” o relaciones de producción, sino en las disrupciones, en sus distintas definiciones según cada autor, de la dinámica de “lo social”.

¹⁴ “*En vista de los numerosos anacronismos, esto puede sorprender y sonar a exorcismo, y sin duda nadie pensará en reanimar la musculosa metafísica del materialismo. También la alimentación humanista de los conceptos tiene que resultar problemática hoy, si no como directriz político-social, sí en su referencia empírica. Por ejemplo, ‘alienación’*” (Luhmann, 1997:21).

¹⁵ “*Such an individual can be expected to live in plural contexts (...) To compensate for this abstract status, such an individual is capable of complaining -about alienation or about unrealized promises of freedom, about inequality or about the inability of society to live up to the standards which the individual believes all individuals accept as reasonable. Only in passing we want to note that the constitution of individuality also generates typical tautological and paradoxical problems of self-referential identification.*” (Luhmann y Fuchs, 1988:30).

La totalidad alienada y la comunidad

El problema fundamental en la obra de A. Giddens en su diagnóstico de la modernidad, es la transformación del orden social¹⁶ que tiene lugar a partir del continuo desanclaje del espacio y el tiempo (Giddens, 1999:32-39). Al reconfigurarse las formas en las cuales las relaciones sociales integran la presencia y la ausencia, la ausencia posee un peso cada vez más fuerte sobre la presencia. Este proceso ocasiona unas consecuencias determinantes para la sociedad y los agentes que actúan en ella (Aronson, 2001). El espaciamiento y dislocación temporal de la modernidad, sobre todo de la modernidad tardía, implica la destradicionalización de las formas en las cuales se reproducía el *saber mutuo* que habilitaba y estructuraba las agencias (Giddens, 1997:123). La conciencia práctica en la cual los individuos pueden actuar de manera semiconsciente, tácitamente, se vuelve ambigua. La recursividad de la acción no está más asegurada por la tradición (incluso por las tradiciones modernas), y ni siquiera las modalidades modernas de rutinización social son suficientes. Por lo cual, las instituciones de la modernidad devienen “reflexivas” (Giddens, 1999:44-52).

Esta reflexividad no significa ni una mayor conciencia, ya que se enmarca en el sentido tácito y la conciencia práctica (Giddens, 1979a:58), ni un mayor control de parte de la sociedad sobre el mundo y sí misma. La proliferación de los sistemas expertos, ya sea por los riesgos manufacturados –producidos por los propios sistemas expertos – como la pérdida de una autoridad única, lo hacen imposible. A. Giddens analiza, entonces, los efectos sobre el “yo” de estas mutaciones: especialmente la imposibilidad de sustentar una seguridad ontológica suficiente al ponerse “en duda” el *saber mutuo* y las instituciones que la sostienen (Loyal y Barnes, 2001). Así:

En las sociedades postradicionales (...) la rutinización deviene vacía a no ser que esté orientada por procesos de reflexividad institucional (...) El que hoy podamos hacernos adictos a cualquier cosa (...) indica hasta qué punto es comprensiva la disolución de la tradición... (Giddens, 1997:94).

Esto conduce a una angustia existencial, que se observa en las patologías de la modernidad: compulsiones, adicciones y fundamentalismos que intentan volver a producir una recursividad y quedan atrapadas en ellas. Son las “comunidades reflexivas”, como por ejemplo “alcohólicos anónimos”, quienes podrán poner un coto a su proliferación, reconstituyendo una específica tipología (ni comunidad ni sociedad) de nueva totalidad (Giddens, 1997:223). Así también, las “relaciones puras”, por ejemplo en las nuevas formas de la sexualidad y amor contemporáneas, posibilitan “hacer frente” las patologías modernas (Giddens, 1995).

¹⁶ “El ‘problema del orden’ en la teoría de la estructuración concierne al modo en que los sistemas sociales logran ‘ligar’ tiempo y espacio de suerte de consustanciar e integrar ausencia y presencia. (...) Principios estructurales se pueden comprender entonces como los principios de organización que dan lugar a formas discerniblemente consistentes de distanciamiento espacio-temporal sobre la base de precisos mecanismos de integración societaria.” (Giddens, 1998a:211).

¿No es entonces una pregunta por las maneras a través de las cuales la sociedad como totalidad alienada se integra a lo que se está describiendo? La falta de relación entre lo que se vincula distanciadamente, en el espacio y en el tiempo, quedando, por decirlo así, “demasiado lejos” de los individuos, es la dimensión de interés para un análisis sobre las problemáticas de la modernidad. Se tratan de totalidades esporádicas basadas en la confianza y la intimidad, que posibilitan la reconstitución de una seguridad ontológica fisurada: un “mundo” en común, social, que emerge de las tensiones propias que acechan a los actores.

Asimismo, en la perspectiva de J. Habermas, su diagnóstico de la modernidad a partir de dos cuestiones claves, la “colonización del mundo de la vida” y la “desertificación del mundo de la vida”, está muy próximo a su rechazada tematización de la alienación.¹⁷ Con el descentramiento de las imágenes religiosas, en la “lingüistización” de lo sacro, y la diferenciación de la cultura, el mundo de la vida se divide en tres esferas o mundos específicos, sobre los cuales se sustenta toda la conceptualización del autor: el mundo cultural, social, individual (Habermas, 2010:589-636). Cada uno de ellos tiene una especificidad que escinde a la acción comunicativa en ámbitos de validez, lo cual en su teorización es el argumento fundante a través del cual la acción comunicativa produce consenso en una discusión dirigida al entendimiento: “*Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable.*” (Habermas, 1989:506.). Esto supondría ya una relativa alienación, dado que por más que pertenecen a un mismo mundo de la vida, cultura, sociedad e individuo se mantienen universalmente separados.

Sin embargo, más importante todavía, es que las patologías de la modernidad que han mantenido inconcluso el proyecto de la racionalidad comunicativa, se refieren a procesos en los cuales la relación entre dos polos se ha roto, o al menos, se encuentra trunco. La colonización de las lógicas del sistema, a través de medios de control no lingüísticos –el dinero para la economía y el poder del estado burocrático-, sobre el mundo de la vida, implica la imposición de imperativos funcionales sobre la discusión racional dirigida al entendimiento de las formas de coordinación social (Habermas, 2010:673). Ésta daña la reproducción del mundo de la vida, no en términos materiales sino comunicativos. Se perturba la racionalidad de los propios actores de forma tal que frente a las lógicas sistémicas que los trascienden, las mismas operan por fuera de su control reflexivo (Habermas, 2008:375).

Por el otro lado, la “desertificación” del mundo de la vida está dado por la especialización de las esferas culturales y su incapacidad de conectarse con el mundo de la vida cotidiana. La consecuencia de tal proceso es la especialización de la reproducción de la cultura, la cual deja desprovistos a los

¹⁷ “En este aspecto, la teoría de Habermas, al mantener un dualismo entre ‘mundo de la vida’ (acción) y ‘sistema’, tiene que pagar un alto precio, que se traduce en un ‘diagnóstico de la modernidad’ insatisfactorio; que se limita a describir un síntoma, lo que él denomina ‘colonización del mundo de la vida’, que traduce en términos de la intersubjetividad la vieja noción de alienación.” (Serrano Gómez, 1994:10)

individuos de capacidades para actuar de manera comunicacional, obligándolos a refugiarse en tradiciones (Outhwaite, 2009a:95). El sentido “escasea” ya que, podríamos decir, los individuos se encuentran alienados de las esferas culturales que deberían nutrir el mundo de la vida, y por ende, posibilitar con sus horizontes de sentido una acción comunicativa (Habermas, 2010:849).

A nuestro entender, ambas refieren a una doble separación: un proceso de alienación del trabajo y la interacción, de la complejidad material y el sentido; y, a su vez, una alienación entre cultura e individuos y sociedad. Según el énfasis que se ponga en cada uno tendremos una “salida” a las patologías sustentada en los movimientos sociales o en el derecho como punto de articulación entre lógicas sistémicas y mundo de vida, es decir en la ambigüedad del Estado moderno (Habermas, 1998:511). Otra vez, al igual que en la propuesta de A. Giddens, el contrapunto de las patologías modernas es enunciado como una comunidad (Bialakowsky 2010). En este caso, como “comunidad de comunicación”, reflexión sobre una totalidad que de forma “holística” (Jay, 1984:504-506), incorpora tanto lo particular –del mundo de la vida- y lo universal – de los criterios de validez-. La esfera pública (Goode, 2005:73-74) es la mediadora entre los polos tensionados, de ambos procesos alienantes, la colonización y la desertificación, coligando movimientos sociales con la discusión de lo público en el derecho y el estado.

En la propuesta de N. Luhmann, ya adelantábamos anteriormente, más allá de la crítica a la alienación, todo el aparato conceptual sobre el cual se erigen sus estudios se enmarca en la producción constante de diferencias operativas y observacionales, que se encuentran cerradas entre sí (Torres Nafarrate, 1998). La misma lógica de la diferencia sistema/entorno en donde el sistema se cierra autorreferencialmente, se sustenta en la distinción operacional – por ejemplo, la comunicación para los sistemas sociales- en la cual las irritaciones del entorno son “ruido” para el sistema (Luhmann, 1998:144). El aumento de complejidad interna procesable de los sistemas, que redundará en ganancia de autonomía frente al entorno, es posible justamente por un juego de nuevas escisiones, codificaciones, y distinciones. La proliferación de diferencias establece una dinámica, podríamos argüir dialéctica paradójica, entre lados observables e inobservables (González Díaz, 2004). La observación, a partir del trazado de una diferencia, que produce una forma con dos lados – uno interno, observado, otro externo, inobservado- del cual sistema-entorno resulta ejemplar, nunca es observable como unidad. La totalidad es inobservable desde la propia observación, y por ende, imposible de operar en tanto tal (Luhmann, 2007a:72).

La totalidad es paradójica. Sólo otras distinciones hacen factible su continuidad de enlaces operativos, especialmente a partir del “re-entry” de un lado de la forma en otro (por ejemplo, del entorno en el sistema, produciendo sistemas internos al sistema). Por ello, habíamos sostenido que para N. Luhmann, la alienación es “afirmativa”. Es la modalidad en la cual operan los sistemas. Esto tiene una tradición clara en la teoría de la diferenciación social sistémica, desde E. Durkheim, y sobre todo en T. Parsons (Luhmann, 1990). Cuando decimos “afirmativa” suponemos que en esas vinculaciones de dependencia e independencia entre entorno y sistema o entre sistemas entre sí, “la relación de la no relación”, es, en cierta medida, un indispensable. Pero no implica “vacío”,

sino observaciones, auto-observaciones y observaciones de segundo orden, en donde esa “no-relación” es complejizada y descomplejizada, modificada y puesta a prueba constantemente.

Sin embargo, dos cuestiones nos interesan resaltar sobre la totalidad. Una primera, se refiere a las sociedades no modernas, y de las cuales la alienación trae su bagaje “vetero-europeo”. En tal tipo de sociedades estratificadas, la religiosidad y un centro o un estrato hacen posible que la sociedad se auto-observe como totalidad y opere en consonancia. En cuanto a las comunicaciones religiosas, el código inmanencia/trascendencia con el cual operan las mismas permite observar el mundo inmanente, que como “horizonte de sentido” se presenta infinito e inobservable (Laermans y Verschraegen, 2001). La distinción de un mundo corrupto y una trascendencia que coagula todo “lo bueno” junto a un observador sin diferencias (es decir que lo puede observar todo, al no trazar un lado inobservado), permite observar lo indeterminado de la inmanencia (Luhmann, 2007b:112; 296-297).

Sin profundizar el sutil análisis de las diversas formas en las cuales se complejiza este código y sus paradojas, resulta interesante señalar esta conceptualización de la totalidad. Algo similar ocurre en la condensación de lo virtuoso en un estrato o un centro a partir del cual se vuelve observable la sociedad en su conjunto, y se opera en esa distinción (Luhmann, 2007a:723-753). Ambas pierden fuerza al diferenciarse funcionalmente la sociedad, por lo cual, la religión se vuelve un sistema más, y su observación del mundo inmanente es disputada por las comunicaciones y semánticas de otros sistemas, y la forma acéntrica de la sociedad hace poco provechoso la observación de la sociedad como una totalidad.

Entonces, es interesante demarcar que el concepto de totalidad que utiliza N. Luhmann para las sociedades no-modernas tiene muchas consonancias con la noción de alienación de L. Feuerbach. El filósofo alemán había descrito el problema teológico como consecuencia de una alienación en una otredad trascendente de la esencia del hombre material y sus virtudes (Nocera, 2005). De ahí que en una continuidad contrapuesta a las teorías de Marx en los Manuscritos, Luhmann descarte el problema de la comunidad, como reflexión de una totalidad más allá de los contornos que se le dé al concepto, con los mismos argumentos que el de alienación (Luhmann, 2007a:846): como una semántica “vetero-europea” que no es útil para la sociología.

A pesar de esto, y la constante crítica de N. Luhmann a pensar “patologías” de la modernidad, en sus últimos textos, la diferenciación funcional se ve amenazada por una forma particular de inclusión/exclusión (Braeckman, 2006). La exclusión de un sistema funcional, puede acarrear la exclusión de muchos otros –del económico, del educativo, del político, etcétera- generando entonces una periferia, donde la diferenciación funcional es débil, de modo tal que se estabilizan diferenciaciones de grupos. Una vez excluidas de uno de los sistemas funcionales, grandes poblaciones posiblemente queden excluidas de otros de ellos, a través de una concatenación de interdependencias negativas: “*Lo que al individuo le queda es el propio cuerpo, trabajo para mantenerlo vivo, hambre, violencia y sexualidad.*” (Luhmann, 2007b:262). Es decir, aquí la “alienación afirmativa” se vuelve negativa ya que la relación entre los polos diferenciados se ha roto del todo. No es casual, entonces, que en los grupos

excluidos nuevas formas de religiosidad y semánticas de comunidad, muchas veces cerca de los movimientos de protesta –los cuales desafían la diferenciación funcional- encuentren un terreno fértil para su emergencia (Luhmann, 2007a:672-686).

El individuo en la modernidad tardía y la autenticidad

Así como al preguntarnos por la totalidad en los autores que analizamos el problema de la alienación nos es muy provechoso para su esclarecimiento, lo mismo ocurre cuando indagamos sobre la otra dimensión que nos resulta pertinente en este trabajo: la individualidad y la autenticidad (Rae, 2010). Este segundo eje, se vincula profundamente con el anterior, ya que muchas de las cuestiones que nos referimos recién, se comprenden en profundidad con la combinación de ambas. Una totalidad alienada, o en su contrapunto la “comunidad”, se conectan con una individualidad en conflicto con su definición y vivencia de lo “auténtico”, tanto para sí-mismo, como para la sociedad de la cual es miembro.

En A. Giddens, las “comunidades reflexivas” no pueden entenderse sin captar la fuerte relación que tienen con la autenticidad. El individuo, como ya dijimos, frente a las condiciones de la modernidad tardía se enfrenta a una serie de dislocaciones que ponen sobre todo en peligro su *seguridad ontológica* (Tucker Jr., 1998:146-147). La reconstitución de la misma en una nueva forma de integrar reflexivamente espacio y tiempo, es factible en la noción de relaciones “puras”. Éstas se sustentan en la autenticidad:

[Las relaciones puras] ofrecen la oportunidad de desarrollar la confianza basada en compromisos voluntarios y una intimidad intensificada (...) Una relación se activa moralmente sólo por la ‘autenticidad’ en la medida que carece de referentes externos. (Giddens, 1995:237. Aclaración mía).

Por lo cual, las relaciones sociales reflexivas, por ejemplo en las nuevas formas de intimidad (1998b), se “liberan” de las coacciones externas, pero obligan a una interrogación sobre el sí-mismo muy intensa. El auto-descubrimiento, no es otra cosa que la reflexión constante, dentro de una agencia, de las propias relaciones sociales y la conciencia práctica de la condición contemporánea (Kaspersen, 2000:103-109). Este proceso de transformación del “yo”, es vivenciado como auténtico, y lo dispone a romper con las rígidas y estables estructuras de previas formas de rutinizar y asegurar el *saber mutuo* y las identidades.

Sin embargo, tal mutación tiene una ambigüedad profunda. Como mencionábamos recién, las adicciones y compulsiones son el reverso de estos proyectos de “yo” reflexivo. En el caso de las relaciones íntimas, A. Giddens señala por ejemplo el problema de la co-dependencia (Giddens, 1998b:86-92). Por lo cual, si la “salida” a las dinámicas de descanclaje de espacio y tiempo contemporáneas no puede realizarse, lo que, a nuestro entender, hemos demarcado como alienación, aparece con gran fuerza. El individuo se enfrenta a su propia angustia ya que no es posible para él ni establecer una relación con el otro de una forma “auténtica”, ni volver reflexiva su propia agencia adictiva – que requería de una vinculación “pura”-.

Así, no solamente los análisis de Giddens de la modernidad tardía tienen afinidades con el concepto de alienación en cuanto totalidad. Sino, también, la manera en la cual el autor piensa a las problemáticas modernas, y sus posibles “salidas”, están emparentadas con un estudio de la relación entre agente y orden social contemporáneo en una totalidad con pretensiones de “autenticidad”. El “yo auténtico”, es, pues, la reconstitución de una seguridad ontológica ya no en clave de tradiciones o rutinización, sino en la apertura a una otredad a través de la inclusión en “comunidades reflexivas” o “relaciones puras”.

En la misma dirección, N. Luhmann, años antes, ya se había detenido en el proceso de individuación moderno, centrándose en la diferenciación de la forma persona dentro de un análisis de la intimidad (Luhmann, 1985). Si bien, nuevamente, un sutil andamiaje de conceptos se establece para dar cuenta de la escisión fundante para su teoría entre sistema psíquico y social (Luhmann, 1998:243; Vanderstraeten, 2000), y su relación a través de acoplamientos estructurales y atribuciones observacionales, es sobre el concepto de autenticidad vinculado al amor donde se desarrolla en gran medida el problema del individuo moderno. Individuo entendido como proceso social dentro de las operaciones de comunicación, y no como conciencia o corporalidad, es decir, como atribución de la comunicación (Luhmann, 2007a:268).

En el proceso de diferenciación funcional, un medio de comunicación simbólicamente generalizado tiene emergencia: el amor. La codificación de la intimidad a partir del amor responde a la constante tensión entre una “liberación” de la forma “persona” de las estratificaciones sociales y la presión de los sistemas impersonales de la modernidad. El amor habilita a afirmar la propia singularidad del individuo, el mundo propio, a través del otro (Mascareño, 2006). Dependiendo del momento histórico, la cuestión de la “interpenetración interhumana” es el nodo de la individuación moderna, y aunque con peso divergente según épocas, la distinción autenticidad/inautenticidad tiene fuerte relevancia. No es una “autenticidad” esencial ideal e incommunicable, por el contrario, incluso en consonancia con desarrollos que hicimos previamente, se puede tratar de un espacio semántico imaginado de lo “propio”:

*Lo que se busca como amor, lo que se busca en las relaciones íntimas, llega a ser, con ello, y en primera línea, la **validación de la autoexposición**.* (Luhmann, 1985: 175. Negritas del autor.)

El amor se vincula, por ende, a una pretensión atributiva de totalidad, ya no a nivel sociedad en general (que como hemos visto para N. Luhmann queda descartada), sino íntima. El estudio de las formas semánticas, especialmente literarias, a partir de las cuales las sociedades occidentales modernas fueron auto-observando este nuevo tipo de comunicación, le permite a N. Luhmann señalar la complejidad del problema. Del “ideal” al matrimonio fundado en el amor, pasando por la forma paradójica del amor, se analizan las aristas de una modalidad comunicativa muy exigente ya no basada en las “cualidades” de los amantes –como en las sociedades con estratos- (Luhmann, 1985:48). La “pasión” y el amor romántico lidian con los dos conflictos nodales de esta modalidad de totalidad íntima: la incommunicabilidad de las propias vivencias (es decir de psiquis a psiquis) y, justamente por las fuertes exigencias que impone

la continua atención comunicativa, su corta duración. Con el cierre autorreferencial del amor y la “aceptación” de la sexualidad como su “símbolo simbiótico” (Luhmann, 2007a:296), es posible una “solución” transitoria, aunque siempre conflictiva con el matrimonio o la pareja estable.¹⁸

Pero, que de no poder ser alcanzada, a nuestro entender, no se está muy lejos, en términos conceptuales, de la noción de alienación. Sin poder afirmar el mundo propio, el reverso es un conflicto, una tensión, de una individuación desanclada de la relación con lo otro, y, por lo tanto, un “sí mismo”, como atribución, alienado en lo impersonal de una sociedad funcionalmente diferenciada. Volvemos a señalar algo similar a cual nos referimos sobre la cuestión de exclusión. N. Luhmann no da suficiente importancia al “otro lado de la distinción” de la diferenciación funcional. La misma es, pues, por una parte, la exclusión de esos sistemas funcionales de “grandes porciones” de la población. Así también, por la otra, la impersonalidad de la diferenciación funcional conlleva a la emergencia de comunicaciones íntimas. Sin embargo, en la exclusión de este medio de comunicación, la alienación vuelve a escena como un diagnóstico posible de lo moderno.

Por último, para J. Habermas, el hecho de que N. Luhmann comprenda al amor como un sistema plausible de ser observado externamente, le resulta un argumento a su favor de la incapacidad de éste último de dar cuenta del mundo de la vida moderno (Habermas, 2010:793; Chernilo, 2002). J. Habermas también considera que sobre el individuo pesa la pregunta sobre lo auténtico, y tal es el núcleo de la acción comunicativa sobre el mundo individual. El acceso “privilegiado” a las experiencias internas, al ser comunicadas, debe suponer que se está siendo sincero respecto a ellas. Por el contrario, nos encontraríamos o bien con una acción estratégica para instrumentalizar al otro, o bien con una propia distorsión patológica del “yo”, que el psicoanálisis ha analizado con intensidad (Sitton, 2003:82-87).

Pero, como mencionábamos anteriormente, hay una contradicción en la teoría de J. Habermas que lo arrastra a una noción de alienación confusa. ¿Sobre cuál autenticidad se está predicando? ¿Es la relación del individuo con sí mismo y sus propias experiencias o es la relación de éstas con una “autenticidad” común, comunitaria, que lo atraviesa? Nuevamente, su constante escisión en esferas, mundos, y tipologías de la acción comunicativa, provoca un problema grave para la comprensión de su teoría.

La respuesta de J. Habermas es la constante mediación de un solo concepto que lo abarca todo sin disolver las diferencias: “la comunidad de comunicación” (Bialakowsky, 2010). En ella, no sólo las particularidades del mundo de la vida, y las lógicas del sistema deben conciliarse. También el complejo dilema de, por una parte, las identidades comunitarias y, por la otra, “los proyectos

¹⁸ “Alrededor de 1800, las consecuencias de esta nueva situación afectan tan sólo a una pequeña parte de la población, a la que se ofrece una semántica sustitutiva con la cual poco a poco se van familiarizando partes más amplias de los habitantes: la representación de una comunidad distinta fundada en el matrimonio por amor —comunidad de vida que no obstante es durable y que permanece ligada de modo personal e íntimo en la que el individuo puede encontrar comprensión y sostén a su singularidad concreta.” (Luhmann, 2007a:777)

personales” de cada uno de los individuos. En la discusión racional se dirimen, entonces, “lo propio” de cada individuo exponiéndose a sí-mismo frente a los otros, pero en ese mismo acto se discuten niveles sociales más generales.

Dos cuestiones se revelan interesantes al respecto. Primero, la relación entre individuo y “estética” (Ingram, 1991). La racionalidad práctico-estética, que comprende tanto al erotismo como al arte, hace posible la formación de una identidad autónoma del individuo. El proceso racionalizador del mundo de la vida en lo que respecta a los sujetos, se sostiene, como decíamos, en una comunicación genuina de las propias experiencias. Esto ocurre, entonces, a través de la “apertura al mundo” que se hace posible en el “cultivo” de formas estéticas de comunicación.

Sin embargo, aquí es donde se revela la insistencia de J. Habermas sobre una “sociología de las mediaciones”. El excesivo foco en esta dimensión estética puede ser muy contraproducente, como por ejemplo, en ciertas derivas de la Escuela de Frankfurt. Una crítica a la modernidad desde la “*fuerza poético-abridora del mundo que posee el arte*” (Habermas, 2008:366) es proclive a perder de vista la factibilidad de una acción comunicativa racional más extensa - lo mismo se aplicaría a una perspectiva “emancipadora” únicamente desde la sexualidad-. De ser así, se disolvería el proyecto de la modernidad, que es sólo realizable en una “comunidad de comunicación” que no se escinda en una búsqueda primordial de la “autenticidad” de la experiencia, frente a las “alienaciones” (en nuestros términos) modernos. Por el contrario, tal comunidad incluye, y media entre los tres mundos que componen al mundo de la vida (y con las lógicas del sistema).

En segundo lugar, J. Habermas sostiene que el proyecto kantiano de la “paz perpetua” no es exagerado, sino al contrario, se ha auto-restringido al no pretender una figura política trasnacional reguladora –a partir obviamente de consensos comunicativos- (Habermas, 1999:164). Un mundo de la vida “pos-nacional” hace posible, en el marco de formas de sentido que no se restringen a límites territoriales, otra modalidad para articular los plexos de acción distinta de la conjugada por la coerción de una economía internacionalizada y de estrategias y burocracias político-militares globales. Como ya hemos visto, no implica esto anular en un universalismo vacío de sentido las plataformas culturales en la cuales viven los individuos, sino por el contrario, establecer un “diálogo”, en su definición fuerte, entre ellas y los criterios de validez de una racionalidad comunicativa (Chernilo, 2007:151-157). Nuevamente, se señala una concatenación de mediaciones, desde la comunicación estética de los individuos, y sus particularidades culturales, hasta una coordinación y reproducción de un mundo de la vida de una sociedad que se ha vuelto mundial.

Justamente, por este motivo, en sus teorizaciones J. Habermas siempre se topa con el “peligro” que estallen en partes las mediaciones que propone frente a los polos separados, indiferentes o colonizados entre sí, de relaciones sociales alienadas en la modernidad. La “comunidad de comunicación” que debe atravesar las diversas formas “auténticas” de los individuos, sus horizontes culturales, los criterios de validez universales, las formas institucionalizadas modernas de su “cultivo” diferenciado, las lógicas de los sistemas de la economía y la política, en un contexto mundial, se presenta

como un “proyecto” teórico-político sumamente complejo y, muchas veces, “frágil”.

Conclusiones

Hemos realizado un extenso recorrido por la noción de alienación. La misma nos ha permitido abordar las obras “maduras” de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann, de modo tal que el “abandono” de la alienación en las mismas, debe ser revisado. A partir del primer trayecto del artículo, se observa cómo una rearticulación de las dos corrientes que señaláramos, “dialéctica” y “comunitarista”, derivan en una concepción ampliada y compleja del problema de la alienación.

Para los tres autores con los que hemos trabajado, las dos corrientes sobre la alienación –dialéctica y comunitarista-, son retomadas y criticadas a la vez, de forma cercana en varios puntos a, por ejemplo, las intervenciones de A. Honneth. La dialéctica ya no es la perspectiva para el estudio de la sociedad. Sin embargo, sobre todo para J. Habermas y N. Luhmann, tampoco es irrelevante. En las elaboraciones del primero, las patologías de la modernidad, ya sea por reificación del mundo de la vida o por la “pérdida de sentido”, se suscriben a procesos dialécticos truncos. Para N. Luhmann, su lógica de análisis de las operaciones en general, y especialmente de la modernidad, puede ser pensada con cierta analogía a una dialéctica hegeliana afirmativa. Pero, para ambos, una totalidad superadora es imposible, desplegándose en J. Habermas una sociología de las mediaciones y en N. Luhmann, una teoría de las paradojas. En la misma dirección, para los tres autores los conflictos de clase no son el problema de la modernidad. Procesos específicos, vinculados a las características del desanclaje y re-anclaje del mundo moderno (A. Giddens), a perturbaciones en el mundo de la vida (J. Habermas), tensiones de la diferenciación funcional (N. Luhmann) son más explicativos y nodales.

En cuanto a la segunda corriente, la comunitarista, los tres autores tienen “sospechas” de un concepto de comunidad demasiado intenso, y cercano a una definición de tipo “esencialista” de la misma. Sin embargo, al menos dos de ellos, A. Giddens y J. Habermas, encuentran en la comunidad, una modalidad para enunciar las potencialidades que la propia modernidad ofrece para hacer frente a sus conflictos. N. Luhmann, a pesar de ser extremadamente reacio a esta noción, no por ello, le es indiferente. Como hemos visto, reaparece bajo distintas figuras: auto-observaciones, respuestas frente a la exclusión, búsqueda de afirmación de un mundo propio.

Ahora, una vez que realizamos una definición cercana a la de R. Jaeggi sobre la alienación, pusimos en juego dos dimensiones fundamentales: la totalidad –y ahí volvía con fuerza la cuestión comunitaria-; y el problema del individuo y la “autenticidad”. En esa dirección fuimos relevando cómo la alienación nos habilitaba a efectuarles preguntas a los autores desde ángulos distintos a los cuales muchas veces se los ha estudiado.

Como mencionábamos recién, una comprensión en la clave de la alienación nos permite re-leer las producciones de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann, reconectando de una manera diferente sus teorías con sus diagnósticos o análisis de la modernidad. Sin este derrotero, podemos perder

de foco cómo se vinculan problemas teóricos y empíricos. En el caso de A. Giddens, la centralidad de las “comunidades reflexivas” y las “relaciones puras” en su estudio de la modernidad tardía se vuelve inteligible si tenemos en consideración la conjunción de la cuestión de la totalidad y la autenticidad que en sus elaboraciones se vuelcan sobre la pregunta por el orden social. Para J. Habermas, el intrigante y complejo concepto de “comunidad de comunicación” toma un relieve particular al introducir como elucidación analítica la figura de una sociología de las mediaciones truncadas, la cual oscila en condensar una totalidad que no sea “macro-subjetiva” y que tenga en cuenta, a su vez, la “autenticidad” de los enunciados lingüísticos, las experiencias subjetivas, etcétera. Por último, en N. Luhmann la afirmatividad de una alienación permanente en los procesos sociales, intensificada en la modernidad, nos señala que la totalidad, aunque imposible, no deja de acechar a la sociedad permanentemente, y así también la “autenticidad”. Principalmente en, como decíamos, la exclusión de los sistemas funcionales impersonales tanto de porciones poblacionales, como de lo singularmente íntimo.

Sin embargo, si retomamos las preguntas que nos hacíamos al comienzo de este trabajo, sobre todo en lo que respecta a lo provechoso del uso del concepto de alienación para un diagnóstico de la modernidad, nuestra respuesta es compleja. En consonancia con lo argumentado recién, la redefinición y posterior lectura a través de la noción de alienación de las teorías de los tres autores que hemos seleccionado, nos permite ahondar y darle una mayor comprensión a las mismas. Especialmente, a partir de las dimensiones que hemos demarcado en forma de claves interpretativas, la relación entre sus teorías abstractas y sus diagnósticos sobre las sociedades contemporáneas adquiere una inteligibilidad mayor.

Pero este esfuerzo analítico también puede conducirnos hacia una dirección contraria. La factibilidad de una lectura, a partir de las dimensiones de la alienación que hemos señalado, también revela las debilidades y tensiones no resueltas de sus teorizaciones. Específicamente, la cuestión de la “autenticidad” supone un punto de fuerte conflictividad. Si bien la definición de alienación con la cual hemos trabajado implica un desplazamiento de su figura “esencialista”, la noción de “autenticidad” roza una “filosofía del sujeto”, la cual los tres autores critican y rechazan. Ya no se trata, como afirmábamos, de una “autenticidad” esencial, pero, aunque comunicada, imaginada o representada, resuenan en ella elementos muy polémicos para los propios objetivos teóricos que se proponen los autores. Es decir, los análisis que hemos hecho pueden permitirnos señalar, desde el concepto de alienación, una crítica a las perspectivas de A. Giddens, J. Habermas y N. Luhmann, y sus propias contradicciones. De esta manera, en una próxima elaboración, facilitarnos la construcción de marcos teóricos divergentes a tales tensiones.

Por lo cual, repetimos, creemos que el concepto de alienación por el contrario a como se ha afirmado reiteradamente, puede ser muy útil para el abordaje de la teoría sociológica, más no sea como horizonte sobre el cual diferenciarse. Pero las preguntas que presenta resultan difíciles de obviar, particularmente en los diagnósticos de la modernidad tardía.

Bibliografía:

ALEXANDER, Jeffrey, (1982) *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, University of California Press, California.

ARONSON, Perla, (2001) "Globalización: ¿Nuevas oportunidades o nuevas segregaciones?", *Sociedad*, 17-18: 83-91).

BIALAKOWSKY, Alejandro, (2010) "Comunidad y Sentido en la Teoría Sociológica Contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas", *Papeles del CEIC*, 53: 1-29.

BRAECKMAN, Antoon, (2006) "Niklas Luhmann's systems theoretical redescription of the inclusion/exclusion debate", *Philosophy & Social Criticism*, 32 (1): 65–88.

CHERNILO, Daniel, (2002) "The theorization of social co-ordinations in differentiated societies: the theory of generalizad symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas", *British Journal of Sociology*, 53 (3): 431–449.

-, (2007), *A Social Theory of the Nation-State. The political forms of modernity beyond methodological nationalism*, Routledge, Londres.

COOKE, Maeve, (1997) "Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas, and the politics of recognition", *Political Theory*, 25 (2): 258-288.

CORCUFFE, Philippe, (1998) *Las nuevas sociologías*, Alianza, Madrid.

COSTAS, Jana y FLEMING, Paul, (2009) "Beyond dis-identification: A discursive approach to self-alienation in contemporary organizations", *Human Relations*, 62 (3): 353-378.

DUPLANCIC, Víctor, (2008) "De la methexis a la alienación: o el reverso de la libertad", *Philosophia*, 68: 81-102.

ETZIONI, Amitai, (1968) "Basic Human Needs, Alienation and Inauthenticity", *American Sociological Review*, 33 (6): 870-885.

FLEMING, Paul, (2009) *Authenticity and the cultural politics of work: new forms of informal control*, Oxford University Press, Oxford.

FORGUES, Eric, (2006) "Retour sur le Concept d'Alienation" en *Social Compass*, 53 (3), 379-397.

GABEL, Joseph, (1973) *Sociología de la Alienación*, Amorrortu, Buenos Aires.

GEYER, Felix, (2001) "Sociology of Alienation" en: SMELSER N. J. y BALTES P. B. (Eds.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, Elsevier, Amsterdam.

GIDDENS, Anthony, (1979a) *Central Problems of Social Theory*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

-, (1979b) *Estructura de Clases en la Sociedad Avanzada*, Alianza, Madrid.

-, (1992) *Capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona.

- , (1995) *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península. Barcelona
- , (1997) "Vivir en una sociedad postradicional" y "Riesgo, confianza, reflexividad", en BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., (eds.), *Modernización Reflexiva*, Alianza, Madrid, 75-136 y 220-235.
- , (1998a) *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , (1998b) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid.
- , (1999) *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, Madrid.
- , (2001) *Un mundo desbocado*, Taurus, México.
- GONZÁLEZ DÍAZ, Emilio, (2004) "Paradox, time, and de-paradoxication in Luhmann: No easy way out", *World Futures*, 60: 15–27.
- GOODE, Luke, (2005) *Jürgen Habermas. Democracy and the public sphere*, Pluto Press, Londres.
- GOULDNER, Alvin, (1980) "Alienation from Hegel to Marx", en *The Two Marxisms*, Oxford University Press, New York.
- HABER, Stephane, (2007a) *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, PUF, París.
- , (2007b) "Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth's recent writings", *Revista de Ciencia Política*, 27 (2): 159-170.
- HABERMAS, Jurgen, (1986) *La Reconstrucción del Materialismo Dialéctico*, Taurus, Madrid.
- , (1989) "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
- , (1990) "Metacrítica de Marx a Hegel: síntesis mediante el trabajo social" en *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid.
- , (1998) *Facticidad y Validez*, Trotta, Barcelona.
- , (1999), La inclusión del otro. *Estudios de teoría política*, Ed. Paidós, Barcelona.
- , (2008) "Tres perspectivas: hegelianos de izquierda, hegelianos de derecha, y Nietzsche" y "El contenido normativo de la modernidad" en *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires.
- , (2010) *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I y II, Trotta, Madrid.
- HABERMAS, Jurgen y DEWS, Peter, (1992) *Autonomy and solidarity. Interviews with Jurgen Habermas*, Verso, Londres.
- HONNETH, Axel, (1997) *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.
- , (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires.
- INGRAM, David, (1991) "Habermas on Aesthetics and Rationality: Completing the Project of Enlightenment", *New German Critique*, 53: 67-103.
- ISRAEL, Joachim, (1982) "Alienation and anomie: a dialectical approach" en

GRAHAME, A. and SHOHAM, S. (eds.), *Alienation and Anomie Revisited*, Ramot Publishing, Tel-Aviv.

-, (1988) *La enajenación. De marx a la sociología moderna*, Fondo de Cultura Económica, México.

JAEGGI, Rahel, (2005) *Entfremdung: zur Aktualität eines Sozialphilosophischen Problems*, Campus, Alemania.

-, (2009) "Entfremdung vom Ich Ferngesteuert durchs eigene Leben", *Spiegel Online*, [publicado en línea 19 de abril de 2009] <<http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,619354-2,00.html>>.

JAY, Martin, (1984) *Marxism and Totality. The adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, California.

KASPERSEN, Lars, (2000) *Anthony Giddens*, Blackwell, Oxford.

KOLAKOWSKI, Leszek, (1968) *The Alienation of Reason. A History of Positivist Thought*, Doubleday & Company, New York.

KOZLAREK, Oliver, (2000) "La 'sociedad mundial' y la carencia de reflexiones normativas en las teorías sociales de Niklas Luhmann y Norbert Elías", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 177-178: 19-47.

LAERMANS, Rudi y VERSCHRAEGEN, Gert, (2001) "The late Niklas Luhmann on religion: An overview", *Social Compass*, 48 (1): 7-20.

LOYAL, Steven y BARNES, Barry, (2001) "'Agency' as a Red Herring in Social Theory", *Philosophy of the Social Sciences*, 31: 507-524.

LUHMANN, Niklas, (1985) *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Península, Barcelona.

-, (1990) "¿Por qué AGIL?", *Sociológica*, 5 (12): 1-12.

-, (1997) *Observaciones de la modernidad: Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós, Barcelona.

-, (1998) *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, Barcelona.

-, (2007a) *La sociedad de la sociedad*, Herder, México.

-, (2007b) *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid.

LUHMANN, Niklas y FUCHS, Stephan, (1988) "Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society", *Sociological Theory*, 6 (1): 21-37.

LUKÁCS, Georg, (1985) *Historia y conciencia de clase, Tomo I*, Sarpe, Madrid.

MARKUS, Georg, (1982) "Alienation and Reification in Marx and Lukács", *Thesis Eleven* 5 (6): 139-161.

MARX, Karl, (1969) *Manuscritos. Economía y filosofía*, Alianza, Madrid.

MASCAREÑO, Aldo, (2006) "Sociología de la felicidad: lo incomunicable.", *Teología y Vida*, 47 (2-3): 190-208.

-, (2008) "Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica", *Revista de Sociología de la FACSO*, 22: 217-256.

- MCCARTHY, Thomas, (1987) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.
- MACINNES, John, (2004) "The sociology of identity: social science or social comment?", *The British Journal of Sociology*, 55 (4): 531-543.
- MELO, Susana Vasconcelos, (2011) "Alienação (Entfremdung) e estranheza (Fremdheit)", *Pandaemonium*, 17: 1-24.
- MESTROVIC, Stjepan, (1998) *Anthony Giddens, The last modernist*, Routledge, Londres.
- MÉSZÁROS, István, (1970) *Marx's Theory of Alienation*, Merlin, Londres.
- MIRANDA, Patricio, (2009) "¿Una sociología no moralizante de la moralidad? A propósito de la sociología de la moral de Niklas Luhmann", *Persona y Sociedad*, 23 (1): 51-70.
- MONAL, Isabel, (2003) "Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx", *Revista Crítica Marxista*, 16: 1-18.
- NISBET, Robert, (1969) *La formación del pensamiento sociológico. Tomo II*, Amorrortu, Buenos Aires.
- NOCERA, Pablo, (2005) "La abstracción real en El Capital de Marx, elementos para una reconstrucción", *Nómadas*, 12, (2): 1-24.
- OUTHWAITE, William, (2009a), *Habermas: a critical introduction*, Polity Press, Cambridge.
- , (2009b) "Canon formation in late 20th century British sociology", *Sociology*, 43: 1029-1045.
- PRIOR OLMOS, Ángel, (1988) *La libertad en el pensamiento de Marx*, Editum, Valencia.
- RAE, Gavin, (2010) "Alienation Alienation, authenticity and the self", *History of the Human Sciences*, 23 (4): 21-36.
- RESCH, Robert Paul, (1992) *Althusser and the renewal of marxist social theory*, Oxford University Press, Berkeley.
- ROSA, Hartmut, (2004) "Four levels of self-interpretation. A paradigm for interpretive social philosophy and political criticism", *Philosophy & social criticism*, 30 (5-6): 691-720.
- SCHACHT, Richard, (1970) *Alienation*, Doubleday, Nueva York.
- SCIULLI, David, (1984) "Talcott Parsons's Analytical Critique of Marxism's Concept of Alienation", *American Journal of Sociology*, 90 (3): 514-540.
- SEEMAN, Melvin, (1959) "On The Meaning of Alienation", *American Sociological Review*, 24 (6): 783-791.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique, (1994) *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas, la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos, Barcelona.
- SIDICARO, Ricardo, (1992) "Las sociologías después de Parsons", *Revista Sociedad*, 1: 7-25.
- SKEMPTON, Simon, (2010) *Alienation after Derrida*, Continuum, New York.

SITTON, John, (2003) *Habermas and contemporary society*, Palgrave-Macmillan, New York.

TAYLOR, Charles, (1958) "Alienation and Community", *Left Review*, 5: 11-18.

-, (2009) "Reply", *Thesis Eleven*, 99: 93-104.

TORRES NAFARRATE, Javier, (1998) "Sistema y complejidad. La arquitectura de la teoría de Niklas Luhmann", *Metapolítica*, 2 (8): 661-672.

TUCKER Jr., Kenneth, (1998) *Anthony Giddens and modern social theory*, Sage Publications, Londres.

TYLER, Colin, (2011) "Power, alienation and performativity in capitalist societies", *European Journal of Sociology*, 14: 161-179.

VANDERSTRAETEN, Raf, (2000), "Autopoiesis and socialization: on Luhmann's reconceptualization of communication and socialization", *British Journal of Sociology*, 51 (3): 581-598.

