

**NIETZSCHE, FREUD Y LA SOCIEDAD DEL RIESGO.
REFLEXIVIDAD, CUERPO E INCONSCIENTE**

**NIETZSCHE, FREUD AND THE SOCIOLOGY OF RISK.
REFLEXIVITY, BODY AND UNCONSCIOUS**

*Leandro Drivet*¹
leandrodrivet@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 29 junio 2012 - Fecha de aceptación: 22 octubre 2012

Resumen

Este trabajo intenta señalar la vigencia implícita de algunas categorías propias de los pensamientos nietzscheano y freudiano en los desarrollos contemporáneos de la Sociología del Riesgo, con el doble fin de (i) realizar una pequeña contribución a la comprensión de dicha área disciplinar, y (ii) demostrar la relevancia de las obras de Nietzsche y de Freud para la autocomprensión de nuestra experiencia cultural como miembros de las sociedades modernas en el marco histórico del capitalismo tardío.

Palabras claves: *Nietzsche, Freud, Sociología del Riesgo, Cuerpo, Reflexividad, Inconsciente*

Abstract

This paper attempts to point out the implicit relevance of some specific categories of Nietzschean and Freudian thoughts on contemporary developments in the Sociology of Risk, with the dual purpose of (i) make a small contribution to the understanding of the subject area and (ii) demonstrate the relevance of the works of Nietzsche and Freud for self-understanding of our cultural experience as members of modern societies in the historical context of late capitalism.

Key Words: *Nietzsche, Freud, Sociology of Risk, Body, Reflexivity, Unconscious.*

1 Universidad Nacional de Entre Ríos/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Introducción

Hacia fines del siglo XVIII, Kant (1964) se preguntaba si acaso podía decir con fundamentos que habitaba en una época ilustrada, para responder negativamente de inmediato. Sin embargo, lo aseverado no le impedía añadir, con un tono esperanzador, que vivía en una época de ilustración. La confianza en el perfeccionamiento moral de la humanidad no tardaría en confundirse, ya no en Kant, sino en la sociedad toda, con una fe, a medias ingenua, a medias cómplice, en el progreso científico-tecnológico sobre el que se trasladaría la omnipotencia que antes se había reservado a Dios.

La santificación de la racionalidad técnica vivió del mito cosmofágico de la “externalización de los costos” hasta que se dio de narices contra los límites infranqueables del globo terráqueo (infranqueables hasta el momento y en lo que concierne a la sustentabilidad de la vida humana a mediano plazo). Cuando la Ecología no era parte prioritaria de la agenda político-intelectual, Adorno y Horkheimer (1998) habían tematizado la unilateralización del entendimiento, que llamaron “racionalidad instrumental”, al denunciar el carácter mistificador y la índole destructiva del mismo. No obstante, los rasgos dominantes de esta forma de “racionalización” capitalista se mantuvieron incólumes; la *hubris* humana llegó a poner en riesgo la vida en el planeta, y no ya sólo a una clase social particular. La creciente importancia de la Ecología en el campo de las ciencias críticas da testimonio, por un lado, de la capacidad humana para afrontar intelectualmente los problemas que lo amenazan y, por otro, de la incapacidad del hombre para impedir constituirse como su propia y principal amenaza.

Así las cosas, hace tiempo que cierta teoría social contemporánea caracteriza al periodo histórico que atravesamos como “modernidad reflexiva”, etapa en la que el *riesgo generado* tendría un papel protagónico. Para identificar la peculiaridad de esta etapa, recurre a un repertorio conceptual que se compone de diferentes variaciones de las familias de vocablos como razón y reflexión, distinciones cuyos contenido y pertinencia trataremos de examinar a la luz de algunas críticas ineludibles dirigidas al desempeño de

estas facultades humanas en nuestra cultura. A los efectos de comprender las transformaciones históricas más importantes de lo que, al menos desde fines del siglo XIX y principios del XX, entendemos por razón y reflexión, consideramos necesario recurrir a dos de sus críticos/recreadores más importantes: Friedrich Nietzsche y, especialmente, Sigmund Freud.

Consideraremos *primero* (1) los aportes de la filosofía nietzscheana y el psicoanálisis a una Teoría de la Sociedad y la Cultura; *luego* (2) analizaremos qué aspectos de Nietzsche y Freud nos parecen centrales para entender algunas claves del legado de las tradiciones que los leyeron en función de una crítica cultural; *a continuación*, rastreamos la vigencia de estas líneas de reflexión nietzscheanas y freudianas en los diagnósticos (3) y pronósticos (4) de las teorías sociales contemporáneas del riesgo (aunque no las nombren de modo explícito). Por último, la conclusión sintetiza los principales debates reseñados de la sociología del riesgo y agrega una reflexión sobre una de las críticas más agudas de las posiciones de ésta (la de Scott Lash, en Beck, Giddens & Lash, 1997), a la que también se interroga especialmente a través del psicoanálisis.

Desarrollo

Razones y racionalizaciones

§ 358. *Las razones y su falta de razón.*
 – *Sientes aversión hacia él, y ofreces múltiples razones para justificar dicha aversión. Sin embargo, yo creo más en tu aversión que en tus razones: presentas algo que acontece instintivamente como si fuera una deducción racional con el único fin de adularte a ti mismo*

(Friedrich Nietzsche, 2000).

¿En qué sentido podemos afirmar que las obras de Nietzsche y Freud interesan para comprender la sospecha frankfurtiana de los sesgos mistificatorios de la “racionalidad” capitalista? No es necesario menospreciar la influencia de Marx (por ejemplo, Marx ([1867] 1994) en la Teoría Crítica para sopesar como claves algunas innovaciones conceptuales provenientes de la

pluma de Nietzsche y de Freud que invitaban a mudar (y complementar) la crítica de la economía política a una crítica más amplia de la cultura. De otro modo, no se comprende que, cuando el horror del nazismo alcanzaba profundidades jamás imaginadas, la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 1998) se posicionara menos cerca de la *crítica de la economía política* que de la (nietzscheana) *crítica radical de la razón* (entendimiento) occidental. *Allí donde está el peligro / se halla también la salvación*: en la letra a partir de la cual el Partido Nazi inventaba los fundamentos filosóficos a la “Solución Final”, dos judíos marxistas exiliados encontraban el sustento para la crítica más profunda de la barbarie técnica. No hace falta hurgar en la historia intelectual del Instituto para admitir la presencia de Freud en el pensamiento de muchos de sus integrantes, como Erich Fromm (1971, 1974) y Herbert Marcuse (1985), por mencionar dos de los más interesados en el psicoanálisis.

Esta crítica de la racionalidad capitalista también bebía de otras fuentes. Weber (1997) había desarrollado el concepto de “racionalización” para definir el principio rector de la actividad económica capitalista, el derecho privado burgués y la dominación burocrática. Junto a la industrialización del trabajo social, la racionalización implicaba la implantación del tipo de acción racional con respecto a fines: la penetración de los criterios de la ciencia y la técnica a ámbitos cada vez más amplios de la sociedad suponían el desencantamiento de las cosmovisiones y el consecuente desmoronamiento de las viejas legitimaciones (Habermas, 1986). En la línea de la crítica de la racionalidad instrumental, mucho habría para decir de Heidegger (1994) y de su caracterización de la técnica. Lectores y críticos del filósofo de la Selva Negra, Benjamin (2005), y luego con toda claridad Marcuse (1993), observaron que los procesos de “racionalización” descritos por Weber no eran idénticos a la implantación de racionalidad, sino que constituían la cubierta *mítica* –ideológica– debajo de la cual se instalaba otra forma de dominio político. Los criterios de la razón técnica se convertían paulatinamente en la ideología dominante. Así, en el *Libro de los Pasajes*, Benjamin (2005: 396) asociaba el capitalismo al resurgimiento de la mistificación:

“El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas”, y Marcuse (1993: 185) apuntaba en *El hombre unidimensional* al doblez del desencantamiento: “Mi propósito es demostrar el carácter *interno* instrumentalista de esta racionalidad científica gracias al cual es una tecnología *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y de dominación”.

La clave de las transformaciones entre el clásico concepto de razón, el “desencantamiento” weberiano y la “mistificación” observada por la Teoría Crítica, puede hallarse en el concepto de “racionalización”: si en el marco de la tradición filosófica, Este había significado lo opuesto al *Mythos*, la exigencia de *dar razones* de lo hasta entonces incuestionado o impuesto, y con Weber se cargaba de una ambigüedad entre descriptivo y crítica, fueron Nietzsche y Freud quienes depositaron sobre este, sospechas gravosas al asociarlo, el primero, entre otras acusaciones, al hecho de encumbrar un nuevo (y falso) fundamento último para el pensar, y, Freud, de asignar de un modo conciente causas lógicamente coherentes o moralmente aceptables a las acciones motivadas inconscientemente que de ese modo encubren su interés (cf. Laplanche & Pontalis, 2007). La denuncia de la opacidad de la razón puesta de relieve por Nietzsche, y luego por la prosa de Freud, es el punto de inflexión que permite pensar a la razón como el mito occidental. Por un lado, ésta rivaliza con la vida “pulsional”, la debilita y no pocas veces la somete; por otro, establece con ésta intercambios teñidos de recíprocos engaños. En lugar de ser pensada como un otro absoluto de los instintos, la razón es, para Nietzsche, una forma que adquiere la voluntad de poder para imponerse. Freud admite con resignación que el progreso de la razón restringe progresivamente la satisfacción pulsional, y no son auspiciosas sus sugerencias acerca de los límites definitivos de dicha restricción, por lo que bien podríamos pensar que para él la razón acaso se confunda con la desmesurada *pasión del conocimiento* (ganada por el orgullo) que señalaba Nietzsche. Atendiendo a estos pensadores –y dejando de lado aquello que los diferencia en este tema– se

explica que más tarde, como dice Honneth (2009) racionalizar la sociedad implique, tanto para Adorno como para Foucault, tratar con violencia el cuerpo humano. A continuación, analizaremos cómo Nietzsche y Freud son pioneros en la demostración de que la razón no se reduce a la conciencia reflexiva de sí, un tema crucial, como veremos más adelante, para entender el núcleo de los planteos actuales de la sociología del riesgo.

Los reveses de la razón

En su revolucionario olfato psicológico, en sus reaccionarias cavilaciones sobre la “Gran Política”, la crítica nietzscheana de la filosofía de la conciencia tendió un puente entre la Filosofía y las Ciencias Sociales al ocuparse de las relaciones efectivas entre los hombres, sus coartadas y sus hipocresías. Nietzsche instaló una lectura de la filosofía desde un punto de vista integral –no sistemático– que, por así decirlo, estuviera “inescindiblemente” atada a la corporalidad y a nuestras prácticas: a la moral. Evaluó a los filósofos no tanto en lo relativo a los contenidos lógicos de sus respectivas producciones, sino más bien atento a la biografía de cada uno de ellos, al sentido político y a los efectos que sus obras implicaban en la salud de sus lectores consecuentes. Lou Andreas-Salomé (2005) testimonia en su maravilloso libro dedicado a Nietzsche que este recomendaba examinar los sistemas filosóficos a la luz de las “actas personales de sus creadores”. Nicolás González Varela (2010: 207) llega a decir que: “En un sentido más radical y extremo, incluso que en Marx, para Nietzsche el ser (Persönlichkeit) tiene primacía absoluta sobre la conciencia (System)”. Son frecuentes en la prosa nietzscheana las alusiones al régimen de alimentación de distintos pensadores y al propio (de hecho, Nietzsche apunta, fiel a su *pathos* aristocrático, las claves de lo que podríamos denominar una *disciplina corporal del Genio*: cf. Nietzsche, 2007a: 112), los hábitos del “sacerdote enmascarado” que es el filósofo, la atribución del tono emocional con que se escribe al clima en el que se vive, entre otros elementos, como auténticas motivaciones que permitirían comprender los resultados de determinado pensamiento. Zaratustra lo expresa

sin rodeos cuando se refiere a las motivaciones de los predicadores de la muerte: “un *estómago* indigestado es, en efecto, su espíritu: ¡él es el que *aconseja* la muerte! ¡Pues en verdad, hermanos míos, el espíritu *es* un estómago!” (Nietzsche, 2007: 285). De aquí que para entender a alguien como Zaratustra sea necesario “tener primero claridad acerca de su presupuesto fisiológico: éste es lo que yo denomino la *gran salud*” (Nietzsche, 2003: 105). La primacía de la moral sobre la razón teórica se manifestaba así con radicalidad: el criterio para vilipendiar o para ponderar una obra tenía como eje la capacidad de la misma para potenciar o debilitar la fuerza vital, y no por eso Nietzsche dejaba de ser “racional”. En todo caso, transformaba el estrecho y ascético concepto tradicional de razón que era (al menos en parte), quizá desde Sócrates (si se acepta la versión de Nietzsche), sinónimo de antítesis de los instintos: “¡La ‘racionalidad’ a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!” (Nietzsche, 2003: 76). Nietzsche se opone a la razón que, negándose a sí misma como una forma de la pasión, se asienta sobre la negación de las pasiones: en otras palabras, a una razón modulada por el ideal socrático-cristiano. Zaratustra reflexiona: “El cuerpo es una gran razón (...) Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (Nietzsche, 2007: 60). Así se comprende que destaque el valor de los sentidos para el conocimiento (Nietzsche, 2007a), y que identifique a dicha “razón” abstracta con el engaño. En pocas palabras: una razón *sin sentidos* es una razón *sin sentido*. Nietzsche llamaba a la razón idealista “egipticismo” o “fenicismo”: señalaba así el signo de la proveniencia de una voluntad *momificatoria*, inmovilizadora y deshistorizante que enferma el pensamiento y el cuerpo. Si prescindimos de las indicaciones político-arquitectónicas concretas a través de las cuales Nietzsche pretendía recrear un Estado jerárquico, aristocrático y esclavista de inspiración espartana (González Varela, 2010), la *gran salud* es sinónimo de movimiento, agilidad y fortaleza: risa, baile y juego. No es casual que esta preferencia egipcia por lo abstracto y por lo

estático, característica del espíritu (de la pesadez) europeo, fuera retomada críticamente más tarde por Freud, reservado lector de Nietzsche, para ponerla en conexión con el origen del mono-teísmo judeo-cristiano (Freud, [1939] 2006). En suma, la filosofía es para Nietzsche una forma de existencia, en el más profundo y amplio sentido de estas palabras. Su enseñanza expresa que en la medida en que las propias prácticas, emociones, y pensamientos más secretos no se sometan a una sincera reflexión, encontrarán la manera “laberíntica” y “tortuosa” de expresarse a través de lo que hacemos (Nietzsche, 2008).

La reflexión psicoanalítica también rompió con los apegos a los límites de la conciencia de la racionalidad tradicional y descubrió los caminos silenciosos de las violencias reprimidas que hablan por sí mismas, sin necesidad de palabra, en el cuerpo de los sufrientes. La introducción sistemática, por parte de Freud, del concepto de *Inconsciente* (Freud, [1915] 2003 y, antes, en Freud, [1913] 2008) conmovió así no sólo la *psique* de los sujetos de análisis clínico sino que sacudió al edificio entero de la filosofía moderna (cf. Freud, [1932-1936] 2006) y, como trataremos de demostrar, podría enriquecer también a ciertos abordajes sociológicos actuales que son, quizá sin saberlo del todo, deudores de Freud. Este colocó a la reflexión tradicional ingenuamente confiada en la planificación estratégica en el centro de las miradas: la intelección de las prácticas obsesivas ofrece un ejemplo inmejorable, por su brevedad y por su significatividad para nuestros propósitos.

Para tener presentes las ideas centrales, bastará decir que en un breve ensayo titulado “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas” (Freud, [1907] 1992), el creador del psicoanálisis pone de relieve por primera vez la actividad estereotipada de los actos obsesivos de los neuróticos, a los que compara con las prácticas devotas con las que el creyente atestigua su piedad. Freud capta, en el sujeto religioso, los mecanismos de la neurosis obsesiva. Y, simultáneamente - más importante-, es estudiando las neurosis como se percata de que está analizando el fenómeno religioso. La interpretación de las motivaciones y los sentidos inconscientes de los ceremoniales le permite a Freud definir a la religión como una

neurosis obsesiva universal y, de modo más genérico, demostrar la dependencia de la voluntad humana de secretas legalidades que escapan a la conciencia. Tanto los actos obsesivos como las prácticas religiosas sirven de expresión a motivos y representaciones inconscientes, que sólo emergen a la conciencia por vía del tratamiento psicoanalítico.

Esta analogía sirve a Freud de base para desarrollar una crítica de la religión y la cultura que, desde una sagaz descripción comparativa, las prácticas llegarán, hacia 1920-30, a postular la genealogía misma de la cultura occidental (cf. Freud, [1927] 2004, [1929-30] 2004 y [1939] 2006). Pues bien, de un modo más amplio, ¿no podríamos considerar el devenir mismo del psicoanálisis como una revolución de la racionalidad-conciente, y como una persistente reflexión sobre lo impensado de nuestros actos? ¿Cómo entender si no la transición de la hipnosis a la *talking cure*, y de ésta a la asociación “libre”? ¿No podríamos decir lo mismo de la explicación de las prácticas compulsivas, de la religión, de toda la serie de actos fallidos de la psicopatología de la vida cotidiana, de la interpretación de los sueños, y de modo más genérico, de las motivaciones que gobiernan las narraciones de nosotros mismos? Freud agrega el problema del inconsciente a la tradición que entendió a la reflexión como una propiedad privativa de la conciencia. Pero no lo entiende como un depósito de antigüedades e incluso de arcaísmos, sino como una *lógica* específica irreductible a los esquemas de la metafísica de la subjetividad que opera también a través de la reflexión. Volveremos sobre esta distinción un poco más adelante en relación con la noción actual de “reflexividad”.

Una vez que hemos subrayado algunos aspectos centrales de Nietzsche y de Freud en tanto fundadores de la sospecha de la reflexión consciente como una facultad capaz de control y previsión de la naturaleza, pasaremos a reseñar un modo contemporáneo de alertar sobre los riesgos producidos por la razón instrumental y estratégica. Trataremos de demostrar que este enfoque actual llamado genéricamente “sociología del riesgo” arrastra una deuda en gran medida inconfesa tanto con Nietzsche como con Freud.

Redescubrimientos: el (eterno) retorno de lo reprimido

Parte de la sociología contemporánea —que no se reduce a la Teoría Crítica— parece empeñada en demostrar que la validez de las intelecciones de Freud trasciende el ámbito clínico, así como decíamos que la de Nietzsche excede el filosófico. El empeño al que nos referimos quizá no sea del todo deliberado, como sí puede ser en algunos casos, como por ejemplo el de Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997) quien, inscribiéndose en el repertorio conceptual abierto por el médico vienés (Freud, [1907] 1992 y [1914] 2003), pretende mostrar el parentesco entre modernidad y compulsión identificando a la *adicción*, y ya no a la religión, como el paralelo “social” de la neurosis individual. Según esta perspectiva, el problema es que a la sociedad tradicional le siguió la desvinculación radical de las filiaciones, lo cual conduce a una “rutinización” que no es capaz de conferir sentido a sus quehaceres cotidianos. Esto es lo que el sociólogo británico llama “tradicción sin tradicionalismo”: una modernidad que se ha vuelto compulsiva y repite porque no recuerda, o repite para no recordar. El mundo des-tradicionalizado que analiza Giddens es un mundo sin memoria. Si la modernización reflexiva implica romper con el pasado, el sociólogo inglés insiste en que esto no puede hacerse sin distinciones, o cuanto menos no puede hacerse sin gravosas consecuencias:

El pasado perdura, pero en lugar de ser activamente reconstruido tal como lo hacía la tradición, tiende a dominar la acción de forma cuasi causal. La compulsión, cuando es socialmente generalizada, es de hecho *tradicción sin tradicionalismo*: la repetición que traba la autonomía en lugar de potenciarla (en Beck, Giddens & Lash, 1997: 92).

Pero, decíamos, más allá de este remisión directa y explícita a los conceptos del psicoanálisis, que demuestran, una vez más, lo absurdo de su reclusión en la clínica, la presencia de Freud en la comprensión de nuestra época nos parece más generalizada aún si pensamos en algunos puntos de convergencia de la sociología preocupada por el fenómeno del riesgo.

La emergencia de las teorías de la modernidad reflexiva en general parece incomprensible

si no se la entiende en una línea de la crítica de la razón surcada por Nietzsche y Freud. La revolución de la reflexión y el desplazamiento que ellos mismos forzaron del objeto de interés del pensamiento hasta entonces capturado por la metafísica del panlogicismo (incapaz de distinguir “trabajo” y “acción” tanto como de percibir la performatividad conciente e *inconsciente* del lenguaje) abrieron las aguas para que la filosofía escapara de sus mortíferas inclinaciones *egipticistas*. Ernst Bloch (2004) y Hannah Arendt (1998) habían traído a concepto de un modo a la vez sintético y pedagógico las enseñanzas que el éxodo de las nubes metafísicas debía acarrear para una filosofía materialista, para un pensamiento de la vida y *para* la vida (*bios*). Sin embargo, ante el horror de la segunda guerra mundial, se hizo ineludible meditar si seguía siendo válida la constatación kantiana de que pertenecemos a una época de ilustración o, peor, si esa constatación no implicaba, en lugar de excluir, un pacto con la barbarie; ésta fue la inquietante duda de Benjamin (1995), tanto como de Adorno y Horkheimer (1998). Ya a mediados del siglo XX, el señorío de la racionalidad con arreglo a fines se revelaba en su radical falsedad: Hiroshima y Nagasaki eran el núcleo inasible de la utopía del control, y al mismo tiempo la metáfora de la racionalidad limitada a la dimensión cognitiva o teórica. La razón era un instrumento de la destrucción.

Con mayor o menor éxito en el intento de profundizar el alcance de la noción de “reflexividad”, noción que querría tener el alcance de un diagnóstico de época, Ulrich Beck (1998) y Anthony Giddens (1993) captaron la imprevisibilidad estructural de la racionalidad instrumental para caracterizar a nuestras sociedades como *sociedades del riesgo*, o como sociedades de “incertidumbre fabricada”.

Beck considera la sociedad del riesgo como aquella en la que paradójicamente *ha triunfado* la racionalidad instrumental: no es su ausencia sino su actualidad la que genera consecuencias imprevisibles. Después del análisis de problemas como el de la pobreza y el desempleo estructurales, y de un amplio despliegue de las estrategias de desterritorialización y revalorización del capital, Beck (2004) muestra que el sueño del capital es imposible, que conduce a su autodestrucción, como un parásito que devora a su huésped. La completa autarquía de

los actores económicos es irrealizable por dos razones: les faltan los recursos para legitimar su acción, y hay límites intraeconómicos que desde la “pura” lógica del capital no se calculan, desplazando al futuro los costes (políticos, ecológicos, económicos) causados hoy. En plena crisis financiera y ecológica extendida mundialmente, individuos posestamentales y Estados transnacionales se enfrentan al desafío de generar espacios de comunidad que impidan que el límite de la racionalidad estratégica del capital a nivel global sea la muerte. Lo que agrava más las cosas es que los mismos procesos de toma de decisiones “racionales” son los que deben hacerse reflexivos, porque no fue sin ellos que llegamos a este estado. En suma, el problema ya no reside en “lo imprevisto” entendido como la zona a la cual no ha llegado la racionalidad previsora; por el contrario, y más radicalmente, lo verdaderamente imprevisto se asienta en el corazón mismo de la voluntad de predictibilidad... Preguntamos con Freud: ¿cómo lo inconsciente en ella?

Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997), por su parte, apela a la misma paradoja que Beck (en Beck, Giddens & Lash, 1997) cuando sostiene que, como resultado del aumento del conocimiento, no crece el control, sino la incertidumbre sobre nosotros mismos y sobre nuestro entorno material. El problema acuciante, que inviste a la reflexión sobre nuestras prácticas de prioridad absoluta, radica en que la base real que sostenía la ficción del mundo organizado por la racionalidad instrumental, a saber, la posibilidad de “externalizar” costos, ha alcanzado su límite: cuando el riesgo adquiere dimensiones planetarias y se convierte en asunto inmediato de vida o muerte, ya no puede jugar a la “externalización”. Ésta había sido una forma eficaz de invisibilizar la injusticia más que de resolver los problemas, de repetir una falsa solución antes que elaborar los conflictos que retornan en espirales más que en círculos. Cuando los cortocircuitos de la racionalidad depredadora han alcanzado escalas planetarias, la pregunta que se plantea de un modo drástico, pero no impreciso, es: ¿cómo externalizar cuando no hay afuera? Probablemente es esto lo que Beck (en Beck, Giddens & Lash, 1997: 217) tiene en mente cuando afirma que “El efecto colateral, no la racionalidad instrumental, se está convirtiendo en el motor de la historia social”.

Si es cierto aquello de que las páginas de felicidad en la Historia Universal son páginas en blanco, una historia signada por los efectos colaterales no parece siquiera capaz de autocomprensión. La ecología marca *de hecho* –no sólo *de derecho*– un límite al imperialismo de la técnica provocante. Más cerca de lo que puede parecer, el gobierno de los así llamados por los sociólogos del riesgo “efectos no deseados” (también mencionado como la “reflexividad no buscada”) nos arroja irónicamente de vuelta a Nietzsche y a Freud. ¿Efectos “no deseados”, “no buscados”? – podría preguntar con ironía el vienés, quien denunció sistemáticamente el mito de la transparencia del yo racional. ¿Sabemos con certeza y de modo inmediato qué queremos, qué buscamos? En ese punto resuena Nietzsche (2000: 179):

“Qué es en realidad lo que *hago*? ¿Y exactamente qué quiero *yo* con ello? – Ésta es la pregunta acerca de la verdad que no se enseña en la fase actual de la cultura, y que, por consiguiente, nadie se plantea pues no tiene tiempo para ella”.

Freud fue el primero, después de Nietzsche, en preguntarse por los dobleces inconscientes del deseo, tanto como por la presunta santidad de nuestra “buena voluntad”, preguntas que reaparecen cuando la atmósfera nos devuelve nuestro discurso “sustentable” invertido. ¿No será tiempo de reconocer para la teoría social ciertas advertencias del psicoanálisis? ¿Podemos estar tan seguros de lo que queremos y de lo que *hacemos* cuando *hacemos*? De aquí que para Beck “modernización reflexiva” signifique también una “reforma de la racionalidad”. Ni Beck ni Giddens pretenden, como algunos no tardaron en reclamar, una retirada de la razón, sino una radicalización de la racionalidad que absorba la incertidumbre *reprimida* o que intente asumir la responsabilidad de repensar lo incalculable. En este punto quizá se acerquen más a Freud que a Nietzsche. La razón puede curarse a sí misma, pero sólo integrando a sus “dominios” dimensiones no “dominables” que la transforman y la transformarán en *otra* razón: una razón que integre *dialógicamente* los ámbitos “propios”, pero inapropiables, a los que deberá reconocer, más temprano que tarde, como no neutralizables.

Prognosis

En términos concretos, la postulada transformación de la razón exige la reflexión (y autorreflexión) sobre las responsabilidades, los alcances y los límites de la comunidad científica. Se trata de concluir nuestro desarrollo con la parte propositiva de las perspectivas trabajadas. Con ese objetivo, trataremos de reconstruir con brevedad las posiciones de los autores considerados de la Sociología del Riesgo en torno a este aspecto, y expresaremos en qué sentido nos parece que el psicoanálisis (y en menor medida la filosofía de Nietzsche) está silenciado aunque presente de modo implícito en este debate. Dada su evidente fecundidad para pensar los malestares de nuestra cultura, postulamos que merecería ser integrado reflexivamente a este cuerpo teórico del que intentamos una recensión crítica.

Beck (en Beck, Giddens & Lash, 1997) apuesta a la democratización de la comunidad científica, tradicionalmente elitista. Para tal fin, y contra la hiperespecialización en subsistemas, propone la integración de las subracionalidades que considera sólo aparentemente autorreferenciales para aplicar unas a otras en un experimento mental metarracional (una suerte de Tribunal Tecnológico) que corrija las “racionalidades” sistémicas irracionales, esto es, un foro donde se discuta la estrechez de miras de la conciencia cotidiana tanto como la conversión en ideología del pensamiento científico-técnico (que impregna la conciencia cotidiana). Este último ha perdido legitimidad en la medida en que constituye el corazón del desarrollo de las fuerzas “productivas” encargadas *fundamentalmente* de la destrucción (en la medida en que el motor del desarrollo se orienta a la industria bélica): hasta los años 70 del siglo pasado, dichas fuerzas legitimaban como ideología el orden constituido, pero ante el pasaje de la científicidad simple a la reflexiva, frente a la creciente conciencia ecológica, el “desarrollo” científico técnico ha pasado a ser nada menos que la fuente de la crisis de legitimación. Hannah Arendt (1998) y Jürgen Habermas (1986) también habían alertado sobre los peligros de una creciente elitización de la comunidad científica, paulatinamente alejada de los debates públicos a los que convendría subordinar la orientación

socio-política de las decisiones técnicas y científicas. Beck (en Beck, Giddens & Lash, 1997) señala la paradoja de nuestras sociedades hiperespecializadas, en la que los expertos en seguros contradicen a los ingenieros de seguridad: éstos diagnostican riesgo cero, mientras aquellos certifican riesgo inasegurable. Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997), en cambio, no desprende del diagnóstico de crisis de la modernidad simple la desconfianza frente a los sistemas expertos, a los que pretende fortalecer como instrumentos de salvataje. Más aún: el inglés afirma que la sociedad postradicional torna necesaria la confianza en los sistemas abstractos de la ciencia, aunque se diga que no se confía en ellos. Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997) parece creer que no hay mejor alternativa que la ciencia para solucionar los problemas más importantes creados por la racionalidad instrumental, pero además considera que aquella sólo es realizable al interior de pequeños grupos humanos altamente calificados, con lo cual desconfía de los deseos de ampliarla a una comunidad dialógica de límites difusos. No es claro hasta qué punto la idea de un Tribunal Tecnológico que, al modo de los Protocolos de Kioto o Copenhage, establezca algunas limitaciones y orientaciones mínimas a la producción científico-técnica, es excluyente respecto de la confianza en la relativa autonomía de los sistemas expertos. Considerando los paupérrimos resultados del reciente Río+20, ninguno de ambos caminos parece realizable.

Más allá de los acuerdos y desacuerdos puntuales de estos pensadores de su tiempo, interesa destacar que los tres subrayan la necesidad de reformar la racionalidad dominante para que no aplaste a –o torne extraña a nosotros– la reflexividad *de* y *sobre* la praxis. Puesto que si finalmente no fue el XX el que lo hizo con el éxito adecuado, es el siglo XXI el que tiene la responsabilidad de asumir la reflexión sobre los procesos mismos del pensamiento que habían dado lugar a los monstruos engendrados por el sueño de una razón *anestesiada*. ¿Cómo integrar el cuerpo a la reflexión, sin amputar en ese proceso a la densidad colectiva con que aquel carga? ¿Cómo recuperar como propia del pensamiento a esa dimensión largamente reprimida, patologizada incluso y despreciada de la *praxis*?

Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997) nos ayuda a dimensionar el problema cuando nos recuerda que

La intención de Freud era curar neurosis; lo que en realidad descubrió, sin embargo, fue el reflujo emocional de una cultura tradicional en desintegración. La vida emocional de la civilización moderna estaba en lo esencial excluida de la filosofía de la Ilustración (...) las perspectivas cognitivas fueron, en efecto, reconfiguradas de forma muy sustancial y drástica. *El elenco emocional de la tradición, sin embargo, quedó más o menos intacto* (89. Subrayado nuestro).

Aquí ya se intuía quizá el límite de lo que Scott Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997), un lector atento de la sociología del riesgo de la que de alguna manera forma parte, llamará “reflexividad cognitiva” –a la que preferiremos definir como una reflexión que desconoce el inconsciente–, impotente o apenas capaz de hacer frente por sí sola a la *performatividad inconsciente* del lenguaje, a los estratos emotivos y prácticos decantados por siglos.

Para concluir, nos proponemos ampliar las pruebas de la vigencia del par Nietzsche/Freud en la sociología del riesgo tanto en los autores ya citados de esta perspectiva sociológica como en otro intelectual que realiza una lectura crítica de ésta: Scott Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997). Pretendemos argumentar que no sólo la comprensión, sino también algunas vías de profundización de la sociología del riesgo se hallan vinculadas a dos de los más importantes críticos y recreadores de la razón moderna: Nietzsche y, especialmente, Freud.

Conclusiones

Reflexividad, reflexión estética y hermenéutica de la recuperación: ¿el inconsciente de la reflexión?

Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997) sostiene que los caminos escogidos por Beck y por Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997), sea por dentro o por fuera de los sistemas de elevada calificación, suponen en común el limitarse a la reflexividad *cognitiva*, la cual a su juicio tendría demasiados puntos en común con las consecuencias negativas de la racionalidad estratégica

e instrumental, en el sentido de que sería incapaz de integrar algo que, sin demasiadas precisiones, Lash llama “reflexión estética”. El profesor de sociología y estudios culturales del Goldsmiths College sugiere en principio la posibilidad de pensar en una especie de reflexividad no cognitiva, sino *estética*, apoyada en toda una economía semiótica de símbolos *miméticos* que podrían diferenciarse de los más frecuentemente estudiados símbolos *conceptuales*. Más precisamente, lo que este autor busca probar es la posibilidad de poner en funcionamiento –en el sentido de conceptualizar correctamente su existencia– una *mediación mimética* que le permita profundizar y superar la crítica del universal por el singular, presente en la tradición que va de Nietzsche (2012) a Adorno (1983), e incorporar a la teoría crítica la fuerza *expropiada* –expropiada también por la teoría social– del cuerpo colectivo. Conviene aclarar que, valiéndose de distinciones que toma de la Lingüística, Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997) separa “semiosis” y “mímesis”. Esta última dotaría de significado icónicamente, mediante el parecido. Pues bien, aquella crítica *icónica* de mediaciones menos marcadas apuntaría a escapar a la tiranía del concepto (y por ende, supone Lash, de la mercancía) que ahoga las particularidades, pero no por ello caer en la ilusión de una supuesta ausencia *total* de mediación, como a juicio de Lash habría ocurrido al Nietzsche temprano de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: ya expresaba Adorno que tampoco es posible pensar sin mediaciones. El lugar que en esta panorámica de teorías (que oscilan entre la falta y el exceso de mediación) le cabría a Freud es menos claro. Cuando Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997) distingue dos modernidades, a saber, la científica y la estética, en busca de alternativas a la reforma de la racionalidad, Freud, curiosamente, no aparece mencionado en ninguna de estas tradiciones. No podríamos interpretar esto como una casualidad: inclasificable en cualquiera de las dos líneas descritas, Freud se ubicaría en el límite, deshaciendo la distinción, en la zona de frontera en la que debe fundarse el desarrollo de la reflexividad estética... ¿acaso anticipándola?

Cuando se refiere a la reflexividad estética y más aún en los breves pasajes en los que explica

la naturaleza de la economía mimética y de la crítica icónica, Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997) abandona en escasas oportunidades el registro de la sugerencia, de la alusión fragmentaria. Quizá sea este el motivo que explica por qué Beck (en Beck, Giddens & Lash, 1997) y Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997) apenas dirigen la atención, en sus respectivas réplicas (compiladas en el mismo libro), a este hipotético aporte al pensamiento de las sociedades contemporáneas. Beck (en Beck, Giddens & Lash, 1997) desconocerá su novedad y Giddens (en Beck, Giddens & Lash, 1997) negará directamente la posibilidad una “reflexividad estética”, considerando este concepto como un oxímoron. En rigor, ¿dónde o en qué contexto es posible percibir operando ese nivel mimético de los símbolos, cómo situar el grado sutil de mediación, ni ausente como en el joven Nietzsche (de acuerdo a la opinión de Lash), ni tan abstracta o individual como en Adorno? ¿Es el arte la esfera privilegiada de la economía mimética? ¿Lo es la política? ¿Acaso ninguna de las dos, y tendríamos que situarnos en los contextos estratégicos que ofrecen en su irreducible ambivalencia las estructuras de información y comunicación? ¿Cómo explicar la lógica de las relaciones entre los símbolos miméticos? Y nuestra pregunta de fondo: ¿cómo se vincularía este nivel de mimesis con las dimensiones psíquicas abiertas por el psicoanálisis entre las que por ejemplo flotan, junto a centenares de otros problemas, la representación-cosa y la representación-palabra? Preguntas como éstas, a nuestro entender, aguardan nuevas respuestas. Se echa de menos en Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997) una teoría sobre la “naturaleza” de los símbolos miméticos y sus modalidades de producción, su fuente, su objeto, su finalidad, sus modos de circulación, combinación e intercambio, acerca de lo que, en cambio, tenemos una versión en Freud y en mucho del psicoanálisis que le siguió –aunque pueda ser considerada defectuosa, aun envejecida– en términos de una teoría de las pulsiones y una lógica inconsciente.

Es probable que sea la falta de claridad que achacamos a la incipiente economía mimética la que haga posible a Beck reprochar a Lash que desconozca, cuando lo inscribe dentro de la tradición de la *reflexividad cognitiva*, la distinción

fundamental establecida por el primero entre *reflexión* (conocimiento) y *reflexividad* (“auto-disolución y autoamenazamiento no intencionales”). Poco nos interesa aquí quién tiene razón sobre este asunto. Dejando a un lado las eventuales conexiones entre la reflexividad de Beck y la reflexión estética de Lash, ocurre que con su distinción entre reflexión y reflexividad, que prometería una alternativa auténtica a la racionalidad en problemas, Beck –¿es forzoso decirlo?– no hace sino devolvernos, una vez más, al psicoanálisis bajo categorías que tradicionalmente llamaríamos “sociológicas”: por un lado, habría una instancia conciente en la que se acumula y se piensa sobre el conocimiento *intencionalmente* organizado (reflexión); por otro, aparece, en tanto novedad de época, la atención sobre el revés *no intencional* y contradictorio/complementario del primero, cuyo trayecto se dibuja en filigrana des(re)dibujando las estimaciones científicas y oficiales bajo la apariencia, es decir, bajo el nombre *conciente*, de “efectos no deseados”. No hará falta volver sobre las múltiples caras del deseo, menos compacto y transparente de lo que se había creído (en la filosofía) hasta fines del siglo XIX, quizá incluso hasta la tormenta “Nietzsche”. Retornando a nuestra hipótesis inicial, ¿no es tentador descubrir en la teoría de la modernización reflexiva (de los tres sociólogos aquí estudiados) la incorporación de algunas de las consecuencias del descubrimiento freudiano del inconsciente a la teoría social de la modernidad simple, y no como un añadido acotado a aspectos aislados de las sociedades contemporáneas, sino como núcleo de su “programa de investigación”? ¿No se trata acaso del percatarse de la teoría sociológica de los reveses inconscientes de la acción humana, irreductibles a la planificación conciente? La *medicina* de la civilización, como llama Beck al programa necesario de una sociología del riesgo, que depende de una reforma de la razón vigente, no puede negar en Nietzsche y en Freud, dos autodenominados *médicos de la cultura*, a sus antepasados y, por qué no, a sus maestros.

De este punto en adelante, la parte principal de la argumentación de Lash consiste en apoyar la reflexividad ya no estética sino *hermenéutica* y el intento de reponer el concepto de “comunidad” frente a las tesis de la individualización de

la reflexividad estética y, muy especialmente, de la reflexividad cognitiva. Con la desorganización orquestada por el capitalismo en mente, Lash deja entender que ya no es tiempo de buscar respuestas a muchas de las inquietudes suscitadas por los escritores –sean éstos filósofos, sociólogos o literatos– en la problematización insistente de lo espontáneo o lo naturalizado: “La comunidad no implica una problematización crónica del significativo, sino que está arraigada en significados compartidos y prácticas rutinarias de base” (en Beck, Giddens & Lash, 1997: 194). Lo que en su opinión parece requerirse es una *hermenéutica radical* que vaya más allá de la hermenéutica crítica y la sociolingüística crítica (que pensaron la verdad en términos de sujeto-objeto), menos centrada en la *sospecha* que en la *recuperación*. Nuestra hipótesis vuelve a emerger: el debate silencioso de Lash parece necesitar de nuevo, ahora como un contradestinatario, a Freud: con el nombre de “hermenéutica de la sospecha” Ricoeur (1990) refiere al arte de la interpretación psicoanalítico. A contramano del elogio de la sospecha, Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997) afirma que es el momento de volver al pensamiento de Pierre Bourdieu, quien habría desarrollado una “hermenéutica de la recuperación” en cuyo núcleo no se encuentra el consenso sino el poder. En ella no se lucha por ideas como pretensiones de validez discursivamente redimibles, sino por presunciones de base (categorías de gusto, clasificatorias más inmediatas) que son el fundamento de estos actos de habla racionales. No se lucha por la ideología sino por los hábitos que son los fundamentos ontológicos de las ideologías (*Sitten*). La crítica como actividad encargada de descomponer debe encontrar un cese consensuado para dar espacio a la convivencia. Ubicado en el sutilísimo límite que separó, al menos desde la Ilustración, el dogma de la crítica, Lash (en Beck, Giddens & Lash, 1997) introduce la necesidad *existencial* de considerar la suspensión, siempre circunstancial, del carácter hiperbólico de la duda que motorizó la permanente deconstrucción, o la filosofía desde Descartes (2003). El sociólogo nacido en Chicago parece decir que el *cuestionamiento* depende de un *acuerdo* básico previo que nos permite entender incluso que hay desacuerdo. Habría una suerte de *fe secular* (Lash la llama

“verdad hermenéutica”) que sostiene incluso los lazos a partir de los cuales planteamos las dudas: esa confianza debe ser cultivada. El *hecho* de la cultura es acaso la más primaria concreción de ese “milagro” *humano, demasiado humano*, que ninguna teoría, tampoco la *crítica*, podría desmontar sin entrar en una dinámica de contradicción destructiva. Así las cosas, Freud vuelve a meterse por la ventana de la sociología del riesgo revisitada: por un lado, Lash parece advertir contra los riesgos de las pulsiones agresivas (que protagonizan la metapsicología freudiana al menos desde 1920) presentes en la “pulsión” hermenéutico-crítica, proponiendo la posibilidad de una “recuperación” que Freud llamaría “erótica” (que se ocupa de conservar y mantener las uniones). Por otro lado, aunque esto es más aventurado, la suspensión del desmontaje sistemático que se propone como “hermenéutica de la recuperación”, bien podría apoyarse no en la prohibición dogmática del cuestionamiento sino en la capacidad de una comprensión inconsciente –que Freud (1994) supuso y describió– a través de una intercorporeidad que trasciende, digámoslo así como lo prefiere Lash, el nivel conceptual o semiótico, para arraigarse en esa tenue frontera del pensar antes del pensamiento que para el psicoanálisis es el terreno de las pulsiones. Y es este pensar que precede al pensamiento tradicional, conciente y abstracto, el que había forzado a Freud a ensayar modos de acceso a ese “eslabón perdido” entre el cuerpo y el espíritu conciente que se querría independiente: el estatuto intermedio de las pulsiones y el análisis de su compleja dinámica son el mejor ejemplo de dichas tentativas.

Cada uno de los autores aquí leídos invita a una lectura transversal de la sociología del riesgo en la que primero Nietzsche y luego especialmente el psicoanálisis, heredero en una medida importante de la filosofía nietzscheana, tienen o podrían tener un lugar clave, aunque se hallen silenciados. Hemos intentado sugerir, de diversos modos y en función de los desarrollos de cada uno de los teóricos trabajados, por qué podría ser tiempo de otorgarle a estos postergados “extranjeros” de la sociología del riesgo la visa permanente en ella para un diálogo comprensivo y crítico sobre nosotros.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1983) *Teoría Estética*. Buenos Aires: Ed. Hyspamérica.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1998) *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Trotta.
- Andreas-Salomé, L. (2005) *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Barcelona: Minúscula.
- Arendt, H. (1998) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- (2004) *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U., Giddens, A. & Lash, S. (1997) *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social mundial*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (1995) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: ARCIS.
- (2005) *Libro de los Pasajes (edición Rolf Tiedmann)*. Madrid: Akal.
- Bloch, E. (2004) *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (2003) *Discurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Freud, S. (1994) *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1992) *Acciones obsesivas y prácticas religiosas [1907]*, en OC, Tomo IX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 97-109.
- (2008) *El interés por el psicoanálisis [1913]*. OC, XIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 165-192.
- (2003) *Recuerdo, repetición y elaboración (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis) [1914]*. OC, Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 145-157.
- (2003) *La represión [1915a]*. OC, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 135-152.
- (2003) *Lo inconciente [1915b]*. OC, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 153-214.
- (2004) *El porvenir de una ilusión [1927]*. OC, XXI. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-55.
- (2004) *El malestar en la cultura [1929-30]*. OC, XXI. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 57-140.
- (2006) *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras [1932-1936]*. Conferencias N° 31 y N° 34. OC, Tomo XXII, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-168.
- (2006) *Moisés y la religión monoteísta [1939]*. OC, XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-208.
- Fromm, E. (1971) *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Psique.
- (1974) *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: FCE.
- Giddens, A. (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- González Varela, N. (2010) *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. España: Ediciones de Intervención Cultural.
- Habermas, J. (1986) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1ª reimpression.
- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Honneth, A. (2009) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: CFE.
- Kant, I. (1964) "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Nova, pp. 58-67.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2007) *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós SAICF.
- Marcuse, H. (1985) *Eros y civilización*. Buenos Aires: Ariel S.A.
- (1993) *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marx, K. ([1867] 1994) *El Capital*, Tomos I, II y III. México: Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (1992) *Más allá del bien y del mal*. México: Alianza, quinta reimpression. Traducción: Andrés Sánchez Pascual.
- (1999) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [1874]*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2000) *Aurora*. Madrid: Biblioteca Nueva. Traducción: Germán Cano.
- (2003) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza. Traducción: Andrés Sánchez Pascual.
- (2007) *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza. Traducción: Andrés Sánchez Pascual.

- (2007a) *Crepúsculo de los ídolos*. Buenos Aires: Alianza. Traducción: Andrés Sánchez Pascual.
- (2008) *Genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza. Traducción: Andrés Sánchez Pascual.
- (2012) *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires: Miluno.
- Pêcheux, M. (2005) "El mecanismo del reconocimiento ideológico", apud: Zizek

(compilador) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE, 2° reimprisión. pp. 157-167.

- Ricoeur, P. (1990) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI. Traducción: Armando Suárez, con la colaboración de Miguel Olivera y Esteban Iniciarate.
- Weber, M. (1997) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

