

## EL PROBLEMA DE LA FALSA CONCIENCIA: ¿SOMOS DUEÑOS DE NUESTRA PROPIA SUBJETIVIDAD?

Beatriz CABALLERO

**Resumen:** Tanto la falsa conciencia propuesta por la Escuela de Frankfurt como el concepto de *habitus* desarrollado por Bourdieu, tienen en común que constituyen modelos explicativos de comportamiento, pero también que carecen de una propuesta o explicación de cómo es posible tomar las riendas de nuestra propia subjetividad, romper las cadenas que nos atan a nuestros patrones de comportamiento y, por tanto, ejercitar una libertad más plena. Una de las posibles respuestas a esta pregunta la podemos encontrar en el pensamiento de María Zambrano y su interpretación del delirio.

Beatriz Caballero, “El problema de la falsa conciencia: ¿Somos dueños de nuestra propia subjetividad?”, *Claridades* 5 (2013), pp 32-42.

CLARIDADES. REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN:1889-6855/eISSN:1989-3783/DL:PM1131-2009

Edita: Asociación para la Promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

## 1. La subjetividad.

La subjetividad es una de las primeras cuestiones a las que se enfrenta cualquier intento de hacer filosofía. Por tanto, no es de sorprender que las respuestas a la pregunta de qué es la subjetividad sean múltiples y en ocasiones incompatibles. Sin embargo, para los propósitos de esta reflexión, basta con tener presentes las características clave generalmente asociadas con la subjetividad, para luego poder pasar a esbozar algunos de los problemas que plantea.

Siguiendo el análisis que Donald Eugene Hall expone en su libro *Subjectivity* (2004), podemos afirmar que la subjetividad está íntimamente relacionada con la pregunta reflexiva de quién soy yo, en tanto que consideramos al yo como la fuente de la identidad, preferencias, creencias, opiniones y decisiones del individuo. Por tanto, la subjetividad tiene que ver con la identidad del yo para uno mismo, pero también en relación y contraste con los otros (véase Gagnier 1991: 8). Dicho eso, conviene enfatizar que el término “subjetividad” no es sinónimo con el de “identidad”, sino que también se refiere a la propia instancia pensante de la parten estas preguntas y respuestas. En la subjetividad interseccionan varios campos: la epistemología y la ontología, pero también la sociología, en cuanto que en gran medida somos en relación y en contraste con los otros y puesto que tanto la identidad como la memoria son construcciones sociales.

Pero, ¿es realmente nuestra voluntad la que moldea y determina nuestra subjetividad? ¿somos dueños de nuestra propia subjetividad? Esto es precisamente lo que el desarrollo del psicoanálisis pone en tela de juicio con la aparición del concepto del inconsciente, es decir, una parte integrante e influyente del yo que, sin embargo, queda fuera de la conciencia y del control del individuo. La expansión del alcance de las consecuencias de aceptar la existencia del inconsciente se puso de manifiesto con la Escuela de Frankfurt, al integrar el psicoanálisis freudiano a su Teoría Crítica de corte neo-marxista. Como resultado, el análisis ofrecido por los frankfurtianos fue más allá de la identificación de la patología del individuo, hasta desarrollar una crítica basada en la existencia de la patología de la sociedad en su conjunto.

En primer lugar, el análisis de la sociedad que nos ofrecen los miembros de la Escuela de Frankfurt –centrado en la sociedad post-industrial y neo-capitalista típica de los países occidentales– parte de la premisa de que se trata de una sociedad enferma, ya que está basada en unos parámetros de racionalidad defectuosos. Tal y como subraya Axel Honneth, el actual director del Instituto de Investigación Social, el concepto de razón se vuelve crucial para la crítica presentada por los miembros de la Escuela de Frankfurt, quienes asumen que “the cause of the negative state of society is to be found in a déficit in social

rationality” (2004: 339).<sup>1</sup> Por esta razón, pese a las diferencias entre el vocabulario utilizado por los distintos miembros del Instituto –Horkheimer: “organización irracional”; Adorno: “mundo administrado”; Marcuse: “sociedad unidimensional”, “tolerancia represiva”; y Habermas: “colonización del mundo-vida social”– todos ellos se refieren a una racionalidad deformada que está en contraste con una supuesta racionalidad “intacta” que podría brindarle a cada individuo la oportunidad de desarrollo y realización personal (véase Honneth 2004: 338–39). Por tanto, se esfuerzan en proporcionar una crítica a la teoría social tradicional, así como a la ideología en la que se basa.

En segundo lugar, identifican el neo-capitalismo como la causa de la racionalidad deficiente que denuncian (Honneth, 2004: 338). Los críticos frankfurtianos esgrimen que esta racionalidad deficiente tiene múltiples manifestaciones, entre las que cabe destacar el empleo de la razón instrumental, la dinámica de la sociedad de masas, la insatisfacción del individuo y, en última instancia, fenómeno de la falsa conciencia, la cual no solo es la consecuencia de esta racionalidad defectuosa, sino que también contribuye a su perpetuación, tal y como veremos a continuación.

## 2. ¿Qué se entiende por falsa conciencia?

El término “falsa conciencia” fue introducido por primera vez por Friedrich Engels<sup>2</sup>, aunque fueron los pensadores de la Escuela de Frankfurt quienes lo popularizaron convirtiéndolo en uno de los puntos centrales de su crítica.

Con la mejora del nivel de vida e incluso el incremento de los ingresos disponibles y el tiempo libre a los que da lugar la sociedad capitalista avanzada, el proletariado como agente social y el concepto de alienación que denuncia el marxismo tradicional dejan de ser aplicables. En cambio, la falsa conciencia se convierte para la Escuela de Frankfurt en el modelo explicativo para la dinámica de comportamiento que se observa en las sociedades neo-capitalistas.

Según los miembros de la Escuela de Frankfurt, la falsa conciencia –o la servidumbre voluntaria, como la denomina Herbert Marcuse–, es el estado por el

---

<sup>1</sup> “La causa del estado negativo de la sociedad se encuentra en un déficit en la racionalidad social”. Todas las traducciones son propias, a no ser que se indique lo contrario.

<sup>2</sup> En una carta dirigida a Franz Mehrings escrita en 1893, Engels definió la ideología en los siguientes términos: “Ideology is a process accomplished by the so-called thinker. Consciously, it is true, but with a false consciousness. The real motives forcing him remain unknown to him; otherwise it simply would not be an ideological process” (Engels, 1959: 408; see also Eagleton, 1991: 89). “La ideología es un proceso consumado por el presunto pensador. Conscientemente, es verdad, pero con una falsa conciencia. Las fuerzas motoras que realmente le impulsan permanecen desconocidas para él; de no ser así, sencillamente no se trataría de un proceso ideológico”.

cual los miembros de una sociedad toman decisiones, en apariencia libres, pero en realidad mediadas por la estructura ideológica dominante, que en última instancia son contrarias a sus propios intereses. Mientras que la eliminación de la alienación implica la noción de la liberación de influencias y limitaciones no deseadas, la eliminación de la falsa conciencia implica la liberación de influencias y limitaciones que van en contra de los intereses del individuo, aun cuando el individuo las elija libremente o incluso si el individuo no es consciente de la existencia de las mismas. Según este análisis, bajo el poder de una totalidad represiva, la libertad se convierte en un poderoso instrumento de manipulación. Lo que Marcuse argumenta en su más conocido libro, *El hombre unidimensional*, es que

Under the rule of a repressive whole, liberty can be made into a powerful instrument of domination. The range of choice open to the individual is not the decisive factor in determining the degree of human freedom, but what can be chosen and what is chosen by the individual. The criterion for free choice can never be an absolute one, but neither is it entirely relative. Free election of masters does not abolish the masters or the slaves (1964: 7).<sup>3</sup>

De esta manera, Marcuse describe la libre elección como previamente delimitada por los parámetros establecidos por la ideología dominante y, por tanto, presenta el ejercicio de la libertad más como una falsa ilusión que como una posibilidad.

Esta falsa ilusión tiene lugar porque, según explica Michael Rosen, de acuerdo con la Escuela de Frankfurt, la falsa conciencia implica que “all our judgements are formed through a matrix or veil of concepts” (1996: 49).<sup>4</sup> Cabe aclarar en primera instancia que este tipo de conciencia recibe la caracterización de “falsa” no en base al valor de verdad de sus contenidos, sino más bien en tanto que es el fruto de la integración del individuo en un aparato ideológico que ignora y del que no puede – y dada su ignorancia de este hecho– tampoco quiere desembarazarse. Como Rosen indica, para la Escuela de Frankfurt, “it [false consciousness] registers the central idea that societies have a systematic character and that they are maintained, apparently irrationally in many cases, by virtue of the attitudes and beliefs of those who live in them” (1996: 30).<sup>5</sup> Por tanto, en este contexto, el término “conciencia” debe entenderse como subjetividad en sentido amplio, pues englobaría nuestras ideas acerca de la propia identidad –por ejemplo, respecto a gustos y preferencias–, el aspecto reflexivo del yo, así como también los aspectos inconscientes de dicho

<sup>3</sup> “Bajo el dominio de un todo represivo, la libertad puede convertirse en un poderoso instrumento de dominación. La gama de elecciones abierta al individuo no es un factor decisivo en determinar el grado de libertad humana, sino lo que el individuo puede elegir y lo que elige. El criterio para la libertad de elección nunca puede ser absoluto, pero tampoco enteramente relativo. La libre elección de los amos no abole la existencia de amos ni de esclavos”.

<sup>4</sup> “Todos nuestros juicios se realizan a través de una matriz o velo de conceptos”.

<sup>5</sup> “[La falsa conciencia] registra la idea central de que las sociedades tienen un carácter sistemático y que se mantienen, de manera aparentemente irracional en muchos casos, por virtud de las actitudes y creencias de aquellos que viven en ellas”.

yo. En segundo lugar, esta conciencia se considera falsa también en cuanto que las creencias, juicios y decisiones que se desprenden de ella son contrarios a los intereses del individuo –claro está, no los intereses instrumentales, sino contrarios a los intereses que conducirían a su realización como persona–. Por esta razón, la Teoría Crítica frankfurtiana aspira a reintegrar teoría y práctica para posibilitar que cada individuo revalúe y reinvente su relación con las estructuras sociales existentes, pero también, de manera más radical, con las estructuras de pensamiento que le rodean.

Por otra parte, otra de las características de la falsa conciencia es que tiene un carácter social. Como Rosen concluye, la falsa conciencia “must be socially related, either because it is functionally explained by social circumstances or because it is causally related to them in some other way” (1996: 52-53).<sup>6</sup> Es la combinación de la ignorancia del individuo de este fenómeno, así como su carácter social lo que hace que se auto-perpetúe. La falsa conciencia desemboca en un argumento circular: el neo-capitalismo, no solo crea esta falsa conciencia, sino lo que es más importante, es esta falsa conciencia la que asegura la continuidad del sistema, por lo que funcionaría como un mecanismo de perpetuación.

De esta manera, vemos que la existencia de la falsa conciencia tiene como premisa el concepto marxista de ideología. Según la tradición marxista, la ideología constituiría un filtro socio-cultural, económico y político que limitaría la naturaleza y alcance del pensamiento que tiene lugar bajo ese filtro, al mismo tiempo que perpetuaría el sistema socio-cultural, económico y político que lo genera. Por ello, no es de sorprender que para Adorno, la ideología sea “notwendig falsches Bewußtsein” (1974: 169).<sup>7</sup> Como resultado, según explica Terry Eagleton, “ideology, in short, is a ‘totalitarian’ system which has managed and processed all social conflict out of existence” (1991: 127).<sup>8</sup> Por esta razón, para la Escuela de Frankfurt, el estudio de la ideología está ligado un proyecto de liberación.

### 3. La problemática de la falsa conciencia.

La afirmación de la existencia del fenómeno de la falsa conciencia, pese al posible valor explicativo que ofrece en relación a los fenómenos socio-culturales y políticos, es profundamente problemática; desde el punto de vista del individuo, nos hace replantearnos no solo el problema de la intencionalidad, sino más radicalmente el de si somos o no dueños de nuestra propia subjetividad. Además,

<sup>6</sup> “Tiene que estar relacionada con la sociedad, o bien porque sea funcionalmente explicada por circunstancias sociales o porque esté causalmente relacionada con ella de alguna otra manera”.

<sup>7</sup> “Necessary false consciousness”.

<sup>8</sup> “La ideología, en resumen, es un sistema “totalitario” que ha administrado y procesado todo conflicto social hasta eliminarlo”.

también tiene implicaciones socio-políticas, puesto que si no estamos en posición de verdaderamente ejercer la libertad, entonces también hay que cuestionar la posibilidad misma de la democracia como forma de gobierno, en tanto que esta se basa en la premisa de la libre elección de los ciudadanos. Dicho esto, no debemos apresurarnos a aceptar la libertad como meramente ilusoria, puesto que el concepto de falsa conciencia se enfrenta a serias críticas que a su vez cuestionan la veracidad del análisis que proponen.

Como Rosen, explica hay dos concepciones ideológicas de fondo en este análisis: el concepto racional del yo y la idea de la sociedad como un organismo que se auto-perpetua (2000: 16).

En primer lugar, la falsa conciencia descansa sobre una premisa esquivada debido a que depende de actitudes y creencias de las que, en ocasiones, ni siquiera el individuo es consciente y que, en cualquier caso, son generadas por mecanismos que se le escapan. Por tanto, este análisis se apoya firmemente, a nivel individual, en la existencia del inconsciente en el sentido freudiano, en tanto que solo es posible aceptar este análisis bajo la premisa de la existencia del inconsciente, es decir, una parte de nuestra psique que pese a influenciar decisivamente nuestro pensamiento y decisiones, está fuera de nuestro alcance y más allá de nuestra conciencia. De manera que se trata de un análisis que contrapone este papel del inconsciente –como indeseable– a la visión de un ser humano a cargo de la totalidad de su psique, la cual estaría constituida únicamente por elementos conscientes y racionales –aunque se ampliase el margen de lo que se considera racional–.

En segundo lugar, a nivel social, el concepto de falsa conciencia descansa en la interpretación marxista del concepto de ideología, como mecanismo que infunde las percepciones, actitudes, ideas y comportamientos que posibilitan y perpetúan el sistema de dominio al que están sujetos. Sin embargo, mientras que no hay duda de que todo análisis humano se enfrenta a un reto epistemológico de partida, es decir, que nuestra relación con el mundo siempre está mediada por estructuras conceptuales que influyen en nuestra percepción y procesamiento de nuestra realidad, la interpretación que la tradición marxista ofrece de la ideología es demasiado limitante. Mientras que Rosen persiste en una interpretación de la ideología ligada a la idea de falsedad, Eagleton sugiere ajustar el alcance de la misma a “the ways in which specific ideas help to legitimate unjust and unnecessary forms of political domination” (1991: 167).<sup>9</sup> Cabe preguntarse, como hace Eagleton, cómo –bajo este sistema totalitario y omnipresente– es pensable y por tanto posible una crítica de la ideología (1991: 127). ¿Si todos somos víctimas de la falsa conciencia y la falsa conciencia crea un entretejido que limita el

---

<sup>9</sup> “Las formas en las que las ideas *específicas* pueden ayudar a legitimar formas de dominación política injustas e innecesarias”.

desarrollo de la racionalidad a los límites establecidos, cómo es posible que un investigador pueda liberarse de esas ataduras en primer lugar para darse cuenta de este fenómeno y denunciarlo? ¿Están entonces los miembros de la Escuela de Frankfurt en una posición epistemológica privilegiada que les permite distanciarse lo suficiente de los mecanismos ideológicos de la sociedad totalmente administrada como para poder ofrecer esta crítica y no sucumbir a la falsa conciencia? Pero si la ideología dominante es totalizadora y omnipresente ¿cómo es posible abstraerse a ella en primer lugar? Lo cierto es que el mero hecho de la existencia misma de la crítica de la falsa conciencia cuestiona ambas premisas clave: el carácter totalizador y dominante de la ideología, así como también la naturaleza inconsciente de los contenidos de la falsa conciencia.<sup>10</sup>

No obstante, es imposible negar que es cierto que los individuos a menudo optamos por comportamientos que van contra nuestros propios intereses e incluso nuestra realización personal. Por ejemplo, en ocasiones consumimos alimentos que van en detrimento de nuestra salud o elegimos a gobernantes incapaces del liderazgo que buscamos. Lawrence M. Friedman también identifica este problema –aunque sin recurrir a la falsa conciencia como modelo explicativo–: “choice is often an illusion. People are firm believers in free will. But they choose their politics, their manners, their very identity, from a menu they had no hand in writing. They are constrained by forces they do not understand and are not even conscious of. But even the *illusion* of choice is of enormous social significance” (1999: 240).<sup>11</sup> Muchos son los intentos que se han realizado para explicar este fenómeno, el cual no podemos llegar a entender desde una perspectiva unidisciplinar, sino que debemos hacer uso de los conocimientos en el campo de la psicología, las ciencias sociales y filosofía para intentar comprenderlo y hacer frente a él. A continuación, comentaremos dos perspectivas que, aunque enteramente diferentes, ofrecen alternativas al modelo explicativo de la falsa conciencia.

<sup>10</sup> Pese a las connotaciones negativas de la interpretación marxista y neo-marxista de ideología, esta no es la única forma de entenderla, sino que este concepto también ha adquirido un sentido más amplio. Según Josh Beach, toda crítica y posición viene de una cierta forma de ideología, pero en este sentido el término “ideología” es sinónimo con el de visión del mundo (worldview) y, por tanto, es inescapable (véase 2005: 10, 13, 14). A esto Beach añade que “the study of ideology should not simply be a critical tool to identify and judge malignant institutions of power and the perversions of ideology, which promote or mystify injustice and inequality. It should also be about evaluating benevolent and empowering systems of thought as well as postulating new ideological worldviews”. “El estudio de la ideología no debería simplemente ser una herramienta crítica para identificar y juzgar instituciones de poder malignas y perversiones de la ideología, que promueven o mistifican la injusticia y la desigualdad. Debería también tratar de evaluar sistemas de pensamiento benevolentes y posibilitadores, así como también postular nuevas visiones del mundo ideológicas” (2005: 14).

<sup>11</sup> “La elección es a menudo una ilusión. La gente cree con firmeza en la libre elección. Sin embargo, eligen su política, sus modales y su propia identidad a partir de un menú que ellos no escribieron. Están constreñidos por fuerzas que no entienden y de las que ni siquiera son conscientes. Sin embargo, la *ilusión* de tener elección tiene una enorme significatividad social”.

#### 4. *Habitus*.

Pierre Bourdieu parece ofrecer una solución más plausible al problema de la falsa conciencia, puesto que no solo explica las instancias en las que el comportamiento del agente va contra sus propios intereses, sino que a la vez no renuncia a la libertad individual. Bourdieu desarrolla el concepto de *habitus*, el cual se refiere a las estructuras internas que están en el corazón mismo de las normas y costumbres sociales y que, por ello, son más resistentes al cambio que las estructuras económicas o sociales. Una de las definiciones más comunes de *habitus* que ofrece Bourdieu es la siguiente:

sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares", sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestada sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (1991: 92).

Así pues, el *habitus* se refiere a una serie de estructuras -cuyo ejemplo más significativo sería el uso lenguaje- que internalizamos y que por tanto nos condicionan. El *habitus* como fruto de los condicionantes materiales y sociales –por tanto, dado dentro de un contexto social e histórico concreto– constituye un esquema a través del cual se filtra la percepción y que, consecuentemente, afecta tanto al desarrollo del conocimiento como al comportamiento del individuo. El *habitus*, es decir, estas estructuras estructuradas, repetitivas, de carácter social y, por todo ello, estructurantes, se internalizan en una dimensión subjetiva, razón por la cual mediante la referencia al *habitus* es posible entender que el comportamiento pueda estructurarse de manera no reflexiva –aunque la existencia del *habitus* sea independiente de si el agente es consciente o no de los motivos que subyacen a sus elecciones– de forma tal que pueda llegar a ir en contra de sus propios intereses.

Es más, el *habitus* explicaría estos patrones repetitivos de comportamiento a través de mecanismos psicológicos y sociológicos, evitando entrar en cuestiones de intencionalidad; no recurre a la manipulación. Para Bourdieu, los esquemas de percepción y comportamiento a los que se refiere el *habitus* no se establecen mediante la manipulación que la ideología ejerce sobre el individuo, sino sencillamente mediante la repetición e internalización de ciertos modos percepción, conocimiento y acción. Es más, incluso las preferencias y aspiraciones estarían generadas por la interiorización de las normas y expectativas sociales, así como por las condiciones materiales en las que está inserto el individuo, es decir, que el agente internaliza el *habitus* conforme al grupo o clase social al que pertenezca. Por tanto, hay que enfatizar que mientras que Bourdieu y la Teoría Crítica coinciden en



la convicción de que la racionalización que el individuo hace de su propia experiencia y su realidad es inexacta, difieren de manera significativa en cuanto a cuál es la causa de este problema.

Pese a las ventajas de recurrir al *habitus* como modelo explicativo de comportamiento, este modelo también presenta problemas.

La relación teórica entre las condiciones de existencia y la acción no está formulada en términos negativos (restrictivos); Bourdieu admite que las prácticas del individuo pueden cambiar para transformar las condiciones de las estructuras materiales y sociales en las que se haya inserto. Esto quiere decir que el propio agente es responsable de la reproducción o transformación de sus condiciones materiales. Sin embargo, Bourdieu no llega a explicar suficientemente que cuál es la dinámica dentro de la estructura del *habitus* que posibilitaría este cambio, puesto que, para Bourdieu, la relación entre el *habitus* y el campo en el que el individuo está inserto evita que dicho individuo pueda substraerse de ese juego en el que está participando sin darse cuenta de que lo está haciendo, y por tanto, no sólo percibirá sus acciones como libres, sino que tenderá a perpetuar su realidad objetiva. Es decir, ¿qué determina que el agente opte por reproducir o bien por transformar las condiciones existentes por parte del individuo? Se trata pues de un factor psicológico que parece quedar en manos del libre albedrío, pese a que este último queda seriamente mermado.

Además, el acercamiento de Bourdieu al *habitus* también es criticado por caer en la “falacia escolástica”. Esta falacia presupone que debido a que el individuo tiene un sentido de integración dentro de la estructura de relaciones y, lo que es más importante, de significado en la que está inserto, solo un observador externo está equipado con las herramientas meta-analíticas para percibir, exponer, y, en última instancia liberar al individuo de estas relaciones. Dicho de otra manera, la falacia escolástica en la que cae Bourdieu consiste en la pretensión de que el investigador tiene una posición epistemológica privilegiada (véase Kyung-Man, 2004: 363). La pregunta, al igual que en el caso de los miembros de la Escuela de Frankfurt continuaría siendo cómo es posible en primer lugar que el investigador alcance la suficiente distancia y perspectiva respecto a este sistema como para desarrollar la crítica que expone.

No obstante, Pese a estas limitaciones, el concepto de *habitus* continúa siendo una herramienta conceptual ilustrativa que contiene un potencial explicativo del que la teoría de la falsa conciencia frankfurtiana carece, ya que no requiere recurrir a la premisa de la ideología entendida como aparato totalizador y dominante.

## 5. Delirio.

Tanto la falsa conciencia propuesta por la Escuela de Frankfurt como el concepto de *habitus* desarrollado por Bourdieu, tienen en común que constituyen modelos explicativos de comportamiento, pero también que carecen de una propuesta o explicación de cómo es posible tomar las riendas de nuestra propia subjetividad, romper las cadenas que nos atan a nuestros patrones de comportamiento y, por tanto, ejercitar una libertad más plena. Una de las posibles respuestas a esta pregunta la podemos encontrar en el pensamiento de María Zambrano y su interpretación del delirio.

Zambrano coincide con la Escuela de Frankfurt en identificar que vivimos en una sociedad enferma guiada por unos parámetros de una razón deficiente. La pensadora veleña denuncia la razón discursiva como insuficiente, pues considera que es innecesariamente estrecha y limitadora, por no incorporar elementos que forman parte del proceso epistemológico humano, como la metáfora o el simbolismo. Zambrano invierte –e incluso subvierte– el significado de “delirio”. Para ella, el delirio hace referencia al estado mental que adviene como resultado de una profunda frustración y/o de las fuertes presiones soportadas por el individuo. Pero además, concluye que “Delirar es pues una extraña liberación; la liberación del sujeto que acepta la vida cediéndole a ella su condición de ser quien hable; cediéndole su lógica” (1986: 167). Así pues, el delirio es un estado mental que, por estar a medio paso de la locura, le confiere al individuo una libertad de la que antes no era capaz y en consecuencia constituye un proceso catártico en tanto que posibilita un cambio cualitativo. Dicho de otra manera, para esta pensadora, nuestra propia incapacidad de seguir soportando una situación que nos sobrepasa no solo nos lleva al delirio, sino que a la vez nos ofrece la capacidad de salir del bucle de la racionalidad en la que estamos sumergidos para vislumbrar opciones que antes estaban fuera de nuestro horizonte de posibilidad. El delirio no solo ampliaría el alcance de nuestra racionalidad, sino también nuestro ámbito de lo posible, es decir, nuestra propia realidad.<sup>12</sup>

### Obras citadas.

Adorno, T.W. 1974. “Ideologie,” en *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

---

<sup>12</sup> Para una reflexión más profunda sobre el papel del delirio en el pensamiento de Zambrano, refiero al lector a mi artículo “La centralidad del concepto de delirio en el pensamiento de María Zambrano” (2008: 93-110).

Beach, J. M. 2005. *Studies in Ideology: Essays on Culture and Subjectivity*. Lanham [Md.]: University Press of America.

Bourdieu, P. 1991. *El sentido práctico*, (transl.) Álvaro Pazos, Madrid: Taurus.

Caballero Rodríguez, B. 2008. “La centralidad del concepto de delirio en el pensamiento de María Zambrano.” *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 12: 93-110.

Friedman, L. M. 1999. *The Horizontal Society*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Gagnier, R. 1991. *Subjectivities: A History of Self-Representation in Britain, 1832-1920*. New York: Oxford University Press.

Hall, D. E. 2004. *Subjectivity*. New York: Routledge.

Honneth, A. 2004. “Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory” en Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 336-60.

Kyung-Man, K. 2004. “Can Bourdieu’s Critical Theory Liberate Us from the Symbolic Violence?” *Cultural Studies*, 4: 362-76.

Marx, K. and F. Engels. 1959. *Basic Writings on politics and Philosophy*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Rosen, M. 1996. *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rosen, M. 2000. “On Voluntary Servitude and the Theory of Ideology.” *Constellations*, 7: 393-407.

Zambrano, M. (1986). “La tumba de Antígona” en *Senderos*. Barcelona: Anthropos, 201-65.