

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

**DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA V
(Teoría Sociológica)**



TESIS DOCTORAL

Fetichismo de la subjetividad: individualización, malestar y consumo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Luis Enríquez Riutor

DIRECTOR

José Miguel Marinas Herreras

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Sociología V
(Teoría Sociológica)



TESIS DOCTORAL
FETICHISMO DE LA SUBJETIVIDAD:
INDIVIDUALIZACIÓN, MALESTAR Y CONSUMO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Luis Henríquez Riutor

Director

José Miguel Marinas Herreras

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Sociología V
(Teoría Sociológica)

**Fetichismo de la subjetividad:
Individualización, malestar y consumo.**

Luis Henríquez Riutor

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica)
Tesis doctoral dirigida por el Dr. José Miguel Marinas Herreras
Madrid, 2015

Una impaciencia del alma
consigo misma... un desasosiego
siempre creciente y siempre igual.
Todo me interesa y nada me
cautiva.

Fernando Pessoa

¿Qué es lo que no anda bien en el
hombre de hoy?: Es ese gran
hastío.

Jacques Lacan

No se hace Sociología para tener
el placer de sufrir con los que
sufren.

Pierre Bourdieu



Yo S.A.

TU YO (galleta bañada en chocolate).

Foto tomada en Valparaíso. Agosto de 2014

Tabla de contenido

Presentación	9
Introducción: Sociología, capitalismo y subjetividad	16
El capitalismo es como el universo.....	17
La sociología y el problema de su objeto: capitalismo y modernidad ...	20
La sociología, lo social y la acción.....	23
El malestar, un objeto litigioso	35
Subjetividad y mercancía: estructura de emplazamiento	39
Capítulo 1. Individualización y estilo de vida	50
1.1. Individualismo e individualización.....	56
1.2. Durkheim. Individualismo moral y cohesión social	74
1.3. Weber. Capitalismo como férrea coraza del individuo moderno ...	82
1.4. Simmel. El estilo de vida individualizado	93
1.5. Norbert Elias, ¿Cómo es posible una sociedad de individuos?	124
1.6. <i>El programa fuerte</i> de Individualización. Beck - Giddens.....	130
1.7. Individualización y reflexividad	152
Capítulo 2. Destinos del malestar	160
2.1. La sociología y Freud.....	164
2.2. Lo individual y lo social en Freud.....	168
2.3. Freud y el malestar en la cultura	171
2.4. La contemporaneidad de <i>El malestar</i>	187
Capítulo 3. Consumo y subjetividad: gozar a cualquier precio	205
3.1. Sociedad de consumo: una configuración paradójica.....	214

3.2. Fetichismo. Marx y Freud.....	219
3.3. El individuo <i>empresario de sí mismo</i>	233
3.4. Consumo y fetichismo de la subjetividad.....	243
<i>Tiempo de concluir</i>	261
Bibliografía.....	269
Extended Summary	282

Presentación

Debo dejar algo claro: no he dicho nada extraordinario ni tampoco sorprendente. Lo extraordinario comienza en el instante en que yo dejo de escribir. Pero entonces ya no soy capaz de hablar de ello.

Maurice Blanchot

Generalmente una presentación se escribe al finalizar un texto, en el mismo tiempo que se escriben sus conclusiones. En ambos momentos quien escribe toma la palabra para tomar una posición con su escritura.

Siguiendo a Derrida, puedo afirmar que ha llegado el momento de comparecer a la cita con mi tesis de doctorado, que pospuse sistemáticamente esperando que se dieran las condiciones. Y se dieron,, por lo que no tuve más opción que hacerme de la voluntad de escribirla. El tiempo de la tesis ha sido largo y terminarla ha sido lo más difícil.

Una de las tareas del pensamiento consiste en investigar teóricamente, constituyendo un espacio teórico que no conocemos. Trabajo que requiere, en primer lugar, interrogarnos a nosotros mismos y nuestros modos de pensar, y también nuestras teorías y tradiciones disciplinares. Ese es el significado y la herencia de lo que hicieron nuestros clásicos de la sociología y del pensamiento social. Pensaron una formación histórica y social que requería la elaboración de un nuevo pensamiento, pensaron en un límite histórico y teórico al que otras disciplinas aportaron un acervo que, dados los cambios y nuevos fenómenos

sociales, se hacía necesaria una conceptualización de esa emergencia, ya que agotaban la reflexión disponible.

En *Serenidad*, Heidegger diagnostica que la ausencia de pensamiento es un huésped inquietante en el mundo contemporáneo. Y esta sigue siendo una característica de nuestro tiempo, la falta de pensamiento y un cierto vacío teórico. El pensamiento debe situarse, tomar posición emplazando la facticidad y extrañeza radical de la sociedad contemporánea.

Toda época se concibe a sí misma bajo el carácter de crisis ha afirmado Jacobo Muñoz¹ (2002), especialmente la presente que además se enfrenta ante un futuro incierto como nunca antes otra época experimentó. Y ha sido la sociología, la disciplina que se constituyó con el diagnóstico de crisis; crisis que la sociedad moderna traía inscrita en sus fundamentos. Como constata Chernilo “la forma específica en que la historia de la sociología se enlaza con la del concepto de crisis dice relación con su condición de ser la ciencia dedicada a ella de manera prioritaria” (2011, pág. 50). Quizá este sea uno de los rasgos más importantes de la sociología actual y que expresa actualizadamente lo que el mismo Jacobo Muñoz destaca como el «desasosiego» que ha caracterizado a la modernidad, el que ha sido sumariamente tematizado por un importante número de pensadores, entre los que se inscriben Marx, Weber, Simmel, Freud, Heidegger, Adorno y Lacan.

Entre ellos están quienes, no siendo sociólogos, constituyeron la sociología como la disciplina cuyo objeto de estudio ha sido la relación problemática entre modernidad y capitalismo (lo que también ha sido problemático para la propia sociología). Especialmente, los procesos de modernización asociados que

¹ Jacobo Muñoz ha sido una influencia importante, leerlo me ha invitado a pensar y he disfrutado de su escritura elegante y consistente. De alguna manera este trabajo se ha inspirado en él y su obra.

favorecieron el surgimiento de la sociedad como fenómeno distintivo, el individuo y la acción social, como también la subjetividad como una dimensión recurrente en su problematización hasta nuestros días. El Estado-nación que ha sido expresión histórica, formal y espacial de las señaladas dimensiones que expresan la señalada relación histórica entre modernidad y capitalismo.

Modernización y subjetividad han tenido también una problemática relación, caracterizada generalmente como una asincronía que ha sido elaborada y gestionada por diversas disciplinas. Quizá la sociología ha sido la que mayor conocimiento ha producido sobre el tema. Sin embargo no ha habido una elaboración sistemática respecto del malestar que pudiera expresar dicho desajuste, salvo los desarrollos del campo psicoanalítico, que ha sido el encargado de dar las malas noticias al respecto. En general, las ciencias sociales han entendido y tratado el malestar como expresión de las asincronías entre modernización y subjetividad, lo que ha implicado, permanentemente, el retorno de lo mismo, ante lo que se han ofrecido explicaciones y gestión de corto alcance, sin posibilidad de ser sostenibles en el tiempo.

Fundamentado en lo anteriormente dicho, considero que el desafío es continuar pensando la relación entre subjetividad, cultura y malestar, preguntando por las formas contemporáneas de lazo social que incidirían en las expresiones individualizadas de malestar (la experiencia privada) y su abordaje social por políticas de bienestar subjetivo que tienden a responsabilizar a cada individuo de las posibilidades, costos y gestión del mismo. Abordar críticamente la antropología neoliberal que constituye al bienestar subjetivo tan de moda implica reconocer las condiciones históricas en que esos problemas se constituyeron, por tanto se requiere pensar de otra manera el registro contemporáneo del malestar y sus destinos.

En dicha perspectiva, como horizonte de mi trabajo y desde la Sociología que he estudiado y desde las relaciones que he ido estableciendo con otros saberes, especialmente la filosofía y el psicoanálisis, considero que hoy no es posible pensar como si nada hubiera ocurrido, en el mundo, la sociedad y en el pensamiento. Las teorías y sus conceptos no sirven si se conservan museográficamente, como una disposición escolástica. Más bien se trata de trabajar con y los conceptos, de manera de posibilitar, sin éxito asegurado, los rendimientos de la teoría social en su tarea fundamental de conceptualizar, comprender y explicar la sociedad contemporánea.

El trabajo que presento consiste fundamentalmente en la lectura que he realizado de diversos autores con el objetivo de fundamentar y desarrollar la problemática que investigo. Por lo mismo es una lectura que puede calificarse de metodológica o más precisamente temática. He buscado en sus trabajos antecedentes, conceptos y fundamentos que me permitan elaborar la articulación que propongo sobre la subjetividad contemporánea.

Estas lecturas y su articulación es lo que presento en este trabajo. Es una "lectura escribiente", como describe Barthes al referirse al escribir la lectura: "¿Nunca les ha sucedido, leyendo un libro, que se han ido deteniendo continuamente a lo largo de la lectura, y no por desinterés, sino al contrario, a causa de una gran afluencia de ideas, de excitaciones, de asociaciones?" (2009, pág. 39). Esa lectura escribiente ha orientado mi trabajo, y ha sido, siguiendo a Barthes, "irrespetuosa, porque interrumpe el texto, y a la vez prendada de él, al que retorna para nutrirse, sobre lo que intento escribir". Y lo he hecho, a veces, yendo más allá de lo que dicen o proponen los autores, o bien llevando sus ideas a otro contexto, buscando la articulación entre conceptos para desarrollar una idea o intuición, intentando abrir el camino de mi trabajo.

He realizado una lectura de investigaciones sobre consumo y estilo de vida; en el marco de un proyecto de investigación preliminar a la escritura de la tesis, realicé entrevistas y conversaciones con publicistas, sociólogos, psicoanalistas y filósofos, sobre los temas de este trabajo. Algunas de estas cuestiones forman parte del trabajo que presento, otras forman parte de investigaciones en curso sobre subjetividad contemporánea. Me interesa, a partir de esta tesis, fundamentar una investigación empírica sobre los temas desarrollados, de manera de comprender las transformaciones que ocurren en Chile y su impacto en la subjetividad, como también, el impacto de las transformaciones de la subjetividad en la estructura social. De manera de estudiar, comprender y teorizar lo social.

El marco general del trabajo lo presento en el capítulo de Introducción. Allí están las ideas que desarrollo en los capítulos siguientes, el objeto de la sociología, siempre problemático y al que se vuelve permanentemente en la disciplina. La relación entre modernidad y capitalismo y en especial la pregunta por el problema del orden, no con un interés normativo, aunque así resultara, sino para explicar cómo era posible la sociedad y la relación entre individuo y sociedad, a partir de la cual se construyeron sus dimensiones centrales de estudio, la acción social, la modernización y estructura social, la socialización como proceso de estabilización, organización y reproducción social. El malestar y su condición estructural de la cultura, ha sido un objeto problemático para las ciencias sociales y extraño o ajeno para la sociología. Sin embargo, el malestar, en la perspectiva señalada puede ser entendido como un destino irrenunciable especialmente en una sociedad centrada en el goce como realización de lo imposible, oxímoron que da cuenta del carácter contradictorio de una subjetividad mercantilizada en la sociedad de consumo, otra dimensión importante de mi trabajo y que presento en la introducción.

En el capítulo 1 realizo un recorrido de la noción de individualización, desde su elaboración clásica hasta sus desarrollos contemporáneos como imperativo del estilo de vida actual. Cuestión que en el capítulo 2 propongo, a partir de Freud, estaría a la base de las expresiones actuales de malestar y de la promoción de un individuo emprendedor que debe asumir el malestar como costo y condición del estilo de vida promovido por el neoliberalismo entendido como la racionalidad del capitalismo de consumo. En este capítulo el desarrollo freudiano del tema es el elemento que lo articula y discuto algunas interpretaciones contemporáneas que en general tienden a su gestión analgésica, privatización o responsabilización individual del mismo, toda vez que una sociedad centrada en el rendimiento de cada individuo tendrá como resultado y costo el surgimiento de diversas manifestaciones de malestar, especialmente la depresión y angustia características de nuestro presente, lo que será gestionado y reingresado por el consumo. Por eso su permanente e irreductible actualidad.

El Capítulo 3 está dedicado al tercer componente de la tríada que propongo nos permitiría comprender la subjetividad actual, el consumo, entendido como un mandato de goce que promueve una sociedad nunca satisfecha, mediante un estilo de vida que homogeneiza individualizadamente. El consumo ha sido el proceso mediante el cual la forma mercancía se ha impuesto al conjunto de la vida, incluida, y de manera fundamental, la subjetividad.

Si el centro comercial es el lugar símbolo de la sociedad de consumo, la subjetividad es su campo de operaciones, lo que me permite proponer que el mall (centro comercial) es la escena pública del mall-estar en la cultura de una subjetividad mercantilizada que, de alguna manera, expresa individualmente cierta serenidad como posibilidad de insistir ante el goce. Quizás ese es el contra-precio que cada uno puede establecer, y eso requiere pensar, como ha afirmado Giorgio Agamben “el pensamiento es el coraje de la desesperanza”, cada uno tiene la

responsabilidad de preguntarse, parafraseando a Lenin, “a qué herencia renunciamos”.

Agradecimientos

Quiero agradecer al Convenio de Desempeño Humanidades, Artes y Ciencias Sociales (UVA-0901) de la Universidad de Valparaíso por la beca y las condiciones institucionales que me permitieron tener el tiempo necesario para escribir la tesis. La Universidad de Valparaíso es el lugar donde he podido realizar mi interés y compromiso académico.

A José-Miguel Marinas, mi profesor guía, por su disposición, confianza y apoyo en este tiempo.

A Martín, mi hijo, agradezco su vida, independencia y amor.

Introducción: Sociología, capitalismo y subjetividad

La sociología se ocupa de los problemas de la sociedad y no cabe duda de que todo aquel que reflexione acerca de la sociedad y la estudie forma parte de ella.

Norbert Elias

El capitalismo es como el universo

El capitalismo es como el universo, se expande, se propone sin límite y se presenta como si no tuviera históricamente lado de afuera. Sin embargo, paradójicamente, a diferencia del universo, el capitalismo es una formación histórica y contingente. Como lo han señalado diversos autores, su naturalización permite afirmar que actualmente, para las personas en general, es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.

La alegoría anterior permite dar cuenta de algunas de las características fundamentales del capitalismo y ciertamente contiene imprecisiones, especialmente astrofísicas; aunque es precisa respecto del modo de funcionamiento del capitalismo, especialmente en su fase actual, en relación a la producción de una subjetividad mercantilizada.

Quiero proponer también otra alegoría. Si la anterior es sobre el capitalismo, la que propongo refiere al trabajo del pensamiento. En el año 1977 fue enviada al espacio la sonda espacial "Voyager 1", con la misión de explorar los límites del sistema solar. La sonda actualmente se encuentra a unos 20 millones de kilómetros de la Tierra y los responsables de la misión han afirmado que, debido a que han cambiado los vientos estelares y la dirección de las ondas magnéticas, la Voyager 1 ha salido del sistema solar e ingresado al espacio interestelar.

Como señalé, esta alegoría refiere al trabajo de investigación teórica, que requiere la capacidad de explorar la extrañeza, opacidad e inmediatez de lo contemporáneo, en tanto espacio no conocido, se trata de pensar en el límite, incluso más allá de los conocimientos disponibles, ya que, como afirma Baudrillard (1989),

la teoría no se basa en hechos consumados, sino en los acontecimientos venideros. Su valor no está en los acontecimientos que aclara, sino en la onda de choque de los que prefigura. No actúa sobre la conciencia, sino directamente sobre el curso de las cosas, del que saca su energía. Así que conviene diferenciarla perfectamente del ejercicio académico de la filosofía y de todo lo que se escribe en función de la historia de las ideas. (pág. 133).

La sociología surgió en el límite de su tiempo histórico, especialmente en relación con los cambios sociales, económicos, políticos y culturales de la modernización en curso, en el marco de la modernidad. Límite, precisamente porque se constituyó a contracorriente de la idea dominante respecto del curso histórico y el rumbo de la sociedad. Y, además, porque, como he señalado, se inauguraba como un diagnóstico que pensaba a la modernidad bajo el signo de la crisis. Sin embargo, quienes fundaron la disciplina tenían la audacia de pensar a partir de la certeza de que la teoría social disponible no lograba dar cuenta de los nuevos fenómenos asociados al proceso de modernización y sus implicancias en la estructura social, la cultura y la subjetividad. La modernización resultaba problemática, crítica y compleja.

Creo que para pensar lo contemporáneo, recurriendo a los clásicos del pensamiento social, es necesario realizar una doble lectura, histórica y actualizada, estableciendo una afinidad que, entendiendo su contexto histórico, permita analizar y comprender el nuestro del presente. Hay autores que escriben sin mencionarlos, sin embargo es imposible no reconocer la herencia e influencia de sus trabajos. También hay aquellos que abusan de su desconocimiento en nuestros días.

Muchas veces la fascinación por lo nuevo y novedoso nos impide mirar con profundidad y reflexionar de manera sistemática y aguda, como los autores clásicos que pensaron su tiempo, como un presente a interrogar y comprender,

elaborando una reflexión en medio de cambios, desarrollando una disciplina teórica y empírica. Es es legado el que creo necesario destacar y rescatar para pensar nuestra contemporaneidad.

Los clásicos de la sociología tienen su tiempo y realizaron su trabajo en el marco de surgimiento de la modernidad, elaborando una perspectiva crítica de la misma y de los procesos de modernización asociados, de sus límites y consecuencias. La lectura posterior de ellos, descontextualizada de su tiempo, ha implicado que Durkheim resultara demasiado conservador, cuando el tema del cambio social era el objetivo válido o legitimado para la ciencia social. También Weber y esa errónea lectura que le ha atribuido un fondo idealista frente a un materialismo histórico ungido como científica y políticamente correcto de acuerdo con el devenir histórico de la civilización occidental. Y qué decir de Simmel, el olvidado de la Sociología, tal vez por su estilo, por hacer más bien una filosofía de la vida, como se le califica críticamente para afirmar que no produjo una teoría sustantiva ni sistemática de la sociedad. Sin embargo, los tres hicieron un aporte sustantivo en sentar las bases de un pensamiento crítico con el curso de modernidad.

En mi trabajo, he revisado sus obras porque me parecen pertinentes sobre el tema que investigo, en general, la relación entre capitalismo y subjetividad y, en particular, el modo histórico de configuración entre individualización, malestar y consumo, en tanto dimensiones que me permiten dar cuenta o cartografiar la subjetividad contemporánea.

Weber, Durkheim y Simmel reflexionaron sobre el impacto en los individuos de los cambios sociales que ocurrían en su tiempo, analizaron la instalación y legitimación de una nueva sociedad, sus instituciones, relaciones, lenguaje, ideas y estilos de vida. El trabajo de los clásicos es una investigación sobre los procesos de

modernización y su impacto de la vida social y en la subjetividad, constituyendo lo social como un objeto nuevo y específico de investigación. Pensaron problemáticamente la sociedad moderna. Y lo hicieron mediante investigaciones que pueden ser clasificadas como teorías de rango medio, de acuerdo con la clasificación propuesta por Merton.

La sociología y el problema de su objeto: capitalismo y modernidad

La sociología, como he señalado y aunque sea de sentido común recordarlo, estudia lo social. Sin embargo, lo social que surge con la sociedad moderna, ha resultado problemático para la propia sociología al definir qué entiende por ello. Un diagnóstico compartido por los autores fue que lo social en su constitución específicamente moderna establece una tensión o asincronía entre individuo y sociedad. Y el modo en que los primeros teóricos lo abordaron ha sustentado, hasta la actualidad, las diferentes corrientes de la sociología. En tal sentido, la sociología es una disciplina que surgió con la modernidad y a propósito de sus desajustes.

Giddens afirma que la sociología es “la rama de la ciencia social que estudia en particular las sociedades avanzadas o modernas” (2003, pág. 18) y esta encuentra su concreción histórica en la sociedad industrial, lo que permite sostener que la sociología es la disciplina que, por antonomasia, estudia la relación entre capitalismo y modernidad y el modo de vida que surge de dicha relación. Sayer (1995) en su lectura de que hace de Marx señala que el “propio capitalismo, primero y ante todo, es lo que vuelve moderna a la modernidad” (pág. 24), insistiendo en que para Marx el capitalismo es la modernidad y esta es el capitalismo.

Este es el punto de encuentro entre Weber y Marx que, más allá de las diferencias sostenidas por diferentes lectores, pensaron en esta nueva forma de vida que surgía con el capitalismo y su extensión a las diferentes dimensiones de la vida social. Aunque en Weber se reconoce una posición más pesimista ante un Marx inscrito críticamente en la Ilustración y su confianza en el progreso, es posible asociar el pesimismo weberiano a que le correspondió vivir un tiempo de expansión ampliada del capitalismo (incluida la primera guerra mundial), lo que permitió conocer y diagnosticar anticipadamente algunas de sus problemáticas y férreas consecuencias. No comparto, sin embargo, la idea que Weber realizara una genealogía más cultural del capitalismo frente a una elaboración más económica y estructural por parte de Marx, cuya obra principal (*El Capital*) es una obra de economía política, no de economía.

Ambos, Marx y Weber, dieron cuenta de las bases antropológicas de la nueva sociedad, en tanto el capitalismo implicaba la construcción de un tipo de hombre (el hombre económico) que establece relaciones en las que busca maximizar sus beneficios. Y esta es otra afinidad electiva entre ambos, el establecer un análisis sociológico del capitalismo en tanto una formación histórico-social que configura un tipo de relaciones sociales y de acción con un carácter normativo. Esta es la base de una sociología del capitalismo, que iniciaron Marx y Weber.

Sociología del capitalismo que implica el estudio de “las formas de asociación y de subjetividad que él [capitalismo] presupone y para cuya generalización se ofrece como el vehículo clave” (Sayer, 1995, pág. 15). Ese es el principal punto de encuentro, y sigo en esto a Karl Löwith (2007), quien, y es de consenso, ha realizado un de los mejores trabajos de investigación sobre las afinidades entre Marx y Weber pues nos han legado “un análisis crítico del hombre presente de la sociedad burguesa, en el hilo conductor de la economía burguesa-capitalista, sobre

la base de la experiencia de que la «economía» se ha vuelto «destino» humano” (pág. 39). Para Löwith, por tanto Marx y Weber:

fueron sociólogos filosóficos, pero no porque ellos hubiesen fundado una «filosofía social» especial, sino porque de hecho y de acuerdo con su motivo originario de investigación, de cara a una problemática fáctica de nuestro ser-ahí humano [*Dasein*], pusieron científicamente en cuestión la totalidad de las relaciones de vida presentes bajo el título de «capitalismo». (pág. 38)

La constitución de lo social como objeto de estudio de la sociología que en particular se ha referido al estudio de los procesos de modernización, racionalización y diferenciación. Cuestión que ha requerido permanentemente precisar qué es lo social y, por tanto, conjuntamente establecer el fundamento o compromiso ontológico básico de la teoría social y de la sociología (Cristiano, 2010), en el sentido de qué es y cómo entiende la realidad social y la sociedad.

Lo social, como objeto de la sociología, es un problema construido por la propia sociología, por tanto ella misma está contenida en su objeto de estudio, cuestión que ha implicado una problematización teórica del mismo (el objeto de estudio: la realidad social). Este ha sido un problema recurrente y fundamental de la sociología, establecer sus fundamentos epistemológicos, teóricos y también metodológicos. Tarea básica de la construcción de una teoría de lo social ha sido también, la reelaboración y el desarrollo de categorías y conceptos de carácter analítico tales como individuo, sociedad, acción social y estructura social, de manera de conceptualizar lo social, que crecientemente ha sido elaborado como la relación o tensión entre agencia y estructura, constituyendo su problema teórico fundamental, y, a la vez, a partir de dicha elaboración, asegurar los rendimientos descriptivos de la teoría. El modo de abordar la relación agencia-estructura ha incidido en el desarrollo de diversas estrategias teóricas que componen la sociología y, especialmente, su teoría de la acción social.

La sociología, lo social y la acción

Fue Durkheim quien estableció lo social como elemento o rasgo constitutivo de la sociedad moderna, al considerar como fenómenos sociales a aquellos que se diferencian de los propiamente individuales, en el sentido que corresponden a “un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares: consiste en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de poder de coerción en virtud del cual se imponen” (Durkheim, 1988, pág. 58), es precisamente esta exterioridad la que les da “un poder imperativo y coercitivo” (pág. 57). Características, según Durkheim, que imprimen o dan el carácter social y por lo mismo “son el ámbito propio de la sociología” (pág. 59), ya que son fenómenos distintos a los del ámbito de la conciencia individual, son hechos que “residen en la propia sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros” (pág. 42).

Siguiendo su argumento, este sería el fundamento de lo social, propio de las relaciones sociales que estudia la sociología, como lo plantea Daniel Chernilo (2011) cuando pregunta:

En qué consiste el elemento *social* cuando hablamos de “relación es sociales”. ¿En qué sentido es lo social efectivamente un dominio ontológicamente distinto de nuestra psicología individual, de nuestra herencia biológica que nos “unifica” como especie y, por cierto, [...] suponiendo que lo social es efectivamente un dominio propio?, ¿mediante qué herramientas teóricas y procedimientos metodológicos podemos llegar a conocer las características de esa realidad sui generis? (pág. 15)

Entonces, recapitulando, la sociología estudia lo social y cómo se ha configurado históricamente para constituirse en su morfología presente, que es el asunto específico de la disciplina. Parafraseando a Norbert Elias, si la sociología

estudia lo social y este se conforma de relaciones y, en particular, la relación individuo-sociedad, es posible afirmar que la sociología estudia el cómo o qué hace posible que una sociedad de individuos se mantenga unida, es decir, la cohesión social. Y, en consecuencia, junto con su morfología, estudia a los seres humanos que la componen, viven y se relacionan en la sociedad, lo que ha configurado variantes u orientaciones sociológicas. Y esto marca la relación de la sociología con la modernidad, en tanto se pregunta por el modo en que la sociedad se ha constituido (morfogénesis y morfoestasis), su configuración contemporánea y, especialmente, se interroga por los individuos que la componen y sus relaciones.

A partir de ese objeto fundacional la sociología ha desarrollado diversas estrategias teóricas con sus respectivas semánticas. Individuo y sociedad, quizá el más tradicional y de consenso, que han devenido en agencia y estructura en los desarrollos e la teoría sociológica contemporánea. Siempre entendidos como dualismo, dualidad o integración, de manera de superar la dicotomía de la que serían portadoras dichas categorías y que han marcado las diferentes elaboraciones de la sociología.

Como ya señalé, lo social de la sociedad moderna, en tanto objeto de la sociología, fue definido de manera diferente por los clásicos de la disciplina. Marx lo conceptualizó como relaciones sociales de producción, Weber como acción social en tanto intencional y con un sentido compartido y, Durkheim lo elaboró como hecho social, para Simmel lo social son las relaciones sociales que favorecen el desarrollo de la individualidad. Posteriormente Marcel Mauss (1991), en un intento de superar el objetivismo del hecho social durkheimiano, incorporará la dimensión simbólica y subjetiva, estableciendo el concepto de fenómeno social total en el sentido que los hechos sociales son multidimensionales, y que él mismo define de la siguiente manera:

en este fenómeno social «total», como pretendemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales -en estas tanto las políticas como las familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a los que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen. (pág. 157)

De tal manera, entiendo a la sociología, en su desarrollo, como una disciplina que, en diálogo con otras, especialmente la filosofía y el psicoanálisis, estudia e interroga a la sociedad actual, especialmente en su debilitamiento de lo social, desde una posición muy distante y distinta de la complicidad pasiva o de la tan al uso denuncia, que le ha hecho muy bien al orden y muy mal a la sociología (y a quienes dice representar), ya que opera como drenaje del mismo. Una sociología que tenga una disposición contrafáctica debe necesariamente cuestionar e interrogar, también, a la propia sociología. Parafraseando a Bauman (1998) es posible preguntar qué han dicho la modernidad y el capitalismo de la sociología y los sociólogos, ya que han tendido a mantener cierta complicidad protésica con el orden. Al respecto, en referencia a la sociología y la crítica social, Boltanski (2012) afirma que “se podría demostrar que la sociología siempre se ha debatido entre una exigencia de descripción científica neutral y la adopción de posiciones normativas que permitan producir un juicio sobre la sociedad” (pág. 42). En definitiva, la pregunta es, cuánta normatividad puede soportar la teoría sociológica. Ya que la relación entre descripción, normatividad y crítica ha sido un tema relevante y persistente en el debate al interior de la disciplina. Y, también, de incidencia en el debate público, toda vez que la sociología ha debido permanentemente considerar los usos de su conocimiento y las consecuencias prácticas de su trabajo.

Comparto la afirmación de Giddens en relación a que “el quehacer principal de la teoría social es el mismo que el de las ciencias sociales en general: esclarecer procesos concretos de vida social” (2003, pág. 19). Lo que es especialmente importante si se tiene presente que la sociología contemporánea ha tendido al desarrollo de objetos específicos de investigación, cuya particularidad dificulta la comprensión general de la sociedad. Incluso, a contracorriente de lo que ha señalado Bourdieu (2008), en cuanto a que el método relacional permite “captar la particularidad dentro de la generalidad y la generalidad dentro de la particularidad” (2008, pág. 109). Ciertamente, su propuesta dista mucho del empirismo de lo concreto y particular carente de teoría. Si bien, en lo sensible es posible reconocer y reconstruir lo general, no es menos cierto que eso requiere de un trabajo teórico, hoy desvalorizado ante el dominio de lo empírico, la producción de datos, como también por una creciente importancia de la observación a-teórica de la experiencia de las personas, como forma de investigación social, cuestiones que generalmente no cuentan con la consistencia teórica que el dato requiere para dotarlo de sentido y significación.

Los avances en investigación e innovaciones en la precisión de las metodologías han tendido a veces a centrarse más en las cuestiones técnicas, al punto de debilitar el desarrollo teórico de la sociología, obviando su historia y la construcción de su pensamiento. Como se afirma en *El oficio de sociólogo*: “Los que llevan la cautela metodológica hasta la obsesión hacen pensar en ese enfermo (neurótico obsesivo) del que habla Freud, que dedicaba su tiempo a limpiar sus anteojos sin ponérselos nunca” (Bourdieu, P., Chamboredon, J-C y Passeron, J-C, 2002, pág. 17).

Es posible afirmar que se tiende a imponer una idea y práctica de investigación que entiende el trabajo de campo (y la investigación) como recogida de datos más que un trabajo de producción de los mismos acorde con una elaboración teórica

de sus condiciones. Sobre esto, recuerdo las palabras de Pierre Bourdieu en un artículo titulado “La muerte del sociólogo Erving Goffman. El descubridor de lo infinitamente pequeño”, en el que escribe:

Goffman fue el que hizo descubrir a la sociología lo infinitamente pequeño: esto mismo que los teóricos sin objeto y los observadores sin conceptos no sabían dar cuenta y quedaba ignorada, por demasiado evidente, como todo lo que es evidente. (1982)

La investigación sociológica en general y la teórica en particular no puede ser un recurso escolástico a los clásicos, sino más bien un diálogo con maestros de quienes aprender sus operaciones para comprender la sociedad contemporánea, sin olvidar que “el análisis de las teorías sociológicas en la historia está al servicio del análisis y la comprensión del mundo social en el que nos ha correspondido vivir” (Álvarez-Uría, F., Varela, J., 2004, pág. 9).

La sociología no resultó como un acto único, ni surgió, como se tiende a enseñar, en un momento dado como un cuerpo elaborado por algunos científicos sociales (designados como clásicos), como lo expresa el individualismo sociológico al interior de la historia de la disciplina, sino más bien, fue el resultado de un proceso largo y complejo de construcción de conocimiento de lo social, como algo nuevo y problemático. Esa canónica sistematización, centrada en nombres propios, no logra reconocer las diversas elaboraciones de conocimiento que contribuyeron a elaborar conceptos, categorías y una teoría social que tuvo como logro la constitución de una disciplina cuyo objeto ha sido estudiar lo social, especialmente enmarcado por la relación entre modernidad y capitalismo y los procesos de modernización generados por ella y su impacto en la subjetividad. Por eso que se afirma que la sociología estudia la relación entre individuo y sociedad (en términos analíticos) y el modo en que esta se realiza, sus tensiones, opacidad y desajustes entre el individuo y el nuevo orden.

Aquí encuentra su punto de entronque la ambivalencia como categoría sociológica de la modernidad, que también expresa la ambivalencia de la propia sociología, y que refiere al desajuste entre las expectativas y la realidad social, entre la libertad y autonomía del individuo y los nuevos constreñimientos que generan la estructura social y cultural de la sociedad moderna. Ambivalencia de la sociología que se puede reconocer en el hecho que ha intentado conjuntamente explicar los desajustes de la sociedad moderna y dar cuenta de la imposibilidad de sutura y superación de los mismos. Parafraseando a Jesús Ibáñez, es posible afirmar que la modernidad está unida por aquello que la separa, especialmente si se considera el proceso de diferenciación. Concepto central de la teoría sociológica, tanto en los niveles descriptivo y analítico, aunque generalmente con un claro sentido normativo. Y hay toda una elaboración sociológica al respecto que recorre a Spencer, Durkheim, Parsons, Habermas y llevada a su máxima expresión, aunque críticamente, por Luhmann.

Ahora bien, no es posible (ni recomendable) explicar los fenómenos sociales solo por la diferenciación, ya que, como he señalado, la sociología ha intentado explicar el orden y cambio social. Y es en este nivel en el que resultan operativamente importantes los conceptos de agencia y estructura, para entender la dinámica de lo social como lo han hecho Giddens, Bourdieu y Archer, quien cartografiando el problema con los diversos tipos de conflacionismo, caracteriza tanto a Giddens como Bourdieu de conflacionistas centrales dado que terminan fusionando centralmente la dualidad que quieren superar.

Es posible sintetizar el problema de la relación individuo-sociedad o agencia estructura y sus desarrollos en tres modelos teóricos que permiten ordenar las diversas elaboraciones teóricas y metodológicas de la sociología que con sus respectivos “compromisos ontológicos”, en general entienden la sociedad como el resultado agregado de la acción de individuos (relaciones) (a), como un sistema

autónomo (b) y, la sociedad y lo social como un proceso dinámico que asume la maleabilidad tanto de individuos como del orden social (c) (García Selgas F. , 2014). Esta organización de los modelos teóricos, en función del modo en que entienden la realidad social, implica una distinción (justificada y arbitraria) que organiza (en un sentido metateórico) y distingue entre:

teorías que enfatizan la racionalidad y teorías que enfatizan la inercia cultural; entre teorías que subrayan el “sentido práctico” y teorías que destacan la mimesis, y así sucesivamente. El más simple ejercicio de observación muestra sin embargo que todo esto y mucho más está presente de hecho en la acción. Y el problema no se resuelve apelando al derecho de construir soberanamente el objeto, ni aludiendo a la mayor verosimilitud de las opciones para el tema estudiado, ni tampoco a la capacidad de algunas teorías para subsumir a otras, que serían menos generales. (Cristiano, 2010, pág. 56)

Hasta mediados de los años 60, Parsons había realizado uno de los desarrollos más relevantes de sistematización y elaboración de teoría sociológica como teoría general de la sociedad, y que estuvo marcada por el funcionalismo y la teoría de sistemas. Su trabajo se fundaba en que la diversidad de perspectivas y la falta de un lenguaje común de la disciplina requerían de una matriz disciplinar que, definiendo un objeto y un método, dotaran a la sociología de un carácter científico. Por tanto su trabajo consistió en elaborar teoría general de la acción que incorporó y relacionó, fundamentalmente, a Weber, Durkheim y Pareto, en tanto representaban la diversidad existente en la sociología que iba desde el objetivismo hasta el nominalismo y, especialmente, cada uno había desarrollado elementos de una teoría de la acción social. Su primer logro en esta línea fue elaborar una teoría general de la acción que posteriormente se constituyó en una teoría del sistema social, en la que se relacionaban las diversas dimensiones que conforman lo social (interdependencia e interpenetración).

Una de las cuestiones más interesantes de la teoría de la acción social de Parsons es la integración que logra entre Weber y Durkheim, tanto en los elementos teóricos como metodológicos de la elaboración de la acción social como objeto de la sociología. De Weber rescata la idea de que la acción se compone de un actor, de las condiciones en que esta se realiza y el sentido compartido que implica. En relación con los fines de la acción y dado que es una acción con sentido -compartido- (el componente weberiano), los fines serán normativamente definidos (el componente durkheimiano), en tanto, están establecidos y mediados por la sociedad y culturalmente legitimados. Es decir, un actor realiza una acción cuyos fines están culturalmente definidos y legitimados, por lo que los procesos de socialización resultan de alta importancia para la producción y reproducción del orden social.

Este logro de Parsons ha sido permanentemente criticado, en cuanto el actor parsoniano sería una suerte de mero reproductor de un orden social culturalmente definido. El «idiota cultural» como lo llama Garfinkel, al referirse “*al hombre-en-la-sociedad-del-sociólogo*” (Garfinkel, 2006), que actúa de acuerdo con pautas estandarizadas de acción, establecidas culturalmente. Es precisamente en este punto en el que surge la preocupación de Giddens por establecer una teoría que supere el dualismo y, en la misma operación, establezca una nueva teoría de la acción, que reconozca la capacidad de los agentes (ya no simples actores que desempeñan un papel) y no solamente entendidos como reproductores del orden. Es su teoría de la estructuración cuya base es fundamentalmente ontológica y centrada en la *praxis* como la forma de producción y reproducción de la realidad social.

Tanto Pierre Bourdieu como Anthony Giddens han sido los sociólogos que han realizado un esfuerzo sistemático de superación del objetivismo y subjetivismo que marcó el desarrollo de la sociología. Posteriormente ha sido la socióloga

británica Margaret Archer quien ha sistematizado esta cuestión mediante su Teoría social realista que en lo fundamental elabora una crítica del conflacionismo en sus diversas formas, que ha primado en la teoría sociológica. Conflacionismo es el perspectivismo que entiende la relación estructura/agencia privilegiando una de las dimensiones respecto de la otra, por lo que no permite pensar la totalidad social y las relaciones que la configuran, como ella misma afirma “el problema de la estructura y la agencia ha llegado a verse justificadamente como la cuestión básica de la teoría social moderna” (Archer, 1997, pág. 9). Si el objeto de estudio de las ciencias sociales ha sido la sociedad, esta se ha constituido en un problema de conocimiento (epistemológico y metodológico) a abordar y resolver, optando, al igual que Giddens por una fundamentación ontológica de su teoría, ya que “las nascentes ciencias sociales tienen que hacer frente a esta entidad, la sociedad, y enfrentar conceptualmente sus tres características únicas” (2009, pág. 29). A saber, la sociedad es inseparable de los seres humanos que la componen; la sociedad no es una entidad inmutable, se transforma y; los seres humanos también cambian, en tanto agentes sociales conforman y son conformados por la sociedad (2009, pág. 29).

La sociología ha utilizado diversas nociones para designar al ser humano concernido en la teoría sociológica, y especialmente en su teoría de la acción social. Sujeto, individuo, actor y, en los últimos desarrollos, agencia han sido diferentes maneras de designarlo. Como se ha reconocido, son los individuos quienes sostienen los hechos sociales, quienes actualizan las maneras de pensar, sentir y actuar, cuestión que Parsons llevó a su expresión máxima con la idea de que el actor, el *homo sociologicus*, es un hombre sociológico moral (*homo moralis*). Esta última noción -agencia- implica el reconocimiento de la capacidad del agente de actuar reflexivamente. Ciertamente es muy diferente, y se corresponde con tiempos históricos y tradiciones teóricas distintas, hablar de individuo, inscrito en la tradición del pensamiento liberal que ha encontrado en el neoliberalismo su máxima expresión histórica y pragmática (si no teórica) en el individuo empresario

de sí mismo; que hablar de sujeto, tradicionalmente asociado a la idea de sujeto histórico, que es heredero de la Ilustración y, por tanto, un agente con capacidad de transformar el mundo (García Selgas F. , 1999). En tal sentido, la noción de agente social en uso remite, de alguna manera, a un intento de superación de ambas tradiciones que, en su operación, incorpora ambas significaciones, aunque no siempre de manera declarada y sabida.

En la sociología al menos, ha sido Giddens (2003) quien en un intento por superar el determinismo sociocultural de los individuos, criticado a Parsons, propondrá la noción de agencia en tanto:

agentes humanos o actores -empleo estos términos indistintamente- tienen, como un aspecto intrínseco de lo que hacen, la aptitud de comprender lo que hacen en tanto lo hacen. Las aptitudes reflexivas del actor humano se incluyen en general de una manera continua en el flujo de la conducta cotidiana en los contextos de una actividad social. Pero la reflexividad opera solo en parte en un nivel discursivo. Lo que los agentes saben sobre lo que hacen y sobre las razones de su hacer -su entendimiento *como* agentes- es vehiculizado en buena parte por una conciencia práctica. Una conciencia práctica consiste en todas las cosas que los actores saben tácitamente sobre el modo de «ser con» en contextos de vida social sin ser capaces de darles una expresión discursiva directa. (pág. 24)

En tal sentido, la relación entre individuo y sociedad ha sido el problema fundamental y compartido en la sociología, manteniendo “su centralidad porque se deriva de lo que la sociedad intrínsecamente es” (Archer, 2009, pág. 29). Sin embargo, según la misma autora, este desarrollo de la sociología ha elidido el problema de la cultura, que ha tendido a ser abordado como una dimensión no relevante en la relación entre agencia y estructura. Sin embargo, la cultura ha cobrado crecientemente importancia como campo y problema de investigación de la sociología; incluso, no es erróneo afirmar que la sociología ha recuperado un

lugar central en el estudio de la cultura, acorde con los primeros desarrollos de la disciplina elaborados por Weber, Durkheim y especialmente Simmel. Ciertamente este último es quien abrió la sociología a la dimensión cultural de los procesos de modernización que establecieron nuevas formas de relación entre individuo y sociedad, categorías que se constituyen con el advenimiento de la sociedad moderna, los procesos de modernización y la constitución de los estados-nacionales.

Anthony Giddens (2003) elabora su teoría de la estructuración, con los objetivos señalados (superar los dualismos existentes en la teoría sociológica y reconstruir unitariamente la teoría social en general). Como señala García Selgas (1994), Giddens se propone superar el determinismo estructuralista y el voluntarismo (que en el lenguaje de Archer corresponden a los conflacionismos que ella critica), para elaborar una teoría de la acción que debe ser entendida en relación con el carácter situado de la realidad social. En su Teoría de la Estructuración, Giddens reelabora los conceptos de acción, agente, estructura (de acuerdo con el poder y capacidad de actuar y el carácter situado de la misma):

En teoría de la estructuración, se mira como «estructura» reglas y recursos con implicación recursiva en una reproducción social; ciertos aspectos institucionalizados de sistemas sociales poseen propiedades estructurales en el sentido de que por un tiempo y por un espacio hay relaciones que se estabilizan. (pág. 32)

Acción y estructura, así entendidas entonces, son dimensiones de un proceso único y continuo, el de la dualidad de la estructura que es articulada en el proceso de estructuración (de agencia y estructura), que permite sostener el carácter dinámico y emergente de la sociedad. Cuestión también abordada por Margaret Archer (2009), que propone comprender la acción social (agentes), la estructura y la cultura como niveles diferentes de la realidad, en tanto “niveles de lo social con propiedades autónomas mutuamente irreductibles que se relacionan por medio

de irritaciones en secuencias temporales diferenciadas” (Mascareño, 2008, pág. 217). Para ella emergencia “quiere decir que las dos [agencia y estructura] son analíticamente separables, pero también que en tanto estructuras y agencias dadas ocupan y operan en diferentes carriles de la dimensión temporal; son por tanto distinguibles entre sí”, lo que Archer denomina “dualismo analítico” entendido como la distinción temporal entre agencia y estructura (2009, pág. 108). Que en palabras de Giddens implica que su teoría de la estructuración “se basa en la premisa de que este dualismo se tiene que reconceptualizar como una dualidad: una dualidad de estructura” (2003, pág. 22).

El concepto de emergencia implica y requiere que los diferentes aspectos o dimensiones de la realidad social (agentes, estructura y cultura) deben ser conceptualizados a partir de sus características, incorporando la dimensión temporal (cuestión también elaborada por Giddens) para comprender la relación (juego mutuo señala Archer) entre las capacidades de la agencia y el contexto estructural en que se realiza la acción, lo que permitirá dar cuenta de un tema siempre presente en la sociología pero convertido en anatema, el problema del cambio y el orden. Tanto Giddens como Archer asumen un enfoque morfogénético, es decir, el carácter cambiante de la realidad social como también su estabilización o permanencia (morfogénesis y morfoestasis) (Archer, 2009, pág. 17). En ambos autores está presente la idea que el contexto social y cultural incide de manera importante en las maneras de pensar y actuar de las personas, quienes con su acción influyen y modifican las relaciones y formas que adquieren la estructura social y la cultura.

Ese es el punto que me interesa destacar como fundante de esta investigación. Dar cuenta del carácter estructural que adquieren el fetichismo y el malestar en la configuración de la subjetividad actual y que inciden su cambio y estabilización, especialmente por el rol que juega la condición de crisis que

asegura cambio y estabilización de la sociedad. No es mi propósito -ni estoy en condiciones de- realizar una genealogía de la contemporaneidad, sino más bien me propongo cartografiar el presente estableciendo los rendimientos sociológicos de los procesos de subjetivación en curso que encuentran en la mercancía y el fetichismo unas coordenadas que, extendidas al conjunto de la vida social y los individuos, permiten caracterizar el malestar contemporáneo.

Relación importante, entonces, entre capitalismo y modernidad que configura una subjetividad del malestar y desasosiego modernos, que ha sido abordada y trabajada por diversos autores, especialmente aquellos que han conformado el pensamiento crítico, en el que se inscribe este trabajo. Pensar la forma contemporánea del desasosiego como una tarea de dar cuenta, desde la sociología, de las dimensiones que configuran nuestro presente, especialmente de la subjetividad.

El malestar, un objeto litigioso

El malestar es un objeto en disputa, un objeto “litigioso” y de litigios teóricos y políticos contemporáneos. En tal sentido, es posible afirmar que el malestar está de moda. Y se requiere rigor teórico para abordarlo de manera de no caer en las formulaciones al uso que, en definitiva terminan quitándole su carácter de interrogación sobre el desajuste estructural de la sociedad moderna para ser gestionado políticamente, como si algo así fuera posible y sin consecuencias.

La construcción teórica del malestar como objeto de estudio, encuentra en la transdisciplina importantes desafíos y genera incomodidades. Jacques Rancière, en el libro *El inconsciente estético* (2005), señala que:

en nombre de la interdisciplinariedad uno recibe al otro o va de visita a lo del vecino. Pero la mayoría de las veces es para confirmar la identidad y el lugar

propios en la república de los sabios, para asegurarse de que esa gran república está hecha de pequeñas repúblicas soberanas: de disciplinas provistas cada una de su terreno y métodos propios. Este intercambio de cumplidos deja entonces las cosas como están. Me parece preferible practicar otra cosa: la transdisciplinariedad, es decir, la actitud que se interroga acerca de eso “propio” en cuyo nombre se practican intercambios. Nos interesamos entonces en las formas de percepción, en los actos intelectuales y en las decisiones que presidieron la formación de esas pequeñas repúblicas, en la constitución de sus objetos, sus reglamentos y sus fronteras. (págs. 5-6)

Investigar y pensar el malestar contemporáneo tensiona a las disciplinas, haciendo necesario un cierto desdisciplinamiento, ya que los repertorios canónicos se han mostrado o bien unilaterales o se constituyen en una suerte de prótesis que dificultan pensar lo contemporáneo y corren el riesgo de terminar dando consistencia a un orden que, en su complejidad, opacidad y capacidad de seducción, tiende a imponerse como una estructura que solo puede ser descrita de manera a-crítica o complaciente.

Esta es una de las tareas, y responsabilidad, de las ciencias sociales, en general, y la sociología en particular, investigar los estereotipos y mitos que dan consistencia al orden contemporáneo como algo natural y dado, y explicar cómo se ha configurado o construido la realidad social, en el sentido de lo afirmado por Weber, “ordenar conceptualmente la realidad empírica” (2009, pág. 81). En tal sentido, parafraseando a Freud, es posible afirmar que la actividad sociológica (psicoanalítica dice él) no se puede usar como unos lentes que nos ponernos para leer y nos quitamos para ir de paseo.

El psicoanálisis y la sociología, surgieron con un carácter sintomático respecto de su tiempo, de la relación entre capitalismo y modernidad, que resultaba problemática, especialmente por los desajustes (por ejemplo, entre sistemas y

36

sujetos, expectativas y pautas estandarizadas de logro, etc.). La sociología se constituyó como una suerte de conciencia que nombró dichos desajustes de una modernidad que en su ruptura con el antiguo orden no lograba generar los equipamientos necesarios para el logro de las nuevas expectativas y estilos de vida. No utilizó el concepto de malestar para describir esos desajustes, pero es posible inferir que en el campo del psicoanálisis (contemporáneo al surgimiento de la sociología), Freud se refirió a ellos y los designó como malestar, un malestar en la cultura.

Si la sociología fue la expresión sintomática de esos ajustes en su dimensión social, el psicoanálisis lo fue en la subjetividad. Sin embargo, ello no implica necesariamente un rol protésico y reparador, sino más bien, y en primer lugar, la elaboración de dichas tensiones. En un caso como problema social y cultural, en el otro como problema de la subjetividad. Son dimensiones y niveles diferentes de un mismo asunto que ha acompañado y caracterizado a la modernidad.

El malestar, de alguna manera, ha estado presente en la constitución de las disciplinas humanas y sociales que, desde diversas posiciones y con finalidades distintas, han acompañado el curso de la modernidad de la modernidad. Y, creo necesario, reconocer a Freud su trabajo pionero en escuchar su tiempo y nombrar. Diversos pensadores, clásicos de vigencia contemporánea, refirieron en su trabajo de diagnóstico de la modernidad, un cierto desasosiego, que podemos leer como malestar. También se desarrolla la sociología cuando aprende del trabajo los pensadores clásicos de la disciplina, de cómo hicieron para investigar un tiempo para el cuál no tenían nombres, ni categorías, ni teorías acabadas para describir, comprender y explicar lo que sucedía. Y lograron construir una gramática para dar cuenta de su tiempo. En eso consiste lo fundamental de la investigación social, escuchar a la sociedad, a las personas, cómo dicen aquellas cosas para las cuales

aún no tenemos nombres. Y la palabra malestar está en uso, incluso en el habla cotidiana de la política y de las personas.

Sin embargo, me interesa otra actualidad del malestar, una actualidad freudiana. Más que su actualidad política que, como dije, gestiona el malestar en las claves del progreso y la sutura de las asimetrías y desajustes de la sociedad generados por el capitalismo bajo un régimen neoliberal. Expresión paradigmática de esta tendencia en la sociología es el trabajo de Giddens y Beck quienes proponen la radicalización de la modernidad, con una mayor reflexividad que permita a los agentes gestionar el “fuste torcido” de la modernidad.

La elaboración freudiana del malestar es muy distante y distinta. A contracorriente del optimismo moderno, Freud elabora una concepción del malestar como un fenómeno estructural imposible de ser subsumido por la idea ilustrada del progreso o políticamente gestionado por los discursos o programas políticos.

Cómo entender, entonces, la actual de la sociedad de consumo, cuya oferta es que no hay límites, que sostiene un individuo, un yo, omnipotente en sus artefactos, bienes y signos del consumo. Freud ya advirtió con la figura del “pequeño dios con prótesis” (2000, pág. 36) y “el narcisismo de las pequeñas diferencias” (2000, pág. 58) que caracterizan a la cultura del consumo que, ciertamente es la negación imaginaria de la castración, y por tanto debilita o disuelve el lazo social, lo que ha radicalizado el individualismo que ha caracterizado la época, ya que se refuerza la idea de un individuo autónomo. Sin embargo pareciera que no resulta, que no se logra finalmente esa autonomía absoluta. Y aparece el malestar, se politiza y el malestar subjetivo se constituye como un malestar social.

Es posible pensar que las expresiones contemporáneas de malestar pueden ser leídas como exigencia o luchas por el reconocimiento que el sujeto tiene un valor, no solo diferente, sino un valor en tanto sujeto y que se demanda un vida en comunidad, como exige la cultura. Ese pacto requiere actualizar la renuncia que implica la cultura. En esa vía de lectura es posible pensar que las expectativas que la propia cultura ha promovido se vuelven con ella, agotan sus propias posibilidades. Es nuevamente la tensión de la promesa moderna de ajuste y correspondencia entre las promesas y expectativas, como destino. Ese es el lugar del malestar, el exceso y la falta. Exceso y falta de racionalidad como respuesta, en perspectiva frankfurtiana (Muñoz, 2002), que de alguna manera confía en la posibilidad de enderezar el *fuste torcido de la modernidad*. Una modernidad en la que el exceso de promesa y la falta de realización se han vuelto en su contra, que es la ya clásica elaboración del malestar como asincronía entre modernización y subjetividad. Incluso, las formas de expresión del malestar contemporáneo se relacionan más con el reclamo ante una promesa no cumplida, en la perspectiva del cliente más que en el ejercicio ciudadano de derechos, en este marco la política tiene a actuar como servicio al cliente. El problema es que no hay una instancia que certifique, asegure o garantice que la tensión entre malestar y política y establezca un nuevo pacto. El problema es que esta vez pareciera que no hay salida, por la falta de un proyecto que trascienda, y realice la promesa de felicidad que mitigue y remedie el malestar sobrante (Bleichmar, 1998).

Subjetividad y mercancía: estructura de emplazamiento

Señala Marx (2007) que “la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto” (p. 13-14) y agrega en los *Manuscritos* que produce el hombre como mercancía, mercancía humana, o bien como refuerza posteriormente Adorno (1967) “El consumidor no es rey, como quería la industria; no es el sujeto, sino el objeto” (pág. 10). Es decir, el capitalismo

junto con ser un modo de organización de la producción (economía), de producción de valor, es también un modo de producción de subjetividad (Ema, 2009). Cuestión acentuada en el capitalismo tardomoderno, entre otras cuestiones, porque el consumo se ha constituido en la forma cultural fundamental de toda producción (bienes, sociedad, subjetividad, entre otras) en la sociedad contemporánea, como señala Lluís Pla (2012), en relación al consumo, este “conservando su cometido específico como subsistema de la economía, ha acabado desenvolviéndose como la correa de transmisión del entero sistema social” (pág. 86).

El capitalismo es una formación histórica y contingente, que ha naturalizado su existencia, sin embargo se presenta (y se vive) como una configuración natural y eterna, sin envés y totalizadora, cuestión que dificulta la posibilidad de realizar una política afuera o más allá del mismo.

El capitalismo, como ya señalé en la alegoría inicial, es como el universo, está en expansión, no tiene límite y no hay un afuera del mismo, como ha sostenido Jameson “este capitalismo avanzado, consumista o multinacional [...] constituye la forma más pura de capitalismo de cuantas han existido, comportando una ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados” (1998b, pág. 80). Aunque teóricamente es posible y necesario pensar la forma de la dominación actual, de manera de elaborar una teoría social y política que asuma, en lo posible, su compromiso o incidencia con una nueva gramática de la emancipación.

Hay muchas semánticas emancipadoras disponibles. Toda emancipación conocida es normativa y tiende a la homogeneización e igualación, anulando las diferencias, incluso aquellas que resultan sustantivas desde la perspectiva del sujeto. En la actualidad, el discurso emancipador más disponible es el ideal de un

capitalismo con rostro humano, que desarme la estructuración neoliberal a que hemos asistido y hemos vivido en los últimos 40 años. Sin embargo, me parece un capitalismo recargado de estado de bienestar, y la presente crisis, no es la crisis del año 29. Toda vez que las crisis han servido históricamente para la rearticulación del capitalismo.

Por lo mismo, hoy resulta difícil y casi imposible pensar una salida al capitalismo, que ha logrado, especialmente con su programa cultural, subordinar la subjetividad y las formas de pensar y el deseo. Estamos en un tiempo de una nueva forma de poder, que ejerce una dominación seductora, al estilo weberiano, casi sin contrapeso, y que hace imposible un pensar diferente, y no me refiero exclusivamente a los ámbitos académicos o de pensamiento. La incidencia de la forma mercancía y el modo de funcionamiento del capital, en términos culturales, y en esto el cine, la publicidad y el consumo han sido la guardia imperial en la configuración de la subjetividad de nuestro tiempo, que:

“ha producido una confiscación generalizada -de la soberanía y de la guerra, de los deseos y de las voluntades secretas, del sufrimiento y de la rebeldía- a través de una inmensa simulación, un gigantesco reality show, en el que todos nos limitamos a interpretar un vergonzoso papel. (Baudrillard, 2006, pág. 13)

Respecto de la subjetividad, Lacan aporta una definición que resulta clarificadora, al entenderla como “un sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle sentido” y respecto del yo, en el mismo texto, lo refiere a “las resistencias [que] tienen siempre su sede, nos lo enseña el análisis, en el yo. Lo que corresponde al yo es eso que a veces denomino la suma de los prejuicios que implica todo saber y que cada uno de nosotros, individualmente arrastra” (Lacan, 1983, pág. 68). La subjetividad y el yo no coinciden, no son lo mismo, el yo está asociado no a una intimidad prístina, sino más bien a esos prejuicios que operan como verdades de sentido común.

El tiempo en que vivimos, de dominio extensivo de la economía en todos los ámbitos de la vida social, ha consumado la sentencia heideggeriana respecto de la técnica, ya que la esencia de la economía no es económica, y podríamos afirmar que ha ampliado la lógica del capital como lógica cultural del capitalismo tardomoderno globalizado, configurando una *subjetividad cínica* que se afirma en la certeza de que no existe salida, ni opción posible ante “la *indiferencia de la facticidad*”, se trata de un ensimismamiento intrascendente, una intimidad vaciada como rechazo a constituirse sujeto. Como ha afirmado Jameson, parafraseando a Mark Fisher, “se podría decir que en esta sociedad es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, con lo cual la utopía nos permite ver lo lejos que estamos de imaginar el fin del capitalismo” (Jameson, 2006, pág. 68).

Todo pensar requiere realizarse a partir de las condiciones históricas en que se realiza, por tanto, es necesario comprender la actualidad, lo que hace necesario importante pensar la dominación actual. Cuestión importante, porque el capitalismo se presenta como una forma eterna, como afirma Mateo Bonazzi (2012):

«El capitalismo no es una forma eterna». Vamos a partir de esta simple y concreta consideración. Asumir la contingencia del tiempo que habitamos significa captar la dimensión inestable y precaria de toda figura en la que el evento acaece, la nuestra como la que está por venir. El nuestro es el tiempo de esta anacronía fundamental: el fin del capitalismo no es necesario, como podía pensar Marx, sino contingente, porque contingente es su tiempo y el nuestro, suspendido ambos de la precariedad del acto que los sostiene. Así pues, no un tiempo presente, (...) sino un tiempo que se abre a su propio interior, que revela la fractura que lo atraviesa. (pág. 59)

En tal sentido, y de acuerdo con estas condiciones, pensar el capitalismo actual es pensar *en* el límite de un tiempo histórico y *el* límite. Pensar aquello que

de alguna manera aún no está nombrado, como el trabajo de Freud, en *El malestar en la cultura*, o Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Los clásicos pensaron y nombraron procesos y fenómenos que se constituían o avizoraron su configuración.

En el capitalismo de consumo, la subjetividad ha devenido en mercancía, como afirma Jorge Alemán, “la subjetividad ingresa bajo la forma de mercancía” (2010). Por tanto, es posible afirmar que la sociedad de consumo se caracteriza por un “fetichismo de la subjetividad” (Bauman Z. , 2007), en la que se conjugan individualización (como estilo de vida) y malestar (como síntoma). Quizá, el fetichismo de la subjetividad es una de las realizaciones históricas más importantes de la relación entre capitalismo y subjetividad, y ha impulsado una individualización intensiva altamente normativa y que propongo entenderla, en el marco de la sociedad de consumo, como la obligación de construir un proyecto de vida orientado al éxito, la competencia y casi absoluta autonomía en la consecución de los logros y objetivos definidos culturalmente como legítimos y únicamente válidos y experimentados o subjetivados como una decisión propia de cada individuo. La actual es una individualización de carácter individualista que debilita las formas tradicionales de lazo social y tensiona la cohesión social.

Una relación posible de proponer entre Capitalismo y subjetividad, es pensarla desde la noción de técnica en Heidegger, como un engranaje o estructura de emplazamiento, (*Ge-stell*). Cuestión elaborada por Lacan, especialmente en el *discurso capitalista*, y que encuentra una formulación en Debord expresada en el párrafo 42 de *La sociedad del espectáculo*, en la que afirma que “el espectáculo es el momento en el cual la mercancía alcanza la ocupación total de la vida social” (2002, pág. 55). La técnica como estructura de emplazamiento, acontecimiento-apropiador, autonomización de la cultura objetiva (Simmel), racionalización y burocratización de occidente (Weber), diferentes formas de decir

y entender el malestar en la técnica como característica de la cultura y que Debord lo señalara en el sentido de que nuestra sociedad, la sociedad de consumo, solo puede ser soportada y sostenida “al precio de la infelicidad y el miedo” (I. Castro Rey).

El funcionamiento del consumo requiere mercancías disponibles para su consumo e individuos disponibles para consumir. Es decir, mercancías e individuos disponibles y dispuestos, como características de la sociedad de consumo que es, de alguna manera, un paso delante de técnica moderna. Todo deviene en mercancía disponible. La forma mercancía ha tendido a ocupar casi la totalidad de la vida social, configurando una “subjetividad que impone una lógica instrumental de dominio sobre los procesos mundanos, externos e internos, como *el* medio legítimo de acercamiento cognitivo y práctico a ellos” (Ruano, 2001, pág. 104), lo que permite la constitución histórica y cultural del tipo de sujeto que requiere el capitalismo. Sin embargo Debord no está pensando exclusivamente en el capitalismo al referirse a la extensión y predominio del espectáculo, ya que “no se halla ligado, por tanto, a ningún sistema económico determinado, sino que es la traducción del triunfo de la *categoría de la economía* en cuanto tal en el interior de la sociedad” (Jappe, 1998, pág. 25), una economía que se autonomiza en su funcionamiento y se extiende a las diversas dimensiones de la sociedad: Debord (2002) señala en el párrafo 41:

la independencia de la mercancía se extiende al conjunto de la economía sobre la cual impera. La economía transforma el mundo, pero solo lo transforma en un mundo económico [...] La abundancia de mercancías, es decir, de relaciones mercantiles, no puede significar otra cosa que la supervivencia ampliada. (pág. 51)

El discurso capitalista, es una forma histórica de emplazamiento de los individuos que expresa una promesa de completitud de los individuos. Es un

discurso que rechaza la imposibilidad, todo es posible y ahora. Todo deviene y se presenta como mercancía. Es una economía de goce, característica de la técnica.

Es un discurso que sin envés, sin exterior, que se sostiene, entre otras cosas, en el miedo a que lo que puede venir, puede ser peor que lo que tenemos (más vale diablo conocido que diablo por conocer), “el discurso capitalista, al ser un discurso constituido como un movimiento circular, se nos presenta en una secuencia en donde la imposibilidad ha sido rechazada” (Alemán, 2014, pág. 35).

La subjetividad ha devenido en mercancía. La subjetividad mercantilizada implica y requiere para su funcionamiento individuos disponibles y dispuestos. Como afirma Jorge Alemán el discurso capitalista no tiene exterior porque, finalmente, el neoliberalismo lleva en su estructura misma la producción de subjetividad” (2014, pág. 35), en ese sentido en la sociedad de mercado todo está disponible, todo es transable, incluso la subjetividad, la intimidad y lo está en tanto mercancía. Ese es el motor del neoliberalismo “que se propone como la racionalidad actual del capitalismo” (Alemán, 2013, pág. 77) producir una subjetividad mercantilizada marcada por su velocidad de la circulación.

En un sentido posmoderno, asistimos a la fluidificación de la subjetividad. Sujetos disponibles, fluidos, que asisten “inter-pasivamente” (Baudrillard) al espectáculo, como forma de asegurar lo in-asegurable, pero que resulta una vía rápida del narcisismo.

Ante a la falta constitutiva del sujeto, la sociedad de consumo pone a su disposición la ilusión de omnipotencia expresada en los objetos y signos del consumo (la mercancía) que promueve ese “narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud, 2000: p. 58) que genera un tipo ideal de individuo, omnipotente.

Como lo señaló Weber (2001b), el capitalismo ha conformado un sujeto para el objeto, un tipo de individuo (histórico), “el capitalismo actual, que se ha convertido en señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la *selección* económica los sujetos económicos (empresarios y trabajadores) que necesita” (p. 43). Como ha afirmado Jesús Ibáñez (1992) “El individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por la sociedad capitalista” (p. 58).

En la sociedad de consumo se promueve un tipo de individualización caracterizada por diferencias imaginarias y, que tiende a la homogenización (desdiferenciación). Esta relación entre individualización y consumo ha debilitado la individualidad. Es decir, las diferencias individuales en la sociedad de consumo no son significativas o sustantivas, en relación con la noción clásica de individualidad.

El consumo ha devenido una forma de organización social y producción de subjetividad en la que se ofrece un modo de completitud, omnipotencia y autonomía ante la falta constitutiva del sujeto, de tal manera que desde mi perspectiva, lo relevante en el consumo no es el acto de la compra y venta de objetos, bienes o mercancías, sino la relación con los objetos y signos del consumo, como forma de construcción de identidad y estilos de vida en la actualidad, articulando operaciones de mercado e integración cultural.

Estas cuestiones permiten pensar y caracterizar la sociedad contemporánea por el “fetichismo de la subjetividad”, como realización del fetichismo de la mercancía, en tanto su extensión u ocupación del conjunto de la vida social, estableciendo una cultura que en su oferta de diferencia ha tendido a la homogeneización del estilo de vida de los individuos, mediante la producción intensiva y extensiva de una subjetividad mercantilizada, al punto que, como afirma Bauman (2007):

la «sociedad de consumidores» implica un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura del consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia. (pág. 78)

Como el mismo Bauman (2007) ha señalado, la sociedad de consumidores junto con convertirse en un régimen que ha ingresado incluso hasta la intimidad de los individuos, que ha modificado y producido su subjetividad, este proceso también ha implicado que la figura del consumidor ha desplazado a la del ciudadano.

Bauman señala que en la sociedad de consumidores las relaciones sociales se fundan y asemejan a las relaciones que se dan entre consumidores y objetos de consumo (2007, pág. 24), por lo tanto, agrega que “en la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto” (p.25). Esta transformación de los sujetos en productos de consumo es, para el autor, la característica decisiva de la sociedad de consumidores. Ser sujeto de la sociedad de consumidores es ser un producto “deseable y deseado” (p.26).

Para proponer su tesis sobre el fetichismo de la subjetividad, Bauman recurre a la noción de fetichismo de la mercancía desarrollado por Marx, indicando que es complementario en tanto, en ambos hay un develamiento de la “interacción humana detrás del movimiento de mercancías” (27). Como él afirma:

Y si fue el *fetichismo de la mercancía* el encargado de ocultar la esencia tan humana de la sociedad de *productores*, es ahora el turno del *fetichismo de la subjetividad*, que se ocupa de ocultar esta realidad transformada en mercancía tan característica de la sociedad de *consumidores*. (28)

La idea de Bauman de que el fetichismo de la subjetividad es el complemento del fetichismo de la mercancía, requiere ser precisada, ya que creo más que complemento es su continuidad, en el sentido que en el capitalismo de consumo se han mercantilizado diversas dimensiones de la vida social e individual, en tanto extensión o ampliación de la lógica de la mercancía y el fetichismo a la subjetividad devenida en mercancía. Bauman no precisa de manera detallada qué entiende por fetichismo, y esa es una cuestión importante de establecer teóricamente, de manera de poder describir con precisión el proceso de mercantilización de la subjetividad, en el que el fetichismo tendría un lugar central.

Como he señalado, la tesis que sostengo se refiere a que el fetichismo de la subjetividad es una realización histórica significativa de la relación entre capitalismo y subjetividad y para comprenderla, me parece especialmente importante, por sus rendimientos sociológicos, establecer una relación entre individualización, malestar y consumo, como dimensiones de la subjetividad de la sociedad contemporánea, en tanto ha sido definida como una sociedad de consumo.

En la presente investigación me propongo elaborar una reflexión sobre la sociedad contemporánea, especialmente respecto de cómo se configura la subjetividad actual, poniendo en relación consumo, individualización y malestar, como elementos que permiten dar cuenta de la relación entre capitalismo y subjetividad, en particular sobre el modo histórico de configuración de dicha relación, cuyas dimensiones o expresiones relevantes serían la individualización, el malestar y el consumo, y que permitirán cartografiar la subjetividad contemporánea.

Investigar la subjetividad es preguntarse por la cultura en tanto esta produce las significaciones, sentidos, valores y ética que los individuos, en tanto la

comparten, orientan su acción y relaciones. La subjetividad está en relación con la cultura, expresa el modo en que los individuos aprenden e incorporan la cultura. Como señala el psicoanalista argentino Emiliano Galende (1997) “no existe una subjetividad que pueda aislarse de la cultura y la vida social, ni tampoco existe una cultura que pueda aislarse de la subjetividad que la sostiene” (pág. 75). Entre cultura y subjetividad hay una producción mutua señala el mismo autor, en tanto “la subjetividad es cultura singularizada tanto como la cultura es subjetividad objetivada” (pág. 75), estableciendo una relación estructural entre subjetividad y cultura.

Para desarrollar esta propuesta, presentaré algunas dimensiones y conceptos que considero relevantes y sostienen la tesis que propongo. A continuación trabajaré sobre la noción de individualización, desde su elaboración clásica en la sociología hasta los desarrollos contemporáneos en relación con el consumo.

Capítulo 1. Individualización y estilo de vida

El individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por la sociedad capitalista.

Jesús Ibáñez

Una de las características de la sociedad actual, que denominamos como sociedad de consumo, es el imperativo de la individualización, como mandato o condición subjetiva y cultural. Individualización del estilo de vida, orientada por la idea de un yo soberano y autónomo, pero que carece de individualidad en el sentido clásico de la noción. La individualización que se promueve en la sociedad de consumo es distinta a la diferenciación característica de los procesos de diferenciación social impulsados por la modernización de la sociedad en la primera modernidad o modernidad clásica. Los que afirmaban una idea de individualidad en una estructura social y un marco cultural que aseguraba una textura social diversa y cohesionada.

La noción de individuo está fuertemente asociada a la modernidad, y quizá es difícil sostener “el arquetipo del individuo ideal de la modernidad” (Alonso L. E., 2009, pág. 12), especialmente porque ha cambiado la sociedad y el individuo moderno ha perdido los sustentos institucionales que regulaban su acción. Más bien, asistimos a un tiempo de individualismo fuerte, diferente al clásico, y al que la sociedad y sus instituciones le resultan más bien un peso y un freno a su despliegue. Se trata de un “individualismo permisivo” (Alonso L. E., 2009, pág. 18).

A continuación desarrollo una lectura de algunos autores en relación con el modo en que elaboraron una reflexión sobre la individualización, el individualismo y la individualidad. Me interesa una lectura teórico-metodológica en función de una de las dimensiones del problema de esta investigación; la individualización como la forma histórica del estilo de vida de la sociedad de consumo, especialmente, el modo en los consumidores deben realizar estilos de vida individualizados en contextos socioculturales fragilizados por la creciente hegemonía del mercado y el consumo como configuradores o estructurantes de la sociedad.

Un primer momento de esta lectura, es la revisión de la noción de individualismo, presente en la filosofía (especialmente moral y política), para dar cuenta de la evolución o transfiguración de la noción, proceso en el que su significación histórica ha cambiado desde el liberalismo clásico hasta la forma y significado contemporáneo que ha adquirido con el neoliberalismo. Y luego una revisión del concepto en los autores clásicos de la sociología (Weber, Durkheim y Simmel), para continuar con la revisión del trabajo de Elias sobre esta noción, que en su obra es particularmente importante. Y, finalmente revisar a los autores que han elaborado una sociología de la “modernización reflexiva”.

La individualización, de acuerdo con lo señalado, fue un fenómeno descrito por los fundadores de la sociología para destacar los procesos de diferenciación característicos de las sociedades industrializadas. Sin embargo, la individualización actual ha roto su relación o fundamento dado por lo que podríamos denominar el individualismo liberal clásico, que tenía una sustantiva impronta moral.

En las condiciones históricas contemporáneas, la individualización se encuentra configurada por una suerte de formación discursiva, si se permite utilizar la noción elaborada por Michel Foucault en *La arqueología del saber* (2001), en tanto conjunto de enunciados que configuran un régimen de verdad sobre el individuo como el centro del mundo (de herencia renacentista) y dotado de posibilidades y capacidades de autoconstrucción de un yo como empresa y proyecto de vida. Es el individualismo neoliberal imperante que ha dado una legitimidad histórica (institucional, política, económica y praxeológica) al individuo. Fenómeno que ha implicado la disolución de los vínculos sociales por relaciones mercantiles (que no son estrictamente sociales).

El individualismo neoliberal, ha conjugado individualismo (clásico) e individualización (característica de la modernización de la primera modernidad)

resignificando o semantizándolas en un ideario que tiene al mercado y el consumo como fundamentos culturales y operativos de la idea de un individuo libre, autónomo, productor de sí, es decir, empresario de sí mismo. En esta configuración histórica del capitalismo y la producción de subjetividad realizada por el neoliberalismo, el consumo resulta o puede ser entendido como la forma o medio fundamental de realización de la vida y de relación entre los individuos (una relación mediada por objetos). Como decía, esta configuración histórica ha encontrado en la publicidad el lenguaje de esta formación discursiva. Se trata de “ser como la publicidad”.

Por tanto, la promesa de diferenciación y realización individual que implica la individualización del régimen neoliberal tiende a la homogeneización, resaltando discursivamente la idea de un individuo libre y autónomo, a la vez que imposibilita el desarrollo de la individualidad (Corcuff, 2010).

Esta individualización, que designo como de segunda generación, y que en la sociología cuenta con un *programa fuerte* de individualización (Beck, Giddens y Lash, que se presentan más adelante), está estrechamente asociada a la modernidad tardía, y ha incidido en el surgimiento de lo que algunos estudiosos del consumo denominan como el nuevo consumidor. Por ejemplo, Luis Enrique Alonso, describe a este nuevo consumidor como “voraz y acético, un sujeto deslumbrado por la cultura de consumo” (2005, págs. 83-84).

Una cuestión que destacan los diversos autores leídos, es que el proceso de individualización característico de esta segunda modernidad, ha implicado el debilitamiento de los vínculos sociales establecidos en la sociedad industrial. Cuestión que ha afectado a la densidad normativa de las sociedades (sin por ello adoptar una posición conservadora al respecto), como también el debilitamiento de las tradicionales formas de socialización y del lugar, función y legitimidad de las

instituciones intermedias tradicionales, como la familia, la escuela y el trabajo, que han cumplido funciones tanto de socialización como de sociabilidad. En definitiva, el conjunto de las transformaciones sociales de la estructura social se han dado de manera simultánea con cambios culturales que, aunque con una mayor importancia de la cultura, las sociedades tienen una menor densidad cultural; cuestiones que han favorecido la configuración de una subjetividad fragilizada y mercantilizada.

Por eso, hemos afirmado que la individualización tardomoderna ha implicado un recentramiento del yo (una cultura del yo), conjuntamente con el debilitamiento de la individualidad (en el sentido clásico del término). Es decir, una subjetividad mercantilizada y las formas actuales de individualización, en el contexto social y cultural señalado, ha implicado formas de subjetivación que tienden al debilitamiento de la individualidad, dando lugar a una homogeneización de los individuos, especialmente por la imposición de estilos de vida fundamentalmente constituidos o mediados por el consumo, han incidido en las formas actuales de malestar (social y subjetivo). Ante la irrupción del malestar como tema de agenda pública y académica, incluso mediáticamente, se han generado diversas formas de respuesta que tienden a su mitigación, como por ejemplo la medicalización y la autoayuda (en diversas formas). Es decir, formas de mitigación de los síntomas (como expresión del malestar subjetivo) han sido incorporadas y asimiladas bajo la lógica del consumo, constituyéndose como formas “normales” o normalizadas del estilo de vida actual.

El debilitamiento o pérdida de legitimidad del entramado institucional conjuntamente con la individualización intensiva, ha implicado dificultades de coordinación cultural y de cohesión social, toda vez que, como manda el individualismo neoliberal, cada uno debe arreglárselas por sí mismo (la ilusión de un yo recargado). Generándose una suerte de vulnerabilidad normativa, junto con

debilidades afectivas, por la retracción social señalada (con toda una industria de autoayuda a su servicio) y debilidades cognitivas (los sistemas expertos y tecnologías como gadgets), cuestiones que han implicado que las sociedades, en general, y los gobiernos, en particular, se ocupen de dos tareas que son fundamentales en el contexto descrito: generar tanto condiciones de oportunidad para el desarrollo de proyectos personales, como condiciones de seguridad (no necesariamente ontológica) que den viabilidad a dichos proyectos personales. Bourdieu lo ha descrito muy bien en *La miseria del mundo*, con la figura de la mano izquierda y la mano derecha del Estado.

Una cuestión importante sobre la individualización actual es que la expresión de una combinación entre el proceso de modernización que implica una creciente diferenciación (su anclaje en la sociedad industrial) junto con el debilitamiento institucional o desanclaje de los individuos respecto de las instituciones intermedias de la sociedad (fenómeno característico de la modernidad tardía), que habían desempeñado funciones de socialización y reproducción normativa, como base de integración en la sociedad industrial. Por tanto, los individuos se ven compelidos a asumir responsabilidades (individuales) en la construcción de sus vidas; lo que tiene, puedo afirmar, características ambivalentes, por las consecuencias positivas y negativas que resultan del mismo. Por una parte, ciertamente hay una ampliación de las libertades y posibilidades de decisión en la organización de la vida y, por otra, esa libertad no cuenta con los marcos normativos que aseguren la densidad moral o cohesión social, toda vez que los individuos entienden su vida como un proyecto individual. Lo que pone en riesgo el significado de lo común, de lo público, debilitando lo social.

Considero que este es uno de los aspectos centrales de la sociología del riesgo, en el sentido que no se refiere tanto a las cuestiones de orden ecológico y ambiental, como a la sostenibilidad social. Ciertamente hay un riesgo asociado a la

autoconstrucción biográfica de los individuos, porque lo social no puede ser el resultado agregado de biografías personales. Entonces, hay riesgos individuales y riesgos sociales implicados en la forma actual de individualización. El problema, que no logra resolver la sociología del riesgo, es que lo que finalmente está en riesgo son la sociedad y los individuos (individualidad en sentido fuerte, más que del yo).

Me parece necesario señalar, aunque no es el tema central de mi trabajo, que la individualización no es un proceso homogéneo en todas las sociedades particulares o sociedades nacionales. Es un proceso característico de la sociedad mundial que se da de maneras diferentes en las sociedades particulares. Por ejemplo, en América Latina, la individualización se da en contextos con una estructura social y formas de estratificación significativamente desiguales por tanto, el mandato individualizador, que no es una opción, es asumido en las condiciones históricas ya señaladas (debilitamiento institucional, etc.) junto con desigualdades estructurales.

1.1. Individualismo e individualización

Individualismo e individualización son dos nociones diferentes que en la actualidad tienden a confluir discursivamente en la noción de individuo. Son, siguiendo a Lacan, tres de los “significantes amo” de nuestro tiempo, generándose una suerte de identificación (en sentido freudiano) a esos significantes, sujetos sujetos a los significantes que dicen de ellos, por eso la noción de identificación, que no es sinónimo de identidad aunque contribuye a ella. Dichas nociones se entrelazan, sin embargo tienen desarrollos (históricos y teóricos) distintos como también corresponden a trayectorias teóricas y disciplinares diferentes. El concepto de individualización ha sido fundamentalmente desarrollado en la Sociología, siendo Simmel quien presenta las primeras elaboraciones (y también

56

trabajó sobre la noción de individualidad e individualismo) y, posteriormente Norbert Elias.

Por otra parte, la constitución del individuo moderno es resultado de una larga operación cultural (ideológica, discursiva y semiológica), que ha implicado la asociación y significación del individuo con individualismo, libertad y autonomía, y toda la praxeología que ello considera, en términos del fundamento de la acción en la teoría de la decisión racional, como también de lo que se podría denominar como la historia del individuo, muy bien reconstruida por Alain Renaut en su libro *La era del individuo* (1993).

La noción de individualismo ha experimentado una mutación en su significación social y cultural en el marco de las transformaciones del capitalismo. Desde un capitalismo fundamentalmente productivo a un capitalismo de consumo. Las nociones de individualismo, individualización en individuo han sido resignificadas por el neoliberalismo y la cultura de consumo ha sido el soporte cultural del proceso.

El individualismo ha sido un concepto elaborado principalmente en la filosofía, en la filosofía política en particular, y ha tenido un lugar central en el pensamiento liberal, y es también basal en algunas elaboraciones teóricas y epistemológicas de las ciencias sociales, como es el caso del individualismo metodológico y la teoría del actor racional.

La asociación de individualismo e individualización realizada semántica, ideológica e históricamente por el neoliberalismo ha significado la extensión de un individualismo radicalizado, que obedece a un *programa fuerte* de individualización, que ha tendido a debilitar la individualidad. La idea de individuo que está a la base y que promueve el individualismo actual se refiere más bien a la noción de un yo, como algo absoluto y basal, pero también como un proyecto que

cada individuo debe producir y gestionar, incluso, de acuerdo con un concepto ya incorporado en el lenguaje cotidiano, *emprender*. Cada individuo debe ser un emprendedor de sí mismo.

Esta individualización contemporánea (diferente de la noción elaborada por los clásicos de la sociología) impregnada de individualismo, más bien formal, redundante en el debilitamiento de la individualidad (incluso, en el sentido fuerte del término, con dificultades de individuación). Es posible afirmar que el individualismo actual se asocia al yo (como una esencia) y el consumo (en su sentido amplio) sería la forma social y cultural del emprendimiento de la tarea o empresa de autoconstrucción. He señalado que este fenómeno es carente o débil en individualidad, ya que en el consumo se privilegia la relación con los objetos como fundamento identitario, se trata de un yo protésico, que requiere de un conjunto de dispositivos de autoayuda para sostenerse y como auto-afirmación. La relación con el otro está mediada por objetos. Es lo que he sostenido en relación con el fetichismo de la mercancía y la subjetividad, cuestión que afecta al lazo social, en tanto el consumo, que privilegia una relación imaginaria con los otros, ha debilitado la cohesión social, precisamente por la centralidad que cobra la idea de un individuo autónomo que ya no requiere lo social, como espacio de realización y relaciones en sentido denso.

Aquí se conjugan cuestiones de órdenes diferentes. En el plano teórico, hay dos conceptos referidos de manera principal: individualismo e individualización. En un plano más descriptivo, se esboza el diagnóstico preliminar de lo que me propongo sostener en esta investigación: el curso de la sociedad actual tiende a agotar sus propias posibilidades de desarrollo, lo que no implica su fin. El capitalismo ha hecho de la crisis su forma permanente de funcionamiento y reproducción. El retorno al individuo sería una forma de realizar la crisis.

En relación con lo señalado, el malestar contemporáneo puede ser entendido como una expresión sintomática de la forma de individualización actual y del modo de funcionamiento del capitalismo tardomoderno, ya que el consumo configura y promueve un estilo de vida individualista, orientado al yo como proyecto, cuyo objetivo o forma fundamental es su estetización, cuestión que sería un fuerte articulador de la subjetividad y lo social contemporáneos. El malestar, entonces, no sería un subproducto ni una consecuencia no buscada de esta formación histórica contemporánea, capitalista neoliberal, sino una forma de sostener y producir subjetividad, en tanto tiempo psicopolítico, como ha señalado Buyng-Chul Han (2014). El malestar social y subjetivo es apropiado, gestionado y mitigado mediante el discurso del emprendimiento personal y toda la industria de autoayuda y auto-sostenibilidad individual.

El individualismo contemporáneo: libertad y distinción

El individualismo es una de las categorías más utilizada para caracterizar la sociedad y el clima cultural contemporáneos. En tal sentido, Louis Dumont (1987) destaca que hay una ideología moderna individualista, entendida como la configuración de un “sistema de ideas y valores característico de las sociedades modernas” (pág. 23), que implica que el individuo es el valor supremo, como rasgo fundamental del individualismo contemporáneo. Utiliza la noción de configuración para destacar que “el individualismo es el valor cardinal de las sociedades modernas” (Dumont, 1987, pág. 30) y no se trata de un rasgo particular. Incluso, Gilles Lipovetsky, en diversos libros, se refiere al híper-individualismo para caracterizar el presente o Marcel Gauchet que señala que el actual es un tiempo de ultra-individualismo.

A la conformación de la noción contemporánea del individualismo han concurrido diferentes tradiciones y corrientes teóricas como el liberalismo, la filosofía moral, la filosofía política, el utilitarismo y también el pensamiento cristiano antiguo. En su desarrollo, esta noción ha tenido como pilares los conceptos de autonomía, libertad y autorresponsabilidad, cuya elaboración principal, heredera de la tradición ilustrada, ha sido realizada y representada fundamentalmente por el liberalismo en sus diferentes vertientes, especialmente el liberalismo político y el económico.

Ciertamente, el individualismo es un fenómeno de gran actualidad, y tema ineludible de investigación en diversas disciplinas. Aunque su valoración es dispar, es una cuestión fundamental tanto de la discusión política-pública del presente, como en el debate teórico-académico. Por ejemplo, se hace referencia al individualismo para destacar la importancia del desarrollo de capacidades de los individuos (incluso en el sentido de agencia), su libertad de decidir, el ejercicio de autonomía, como también para dar cuenta de formas de consumo como expresión de decisión, estilo y responsabilidad, características o dimensiones que serían la expresión de un estilo de vida que en la búsqueda de diferenciación expresarían la autorrealización individual.

También se utiliza la noción de individualismo, para destacar un rasgo negativo del presente, en tanto (el individualismo) tendería a debilitar la cohesión social, por las mismas cuestiones ya mencionadas, ya que en la medida que los individuos despliegan estrategias (individuales) de proyectos de vida, entendidos como el esfuerzo individual de logro y cumplimiento de objetivos vitales (lo que implica el éxito personal), se tiende a debilitamiento de la cohesión y las relaciones sociales terminan siendo entendidas instrumentalmente. Cuestiones que en la sociedad de consumo se expresan con mayor fuerza debido a que se promueven como ideales a seguir estilos de vida altamente individualizados, como expresiones

de diferenciación, por lo tanto las relaciones sociales no tienden a asegurar la cohesión social, sino más bien la distinción como logro individual.

El individualismo se ha constituido en característica cultural, que promueve relaciones sociales basadas en la búsqueda de diferenciación que, mediadas por el consumo, sus objetos, signos y estilo vida, en la búsqueda o logro del éxito ha implicado que la competencia sea la forma que funda esas relaciones, orientadas a la distinción. En la sociedad de consumo, el individualismo de los estilos de vida individualizados sería un factor que tiende al debilitamiento progresivo del lazo social, cuestión constitutiva del capitalismo.

El antropólogo francés Louis Dumont, afirma que el individualismo es la ideología moderna (1987), cuestión que implica que al hablar del individuo se hace referencia a dos cuestiones a la vez, y que es necesario distinguir. Por una parte, el sujeto empírico, como la expresión individual, concreta, de la especie humana; y por otra, la referencia al “ser moral independiente, autónomo y, en consecuencia, esencialmente no social, portador de nuestros valores supremos y al que encontramos, en primer lugar, en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad” (1987, pág. 37), distinción entre el individuo empírico y la noción histórico-moral, que es de ascendencia kantiana. Indicando que, entonces, se configuran dos tipos de sociedades, y que hablará de individualismo para referirse a aquellas en las que el valor supremo es el individuo. Al segundo tipo de individuo lo denomina *individuo-en-el-mundo*, destacando que aunque es no social en su concepto, es social en tanto vive en el mundo, en sociedad.

Para Louis Dumont (1987), la ideología moderna se distingue de cualquier otra época histórica por el lugar central del individuo y del individualismo, en particular, asociado a las ideas de libertad e igualdad: “la ideología moderna es individualista” (pág. 23) y “el individualismo es el valor cardinal de las sociedades modernas”

(pág. 30). Así, la configuración histórica del individuo moderno, está relacionada con la ampliación y predominio de la economía mercantil, fundamentada en la teoría económica clásica. Cuestión que Max Weber también estudió en detalle, entre otros trabajos en sus Ensayos sobre sociología de la religión (2001b).

Asimismo, según Steven Lukes (1975) el individualismo está asociado a las nociones de libertad e igualdad, argumentando que:

las cuatro primeras ideas centrales del individualismo -respeto a la dignidad humana, autonomía, intimidad y autoperfeccionamiento- constituyen elementos esenciales de las ideas de igualdad y libertad; y concretamente, que el concepto de dignidad humana o respeto a la persona, es fundamento indispensable de la igualdad, en tanto que autonomía, intimidad y autoperfeccionamiento, representan las tres caras de la libertad. (pág. 155)

El pensamiento liberal ha considerado la libertad de los individuos como un valor fundante y constitutivo de su autonomía, cuestión coincidente con la noción clásica de subjetividad, heredera de la ilustración, entendida como la capacidad de autorreflexión y auto fundación del sujeto, su mayoría de edad en términos de la alegoría kantiana. Es decir, un hombre que es capaz de servirse de su propio entendimiento, como premisa fundante de la ilustración (Kant, Filosofía de la historia. Qué es la ilustración, 2004), premisa que ha implicado determinación y control sin dependencia de conducción ajena o exterior respecto de los fines individualmente determinados; lo social o la sociedad son, entonces, constreñimientos a la absoluta racionalidad y libertad del individuo. La artificialidad del individualismo, mostrada por Dumont, ha encontrado una forma histórica concreta y real, que ha tenido como su expresión, hasta ahora suprema, en el neoliberalismo.

Tocqueville. Individualismo: libertad o igualdad.

En *La democracia en América* (1993) Alexis de Tocqueville realiza un interesante diagnóstico y análisis de la sociedad norteamericana a la que compara con Europa. Me interesa detenerme en su reflexión sobre el individualismo, la relación que observa entre individuo y ciudadano, entre individuo y sociedad y del modo en que cada sociedad conforma su tipo particular de individuo a partir de la en que se resuelve la tensión entre libertad e igualdad. Contrario a los postulados del individualismo liberal clásico (como el de Benjamín Constant) en el que la libertad individual es un valor fundamental, el individualismo tocquevilliano se propone como la moral de la sociedad democrática. Entendiendo por esta no un régimen jurídico-político sino una sociedad de igualación de condiciones para los individuos. Moral, según Tocqueville, que se asocia más que con los asuntos públicos, con la vida privada, la intimidad y el libre ejercicio de derechos individuales, en lo que denomina como esa pequeña sociedad que conforman la familia y amigos. Es una moral de aislamiento, como señala Helena Béjar (1989) “distanciamiento de la esfera pública y retirada en la esfera privada son, pues, los dos movimientos que definen el fenómeno del individualismo” (págs. 51-52).

A partir de su experiencia en Norteamérica, Tocqueville apreciará que la política en una sociedad democrática vincula e implica con lo común. Por ello considera al asociacionismo americano como un factor de buena sociedad que favorece el desarrollo de virtudes públicas y cívicas, generando así, una identificación entre valores e intereses privados y públicos, cuestión que es un desafío no solo para la democracia sino para la forma en que se constituye lo público. Por lo mismo, es posible señalar que su concepto de individualismo es de carácter positivo, a diferencia de lo que denomina como individualismo egoísta que en tanto fundamento de las relaciones sociales pone en riesgo la vida pública y la democracia, ya que implica aislamiento y privatización de la vida.

En su diferenciación entre egoísmo e individualismo hace hincapié en que el primero es una auto-referencialidad exagerada y, por tanto, no es resultado de (ni favorece) la articulación de intereses individuales con los colectivos, a su vez el individualismo que profesa surge (y es un desafío) de la sociedad democrática en función o en relación con la igualdad. Entonces, no es el individualismo asociado al capitalismo que articula liberalismo político (derechos individuales) con liberalismo económico (autonomía individual). Tocqueville observa que la democracia de los americanos logra conjugar libertad e igualdad, pues la primera genera en los individuos la voluntad de una sociedad basada en la igualdad, que será garantía de estabilidad y más inmediata que la libertad que fue el fundamento de la democracia. Una de las consecuencias positivas de la democracia en América, según Tocqueville, es que las personas tienden a valorar e identificar su bienestar y felicidad individual con la colectiva. La libertad estaría, entonces, en relación con la igualdad y ello será factor de progreso y desarrollo para todos.

Sin embargo, advierte Tocqueville, si bien la igualdad es factor de estabilidad social, a la vez genera frustración en tanto no se cumplan las expectativas de bienestar compartido prometidas. Este es un riesgo en el que, según afirma Helena Béjar (1996):

el bienestar material se persigue de una manera tan ansiosa que se transforma en una maligna empresa que corroe los perfiles de la dicha. La vida es ahora una vana persecución de una felicidad fantasmagórica que adopta tantas formas como objetos materiales existen y que huye constantemente del alcance del individuo. (pág. 56)

En esta tensión que se genera entre libertad e igualdad, al optar por el bienestar material “los hombres han perdido las huellas de su propio contento. El resultado es una sociedad angustiada compuesta por individuos permanentemente insatisfechos” (Béjar, 1996, pág. 58). Aunque Tocqueville

considera que la libertad es producto y consecuencia de la igualación de las condiciones sociales (una vez más, las consecuencias no intencionadas).

Para Tocqueville, el individualismo que surge de la democracia no tiene que ver con el egoísmo. Más bien, como señalé, se refiere a un instinto ciego de auto-preferencia en desmedro de los demás; el individualismo, por su parte es un sentimiento reflexivo, propio de las democracias, en el que la existencia se centra sobre sí mismo y se valora la independencia. (Tocqueville, 1993, pág. 89)

Este concepto de individualismo se relaciona con las condiciones sociales que lo hacen posible, en tanto permiten, según Tocqueville, a “un mayor número de individuos [que] han adquirido o conservado conocimientos y bienes suficientes para bastarse a sí mismos y piensan con gusto que su destino se halla por entero en sus propias manos” (1993, pág. 90). Así, el individualismo se presenta en sociedades donde las personas sobreponen sus intereses particulares a los asuntos colectivos o de la comunidad, el retraimiento en la vida privada sería, entonces, una expresión de soberanía, en tanto la retracción a la vida privada y el respectivo alejamiento de la vida pública, sería la expresión más clara del individualismo en sentido tocquevilliano. Y esta cuestión es uno de los problemas más importantes de la sociedad de consumo actual.

Sin embargo, el desafío es que la orientación de los individuos hacia la vida privada no implique un debilitamiento cívico, por tanto, un tema que será de permanente actualidad, es el que los individuos se constituyan en ciudadanos. Esta cuestión, en la sociedad de consumo ha sido elaborada mediante el artificio conceptual e ideológico que establece la idea que en las democracias de mercado el ciudadano-consumidor es quien tiene la última palabra en la toma de decisiones, tanto privadas como públicas, especialmente en tanto se establece la autonomía de los sujetos en tanto libertad de elegir.

El individuo en la sociología contemporánea

La asociación entre individuo y ciudadano-consumidor, de alguna manera, se encuentra presente en la sociología del riesgo de Beck y, en un menor grado, en la noción de agencia y reflexividad elaborada por Anthony Giddens. Se trata de establecer una fundamentación sociológica del actor o agente contemporáneo como una suerte de preferidor racional, en los ámbitos públicos y privado, en la política, la economía y el consumo (como fenómeno cultural y no estrictamente económico), que toma decisiones en los diversos ámbitos. Sin embargo, en la política la noción de ciudadano-consumidor, en tanto preferidor racional, que no está compelido a ejercer responsabilidad de sus decisiones (por ejemplo electorales) ha incidido en el surgimiento de democracias de baja densidad que funcionan con una lógica de consumo y con sistemas políticos administrados por una élite profesional de la política.

Sobre este punto, es posible señalar que Norbert Elias establece que las sociedades se pueden distinguir entre aquellas en las que priman los intereses personales y las que tienen primacía de intereses colectivos, cuestión también presente, y de manera estructurante, en la obra de Durkheim, como lo es su noción de densidad moral, como objetivo importante de una sociedad para asegurar la cohesión social como condición de su continuidad. Elaboración retomada y desarrollada por Parsons en su sociología de la acción y del sistema social, que es de una significativa impronta republicana.

Para la teoría sociológica, un tema central en su desarrollo, ha sido la pregunta por la relación entre individuo y sociedad, al mismo tiempo que por los fines de la acción de los individuos. Quién los define, cómo se aprehenden, se aceptan, de manera de asegurar la cohesión y continuidad social. A mi juicio, una de las

respuestas mejor elaboradas, y más discutidas, ha sido la de Talcott Parsons, quien sostuvo que los fines son definidos por el sistema cultural. Es decir, conjugando a Weber con Durkheim, el individuo debe tener la capacidad de lograr sus fines mediante una acción culturalmente orientada o normada. Un objetivo importante de su estrategia teórica era contrarrestar la influencia del utilitarismo marginalista, que entiende a los individuos actuando en la búsqueda del logro de sus fines, de manera racional y maximizando la relación costo/beneficio, cuestión que tendía a debilitar la organización y cohesión social, en tanto la sociedad y las relaciones sociales se transfiguran en relaciones mercantiles de maximización de logro. Por tanto, Parsons elabora una teoría de la acción social en la que un actor realiza una acción en la búsqueda de determinados fines, utilizando los medios disponibles, lo que se da en un marco normativo, que tiende a asegurar la regulación de la relación medios/fines.

Talcott Parsons encuentra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant (2010) el marco teórico y la sustentación antropológica de su teoría de la acción social. La importancia que Parsons asigna a la cultura, al marco normativo y al sistema de valores en la determinación de los fines de la acción y el rol de la socialización en dicho proceso (cuestión marcadamente durkheimiana en la sociología de Parsons), ha sido un asunto criticado por diversos autores. Por ejemplo, Garfinkel señala, en relación a la obra de Parsons que “permanece como un hito impresionante por la profunda penetración y precisión infalible de su razonamiento sociológico práctico sobre la tarea constitutiva de los problemas de orden social y su solución” (2006, pág. 3). Sin embargo, junto al reconocimiento de su trabajo, le critica, como a alguna sociología de la acción social, que recurren a la estandarización social, de acciones y expectativas, como una forma de asegurar, al menos teóricamente, el orden. Garfinkel señala que este error teórico ha implicado la constitución de un tipo ideal de hombre sociológico que actúa como un idiota cultural, con lo que no se da lugar o posibilidad (teórica) a las

desviaciones o creatividad de los actores en su acción. Como él mismo señala, “por «idiota cultural» me refiero al *hombre-en-la-sociedad-del-sociólogo*, hombre que produce las características estables de la sociedad al actuar de acuerdo con las alternativas preestablecidas y legítimas de la acción suministradas por la cultura común” (Garfinkel, 2006, pág. 82).

Y, continúa, para destacar la crítica a la estandarización de la acción y expectativas que constituirían un “idiota cultural”, señalando que:

El carácter engañoso del uso del idiota sin juicio para retratar la relación entre las expectativas estandarizadas y los cursos de acción, tiene que ver con el problema de considerar la explicación adecuada como control de la decisión, por parte del investigador, de tomar en cuenta o desatender las racionalidades de sentido común cuando éste debe decidir las relaciones necesarias entre los cursos de acción, subjetividad y tiempo interno. Se suele preferir la solución de retratar los resultados de las acciones de los miembros por medio de la utilización de estructuras estables -es decir, aquello en lo que se convirtieron los miembros-, como puntos de partida teóricos desde los cuales retratar el carácter necesario de los caminos por los cuales se construye el resultado final. Los mecanismos preferidos para entender el problema de las inferencias necesarias son las jerarquías de disposiciones de necesidad y culturas comunes como reglas impuestas de acción, esto a pesar del costo que tiene el considerar a la persona-en-sociedad como a un idiota sin juicio. (Garfinkel, 2006, págs. 82-83)

Es interesante el problema planteado por Garfinkel, sin embargo, elude o no da cuenta, según mi juicio, que se trata de individuos (o actores) que actúan, con cierta creatividad, de acuerdo a pautas establecidas respecto de los modos de acción y fines culturalmente definidos y legitimados. Bourdieu, por ejemplo, elabora este problema con la noción de estrategia, intentando salir de las determinaciones causales, que desconocen las capacidades reflexivas de los agentes o que los consideran meros maximizadores utilitaristas. Para el sociólogo

francés las estrategias se relacionan con la noción de juego “de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere desde la infancia al participar de las actividades sociales” (Bourdieu P. , 1996, pág. 70). Bourdieu cuestiona el fundamento de la Teoría de la Acción racional (TAR) en tanto confunde dos lógicas de orden diferente, ya que:

coloca la mente del científico que conceptualiza la práctica en el lugar del sentido práctico socialmente constituido del agente. El actor, tal como lo construye, no es otra cosa que la proyección imaginaria del sujeto cognoscente (*sujet connaissant*) en el sujeto actuante (*sujet agissant*), una especie de monstruo con cabeza de pensador pensando su práctica de una manera reflexiva y lógica, montada sobre el cuerpo de un hombre de acción envuelto en la acción. (Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc, 2008, pág. 163)

Es decir, primero se supone que los individuos actúan de acuerdo con una determinada teoría, en segundo lugar, critica la concepción de una “«antropología imaginaria» [que] busca fundar la acción, sea "económica" o no, en la elección intencional de un actor económica y socialmente incondicionado” (2008, pág. 163) pro que la economía se fundamenta en una ley inmanente:

en una norma universal y universalmente cumplida de la práctica adecuada, la TAR olvida -y oculta- el hecho de que el habitus "racional", mejor dicho razonable, que es la precondition de una práctica económica adecuada, es el producto de una condición económica particular, definido por la posesión de un capital económico y cultural mínimo necesario para percibir y sopesar las "oportunidades potenciales" formalmente ofrecidas a todos. Todas las capacidades y disposiciones que concede liberalmente a su "actor" abstracto -el arte de estimar y aprovechar ocasiones, la habilidad de predicción mediante una especie de inducción práctica, la capacidad de apostar por lo posible contra lo probable para un riesgo medurado, la propensión a invertir, el acceso a información económica, etc.- sólo pueden ser adquiridas bajo condiciones sociales y económicas determinadas. (Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc, 2008, pág. 164)

Incluso, si pensamos el problema planteado por Garfinkel, desde la teoría de la acción de James Coleman, que representa un punto relevante de individualismo metodológico, considero que no logra resolver el problema de que los individuos no actúan con un nivel o grado cero de socialización. Coleman (2010) señala que un asunto importante en la teoría social ha sido “conectar las intenciones de las personas con las consecuencias macrosociales” (pág. 115), esta fue, según él mismo, la forma en que la teoría social elaboró la relación entre el individuo y la sociedad, con fundamentos en la teoría social positiva y la filosofía social normativa.

Ahora bien, respecto del problema de las intenciones y la orientación a fines, señala Coleman, son de utilidad teórica, pero no logran explicar al sistema. Indica que los problemas entonces para la teoría social y, en particular para la sociología son dos: “cómo las acciones intencionales de los actores se combinan para producir el comportamiento a nivel del sistema, y cómo esas acciones intencionales son, a la vez, modeladas por las constricciones que resultan del comportamiento del sistema” (pág. 118), que resulta similar a la solución que elabora Giddens, en su teoría de la estructuración (2003), para resolver el problema de la agencia-estructura, que elabora como dualidad de la estructura, entendiendo por esta que la estructura es componente y resultado de la conducta por ella organizada (recursividad), como el mismo señala, “las propiedades estructurales de sistemas sociales son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva” (pág. 61), la estructura, entonces no es algo exterior sino internalizado y es “a la vez constrictiva y habilitante” (pág. 61).

La es sabido la teoría sociológica tiene fundamentos en la antropología filosófica, incluso más concretamente, todo autor sociológico tiene unos supuestos

antropológicos que dicen de la concepción del ser humano y que sostienen la elaboración teórica e investigación que realice. Una antropología esencialmente individualista es reconocible en el capitalismo que ha configurado una concepción del individuo como *a priori* de la sociedad, con capacidad de construir el mundo y dominarlo, como es el sujeto moderno -y la idea de subjetividad- como un universal antropológico, que ha incidido en una praxeología que concibe la acción de los individuos como capacidad de construcción, organización y control del mundo.

Pietro Barcellona (1996), ha señalado que aquí se entrelazan presupuestos epistemológicos y un proyecto político-social que termina por dar forma al individuo mismo y que establecerá toda una cultura con nuevas formas de socialización y de regulación de las relaciones sociales, ya no sólo productivas (el mercado) y que tendrá como consecuencia la disolución de los vínculos personales y formas sociales tradicionales, lo que inaugura nuevas formas de relación entre economía y política². También es posible agregar a esta caracterización lo afirmado por Alain Renaut (1993) en relación a que con el advenimiento del individuo se debilita la noción moderna de sujeto.

Libertad, autonomía y auto-responsabilidad, entre otros, han sido los pilares del individualismo en su versión liberal, características permanentemente criticadas por las negativas consecuencias en la organización y cohesión social. La disyuntiva teórica y política, sin embargo, no es individuo o sociedad. Cuestión que se ha expresado históricamente como libertad o igualdad y en el plano teórico-epistemológico como agencia o estructura. La cuestión sociológica es abordar de qué manera la individualización en curso en la sociedad de consumo refuerza un

² Sobre este tema ver el artículo de Andrés Bilbao (1996) La racionalidad económica y la secularización en *REIS* 74, 225-243.

individualismo que, de individualidad débil, tiende a la homogeneización de los individuos y al debilitamiento del lazo social.

La noción de individualización (en su elaboración clásica), ha sido reelaborada por el discurso del individualismo neoliberal, al punto que su exigencia hoy no se relaciona con la individualidad “que se desdibuja actualmente en el imperativo homogeneizador del mercado” (Castro Rey, 2007, pág. 192), sino con diferencias imaginarias y el éxito como indicador de logro y una suerte de ruptura o suspensión de la trama social en la que el individuo puede constituirse como tal. Por ejemplo, el sociólogo alemán Ulrich Beck (2003) ha señalado que el individualismo institucionalizado, propio de lo que denomina la modernidad reflexiva, implica autorresponsabilidad, autorrealización y logro individual. Es decir, individuos obligados a individualizarse en sociedades de mercado y riesgo, en el sentido de desarrollar con *responsabilidad* su libertad y autonomía personal. Cuestiones que están en el programa neoliberal, que ha mercantilizado el conjunto de la vida social e individual.

Anteriormente, Simmel ya había destacado que la mayor libertad que adquirirían los individuos por la división del trabajo, las grandes ciudades, la ampliación de los círculos sociales y el dinero, implicaban la individualización como expresión de diferencias y capacidades individuales en el proceso de consolidación de la sociedad moderna. Sin embargo, al mismo tiempo, Simmel destacó la ambivalencia de la modernidad ya que autonomía, auto-perfeccionamiento e intimidad (como expresiones de la libertad moderna) tienen su envés en tanto los individuos crecientemente van siendo constreñidos por las formas sociales que originalmente implicaron una mayor libertad. Estos es lo que Simmel describió como la tragedia de la cultura moderna, que en palabras de Weber terminan por constituir la *férrea coraza* de esa originaria libertad.

Frente a una sociología que tradicionalmente ha elaborado una suerte de imposición de lo social, como algo dado y anterior, han surgido programas que atienden al individuo, sus prácticas y experiencia, como elemento de descripción y explicación de la sociedad, como los trabajos de Dubet (2010) y Martuccelli (Martuccelli & de Singly, 2012) que ponen el énfasis en la experiencia, el primero, y en la individuación, el segundo. Para Dubet, en la sociología han surgido una diversidad de teorías, en todas ellas hay una noción de individuo que requiere actualización de manera asegurar la necesaria actualización de la disciplina,. Dubet (2010) se pregunta criticando si el actor social es un estratega, un *Homo oeconomicus*, un actor situado en interacciones, un agente de un *habitus*. Diversas maneras de nombrar al “individuo concreto” de cada una de las teorías de la acción que deben hoy dar cuenta de la distancia entre actor y sistema que se “refiere a la *distancia subjetiva que los individuos mantienen con el sistema*” (pág. 15). Él se decide por la noción de *experiencia social* que entiende como: “las conductas individuales y colectivas dominadas por principios constitutivos heterogéneos y la actividad de los individuos que deben construir el sentido de sus prácticas en el interior mismo de esta heterogeneidad” (pág. 14). Su propuesta es la de una sociología que transita de la acción normada y predefinida a la experiencia.

Por su parte Martuccelli (2012) diagnostica que fines de los años ochenta el interés de la sociología comienzan a ser las trayectorias individuales las que no “pueden ser reducidas a figuras tipo, y se deciden progresivamente a prestar mayor atención a los individuos” (pág. 29), que se inscribe en el “tránsito hacia un nuevo modo general de individualización [que se expresa en] una vocación descriptiva muy fina de los intercambios y sentimientos; perspectivas que interrogan en profundidad la vida interior de los actores y sus dimensiones identitarias o posicionales” (pág. 51).

También en Boltanski (2012) hay vuelta sobre la experiencia a partir de tomar distancia de la sociología de Bourdieu por una perspectiva menos normativa y más ocupada de describir e investigar los modos en que los actores realizaban sus prácticas, en lo que denominó un modelo pragmatista del estudio de la acción, como destaca Mauro Basaure en la presentación de un libro de Boltanski sobre la sociología y la crítica social (Boltanski, 2012, págs. 10-11).

A continuación revisaré brevemente algunos autores que me parecen importantes para la reflexión sobre individualización e individualismo, especialmente en lo que refiere al pensamiento sociológico sobre el tema.

1.2. Durkheim. Individualismo moral y cohesión social

La obra de Durkheim abarca diversos ámbitos: epistemológico, metodológico, teórico y de análisis social. Me interesa leer en Durkheim su elaboración del individualismo moral, en función del objetivo de esta investigación, presente en sus diversos libros, artículos y cursos publicados.

Un tema central que recorre toda la obra de Durkheim es el problema del orden social en las sociedades industrializadas, crecientemente diferenciadas, funcional y socialmente, de manera que resulta relevante la presencia e influencia de la sociedad en la vida individual, entre otras, mediante la socialización, la continuidad de prácticas y relaciones que aseguren que las normas y reglas sean aceptadas, incorporadas y legitimadas por los individuos.

En *La División del Trabajo Social* (1995), Durkheim señala que la especialización funcional hace al individuo más autónomo y, a la vez, más

dependiente de la sociedad, planteando que la relación entre autonomía y dependencia, son procesos contradictorios que se dan conjuntamente:

En cuanto a la cuestión que ha dado origen a este trabajo, es la de las relaciones de la personalidad individual y de la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y solidario? (1995, pág. 45)

La sociedad es en todo mayor que los individuos que la conforman y no es la suma de los individuos que la componen, es más que eso y los individuos pertenecen a la sociedad mediante las relaciones que establecen entre ellos, en la división del trabajo y la diferenciación funcional, las que dan textura y consistencia a la sociedad. Por tanto, no hay derechos individuales absolutos o naturales por sobre o anteriores a la sociedad, que es la que les ha dado la posibilidad de ser y tener.

En las sociedades industriales de mayor diferenciación, la cohesión social es un problema a resolver, he ahí la importancia de la solidaridad orgánica, entendida como una mutua dependencia entre los individuos que conforman ese tejido social, a lo que aporta de manera significativa la socialización como un proceso de aprendizaje del vivir en sociedad. En cambio, en sociedades poco diferenciadas, como las tradicionales o en las comunidades, la cohesión social estaba dada por la solidaridad mecánica, entendida como una conciencia colectiva, de mínima diferenciación, compartida por el conjunto de sus miembros. En esta forma de organización social la individualidad es mínima.

Sin embargo, en las sociedades industriales organizadas (solidaridad orgánica), la individualidad emerge a partir de la diferenciación de funciones, espacios y roles; es decir, distinción de roles, de ámbitos público y privado y, de especialización laboral, junto con una correspondiente diferenciación de creencias.

Este contexto hace posible (y necesario) el desarrollo de identidades individuales como expresión de autonomía individual.

El creciente proceso de diferenciación funcional es la forma de organización típica de la sociedad industrial. Como señala el propio Durkheim (1995):

Otra cosa muy diferente ocurre con la solidaridad que produce la división del trabajo. Mientras que la anterior [solidaridad mecánica] implica la semejanza de los individuos, ésta supone que difieren unos de otros. La primera no es posible sino en la medida en que la personalidad individual se observa en la personalidad colectiva; la segunda no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente, una personalidad. (pág. 153)

Mientras que en la sociedad tradicional, de menor complejidad y diferenciación, no hay diferencias sustantivas entre individuo y comunidad o entre los individuos en relación con las representaciones colectivas, en una sociedad diferenciada los individuos tendrán la posibilidad (y obligación) de desarrollar su individualidad y diferencia; esta es una de las razones de la importancia que Durkheim atribuye a la cohesión social y solidaridad orgánica, con el fin de mantener la unidad societal. Este es el fundamento del individualismo moral que propone.

A diferencia del individualismo liberal -el individuo como anterior a la sociedad, autónomo y libre para la consecución de sus objetivos auto determinados-, el individualismo en Durkheim es de tipo o fundamento moral, en tanto lo concibe como “un conjunto de creencias y prácticas propias de las sociedades industrializadas de Occidente que propugnan los derechos y las libertades de las personas a la vez que exigen la responsabilidad y la conciencia cívicas” (Girola, 2005, pág. 152). Esta responsabilidad y conciencia cívicas son la diferencia que se propone establecer con la concepción negativa del

individualismo (que él refiere a Francia) y que asocia con el egoísmo y la insolidaridad. El individualismo moral, que surge como consecuencia de la diferenciación generada por la división del trabajo, ya que la mayor diferenciación favorece normativamente el desarrollo de la individualidad, sería el “conjunto de creencias y valores organizados en torno a la defensa y exaltación de la persona humana y, por lo tanto, relacionado con la libertad, la autonomía, el respeto del otro y la responsabilidad cívica” (Girola, 2005, pág. 159).

Creo posible afirmar que el problema fundamental de la sociología durkheimiana es el orden social. Cómo es posible y qué asegura el orden en una sociedad crecientemente diferenciada e individualizada, es la pregunta a la que responde. Ese es el fundamento de sus trabajos ya mencionados (*La división del trabajo social, Las reglas del método sociológico, El suicidio, Las formas elementales de la vida religiosa*). El problema del orden resulta central cuando se han roto o perdido eficacia las formas de lazo de la sociedad tradicional, porque la de Durkheim es la sociedad industrial, con nuevas formas de diferenciación funcional y social. Esa es su contemporaneidad, y la sociología surge como una forma de auto-comprensión de la sociedad que se configura; y Durkheim, al igual que los otros fundadores de la disciplina, recurrirá a una tipología dualista para caracterizar y dar cuenta de la ambivalencia del nuevo orden social.

El concepto de solidaridad será el eje de su elaboración. Solidaridad mecánica en la sociedad tradicional, con baja diferenciación; solidaridad orgánica, en la sociedad de la que es contemporáneo, con creciente división del trabajo y por tanto funcionalmente diferenciada. Para elaborar su reflexión sobre la solidaridad orgánica, Durkheim recurre a dos conceptos que le permiten diseñar la arquitectura teórica de su pensamiento: moral y conciencia colectiva. Ambos resultan coherentes con el problema del orden que surge a partir de la división del trabajo y el desarrollo de una sociedad industrial, en la que se consolidará la figura

del individuo que tendrá la posibilidad y obligación de desarrollar su individualidad a la vez que se incrementa su dependencia de los demás.

Este marco genera una relación de dependencia orgánica entre individuo y comunidad societal, basal para la cohesión social; por tanto, este individualismo (moral, que para Durkheim es grupal o social), requiere de una configuración cultural tendiente a asegurar la legitimidad de dicho orden, de manera que los individuos internalicen y entiendan que sus posibilidades están orgánicamente vinculadas a las de la sociedad.

Durkheim, al igual que Simmel, reconoce que el incremento demográfico, la ampliación de los grupos, el desarrollo de las ciudades y la mayor densidad moral de la sociedad hacen posible el surgimiento de la individualidad. Para él, dichos procesos favorecen la solidaridad orgánica, ya que la sociedad libera a los individuos y facilita su autonomía, a la vez que genera una mayor interdependencia, cuestión favorecida por la división del trabajo.

El desarrollo de la individualidad también tendrá como consecuencias la fragmentación y el aislamiento del individuo. Tema importante para Durkheim, en tanto la sociedad debe asegurar la cohesión social, ya que, la mayor complejidad y diferenciación, requerirán el contrapeso de mecanismos de integración y coordinación acordes. Dos de los relevantes son la socialización y la normatividad, como vehículos de educación del individuo para la vida social.

Durkheim refiere que el individualismo puede ser, a la vez, factor de cohesión social y de anomia. Las sociedades de solidaridad orgánica contienen la posibilidad de desintegración moral, por lo que se requiere de instituciones que faciliten y promuevan que los individuos se sientan integrados y valoren permanentemente el orden social. Esta función la cumplen el Estado, las asociaciones profesionales y

la educación, asunto al que le atribuye gran importancia, entre otras cosas porque es un factor decisivo de socialización y formación moral. Dichas instituciones tendrán como función y finalidad la socialización y la regulación de las interacciones entre los individuos, a fin de asegurar la solidaridad orgánica.

Lo social, para Durkheim es de una constitución diferente a los individuos que lo componen y lo entiende como conciencia social, resultante de la modelación de maneras de pensar, sentir y actuar y del modo en que los individuos realizan e internalizan dicha operación, en el sentido que no son acciones individuales, particulares, sino modos sociales de actuar, de pensar, de sentir, en definitiva, de ser; socialmente constituido e individualmente actualizado. Por ejemplo, sobre la constitución y sustrato distinto de la sociedad, que permite delimitar el campo de la sociología, Durkheim (1988) establece que lo social es de una morfología y materialidad distinta, ya que:

esta síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad da lugar a fenómenos nuevos, diferentes de aquellos que tienen lugar en las conciencias aisladas, no se puede por menos de reconocer que esos hechos específicos residen en la propia sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. (pág. 42)

Es decir, es el modo social actualizado en cada individuo o la sociedad en cada individuo, de tal manera que “lo que los constituye [como hechos sociales] son las creencias, las tendencias y las prácticas del grupo tomado colectivamente” (1988, pág. 62). Como señala Manuel Canales (2012), es una sociología de las instituciones, en el sentido que lo que está instituido ya que “habiendo sido creado por individuos, precipita o cristaliza de un modo que se independiza de ese origen y se eleva a un rango distinto y autónomo [...] Adquiere un rango social cuando se institucionaliza” (pág. 86), adoptando, estas maneras de pensar, sentir y actuar, una consistencia tal que “ninguna de ellas se encuentra por entero en las aplicaciones hechas por los particulares, puesto que incluso pueden existir incluso

sin ser aplicadas actualmente” (Durkheim, 1988, pág. 62); de manera que el individualismo moral que elabora corresponde a una conciencia individual conformada en relación con la conciencia social, es decir, el modo en que la sociedad *está* y *se* realiza en los individuos. El individuo sociológico solo es posible en lo social, por lo que la cohesión social de una sociedad diferenciada requiere de individuos morales ligados orgánicamente.

La noción de solidaridad le permite a Durkheim caracterizar y tipificar la forma de lazo que constituye lo social como entramado de relaciones de los individuos y entre estos y la sociedad, como una entidad superior y diferente que es, para él, una forma de lazo entre los individuos que la conforman. Y es sobre esta forma que puede distinguir la solidaridad mecánica de la solidaridad orgánica. Mientras la primera se fundamenta en las semejanzas la segunda en las diferencias. Importa, para el tema de esta investigación, el segundo tipo como la base para entender su concepto de individualismo moral en relación con la solidaridad orgánica es el resultado de la nueva estructura social que surge con la división del trabajo de las nacientes sociedades industriales. Sobre este proceso, Xavier Coller (2003) señala que la sociedad tradicional da paso a una sociedad con creciente diferenciación social por tres causas:

En primer lugar, por un crecimiento del número de individuos de la sociedad (volumen). En segundo lugar, por un aumento de la densidad humana (densidad material). En tercer lugar, por un aumento de la densidad moral de la sociedad (mayor frecuencia de interacciones entre los individuos). (págs. 124-125)

Dicho proceso implica una pérdida de importancia de la conciencia colectiva (propia de sociedades con solidaridad mecánica) y un incremento de la densidad y conciencia individual, ya que las personalidades individuales se “desligan” de la conciencia colectiva y de la sociedad; requisito decisivo, para Durkheim, del desarrollo de la textura individual que promueve la división del trabajo (Coller, 80

2003). Es la mayor textura social la que obliga o impulsa al desarrollo de la individualidad, en tanto individualización socializada y socializante, como una suerte de imperativo social. Es la sociedad la que *empuja* a la diferenciación como vía de integración individual y de cohesión social, aunque resulte paradójico. Por tanto, la densidad moral requiere individuos individualizados, diferenciados para asegurar la textura de la creciente densidad social. A mayor diferenciación, más individualidad y cohesión social, como posibilidades y requisitos de más sociedad. Por eso la importancia del individualismo moral, ya que tiende a asegurar la composición de la estructura social: la cohesión social.

Como lo han señalado diversos autores [Girola (2005), Lukes (1975), Béjar (1989), entre otros], Durkheim distingue tres formas históricas de individualismo. El de los utilitaristas ingleses, cuya base es el egoísmo; el que se funda en la ética kantiana y el contractualismo rousseauiano y; el individualismo moral que él propone, especialmente como contrapartida al individualismo utilitarista, que será su preocupación teórica y política.

El individualismo en la versión durkheimiana está lejos del individualismo egoísta, que resulta contrario al bien común, y así lo constata Lidia Girola (1998) afirmando que "el individualismo moral se convierte así en la 'religión civil', el conjunto de creencias y principios que rigen la vida entre ciudadanos en las sociedades modernas, y que fundan y garantizan sus derechos y libertades" (pág. 79). Como el propio Durkheim señala el individualismo en su concepción egoísta se ha convertido en la "gran enfermedad de nuestro tiempo."

La pregunta de Durkheim, como he señalado, es por el orden, ¿cómo se asegura el orden en una sociedad nueva y de mayor complejidad como la sociedad industrial donde los lazos tradicionales que vinculaban a los individuos, entre ellos y con la comunidad, se han debilitado?, ¿cómo asegurar la cohesión social en una

sociedad individualizada? El orden moral es, pues, la respuesta que, mediante una nueva trama cultural e institucional, tenderá a asegurar el orden social, que se expresa como un sistema de normas que constituyen institucionalmente. La sociología durkheimiana es una sociología de las instituciones; de la relación de los individuos con ellas. Es una sociología que se pregunta por el orden, por la posibilidad y condiciones de una sociedad de individuos, moralmente constituidos.

1.3. Weber. Capitalismo como férrea coraza del individuo moderno

Uno de los temas más importantes de la obra de Max Weber es el proceso de racionalización occidental, en el que la “*ética económica*”, como la denomina, resulta fundamental en la actividad humana, por lo que se propone comprender la especificidad “del racionalismo occidental moderno” (2001b, pág. 21), de manera de poder explicar la genealogía de la racionalización característica de la modernidad y el capitalismo (occidental).

En Weber, hay una visión trágica y pesimista de la cultura que resulta con el capitalismo, que se expresa, por ejemplo en su concepto de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der welt*) y la referencia que hace en la parte final del estudio *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde se refiere a la alegoría de la “jaula de hierro”³ (el término utilizado en alemán por Weber fue *ein stahlhartes Gehäuse*, que se traduce como *estuche de acero*) que aprisiona la subjetividad determinando el estilo de vida de los individuos, dice Weber (2001b):

El puritano quería ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo.
Pues al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida

³ Traducción hecha por Talcott Parsons como “*iron-cage*” y que ha quedado como la metáfora weberiana, aunque en sentido estricto Weber utilizó la figura de *estuche de acero*.

profesional y comenzar su dominio sobre la moral intramundana, contribuyó a la construcción de ese poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes (no solo de los que en él participan directamente en la actividad económica), y lo seguirá determinando quizá mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil. El cuidado por los bienes exteriores, decía Baxter, no debía ser más que ‘un liviano manto que se puede arrojar en todo instante’ sobre los hombros de los santos. El destino ha convertido este manto ligero en férrea envoltura. La ascesis emprendió la tarea de actuar sobre el mundo y transformarlo; con ello, los bienes exteriores de este mundo alcanzaron un poder creciente y al cabo irresistible sobre los hombres, un poder que no ha tenido semejanza en la historia. Hoy su espíritu se ha deslizado fuera de esa envoltura, quien sabe si definitivamente. (págs. 199-200)

La racionalización de la cultura en el contexto de la economía capitalista se transformó, según Weber, en un “férreo estuche”, “jaula de hierro”, “coraza dura” (González García, 2000, pág. 83) o “férrea carcasa” (González León, 1998, pág. 128) que constriñe o presiona al individuo en detrimento o abandono del fundamento religioso original de su acción, produciéndose una objetivación de las relaciones, como consecuencia de la independencia entre objetividad y subjetividad. Esta es una caracterización similar a que realiza Simmel al destacar la condición trágica de la cultura moderna.

El proceso de racionalización cultural, constitutivo del capitalismo, es entendido por Weber como desencantamiento respecto de los conflictos existenciales propios del desarrollo de la cultura y la secularización, que tienen como fundamento una ética económica fundamentada religiosamente. Como

señala Roberto González León⁴ (1998) “la sociedad moderna ha de comprenderse a sí misma como un orden que se ha autonomizado con respecto a sus orígenes y a la subjetividad religiosa que explica su génesis, para pasar a autorregularse objetivamente” (págs. 43-44), designado como proceso de *secularización*, característico de la modernidad, que Weber, según Roberto González (1998), entiende como la pérdida “del significado sociocultural de la religión en el mundo contemporáneo” (pág. 44), en el sentido que la racionalización del estilo de vida ha incidido en la superación de la ética religiosa que la configuró originalmente, lo que le permite concluir que “el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza ‘que siempre quiere el bien y siempre hace el mal’” (Weber, 2001b, pág. 188), estableciendo la paradoja del ascetismo en relación con las consecuencias no intencionadas, en tanto que en el ejercicio de la voluntad religiosa (el trabajo entendido y realizado como una vocación) se generan y acumulan riquezas que harán caer los ideales ascético-religiosos que lo fundaron.

La secularización y racionalización constitutivas del mundo moderno, para Weber, no implican la desaparición del fenómeno religioso, sino que este se presenta, de alguna manera, secularizado y racionalizado, es decir, transformado en la presente configuración socio-cultural. Esa idea ha sido cuestionada por diversos autores, especialmente respecto de si lo religioso es un componente de la cultura moderna o es un fenómeno superado. Además de las implicancias filosófico-teóricas de dicho cuestionamiento, tiene importancia para la fundamentación del análisis histórico de la modernidad, que se expresa, por ejemplo, en la supremacía de la racionalidad instrumental por sobre otras formas de racionalidad o fundamento de la acción de los individuos. En este punto, y más

⁴ No tuve oportunidad de conocer personalmente a Roberto González León, había fallecido tiempo antes de que realizara mis estudios de doctorado. Sin embargo la lectura del libro citado (su tesis doctoral trabajada durante años) fue una manera de conocer su cuidado y sistemático trabajo sobre la obra de Max Weber.

allá de las controversias, es importante destacar que la congruencia entre Capitalismo y Modernidad estaría marcada por la imposición a todo nivel, incluso en la subjetividad, de una racionalidad técnica.

Una racionalidad instrumental que expresa una *afinidad electiva* e histórica entre la ética religiosa protestante (ascetismo intramundano) y la cultura capitalista, como propone Weber, en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (2001a), al plantear la congruencia que habría entre la ascesis religiosa y el cálculo y la racionalización del trabajo, característicos de la actividad capitalista, ya que “la especificidad del espíritu capitalista occidental se encuentra pues en la racionalización ascética de la conducta económica burguesa, es decir, de su trabajo cotidiano” (González León, 1998, pág. 73), es la afinidad entre el fundamento religioso de la conducta y la disciplina de la conducta, introyectada y vivida como propia y auto impulsada, que serán la base para el desarrollo del capitalismo.

La ascesis, tema fundamental en la concepción weberiana de la génesis y desarrollo del capitalismo que, según Michel Foucault (1990), en la tradición estoica se relaciona o significa una consideración progresiva del yo más que renuncia, en tanto:

dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. Tiene su meta final no en la preparación para otra realidad, sino en el acceso a la realidad de este mundo”. (págs. 73-74)

La ascesis protestante, entonces, no es abandono del mundo, como la vida cristiana monacal, sino que se realiza en el mundo, y especialmente mediante el trabajo, cuestión similar a lo planteado por Dumont (1987) en referencia a un *individuo-en-el-mundo* como característica distintiva del individualismo occidental.

A partir de la afinidad entre *espíritu capitalista* y ascesis protestante mostrada por Weber, define ese espíritu capitalista como “la aspiración a la ganancia lograda con el trabajo capitalista incesante y racional” (2001a, pág. 17), es decir, se trata de una “mentalidad que aspira profesional y sistemáticamente al lucro[y que] encontró su forma más adecuada en la empresa capitalista [como] el impulso mental más adecuado” (2001a, pág. 73). En este punto, Weber es muy preciso en destacar que no es el lucro o la ambición lo que motiva esa conducta sino el trabajo concebido y vivido como profesión (la vida orientada racionalmente).

La ganancia, entonces, sería una consecuencia no buscada o no intencional de ese espíritu, de esa forma de conducirse en la vida, y que incidió en el “extrañamiento originario de la subjetividad del individuo ante su propia actividad” (González León, 1998, pág. 75), ya que es el trabajo realizado metódicamente (para la mayor gloria de dios) y no la ganancia que este genera, lo que se valora y busca, tanto desde lo que podríamos llamar como el juicio divino, como de la relación del individuo con su dios. Sin embargo, será precisamente la ascesis puritana (y la acumulación de riqueza que ella posibilita, en tanto prescripción de austeridad en el disfrute de los logros del trabajo realizado con un fin fundamentalmente religioso) la que incida en debilitar el contenido religioso de la misma, cuestión que estaría en la base del proceso de secularización.

Esta afinidad -o congruencia- entre la ética protestante y el espíritu capitalista, según Weber, mediada por la ascesis puritana, incidirá en el desarrollo del individualismo, que en su versión contemporánea sería un individualismo secularizado que empuja al goce y el consumo cuyo fundamento son el éxito y la fama, y que es posible rastrear sus orígenes en la idea de profesión elaborada por Weber que, llevado hasta sus límites, se expresaría actualmente bajo la arquitectura elaborada por él, pero invertida en sus fundamentos y fines.

La relación histórica que describe Weber entre Estado y capitalismo constituyó y se configuró como fundamento del tipo de individuo contemporáneo. Ha sido precisamente la configuración cultural de la racionalización del modo de vida (descrito por Weber) la que ha tendido, mediante socialización, consolidación institucional y legitimación y reforzamiento de un tipo de relaciones sociales y de una forma de ser como la válida y acorde al modelo de organización social que ha terminado por imponerse.

Vocación y trabajo se relacionan en la configuración del modo de ser *individuo-en-el-mundo*, en el sentido que la profesión es entendida y ejercida como una vocación que se realiza en el mundo. Por tanto, trabajo y vocación, como fundamentos de la conducción racional de la vida implicarán (como resultado de esta afinidad entre ética religiosa y organización económica) la generación de riqueza producto del trabajo y que, de acuerdo con los preceptos religiosos que lo fundamentan, es la expresión terrenal del buen ejercicio del deber profesional. Ahora bien, esta riqueza es signo y medio, por tanto lo que se rechaza es el disfrute terrenal de la misma no su logro como resultado del trabajo. El individuo es solamente un administrador de la riqueza que genera con su trabajo y por tanto, debe dar cuenta a su dios de ella, como se expresa en la parábola de los dones o talentos de la biblia. Ya ahí se encuentra la idea o noción de ser emprendedor de la propia vida, la vida como una empresa que hay que administrar bien.

La entrega y el oficio de ejercer el trabajo y la profesión como una vocación, el seguimiento u observancia estricta de las normas son parte de la caracterología del individuo moderno contemporáneo que pueden ser reconocidas en la obra weberiana.

La modernidad y el despliegue de su racionalidad favorecieron las condiciones para el desarrollo de la idea de individuo que encontraría en el estado moderno, la economía y la profesión algunos de sus pilares. Weber destaca que sobre este trasfondo se hizo posible la auto-constitución del sujeto, cuya racionalidad le permitió la capacidad de dominio de la propia vida y del mundo, cuestiones que, con fundamento religioso, serían la base del desarrollo de la modernidad. Weber llamó a este proceso la “cristianización de la existencia” que implicó “hacer cotidiana la práctica ascética racional, previamente ejercida en los claustros, y el ‘desencantamiento’ del mundo por el que queda objetivado en su totalidad como el espacio del dominio pleno por parte del sujeto que pretende conocerlo y actuar en él” (Ruano, 2001, págs. 75-76). Una ética religiosa constituida en estilo de vida racionalizado, que encuentra en la configuración cultural e institucional con conforman un tipo de racionalidad (instrumental) que instaura y legitima una racionalidad calculadora que establece la gestión adecuada de medios para el logro de fines exteriormente establecidos.

Este es un aspecto central de la investigación weberiana, “indagar cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron la orientación del modo de vida y mantuvieron dentro de ella al individuo” (Weber, 2001b, pág. 91). Como indica Yolanda Ruano (2001) se trata de comprender el proceso mediante el cual un sistema de creencias se seculariza y establecen como “fundamento práctico-moral de un particular tipo de acción, de sociedad y cultura” (pág. 76), es decir, la pregunta busca establecer la genealogía histórico cultural de un proceso que va desde los monasterios al mundo y a los individuos, desde el ascetismo extra-mundano a un ascetismo intramundano para constituirse, en nuestra contemporaneidad, en un *ascetismo intra-sujeto*. Este último que estaría a la base del individuo contemporáneo y lo que llamo el individualismo secularizado promovido por el neoliberalismo.

Weber, en su “reconstrucción genealógica de la modernidad” (Ruano, 2001, pág. 37), se propone establecer, entre otras cuestiones, las condiciones subjetivas del proceso de modernización en el orden moderno capitalista, que tiene en la eficacia económica su principio racional fundamental. Este orden, cuyo entramado institucional encuentra su expresión consolidada en el Estado y el mercado (como expresión formalizada de las relaciones económicas), requerirá individuos que encuentren en el trabajo y ejercicio profesional su realización personal (que implica racionalización del tiempo y autodomínio). Cuestión que constata Weber (2001b) cuando afirma que “el capitalismo actual, que se ha convertido en señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la *selección* económica los sujetos económicos (empresarios y trabajadores) que necesita” (pág. 43).

Esta construcción de subjetividad o “configuración” de individuos históricos se realiza, entre otras formas, mediante la socialización que favorecerá la sujeción a una “subjetividad que impone una lógica instrumental de dominio sobre los procesos mundanos, externos e internos, como *el* medio legítimo de acercamiento cognitivo y práctico a ellos” (Ruano, 2001, pág. 104), lo que permite la configuración histórica y cultural del tipo de sujeto que requiere el capitalismo, ya despojado o desvinculado del fundamento religioso originario que lo instituía como un mero administrador de los bienes y riqueza resultante de su trabajo, “el orden económico capitalista actual es como un cosmos enorme en el que el individuo nace y [...] les dado como una estructura, prácticamente irreformable” (Weber, 2001b, pág. 43). Este el sentido de la metáfora del *estuche de acero*, como consecuencia de este fundamento ascético del ejercicio profesional, ya que como el mismo Weber señala “el puritano quería ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo” (2001b, pág. 199).

Entonces, de acuerdo con Weber, es posible preguntarnos, ¿qué ha ocurrido desde aquel puritano que quería ser profesional y el imperativo que vivimos y se impone hoy como deber?, es posible elaborar la respuesta a partir de la imposición del poderoso orden económico moderno capitalista en el que la “la «economía» se ha vuelto «destino» humano” (Löwith, pág. 39), en tanto un orden que se autonomiza de su fundamento moral y resulta mera administración de todas las dimensiones de la vida, incluso las expresivas, como ejercicio del “dominio calculador del mundo” (Ruano, 2001, pág. 107), porque el trabajo ya no se realiza para lograr la salvación, el capitalista moderno “racionaliza la conducta conforme a la maximización de beneficios por imperativos puramente adaptativos, funcionales” (Ruano, 2001, pág. 108), que Weber pesimista y agudamente denominará como la base antropológica del tipo de individuo que resultará de este proceso: “especialistas sin espíritu, hedonistas son corazón” (Weber, 2001b, pág. 200), cuya expresión contemporánea sería el consumidor actual (hiperconsumidor en los términos de Lipovetsky) que, entendido desde el campo del goce, encontraría en el consumo y en los objetos del mismo la promesa de una satisfacción nunca suficiente pero siempre necesaria, en tanto el consumo implica un goce en el trabajo como promesa futura de goce en el consumo.

Los valores de la conducta ascética se tornan o transforman en intereses propios de la actividad económica. Ese primer impulso al ahorro y renuncia al goce terrenal de la riqueza que restringe la ostentación generarán una mentalidad caracterizada por la austeridad, el cálculo y una racionalización ascética de la conducta que se expresa en el trabajo realizado cotidianamente, serán la base de la formación del espíritu capitalista propio de occidente. El trabajo que deviene en profesión como expresión de la noción religiosa de *Beruf*, (asocia profesión, llamado y vocación) en la que el hombre es concebido como un instrumento de la voluntad divina que, según Roberto González (1998), sería “la especificidad del sistema capitalista occidental [que] reside para Weber en su forma de organización

del trabajo libre como ‘empresa’” (pág. 75). El trabajo se autonomiza de la calculabilidad de utilidades terrenales inmediatas.

De acuerdo a lo anterior, es posible afirmar que Weber entiende el capitalismo como una lógica cultural en la que lo económico es parte de ella, a diferencia de otras visiones que acentúan o lo entienden principalmente como una formación económica. Roberto González establece dos consecuencias respecto de esta lógica cultural que se expresa en el “extrañamiento originario de la subjetividad del individuo ante su propia actividad” (1998, pág. 75) y que se relacionan con la *Beruf*: en primer lugar, la vida cotidiana es el lugar de la actividad económica como forma de asegurar la existencia (la *Beruf* implica trabajo y conducta cotidiana en la racionalización de la conducta); en segundo lugar, se desarrolla un tipo de mentalidad característica de la sociedad contemporánea que implica una ascesis profesional realizada en todo trabajo.

El hombre sociológico (como el económico), que construye analíticamente Weber tendrá implicaciones epistemológicas que se presentan en su teoría individualista de la acción y que se encuentran presentes en su noción de individuo y en lo que he denominado como el individualismo secularizado y marginalista de nuestro presente, cuyos fundamentos son posibles de reconocer en las formulación weberiana sobre la *Beruf*. Una cultura individualista constituida en subjetividad que conjuga esfuerzo individual, elección racional de medios y fines y éxito como recompensa de la realización eficaz de un proyecto de vida que busca resolver la contingencia como oportunidades, en la que todas las alternativas de autoayuda, medicalización, la vida sana, confluyen en la construcción de un yo protésico que busca permanentemente afirmarse en un publicitario “yo puedo”.

Esta noción de la vida como un proyecto que organiza y administra de manera profesional medios y fines y que se expresa en la construcción de un yo, de ese Yo

soy el que soy, y que es fuente del malestar contemporáneo, es posible reconocerla en Weber cuando señala:

En efecto: aquella idea peculiar (...) del deber profesional, de una obligación que debe sentir el individuo, y siente de hecho, ante el contenido de su actividad 'profesional', consista esta en lo que quiera, (...) esa idea, decimos, es la más característica de la 'ética social' de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva. (Weber, 2001b, pág. 43)

Este individualismo contemporáneo secularizado entendido como un *ethos*, que podemos rastrear en Weber, es posible asociarlo con la noción de *habitus* elaborada por Pierre Bourdieu, en tanto expresa más bien un destino que una determinación, que constituye lo que he denominado un *ascetismo intra-sujeto*, como base para la construcción de un yo que domine el mundo o al menos las condiciones de realización de su proyecto personal. Ese deber profesional destacado por Weber como rasgo fundamental del espíritu capitalista devenido en una ética social (Ruano de la Fuente, 1996), se seculariza perdiendo todo contenido ético con el advenimiento y consolidación de la sociedad de consumo, sociedad pos-moral y de triunfo o imposición naturalizada del utilitarismo, en la que todo vale para la consolidación de los estilos de vida personales vividos y realizados como proyectos de vida.

En Simmel y Weber, que comparten un fondo trágico en relación al diagnóstico crítico que realizan de la modernidad, hay una opción por el individuo y la acción individual, que, a pesar de la mayor libertad individual y partir del distanciamiento que se produce con las cosas, no hay posibilidad de salida individual ante una cultura que se impone y dan su carácter a cada uno. En tal sentido, en el caso de Weber, tampoco, aunque lo parezca como posibilidad, la acción orientada por valores no es la puerta de salida al destino trágico de la "jaula de acero". Cuestión que es posible de ser observada en la actualidad, mediante la

imposición de la salida individual a través de la autoconstrucción que se instituye como programa de vida para cada cual.

La creciente autonomía e independencia que adquiere el orden económico se convierte en racionalización cultural que debilita la subjetividad en relación con la autonomía que adquiere el mundo objetivo, representado paradigmáticamente por la economía. La idea de progreso que acompaña a la modernidad significa la separación y distanciamiento de la naturaleza, para terminar por controlarla. Ciertamente la crítica a la jaula de acero que es la modernidad, al parecer, no tiene puerta de salida.

En esta afinidad también es posible reconocerla en la cosificación descrita por Weber que es similar a la objetivación de la cultura en Simmel. Los individuos terminan apresados por la férrea carcasa del orden económico, que será la manifestación más relevante del carácter trágico de la cultura moderna.

1.4. Simmel. El estilo de vida individualizado

Desde hace algunos años hay un retorno o actualización de la obra de George Simmel, con una importante utilización de sus principales conceptos. Quizá hoy es posible reconocer con mayor claridad esa condición trágica de la cultura que diagnosticara. Sus desarrollos sobre la individualización, el dinero y el estilo de vida adquieren una actualidad significativa en nuestra sociedad contemporánea.

A pesar de que casi todas las compilaciones de sociología o trabajos específicos sobre su obra se inician señalando que Simmel no era un sociólogo en sentido estricto (Weber y Durkheim tampoco lo eran) o bien que en su obra no hay

una teoría sistemática o sociología formalmente constituida. Creo que su sociología, caracterizada como impresionista, expresa una capacidad de observación en detalle de la condición moderna, de su ambivalencia constitutiva y constituyente. Inaugura la disciplina en los límites de la misma.

En Simmel se encuentran los fundamentos de la sociología como una disciplina que estudia las relaciones sociales, la cultura y el consumo (Watier, 2005), de gran actualidad, especialmente por su reflexión sobre la relación entre estilo de vida, individualización y autonomía de la cultura objetiva. Son muchos los temas sobre lo que Simmel escribió y, por lo mismo, me interesa realizar una lectura en función del tema de esta investigación, centrándome especialmente en la individualización y su relación con la individualidad y el individualismo.

George Simmel es catalogado generalmente como el primer sociólogo de la modernidad, aunque su obra no es tan conocida y difundida como la de los otros fundadores de la Sociología o pensadores contemporáneos. Sin embargo, contiene un significativo y actual análisis más que diagnóstico de la sociedad moderna, a la que observó, como se ha dicho, con una mirada de estilo impresionista, que le permitió describir, caracterizar y proyectar los cambios que ocurrían en su sociedad, en las formas y estilos de vida, la interacción y socialización, la ciudad, incluso el mercado y el consumo forman parte de su análisis cuando aún no tenían la centralidad de hoy. En fin, su obra es basta, interesante, aguda y está siendo descubierta por el análisis que realiza del estilo de vida, especialmente en relación con el consumo. Incluso me permito afirmar que Simmel, por su estilo, tiene una mirada posmoderna de los fenómenos sociales, cuestión muy presente en su reflexión y que permite tener una excelente guía de lectura de la sociedad contemporánea.

Para Simmel, la individualización se relaciona con la diferenciación social generada por la creciente modernización de la sociedad (especialmente, industrializadas), lo que incide en la ampliación de posibilidades de (mayor) libertad y autonomía personal. En tal sentido, la modernización, en el contexto de la modernidad, implicó un cambio (que se entiende como progreso) en las condiciones materiales de vida, en el desarrollo de nuevas instituciones que reemplazarían a las antiguas, en la generación de nuevas formas de interacción y relaciones sociales, cuestiones que generaban condiciones de desarrollo individual y también profesional, por tanto la identidad individual en una sociedad urbana y de masas se constituye en un fenómeno nuevo y Simmel, atento observador de su tiempo, lo abordará como un problema que está presente en el conjunto de su trabajo.

Un elemento importante de este proceso fue el dinero como base la economía monetaria y el surgimiento de las grandes ciudades, factores que incidieron en la mayor diversidad y textura social, en nuevas formas de diferenciación social, surgimiento de nuevas formas de agrupación social, todas cuestiones que incidieron en que la individualidad se constituyera como un fenómeno nuevo (en un sentido moderno) y problemático (tanto de organización social como asunto sociológico). En tal sentido, para Simmel, este conjunto de fenómenos y las nuevas formas de interacción social que surgían fueron factores claves de individualización.

Este proceso no estaba exento de ambivalencias, característica latamente diagnosticada por Simmel en sus trabajos. La ampliación de la libertad individual, la mayor textura de la personalidad y las nuevas formas de la subjetividad, implicaban problemáticamente la individualidad. Sin embargo, conjuntamente, el desarrollo de las nuevas posibilidades de libertad y autonomía individual eran crecientemente sobre determinadas cultural e institucionalmente. La modernidad

implicó, por tanto, el surgimiento de una estructura normativa que regulaba, restringía y prescribía esas nuevas formas sociales. Las relaciones entre personas transitaban a relaciones entre roles o funciones, que implicaron anonimato, atomización, nerviosidad, desarraigo e indolencia, y que pueden ser entendidas como formas sintomáticas de expresión de un malestar que está presente en las descripciones simmelianas de la vida moderna, detalladamente señaladas en su artículo “Las grandes urbes y la vida del espíritu”. (1998)

La individualización entonces consistía en un proceso de desvinculación y re-vinculación. Desvinculación de las formas tradicionales que definían o regulaban los vínculos, establecían las normas, convenciones e instituciones que configuraban la vida de las personas, definían sus posibilidades, daban protección y certezas; en tal contexto, podemos afirmar que la identidad no era un problema (al menos sociológico). Como se dijo, también la individualización implicó la re-vinculación a nuevas formas sociales y de constitución de la vida social, que implicaron cambios en la relación del individuo con la sociedad y entre los individuos, que implicaron diferenciaciones que favorecieron el desarrollo de la identidad individual, lo que se configuró como un problema a comprender y explicar. Ese es uno de los fundamentos del surgimiento de la sociología como disciplina y Simmel fue uno de sus precursores.

Individualización, entonces, implicaba la idea de ampliación de la acción individual en relación con el crecimiento y extensión de los grupos, esta correlación, como la denomina Simmel, implica que “la individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo” (Simmel, 1977, pág. 742), es decir el individuo se desarrolla conjuntamente con la extensión del círculo social al que pertenece o con los que se relaciona (Watier, 2005, pág. 88). En sus relaciones los grupos muestran homogeneidad interna y diferencias externas en relación con otros grupos. Estos

generan o empujan diferencias entre los individuos, que originalmente eran mínimas, lo que favorece o impulsa “la especialización del individuo” (1977, pág. 742), por tanto siempre tenderá a oponerse a la nivelación y homogenización, características de los grupos y de la modernidad; según el autor, la modernidad, en su ambivalencia tiende a la diferenciación y a la homogeneización.

Individualización y diferenciación se dan conjuntamente, en una relación en la que mientras aumenta la diferencia entre individuos de un mismo grupo aumenta la proximidad o semejanza con grupos diferentes; “diferenciación e individualización aflojan el lazo que nos une a los que están más inmediatos, pero en cambio crean un vínculo nuevo -real o ideal- con los más alejados (Simmel, 1977, pág. 745). En la medida en que amplían los círculos sociales de los individuos habrá más posibilidades de desarrollo de la individualidad y, a su vez, mientras más pequeño el círculo será menor la libertad de cada individuo y el círculo será más homogéneo internamente y diferenciado de otros, es decir tendrá mayor individualidad que un grupo más grande y, por tanto, como grupo menos individual aunque sus miembros más individualizados. Como el mismo lo señala (Simmel, 1977):

En cada hombre existe, *ceteris paribus*, una proporción invariable entre lo individual y lo social, que no hace sino cambiar de forma. Cuanto más estrecho sea el círculo, a que nos entregamos, tanta menor libertad individual tendremos. En cambio, el círculo en sí será algo individual, que justamente por ser pequeño, se separara radicalmente de los demás. Análogamente, al ampliarse el círculo en que estamos y en el que se concentran nuestros intereses, tendremos más espacio para el desarrollo de nuestra individualidad; pero, en cambio, como partes de ese todo, poseeremos menos peculiaridades, pues el grupo social será, como grupo, menos individual. Por consiguiente, no solo a la relativa pequeñez y estrechez de la comunidad, sino también (o ante todo) a su colorido individualista corresponde la nivelación de los individuos. O para decirlo en

breve síntesis: los elementos del círculo diferenciado están indiferenciados; los del indiferenciado están diferenciados. (pág. 747)

Esta arquitectura que se forma entre lo individual, lo grupal y lo social (expresión ampliada y superior de lo individual y grupal), que no son solo niveles sino círculos, requiere una densidad moral (en sentido durkheimiano) que sostenga la cohesión y las interacciones que para Simmel son lo constitutivo de lo social y el fundamento u objeto de la sociología, que se relaciona con la individualización, la socialización y la diferenciación social.

Herederero del romanticismo alemán e influenciado por Goethe, en Simmel es posible reconocer una valoración positiva de las posibilidades que abría el proceso de diferenciación individualizadora, aunque advertido, y explícitamente lo señala, de la ambivalencia que implica. Como afirma José María González García, en Simmel “hay una apuesta por el individuo” (2000, pág. 77) y, a pesar de la agudeza de su análisis sobre las consecuencias de las transformaciones en curso, especialmente en lo referido a la cosificación de la subjetividad, hay, sin embargo, en su obra una antropología que concibe al ser humano como “un ser de diferencias” (Simmel, 1998, pág. 247), un ser de posibilidades que tenderán permanentemente más allá de los límites de la cultura objetiva. Para él, “el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera” (Simmel, 1998, p. 35). En su pensamiento hay una gran confianza en la capacidad de los individuos, como señala José María González (2000):

frente a las instituciones sociales y a los tipos de pensamiento que lo reducen a ser bien un mero producto de un poder trascendente, bien un mero receptáculo de influencias colectivas o cósmicas [...] frente a estos modos resuelve a favor del individuo la cuestión central de si éste es un mero punto de encuentro de poderes colectivos, religiosos o cósmicos o, más bien, creador de su propia personalidad. (pág. 77)

Individualidad e individualismo en Simmel

En la obra de Simmel la noción de individuo está asociada a los conceptos de individualidad, individualización e individualismo, los que expresan perspectivas diferentes de desarrollo en su obra para abordar el mismo tema: el individuo, su constitución, sus posibilidades y constreñimientos. Y, si bien es cierto que en su noción de individuo hay influencias del romanticismo alemán, especialmente de la novela de formación (*Bildungsroman*), como también de Goethe, no es menos cierto que estuvo atento al destino trágico del individuo, generado por la modernización y cosificación, cuestiones que expresó mediante la creciente autonomía de la cultura objetiva.

Para Simmel, la sociedad es el resultado o la síntesis de las diversas interacciones que la forman, interacciones que requieren durabilidad y estabilidad, las que se formalizan institucionalmente. En tal sentido, para él la sociedad es la forma más compleja de interacción, que es un factor básico; ahora bien, la interacción se da conjuntamente con la diferenciación social entre los individuos, de manera que (sus interacciones) tengan funcionalidad y sentido. En diversos textos Simmel destaca que la existencia real y tangible es la de los seres humanos en relación con la sociedad que sería una suerte de existencia emergente, en un constante devenir; por ejemplo, en *Filosofía del dinero* (1977) afirma:

La sociedad no es más que el resumen, o el nombre general para designar al conjunto de estas relaciones recíprocas especiales. Una de estas puede cesar y aquella continuará siendo 'sociedad', pero solamente cuando tras la separación de la función aislada, permanece un número suficiente de estas en acción; si desaparecieran todas, dejaría de haber sociedad. (pág. 184)

Y remarca que la sociedad es posible por la interacción entre sus miembros, la que a su vez resulta y es fuente de diferenciación social (y diferenciación individual entendida como posibilidad de construcción de individualidad). Como ya señalé,

Simmel pone en relación diferenciación e individualidad, que, además son la base de la interacción y socialización. La individualidad es resultado y expresa un proceso de diferenciación. La socialización tiene un fundamento y carácter normativo, ya que aseguran la duración y estabilidad de las interacciones que son la base de la sociedad:

La idea de que el intercambio origina la socialización es, casi, una expresión ambigua, ya que, si el intercambio es una socialización, una de aquellas relaciones cuya existencia convierte a una suma de individuos en un grupo social, ello se debe a que la 'sociedad' es idéntica a la suma de estas relaciones (Simmel, 1977, pág. 184)

La individualidad concebida como resultante de la intersección de los círculos sociales en los que participan los individuos, implica que la participación o pertenencia a grupos genera posibilidades de desarrollo de la personalidad, "la individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo" (Simmel, Sociología I, 1986, pág. 742), lo que implica que la identidad personal puede ser entendida como diferenciación y existencia independiente, en el sentido que es una individualidad cualitativa, consistente en la posibilidad de constituir una identidad individual que sea independiente del conjunto de vínculos o grupos a los que pertenece el individuo.

La individualidad cualitativa es una posibilidad para cada individuo y no está en función de las interacciones a diferencia de la individualidad cuantitativa que es el resultado del conjunto de círculos o grupos a los que pertenece el individuo, es decir, se compone de los roles y funciones que desempeña que, en conjunto, configuran o son un factor de individualización, cuya expresión es la identidad social. Como dije anteriormente, para Simmel la diferenciación y la socialización son los fundamentos sobre los que es posible la individualidad, la que entiende se da históricamente de dos maneras, como individualidad cuantitativa o individualidad cualitativa.

Como ya señalé, Simmel concibe al individuo en como un ser relacional, que forma parte, en sus interacciones, de un conjunto de grupos o círculos sociales, a partir de los cuales configura su individualidad, los que, a su vez, conforman una cadena o sistema de coordenadas; cuestión que posteriormente desarrolla de manera similar Norbert Elias cuando trata la relación entre individuo y sociedad. De tal manera que cada individuo configuraría su personalidad de acuerdo con la relación que mantenga con su entorno social, es decir, la personalidad será el resultado de la combinación que se produzca entre los elementos de la cultura en la que participan los individuos. La interacción es el factor básico de constitución de la sociedad, al igual que la interacción entre individuo y grupo es factor de diferenciación e individualización, en la medida que participa en diferentes círculos (Frisby, 1992).

La individualidad, como autonomía, autorresponsabilidad y libertad individual, se relaciona entonces con diversos ámbitos (y también significados) en los que es posible su desarrollo, desde lo más íntimo y personal a los ambientes más amplios y sociales, siempre teniendo presente la distinción simmeliana de las dimensiones cuantitativa y cualitativa de la individualidad. En grupos más amplios habrá una mayor libertad individual, ya que “el hombre individual se distingue de los demás; que en su forma como en su contenido [...] el ser distinto de los demás tiene sentido y valor positivo para su vida” (Simmel, 1986, pág. 760); ambas significaciones o posibilidades de la individualidad se encuentran presentes en la historia, de lo que dará diversos ejemplos que ilustran su categorización, y que Simmel el individualismo de la igualdad y el individualismo de la diferencia (1998).

Una primera forma de individualismo se reconoce en el Renacimiento como expresión y voluntad del hombre de distinguirse, de ser único, “el individuo quiso llamar la atención, quiso ofrecerse a la vista más favorablemente, más digo de ser

tenido en cuenta, de lo que era posible en las formas aceptadas. Es el individualismo de la distinción” (Simmel, 1998, pág. 271). En el Renacimiento el hombre quiso distinguirse reconociéndose como un valor supremo, época en que surge, para Simmel la idea de individualidad, desacoplada de las formas medievales que tendían a la nivelación y constricción de la libertad individual. Señala Simmel, casi con premonitoria lucidez sobre nuestro presente, que esta idea de individualidad se expresa “en la forma de la voluntad de poder, de distinguirse, de ser notado y famoso, se extendió entre los hombres en grado desconocido” (Simmel, 1998, pág. 271).

Luego, en el siglo XVIII, surgió un nuevo tipo de individualismo, ligado a la idea de libertad, valor supremo de frente a las constricciones y determinaciones naturalizadas del origen y linaje. Inspirado en el influjo de la Revolución Francesa, la ilustración y frente a la opresión de las instituciones, ya devenidas en tradicionales, la libertad e interés personales fueron elevados al rango de valores absolutos. Es, como lo designa Simmel, el individualismo de la libertad, frente al desvanecimiento cultural y político de la institucionalidad y organización social convertidas en una suerte de “atadura insoportable” para los individuos, “en la opresión por tales instituciones, que habían perdido todo derecho interno, surgió el ideal de la mera libertad del individuo” (Simmel, 1998, pág. 272).

Este individualismo de la libertad, “a cuya materialización se aspiraba de este modo tenía como fundamento la *igualdad natural* de los individuos, representación de que todas aquellas ataduras era desigualdades artificialmente creadas” (Simmel, 1998, pág. 273), se constituye en la idea de un hombre genérico al que le son connaturales la libertad e igualdad:

Pues si lo humano en general, por así decirlo, la ley natural del hombre, existe como el núcleo esencial en cada hombre individualizado por propiedades empíricas, posición social, fortuita educación, entonces solo se necesita liberarlo de todas estas influencias y desviaciones históricas, que

violentan su más profunda esencia, para que se pongan de relieve en él, como tal esencia, lo común a todos, el hombre como tal. (Simmel, 1998, pág. 273)

La distinción que hace Simmel sobre estos dos tipos o conceptos de individualismo se encuadra con las diferencias entre las tradiciones francesa y alemana en lo referido a la relación individuo/sociedad. Mientras la primera se inscribe en la preeminencia de lo social o colectivo respecto de lo individual; la segunda, da preeminencia al individuo, especialmente en lo referido a la idea de individualidad como capacidad de auto-perfeccionamiento. Es en ese sentido que Simmel habla de un individualismo cuantitativo y un individualismo cualitativo.

Sobre el tema de la libertad y autonomía, nociones hoy al uso y relevadas como categorías absolutas, es interesante el texto de Isaiah Berlin, “Dos conceptos de la Libertad” en *Cuatro ensayos sobre la Libertad* (Berlin, 1996) en el que se refiere a las consecuencias de la concepción de la libertad como autonomía. En el texto dice, al referirse a libertad en sentido positivo:

Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí, no de fuerzas externas de cualquier índole. Quiero ser instrumento de mis propios actos de voluntad, no de los otros hombres. Quiero ser sujeto, no objeto; ser impulsado por mis razonamientos y mis propósitos conscientes, no por causas que me afecten desde el exterior. Quiero ser alguien, no nadie; un ser que hace; decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por una naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como humano, esto es, concebir y realizar fines y conductas propias. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando afirmo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios. Me siento libre

en la medida en que creo esto cierto y me siento esclavo en la medida en que me doy cuenta de que no lo es. (págs. 201-202)

Isaiah Berlin distingue dos tipos de libertad, en sentido positivo y en sentido negativo, que adquirieron direcciones históricas diferentes. La libertad negativa refiere a la independencia del actuar, sin que nada obstaculice o determine la acción del individuo: “Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad” (1996, pág. 191), una cuestión a resolver entonces es la relación entre la vida privada (sin coacción o determinación alguna) y la vida pública (que requiere de límites a la libertad individual como posibilidad de desarrollo).

En esta línea de reflexión, siguiendo el argumento contractualista y de la filosofía política anglosajona, la libertad en sentido negativo sería propia de una instancia previa a lo social (pre-social). Por tanto, el mismo autor interroga por los límites de la libertad en sentido negativo. Pregunta de gran actualidad, en tiempos en que la idea de libertad individual es el principio que fundamenta el orden social y, por lo mismo, su dificultad permanente de cohesión social, que se expresa de diversas formas.

El sentido positivo de libertad, según Berlin, refiere a la idea de autonomía en tanto “soy libre solamente si planeo mi vida de acuerdo con mi propia voluntad” (pág. 214). La idea de voluntad es distintiva en este tipo de libertad, a diferencia de la negativa cuya premisa es la independencia y falta de restricciones. Como afirma Norberto Bobbio (1993) “la libertad negativa es una cualificación de la acción; la libertad positiva es una cualificación de la voluntad” (pág. 100).

Relacionando estas nociones de libertad con el desarrollo simmeliano del individualismo, es posible afirmar que el segundo tipo de individualismo, el

cualitativo, posible de asociar a la idea de Berlin de Libertad positiva, tenía como base la igualdad natural de los individuos, ya que libertad e igualdad eran concebidas en su imbricación y pertenencia de la una a la otra, y las diferencias concretas existentes entre los hombres sólo escondían la esencia común a todos, ya que “si el hombre se libera de todo lo que él no es completamente, entonces permanece como la auténtica sustancia de su existencia el hombre por antonomasia, la humanidad que vive tanto en él como en cualquier otro” (Simmel, 1998, pág. 273).

Simmel destaca que el individualismo ilustrado, de la libertad y la igualdad, cualitativo como él lo llama también tendrá un desarrollo histórico en el siglo XIX y que se expresará en lo que José M. González (1992) llama un “individualismo de nueva distinción”, y que tendrá dos desarrollos diferentes.

La individualidad del romanticismo alemán, que tendrá como epítome al héroe romántico (González García, 2000, pág. 31) y, una variante secularizada, que heredera del anterior (libertad e igualdad) encontrará en la división del trabajo, la diferenciación social y la creciente relevancia de la economía (especialmente la economía neoclásica) su expresión histórica en el individuo entendido como hombre económico y empresario de sí mismo, cuestión que Simmel no logra captar en toda su dimensión (y no tenía por qué hacerlo) la implicancias culturales y antropológicas que tendría dicha conjunción, más bien, él cree que “el sentido del individualismo posterior ha consistido en la diferencia entre las distintas personas y en sus desemejanzas cualitativas” (Simmel, 1977, pág. 447), en tanto la capacidad inagotable del ser humano de creación de nuevas posibilidades. Sin embargo, este individualismo ha terminado por ser el desarrollo de capacidades de emprendimiento personal en la búsqueda de diferencias y distinciones significadas por la cultura del consumo, muy lejos de las diferencias cualitativas y despliegue y

desarrollo de la personalidad como pensaba Simmel. Ha sido más bien el triunfo de un individualismo individualizado carente o de débil individualidad.

Los grupos sociales son factores de socialización de los individuos y su interacción es el marco en que se da la integración cultural y simbólica de los individuos, a la vez que puede facilitar o dificultar las posibilidades de la libertad individual. En las sociedades modernas, con intensivos y extensivos procesos de modernización que han implicado, entre otras, una mayor diferenciación funcional, división del trabajo y complejidad, los individuos pertenecen, a la vez, a y diversos círculos sociales, lo que amplía las formas y posibilidades de socialización, lo que contiene el riesgo de tener cada vez menos influencias en dichos grupos, en sus interacciones y contenidos. Es decir, los grupos, a mayor diferenciación y complejidad de la sociedad, tienden a objetivarse de los individuos con lo que la responsabilidad y libertad individuales de configuración de la personalidad se ven dificultadas por la presión cultural, social e institucional. Con la creciente hegemonía del mercado, devenido en cultura, que ha colonizado el conjunto de las dimensiones de la vida social, se produce, mediante el consumo, una tendencia a la homogenización de las identidades, gustos y aspiraciones. Los individuos terminan homogeneizados a modelos establecidos, culturalmente válidos y legitimados de éxito, con la idea de realizar un estilo de vida propio y diferente.

En la medida en que los círculos sociales se amplían disminuye su cohesión interna y aumentan la libertad y posibilidad de los individuos que lo componen. Aunque los grupos, como tales, se individualicen menos, “la individualización acentuada dentro del grupo, coincidirá con la disminución de la individualidad del grupo mismo” (Simmel, 1977, pág. 749), siendo la economía monetaria el hecho más importante en la correlación entre el desarrollo de la individualidad y la ampliación de la sociedad (Simmel, 1977, pág. 779), el dinero es un poderoso

factor de individualización, da libertad, mejora las condiciones de competencia con los demás que, unida a la ampliación de la economía y el mercado, inciden en la especialización funcional. Simmel señala que el dinero genera la correlación entre la máxima extensión de un grupo económico y la mayor diferenciación de sus miembros, generando autonomía y libertad mediante dicho mecanismo (Simmel, 1977, pág. 780).

El dinero es factor de ampliación de posibilidades e individualización, incluso, “el dinero, aun transformando los procesos impulsivos y subjetivos en otros objetivos e impersonales, es el terreno de cultivo del individualismo y el egoísmo económicos” (Simmel, 1977, pág. 548), el dinero, entonces no es solo una formalización económica sino que deviene en un factor cultural y representa el ingreso de la economía en la cultura; Simmel afirma que “el dinero también se muestra aquí en la extensión de su poder, no comparable con la de ningún otro factor cultural” (1977, pág. 552), e insiste en que “sobre la base de su accesibilidad y objetividad generales, a pesar de todo, sirve a la configuración de la individualidad y subjetividad” (Simmel, 1977, pág. 552).

Esta reflexión de Simmel, relacionada con su caracterización de la tendencia a la autonomización y cosificación de la cultura objetiva respecto de la subjetiva, da cuenta de la creciente complejidad de la sociedad, cuestión que incide en la experiencia de incertidumbre de los individuos ante una sociedad de mayor opacidad y respecto de la que tienen menor capacidad de influencia y control sobre el curso de su desarrollo y también de su vida. Sin embargo, la sociedad, entre otras cosas o elementos, se compone de individuos, que en sus relaciones, la producen y reproducen.

Ambivalencia y tragedia de la cultura moderna

La relación entre individuo y sociedad es una pregunta fundamental en Simmel, y por las condiciones en que se da dicha relación, el tema es la pregunta por cómo es posible la sociedad, y afirmara que “la sociedad nace de los individuos, pero el individuo nace de las sociedades” (1977, pág. 454), observación en la que acentúa la interacción social –lo que parece un aserto paradójico-, cuestión que será la base de una categoría importante de su sociología de la modernidad: la ambivalencia, como categoría sociológica y como conceptualización de la sociedad moderna.

La expresión máxima de este carácter bifronte de la modernidad se encuentra en otra de las observaciones importantes de su obra: la creciente independencia de la cultura objetiva respecto de la cultura subjetiva, “la cultura habita en el dualismo entre la vida subjetiva, que es incesante pero temporalmente finita, y sus contenidos, que, una vez creados, son inamovibles y válidos al margen del tiempo” (González García, 2000, pág. 85). La cultura en Simmel es entendida como una dualidad entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el espíritu creador y sus creaciones, que tenderán a independizarse. Como señala, el propio Simmel, y que sirve para ejemplificar el carácter dual de la cultura y la cosificación y autonomización de sus productos, podemos recordar lo que afirma en Filosofía del Dinero (1977, pág. 563) respecto que las máquinas se desarrollan más rápido que los trabajadores, incluso, al punto de ser incomprensibles.

Vida y forma coexisten en permanente oposición, la vida que desarrollan los individuos se cristaliza en formas sociales, en “más-vida y más-que-vida” (2000, pág. 309), que se expresa en que “el proceso de objetivación de los contenidos culturales que, a través de la especialización de éstos cada vez aumenta más la distancia entre el sujeto y sus creaciones, desciende, por último, a la intimidad de la vida cotidiana” (1977, pág. 578), porque “la esencia más íntima de la vida es su capacidad de ir más allá de sí misma, de establecer sus límites para sobrepasarlos,

es decir, de rebasarse a sí misma” (2000, pág. 306), la vida se reproduce y se trasciende en nuevas formas.

Simmel caracteriza a la sociedad moderna a partir de un concepto que será fundamental en su análisis, la cosificación, es decir, la creciente independencia de la cultura objetiva respecto de la cultura subjetiva, que imprime el carácter o condición trágica de la cultura moderna. Y, será a partir de esta distinción diagnóstica que desarrollará el tema del proceso de individualización, que ya he detallado.

Cultura objetiva y cultura subjetiva

Simmel concibe la sociedad como un conjunto de interacciones entre los individuos y, la cultura, en su concepción más general, surgiría en esa relación entre individuo y sociedad. La cultura, para él tiene un carácter dual. Entonces, la cultura objetiva resultará de esas interacciones, de su cristalización, tales como las formas sociales creadas por los individuos, la técnica, instituciones, relaciones, división del trabajo, mercado, dinero y lenguaje, entre otros contenidos creados por la actividad humana. Por otra parte, hay quienes producen estas formas sociales y las utilizan, los individuos, que conforman la cultura subjetiva, es decir, “la cultura se produce –y esto es lo esencial para su comprensión- cuando coinciden dos elementos que no la contienen en sí: la psique subjetiva y el producto intelectual objetivo” (1999, pág. 144), por ello los hombres se integran al mundo natural transformándolo y separándose de él, estableciendo la distinción básica entre sujeto y objeto, entre vida y forma, que entran en una continua relación de oposición, origen de “innumerables tragedias provocadas por esta profunda contradicción formal: entre la vida subjetiva, que es incansable, pero temporalmente limitada, y sus contenidos que una vez creados son inmóviles pero atemporalmente válidos” (1999, pág. 139).

La cultura surge de dicha relación y por tanto está marcada por una condición trágica y por la ambivalencia. Los productos y formas culturales se independizan continuamente de sus creadores, así los hombres pierden el control sobre las formas sociales. Y, es esta condición, fundamental en la sociología simmeliana de la modernidad, la que genera lo que se puede denominar en los términos de Freud: el *malestar de la cultura*, ya que las personas no pueden prescindir de los productos culturales, son dependientes de ellos, en los distintos niveles y dimensiones de la vida.

Dependencia extendida en la actualidad, respecto de la tecnología y sistemas expertos tecnológicos, de conocimiento e información, tanto a nivel macro como en la vida cotidiana. Por ejemplo, la dependencia que tengo del computador (ordenador) en el que escribo esta tesis y los sistemas de archivo y respaldo de la misma (hoy, editando, perdí 60 páginas, lo que implicó rehacer operaciones para recuperar el texto, etc., en la vida cotidiana se pueden enumerar un sinnúmero de dependencias del tipo señalado por Simmel que expresan la dependencia y cosificación de las relaciones que se generan con los objetos y gadgets que conforman y constituyen la vida humana, especialmente en esta fase que ha sido designada por diversos autores como posthumanista y postsocial (García Selgas F. , 2010).

De tal manera que, como lo refiere Simmel, la autonomía y asincronía de la cultura objetiva respecto de la subjetiva, implica una paradoja, que describe de la siguiente forma:

la paradoja de la cultura consiste en que la vida subjetiva, que sentimos fluir continuamente y que pugna desde dentro por su perfección interior, es incapaz de alcanzar esa perfección –vista desde la idea de la cultura- por sí misma y tiene que echar mano de esas formaciones cristalizadas en

autonomía auto satisfecha que le son ajenas formalmente” (Simmel, 1999, págs. 143-144)

En la experiencia moderna hay una suerte de extrañamiento respecto de los productos de la cultura, que tienden a autonomizarse, lo que genera una cierta obsesión ante la imposibilidad de control, incluso de la vida, vivida como ajena. En *Filosofía del Dinero* (1977), Simmel se refiere al estilo de vida moderno como un extrañamiento, señalando que “la máquina, ha enriquecido su espíritu más que el trabajador. ¿Cuántos trabajadores comprenden la máquina con la que trabajan, comprenden el espíritu invertido en ella?” (pág. 563). Para Simmel, y en este asunto coinciden con Weber, la sociedad capitalista es la expresión paradigmática de la autonomización e independencia de la cultura objetiva, que se hace hegemónica y se torna inaccesible para los individuos que la han producido y la reproducen. En tal sentido, esta dificultad para comprender cómo funciona el mundo, los productos culturales y el avance tecnológico, una de las causas de la incertidumbre del presente, incide en la despersonalización de las relaciones sociales que tienden a ser funcionales. Como señala Andrés Bilbao (2000), “el proceso de objetivación implica la disociación entre la personalidad y la función [con lo que]...las relaciones sociales se articulan a partir de las funciones” (pág. 126).

La incorporación de la tecnología en todas las dimensiones de la vida y la masificación de su uso, ha implicado, contradictoria o paradójicamente, que en su oferta de mejorar la calidad de vida y de resolver problemas, terminan por generar su contrario. Aquello que originalmente ofrecían como gestión a la opacidad y extrañamiento respecto de la tecnología, se transforma en una sociedad compleja, con tecnologías aplicadas y sistemas expertos que hacen mayormente dependientes a los individuos. La tecnología para gestionar una forma de vida, que opera como analgesia y como forma de captura de la subjetividad, es posible

pensarla también desde la noción de *Ge-stell* de Heidegger, como emplazamiento técnico y disponibilidad de los individuos.

La expresión máxima de esta cosificación, en la reflexión de Simmel, es el dinero, que de ser medio, incluso medio de medios, se transforma en fin. El dinero es tan característico de la época contemporánea como el cálculo, que es la contrapartida teórica del primero. Como él mismo señala:

Es interesante un último rasgo en la construcción del estilo de la época contemporánea, cuyo racionalismo hace patente la influencia del dinero. Las funciones espirituales, con cuya ayuda la época moderna da cuenta del mundo y regula sus relaciones internas -tanto individuales como sociales- se pueden designar, en su mayor parte, como funciones de cálculo. (Simmel, 1977, pág. 557)

En relación con este tema, como ya señalé, Weber establece una relación entre la ética religiosa y la cultura capitalista, como base de la racionalidad instrumental, que se expresa en el cálculo y la racionalización del trabajo como actividad cotidiana; la racionalización de la conducta es una especificidad de la cultura capitalista.

Diferenciación y división del trabajo

La división del trabajo es una forma de diferenciación funcional de la sociedad, no la única, y además es factor de modernización de la misma que, unida al surgimiento de las grandes ciudades y la economía monetaria, cuyas máximas expresiones (formas) son el dinero y el consumo, en conjunto hacen posible la constitución de un individuo cada vez más individualizado y unilateral en sus dimensiones. Estas (división del trabajo, economía monetaria y la ciudad) serían, según Simmel, las causas de la tragedia de la cultura moderna. Tragedia que, aunque como posibilidad contenida en el proyecto moderno adquiere carácter de

inevitabilidad, cuestiones que desarrolla con precisión y claridad en *Filosofía del Dinero*, su obra mayor.

La división del trabajo, es división de la producción, fraccionamiento del trabajo y especialización funcional que termina por separar a los individuos, creadores y productores, de lo creado, que obtiene así una autonomía objetiva, “la división moderna del trabajo aumenta el número de dependencias en la misma medida en que hace desaparecer a las personalidades detrás de sus funciones porque únicamente permite la acción de una parte de las mismas” (Simmel, 1977, pág. 354). Una situación similar sucede en la relación entre producción y consumo, ya que en la medida que la división del trabajo termina con la producción para el cliente, el producto pierde la especificidad característica de la producción artesanal. En la economía mercantil, las mercancías se autonomizan de los productores y también de quienes consumen.

En una economía basada en el consumo, la división del trabajo está relacionada con la creciente separación de los factores objetivos y los subjetivos, generándose una creciente especialización de la producción y una generalización del consumo; ya no se produce para un cliente específico sino para muchos consumidores, a quienes no se conoce y con los cuales no se establece una relación personal o directa. Si bien, Simmel ejemplifica esta distancia (y despersonalización) de la relación producción-consumo, con la compra en un supermercado, hoy se puede ampliar a las compras que se hacen por Internet, en las cuales ni siquiera hay interacción directa entre intermediarios, como con un cajero o cajera en el caso de la compra en tiendas, sino una transacción electrónica. Sin embargo, como una forma de mantener la ficción de la cercanía y producción personalizada, hay una serie de tecnologías que buscan acercarse al perfil de los consumidores, con el objeto de producir para ellos y que ellos así lo crean y lo sientan. La publicidad hace lo mismo al referirse de manera

personalizada al consumidor, se presenta al oferente como especialista en el consumidor, en sus necesidades, sus gustos, sus sueños, ofrece lo que le “falta” para ser completo y diferente. El asunto es que es una personalización discursiva, ya que ofrece lo mismo a todos los consumidores. Cuestiones que son de la mayor importancia en el consumo que opera con estrategias que ofrecen individualización a los consumidores.

En la economía de mercado las personas dependen de muchos proveedores de bienes y servicios, pero han contado con mayor independencia en la medida que se amplían las relaciones han establecido fuera del mercado. Si entendemos por lo social de la sociedad, un sistema de relaciones sociales, en ese espacio las personas han tenido mayor libertad para configurar su personalidad, en la medida que se acrecientan sus círculos y relaciones.

El crecimiento de las ciudades, la mayor división del trabajo y la ampliación de los círculos sociales han implicado una mayor dependencia de las personas respecto de la sociedad, ya que esta se hecho más compleja y sus funciones más especializadas, y, a la vez, las personas han tenido mayor independencia en las interacciones con otros y en la posibilidad de configurar su personalidad. Como señala Simmel, la ampliación de las relaciones sociales implica una mayor independencia interior, un “sentimiento del ser-para-sí-individual” (1977, pág. 357), ya que la mayor libertad ha favorecido el desarrollo de la individualidad. Nuevamente aparece la oposición entre vida y forma, ya que para él, la mayor vinculación e interacción y la mayor libertad de los individuos en sus diferentes ámbitos de vida se realizan, las primeras, en sus contenidos y, la segunda, en sus formas sociales.

El Dinero y el estilo de vida

El análisis de la sociedad moderna encuentra en *Filosofía del Dinero* (1977) de Simmel un punto de necesaria referencia y reconocimiento al talento del autor berlinés. Allí desarrolla su arquitectura analítica, poniendo en operación las categorías que conforman su trabajo; tales como, objetivación de la cultura, relación sujeto y objeto, forma y vida, individuo, sociedad, individualismo, círculos sociales, la ciudad, el estilo de vida, etc., todo un sistema teórico-analítico para analizar la expresión típico-ideal de la modernidad capitalista: el dinero y el mercado, como configuradores del estilo de vida y relaciones sociales modernas. El análisis que realiza del dinero no es económico, se inscribe en la intersección entre la filosofía y la sociología, como el mismo afirma “en esta investigación no hay ni una línea escrita en el espíritu de la economía política” (1977, pág. 11).

El libro se inicia con una reflexión sobre el valor, a partir de las nociones de objetividad y subjetividad, como el resultado de la relación entre el sujeto y la distancia que tiene respecto de los objetos. El objeto se separa del sujeto, se objetiva en su calidad de “cosa deseada”, por tanto, para acceder a él se deben superar una serie de dificultades, que está en el origen de considerar valiosas a aquellas cosas que presentan obstáculos para concretar el deseo de tenerlas. Simmel establece de paso una relación entre deseo, goce y valor que será muy importante para los posteriores desarrollos y análisis del consumo que se realizarán desde la perspectiva psicoanalítica. Ciertamente, Lacan leyó a Simmel, especialmente en este tema, y que es posible reconocer en su elaboración del deseo.

El deseo, siguiendo a Simmel, no estaría, por tanto, en el objeto o cosa deseada, sino en el sujeto que desea y en la relación con otros respecto del objeto. El tema del deseo que aparece en esta obra, será central de los posteriores desarrollos teóricos e investigativos sobre el consumo y la sociedad de consumo. Simmel señala que el valor de las cosas está relacionado con la distancia que las

personas tienen con ellas, pero que supone una cierta proximidad, que hace posible la deseabilidad, como valor de las mismas y cuyo goce es una imagen futura, no actual. Distancia y cercanía, temporal y espacial, se suponen y constituyen los dos lados de la relación con las cosas. El deseo expresa la subjetividad y el valor es expresión de la objetividad de la cosa. Es la forma simmeliana de elaborar el fetichismo de la mercancía. Es decir, la subjetividad del deseo se objetiva a través del valor y así se instala la distancia y dificultad para tenerlas, que se expresará finalmente en un precio que se está dispuesto a pagar por ellas.

En las interacciones que establecen los individuos entre sí, genera el hecho que haya más de un individuo que desee un objeto, por tanto, para obtener algo hay que establecer o formalizar alguna relación que implica renuncia a algo. Obtención y renuncia que se hacen posibles y necesarias en el intercambio. Entonces, el valor es la forma que expresa el intercambio. Se “asigna” un valor con el fin de obtener otro, generando así la impresión de que el valor se ha determinado recíprocamente entre las cosas, con lo que la relación de reciprocidad se objetiva: Así, el valor, mediante el intercambio, asume las categorías de supra objetivo y supraindividual (Simmel, 1977, pág. 43), cuestión que le permite a Simmel fundamentar el proceso de autonomización de los objetos respecto de la subjetividad que los ha creado.

A este respecto, Louis Dumont (1987) señala que una de las diferencias entre la sociedad tradicional y la moderna es que mientras en la primera son más importantes las relaciones entre los hombres; en la moderna, las relaciones más importantes y determinantes son entre los hombres y las cosas, a las que están subordinadas las relaciones entre los hombres.

La economía, según Simmel, es una abstracción real de los procesos valorativos (1977), y afirma que:

El sistema económico está fundamentado, en efecto, en una abstracción, en la relación recíproca del intercambio, en el equilibrio entre el sacrificio y el beneficio, en tanto que su proceso real, en el que completa su fundamento y su resultado, los deseos y los goces se hallan inseparablemente mezclados [...] Lo decisivo en relación con la objetividad del valor económico, que delimita la esfera económica como esfera autónoma, es el hecho de que su validez trascienda, en principio, al sujeto. (1977, págs. 47-48)

El intercambio se funda en la medición objetiva de valoraciones subjetivas. Simmel señala que la mayoría de las relaciones humanas son intercambios, que es la acción recíproca más pura, cada intercambio encuentra sentido en un valor y, a su vez, cada valor se explica por un cambio. Algo similar se encuentra en el “ensayo sobre el don” de Mauss, el que señala que el intercambio de dones es el hecho social total.

El dinero no apareció de manera repentina y elaborada en la economía, sino a partir de los valores de los objetos y de su intercambiabilidad. El precio en dinero es la medida de trocabilidad o intercambio que se establece entre una cosa y las demás mercancías (Simmel, 1977), constituyéndose así en patrón de medida y medio de cambio.

Simmel desarrolla también el significado filosófico del dinero, planteando que: dentro del mundo práctico constituye lo que es más decisivo y visible, la realidad más evidente de las formas del ser general, por medio de las cuales las cosas hallan su sentido unas en las otras, y donde la reciprocidad de las relaciones en las que participan, encuentran su ser y su parecer. (Simmel, 1977, pág. 117)

El valor económico de los objetos es su relación de intercambio, en la que se va sustituyendo su valor de uso por el valor de cambio, así, el dinero se constituye en el valor de cambio supremo. Por ello de ser un medio se transforma en medio de medios hasta ser un fin en sí mismo, como símbolo puro de los valores económicos, independizándose del valor de los objetos. Lo que viene a ser un ejemplo casi paradigmático del proceso de independencia y hegemonía de la cultura objetiva respecto de la subjetiva. El dinero ya no sólo es medio, sino el fin de todas las cosas y de muchas relaciones.

El dinero se ha asociado a, y es factor de, una mayor libertad individual, por ejemplo, con el trabajo asalariado en la economía monetaria, se genera una forma de vinculación que aparece como menos vinculante, con mayor libertad para elegir trabajos y salarios, el cambio de trabajo, como también una mayor libertad para el empresario, en cuanto a la selección y contratación de trabajadores. Las relaciones que se establecen en la economía monetaria (el mercado) son más abstractas, ya no importa quienes las establecen, sino la prestación que vincula mediante el pago en dinero.

Esta característica del dinero como factor de individualización, está relacionada con el hecho que el poseerlo genera diferenciación al posibilitar una mayor autonomía y libertad individual, lo que también se asocia con la ampliación de los grupos sociales, que es otro factor de individualización e independencia de sus miembros. Así el dinero se constituye en el más abstracto y universal medio de intercambio.

Otra consecuencia de esta cadena es el surgimiento de la propiedad privada en desmedro de la propiedad comunitaria. La propiedad privada es intermediadora en la correlación entre el dinero, la extensión del grupo y diferenciación de los individuos (Simmel, 1977, pág. 425).

Ser propietario constituye identidad y diferencia, por tanto, es una forma de individualización, ya que se posee algo para el exclusivo uso personal; por ejemplo, el crecimiento acelerado de la venta de automóviles, ya sea el primero o el segundo del individuo o grupo familiar, es una expresión de capacidad de compra, diferenciación y libertad, un caso ejemplar es el segmento de jóvenes dueños de automóviles comprados a crédito, respecto de los cuales la publicidad enfatiza la libertad que se adquiere al comprar un auto (y que se pierde al quedar atado por el crédito). El automóvil asigna mayor libertad, diferencia de otros dueños de automóviles, y también de quienes deben desplazarse en transporte público. La publicidad de automóviles apela a libertad y la diferenciación, no del coche, sino de quien lo posea. El dinero hace posible la propiedad, pero sobretodo hace posible configurar un estilo de vida.

Simmel establece una relación entre dinero y estilo de vida (capítulo VI de *Filosofía del Dinero*), como señalé, el dinero es factor de individualización y cultiva el individualismo. El estilo de vida se relaciona con la forma en que se configuren históricamente la cultura objetiva y la subjetiva. Su creciente distanciamiento se produce por la mayor diferenciación que facilita la división del trabajo, cuestión importante tanto para la producción como para el consumo, puesto que cuanto más impersonal y objetivo sea un producto más personas podrán querer tenerlo, pero será el dinero el que haga posible acceder a dicho producto comprándolo. El dinero implica cálculo y, ambos se han constituido en fenómenos característicos de la modernidad. Y el capitalismo, como he intentado mostrar en la sección referida a Weber.

Simmel reflexiona sobre el estilo de vida moderno y la influencia del dinero, como expresión máxima del proceso de objetivación de la cultura, que hace

adquirir a la vida un carácter mecánico, destacándose, al menos tres influencias de éste en la conformación del estilo de vida contemporáneo.

Una primera es el ***distanciamiento frente a la vida***; en la economía monetaria los objetos pierden la proximidad que tenían con las personas y su interés estará mediatizado por el dinero, que aumenta su importancia, lo que es ejemplo de la preponderancia de los medios respecto de los fines en la vida moderna:

Resulta muy equívoco pensar que la significación y la potencia espiritual de la vida moderna hayan pasado de la forma del individuo a la de las masas; en realidad, se han transmitido a la forma de las cosas [...] la 'sublevación de los esclavos', que amenaza con destronar el autodomínio y el carácter normativo del individuo fuerte, no es la rebelión de las masas, sino de las cosas. (Simmel, 1977, pág. 610)

Los seres humanos se han convertido en dependientes de los productos que han creado, alejándose de sí mismos y mediatizados en sus relaciones con las cosas y las personas por medios que actúan como fines, que ocupan su lugar, como es el caso de la técnica y el dinero:

La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, sensaciones y actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se manifiesta como el tumulto de la gran ciudad, la manía de los viajes, la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados del espíritu y las relaciones. (Simmel, 1977, pág. 612)

Estas características de la vida moderna descritas por Simmel hoy son denominadas estrés, crisis de sentido, individualismo, pero sobre todo da cuenta de la fragmentación del estilo de vida actual.

Una segunda influencia, y vinculada a la anterior, es la ***inmediatez y ritmo de la vida***; los contenidos vitales aparecen y desaparecen, cambian y se renuevan periódicamente, la vida se vive en su inmediatez, el tiempo como horizonte pierde importancia, ha sido subsumido y el presente, en su contingencia, se torna permanente, situación que se expande y desarrolla aún más con la ampliación de los círculos, las grandes ciudades y la técnica aplicada a la vida cotidiana. Por ejemplo, la contracción del tiempo que implican las tecnologías de comunicación e información, en particular la ampliación global de las “redes” sociales.

Simmel señala que el desarrollo técnico ha generado la experiencia de mayor cercanía y vinculación con aquellas personas que están lejos, que con quienes se encuentran más cerca en nuestra cotidianidad, como los grupos primarios o de relaciones de interacción cara-a-cara. Es el caso del desarrollo de las tecnologías de las comunicaciones, por ejemplo, las redes sociales, como *facebook*, *tweeter*, *Instagram*, entre otras, a través de las que se generan interacciones y “relaciones” sociales entre personas que no se conocen de manera presencial, sino solamente por el vínculo virtual; también la masificación de la telefonía móvil, que permite estar siempre disponible y en contacto, no sólo para los demás, sino también para no perderse nada de lo pueda estar sucediendo en otros lugares, se trata de estar permanentemente “conectado”; la televisión, a través de los informativos y reportajes, permite conocer y participar de otras realidades, conocer ciudades sin haber estado nunca en ellas, estar al tanto e informado al instante en que suceden los hechos constituidos en noticia en cualquier lugar del mundo, todo ello, mientras hay conjuntamente una retracción de la sociabilidad, hay cada vez menor interacción con los vecinos y más cercanos. Hoy es más factible que una persona conozca mucho más del mundo y también le sea ajeno su entorno inmediato.

Situación que es contradictoria con la mayor reflexividad con que contarían los *sujetos* de la modernidad avanzada, de acuerdo con lo afirmado por los sociólogos de la modernidad reflexiva (Giddens), tal vez la mayor reflexividad dice relación con individuos mejor capacitados para su instalación competitiva, eficiente y exitosa en la sociedad, individuos calculadores, racionales, pero extraños de sí mismos. Característica y condición de la subjetividad contemporánea.

Al respecto, Giddens describe el proceso combinado de globalización y localización, que implica la globalización de los estilos de vida de las personas, que incide en la homogeneización de los gustos, informaciones, conocimientos y relaciones. Pero, este fenómeno en general no ha implicado necesariamente un reforzamiento de identidades locales o de los vínculos más cercanos. Es más bien, la alegoría o el oxímoron de la “muchedumbre solitaria”, que expresa que la experiencia local no logra contrapesar la densidad y potencia de la sociedad global, siempre disponible y aunque resulte complejo comprender su funcionamiento y procesar los grandes volúmenes de información, tiende a resultar de mayor accesibilidad, por su inmediatez, que las relaciones o interacciones cercanas, que demandan a los individuos un compromiso y trasfondo cognitivo y emocional mayor.

El capitalismo y su correspondiente forma de individualización económica, han convertido al trabajo en una dimensión insegura de la vida actual, la incorporación de tecnología y la flexibilización, han modificado el ritmo del mismo. La flexibilidad, la necesidad de cualificación permanente y la precarización laboral, han constituido al trabajo en una dimensión de inseguridad que ha perdido su capacidad de dotar de identidad. En la sociedad industrial y del trabajo, las personas ingresaban a un trabajo y ahí hacían una carrera laboral, cuestión que por sus condiciones y estabilidad, eran factores de identidad fuerte y estable de las personas. Cuestión también asociada a la identidad de clase de esa forma de

sociedad. En la modernidad tardía, el trabajo no es para toda la vida y las personas también se flexibilizan, están dispuestas y obligadas a arriesgar en trabajos temporales, a la espera de algo más permanente, que nunca será para toda la vida. Además que ya la vida de la gente no pasa principalmente por el trabajo, por la producción. Las identidades flexibles y a la carta son la forma identitaria de la sociedad del consumo y los consumidores (no del trabajo). El consumo actual es flexible, inmediato, temporal y por tanto configurador de identidades y estilos de vida fragmentados. Los actuales son estilos de vida carentes de narratividad.

Una tercera influencia es ***la distinta velocidad en el discurrir de la vida y las formas sociales***, que determina y configura distintos estilos de vida, épocas y tipos de individuos. Las épocas se diferencian por el estilo de vida dominante en ellas, por el tipo de individuo que configuran, por modos de ver, de sentir, por el tipo de cuerpo que se construye y valora, en fin, un conjunto de formas que son claves en el proceso de individualización del estilo de vida. Una expresión clara de esto es la moda, pero no sólo como forma de diferenciación, sino también del modo en que se produce la diferencia. Las modas son pasajeras, temporales, cambiantes, se reciclan estilos, se transforman, cobra mayor relevancia el contexto de la moda, que da estilo. Todos signos exteriores que intentan llenar un vacío; formas que son significadas como contenidos. La moda no sólo busca diferenciar, también intenta posicionar una imagen.

La moda no es sólo un tipo de ropa, es un estilo de vida, disponible para todos, pero segmentada y diferenciadamente. Hay un tipo ideal validado, con variaciones que hacen la ficción de la libertad, con la ficción de autenticidad y unicidad de que nadie copia a nadie, de que todos pueden ser el modelo. De ahí la importancia que cobran las marcas y las representaciones asociadas a ellas. La sociedad se

convierte en una gran pasarela donde todos y todas modelan para un otro, las personas son una suerte de anuncio publicitario de sí mismas.

El dinero organiza y rige las relaciones entre los individuos, y los objetos que circulan en dichas relaciones aparecen con un valor propio, dado por el dinero. Ese es el proceso de objetivación descrito por Simmel.

Si el dinero es factor de libertad e individualización, por tanto favorece la autonomía y expansión del individuo, cuestiones que se expresarán en la voluntad de tener y poseer, cuya máxima aspiración es el dinero puesto que es fin en sí mismo, sin contenido apropiable, pero que permite tener todos los demás objetos. En la actualidad, el dinero tiende a desaparecer en su materialidad de billete, su fluidificación relativiza la distancia temporal con los objetos, generando una mayor facilidad de acceso. El crédito, en este sentido, ha sido una importante forma de resolver la crisis capitalista de los años 70 y una manera de creación (virtual) de dinero que contrae el tiempo de la compra, ya no se necesita tener dinero para comprar, se crea mediante el crédito. Se crea un dinero futuro para realizar una compra inmediata. Esta forma de pago hace instantáneas las relaciones económicas de compra y venta.

1.5. Norbert Elias, ¿Cómo es posible una sociedad de individuos?

Es posible afirmar que el tema fundamental de la obra de Norbert Elias es la investigación sobre el proceso civilizatorio, en el sentido de cómo se constituyó

nuestra civilización y en particular, el modo en que se configuró la sociedad conformada por individuos. Ciertamente, Elias es crítico de la utilización tradicional en Sociología de las categorías de individuo y sociedad, lo que cuenta con una reflexión especial en su trabajo. Es, en su libro *La sociedad de los individuos* (2000a), donde elabora analíticamente la relación entre ambas categorías además de otros trabajos donde reconstruye históricamente el proceso de configuración de la sociedad moderna.

A diferencia de la tradición sociológica, como lo expresa de manera manifiesta, Elias se propone elaborar un modo diferente de pensar la relación entre individuo y sociedad, que ha sido un problema para la teoría sociológica. Él mismo señala que, en la redacción de su libro *El proceso de civilización* (2009), se encontró con el problema de dicha relación. Por tanto, se propuso mostrar que ambos términos no son contradictorios ni opuestos ya que “*nadie puede poner en duda que los individuos dan forma a una sociedad, ni que toda sociedad es una sociedad de individuos*” (2000a, pág. 21), idea de resonancia simmeliana.

En su análisis destaca que las categorías de “individuo” y “sociedad” son niveles diferentes de observación, que requieren una articulación analítica que permita dar cuenta del modo en las personas particulares entran en relaciones que conforman una sociedad que hace posibles dichas relaciones. Otra diferencia que establece es que los órdenes sociales se diferencian respecto de la relación de importancia entre los requerimientos sociales y los intereses personales, cuestión que incide en la convivencia de una sociedad, ya que la satisfacción individual es posible en un contexto social estable y sin tensiones, y viceversa. Tema importante en la elaboración de Elias sobre la insatisfacción y malestar que se generan por el diferencial de cumplimiento de objetivos en un marco regulador de la competencia entre los individuos por los mismos.

En la sociedad, generalmente se produce una tensión o diferencial entre las necesidades, intereses y aspiraciones individuales, por una parte y, los requerimientos de la sociedad y la convivencia social, por otra, que sería la forma histórica más característica de expresión de la relación entre individuo y sociedad y que ha sumariamente tratada por la sociología. Cuestión, por ejemplo, también destacada por Tocqueville, al distinguir entre la importancia o predominio de la libertad o la igualdad en la constitución de un orden social. Quizá es Parsons quien mejor elaboró sociológicamente esta tensión, al establecer que los fines individuales están culturalmente establecidos y normativamente regulados en su logro, es decir, la socialización sería fundamental en para asegurar la continuidad de la vida social (asunto en el que Parsons es continuador de Durkheim). Elías es manifiestamente crítico del sociólogo norteamericano, tanto por la solución sistémica que da al problema, como por la ascendencia durkheimiana de Parsons, al dar una importancia sobrevalorada a la sociedad respecto de los individuos.

Como señala Gina Zabludovsky (2013b), haciendo referencia a un texto de Van Krieken, “el concepto de acción social es una aberración, una consecuencia de las trampas intelectuales que ha llegado a plantear una división del pensamiento sociológico en ‘dos sociologías’: la ‘sociología de la estructura’ y la ‘sociología de la acción’” (pág. 42), ya que sería una falsa oposición que instituye otras dualidades o dicotomías, como la de individuo-sociedad, agente-estructura, que configuran teorías sociológicas del sistema social, de la acción y, más contemporáneamente, las llamadas sociologías del individuo, como el caso de Danilo Martuccelli (2012).

Una forma errónea de la sociología, según Elías, ha sido preguntarse por la existencia independiente de la sociedad o el individuo, sostenida principalmente por la sociología de la acción social, ya que, tanto individuo y sociedad son elaboraciones de carácter analítico. Sin embargo, dicha pregunta ha sido fundamento de casi toda la teoría sociológica o, al menos, en su desarrollo toma

una posición al respecto, cuestión que Elias no elude. Y ha sido muy cartografiada o sistematizada por la socióloga británica Margaret Archer, quien establece que la teoría sociológica ha malentendido la relación individuo sociedad, como tensión o dualidad, proponiendo un dualismo analítico como elaboración que permita superar las diferentes formas de confluencia (ascendente, descendente y central). Elias, cuya elaboración está presente en el desarrollo de Archer, tiene como antecedente a Simmel, quien resume en una suerte de aforismo dicha tensión, estableciendo que la sociedad nace de los individuos y que éstos surgen de la sociedad. Asignarle primacía o anterioridad a uno u otro abre la posibilidad de fundamentar las diferentes corrientes de la teoría sociológica y de la teoría social, en general.

La sociología de Norbert Elias tiene como idea central la “*red de interdependencias*” que configuran a la sociedad como un entrelazamiento recíproco entre individuos. La sociedad, entonces, está conformada por individuos que participan de una estructura social compuesta por cadenas funciones y relaciones que generan la “*estructura social*”, es decir, un conjunto de relaciones y funciones, que hacen de cemento de cemento de la sociedad. Esta red de funciones, permite comprender la relación entre individuo y sociedad como una configuración de interdependencias, lo que permite, según Elias, no quedar atrapado en la idea de un *a priori* o determinaciones causales, que constituyen lo que Archer designa como confluencia (2009) o fusión (1997).

Sobre el tema de la relación individuo-sociedad o agencia-estructura la socióloga Margaret Archer ha señalado que la sociedad tiene tres características distintivas, que son:

Primero, que es inseparable de sus componentes humanos porque la propia existencia de la sociedad depende, de alguna manera, de nuestras actividades. Segundo, que la sociedad es fundamentalmente transformable y no tiene una forma inmutable o estado preferido. Es solo como sí misma, y

lo que es exactamente en algún momento determinado depende de los haceres humanos y sus consecuencias. Tercero, tampoco somos nosotros, sin embargo, agentes sociales inmutables, porque lo que somos y hacemos como agentes sociales está también afectado por la sociedad en que vivimos y por nuestros propios esfuerzos por transformarla. (Archer, 2009, pág. 29)

De acuerdo con lo anterior, entonces, cobra importancia la pregunta propuesta por Elias (2000a):

¿Cómo es posible que mediante la existencia simultánea de muchas personas, mediante su convivencia, sus acciones recíprocas, el conjunto de sus relaciones mutuas, se cree algo que ninguna de las personas individuales ha considerado, proyectado, premeditado o creado por sí misma, algo de lo que cada individuo, quiéralo o no, es parte, una estructura de individuos interdependientes, una sociedad? (pág. 25)

Entonces, siguiendo a Elias, la pregunta refiere a cómo son las relaciones entre los individuos y que configuran una sociedad, en el sentido de que en sus interacciones los estos conforman la sociedad, pero casi como un resultado no intencionado, ya que él no comparte la idea que la sociedad sea producto de un contrato social, un orden definido y creado de mutuo acuerdo por las personas, sino más bien el resultado no buscado de las relaciones sociales.

Aquí surge un asunto que interesa en esta investigación. Los individuos, de acuerdo con la sociología de Elias, se individualizan en un contexto funcional que se impone y cuyas condiciones sobre determinan las posibilidades de elección entre esas diversas funciones, las que son limitadas en relación con las redes de interdependencia en las que participan los individuos. Sobre este asunto, Zabudovsky (2013a) afirma que “la individualización es producto de una transformación social ajena al control de las personas y resultado de sus relaciones mutuas, que se produce a la par de la creciente diferenciación de funciones

sociales y el dominio cada vez mayor sobre las fuerzas naturales” (pág. 233). Parafraseando a Marx, en relación con la noción de individualización de Elias, se puede afirmar que los hombres se individualizan pero en condiciones no elegidas por ellos. Como señala Giddens (2003) para referirse a lo que implica su Teoría de la Estructuración, que de algún modo continúa el trabajo de Elias, “Marx explica que «los hombres [digamos enseguida, por nuestra parte, ‘los seres humanos’] hacen la historia, pero no en circunstancias elegidas por ellos mismos»” (pág. 22).

La individualidad sólo es posible en sociedad, en un proceso de individualización, que resulta del desarrollo de la estructura de la sociedad, en la que se constituye el individuo. En este sentido, como se dijo, Elias cuestiona las concepciones que entienden la sociedad como un ente supraindividual anterior a los individuos, como también aquellas elaboraciones que se basan en la centralidad del individuo. Ni el individuo es anterior a la sociedad, ni esta un agregado de individuos.

Siguiendo el argumento de Elias, la sociedad es el marco y posibilidad de constitución del individuo, en tanto universo de posibilidades y determinaciones que estos tendrán para constituirse e individualizarse, de tal manera que los procesos de individualización para Elias:

no son consecuencia de una repentina mutación en el interior de los seres humanos singulares ni de una generación accidental de muchas personas muy dotadas, sino que son fenómenos sociales, [...] consecuencia de un cambio específico de la estructura de las relaciones humanas. (Elias, 2000a, pág. 39)

A dicho proceso Elias lo llama “brote de individualización”, que entiende como un proceso de constitución de los individuos, en el marco de las relaciones en las que participan y han participado, ya que la sociedad no es un conjunto de individuos terminados, una sociedad de adultos, como dice el autor, sino una

sociedad en que los individuos están en constante formación, que sería lo que él denomina como proceso de individualización. Por ello, para el análisis social, resulta vital conocer cuál ha sido el proceso de formación de los individuos, es decir, el proceso de individualización, que permite conocer esa sociedad, ya que los individuos son conformados *en y por* la sociedad. Como ha señalado Foucault, podríamos afirmar que el individuo (el hombre dice él) es una invención reciente, tiene una historia posible de reconstruir, unas condiciones de posibilidad y una configuración de saber y pensamiento respecto del individuo, que marcado la historia del pensamiento moderno y que ha encontrado en el neoliberalismo su expresión más acabada y de mayor eficacia ideo-política.

1.6. El programa fuerte de Individualización. Beck - Giddens

Entre las diferentes respuestas a la crítica posmoderna, en la teoría social y particularmente desde la sociología, se constituyó lo que designo como *programa fuerte* de individualización, que ha elaborado la tesis de la “sociedad reflexiva”, en la que están implicados, con diferencias, autores como Anthony Giddens, Ulrich Beck y Scott Lash, entre otros, incluso hay quienes incluyen en este grupo a Zigmunt Bauman. Sin embargo, creo que su trabajo se distingue en cuestiones ontológicas acerca de la realidad social, que inciden en el diagnóstico respecto del agotamiento del proyecto moderno, aunque en los asuntos de construcción metateórica puedan tener similitudes.

La cuestión basal es el diagnóstico compartido de un cambio, crisis o agotamiento de la modernidad entendida en su versión clásica. Lo que ha implicado la constitución de una noción de individuo compelido u obligado a autoconstruirse a afirmar su autonomía e independencia ante la descomposición o desestructuración sociocultural de la sociedad moderna. El problema es que ante

el debilitamiento institucional o la “fluidificación” de la sociedad moderna, los individuos se ven obligados a una individualización reflexiva que, quizá funcionado teóricamente, no logra resolver un cierto desamparo ante las nuevas formas de estructuración de la sociedad.

El *programa fuerte* de individualización asume que las incertidumbres actuales son parte del diagnóstico de la modernidad tardía, características del presente que deben ser vividas como oportunidades para asumir responsablemente y, por tanto, con éxito, los desafíos presentes referidos a la construcción de identidad, desarrollo de la biografía e integración social, en el marco del conjunto de cambios ocurridos que configuran la sociedad tardomoderna y que han abierto una nueva fase de individualización, en la que el desafío es individual e implica vivir y construir la vida de manera reflexiva.

De entre los diversos autores que han recuperado la noción de individualización, es posible mencionar el trabajo realizado por Lipovetsky, Beck y Bauman, quienes, con logros y desarrollos teóricos diferentes, han construido un diagnóstico de la actualidad, en el que la noción de individualización es estructurante de sus trabajos. Me llama la atención que, en general, no mencionan de manera explícita el aporte de Simmel y Elias, ni su inscripción en los trabajos de dicho autores.

Riesgo, ¿modernidad reflexiva o posmodernidad?

En la teoría social, en general, y en la sociología, en particular, se han elaborado a partir de los años 70, reflexiones y diagnósticos sobre lo que se denominó una crisis o agotamiento de la modernidad, la que fue abordada con estrategias teóricas diferentes. Junto a las configuración de un pensamiento denominado posmoderno, se han elaborado otras que reconociendo una crisis en la modernidad, mas no un agotamiento o su fin, sostienen (y se sostienen) en la

idea de una fase dentro de la modernidad, que implica una suerte radicalización de la misma, por tanto, sería una modernidad reflexiva.

Como señala el sociólogo canadiense David Lyon (2000), el término postmodernidad “se refiere sobre todo al agotamiento -pero no necesariamente final- de la modernidad. Como recurso analítico aproximativo, hay que distinguir entre postmodernismo, donde el acento se pone en lo cultural, y postmodernidad, donde el énfasis está en lo social” (pág. 26)

Una de esas estrategias es el *programa fuerte* de individualización, en el que se encuentran, entre sus más señalados exponentes, los sociólogos Anthony Giddens, Ulrich Beck y Scott Lash, quienes publicaron el libro *Modernización reflexiva* (1997a), en el que realizan una presentación y debate sobre la modernización reflexiva como característica distintiva de la modernidad tardía. Aunque con diferencias de enfoque y estrategias, el libro aborda las características de esta fase de la modernidad, en la que los autores reconocen un significativo énfasis en las capacidades agenciales, como condición de afrontar la radicalización de la modernidad. La individualización entonces es entendida como el desarrollo de la capacidad de agencia.

Por su parte, Gilles Lipovetsky, en un estilo más ensayístico, ha realizado una reflexión sobre los cambios en los estilos de vida que ha implicado la que él denomina sociedad hipermoderna y luego de hiperconsumo.

En todo caso, más allá de las diferencias de enfoque u objetos, los autores mencionados tienden a compartir la idea o diagnóstico de que asistimos a un tiempo de una individualización de nuevo tipo, reflexiva, de estilos de vida individualizados, que posibilitan y obligan el desarrollo de capacidades de agencia que implican nuevas formas de individualismo; ciertamente, se trata de un

individualismo reflexivo y responsable de las consecuencias de la acción. Sin embargo, creo que en sus propuestas habría una noción de individualización que adolece de individualidad, con procesos intensivos de subjetivación en los que se constituiría la idea y realización de un individualismo en el sentido fuerte del término, en tanto el individuo tendría la responsabilidad de la construcción y realización de su vida en un contexto de incertidumbres de nuevo tipo y sin los respaldos institucionales clásicos, además del debilitamiento del lazo social que implica y que ha sido un diagnóstico compartido en la teoría social.

Los cambios que han tenido lugar en la sociedad contemporánea favorecerían cultural y normativamente (como imperativo que apela a la subjetividad) una individualización fuerte o de segunda generación en tanto cada individuo estaría interpelado a ser un empresario de sí mismo en la construcción de su proyecto de vida. Resulta paradójico, aunque políticamente coherente, el hecho que se dan conjuntamente el debilitamiento institucional con la intensiva normatividad individualizadora que se impondría en esta fase denominada como modernidad reflexiva.

Las nociones de riesgo e incertidumbre son la clave de este proceso de privatización de la responsabilidad. Cuestión que encuentra importantes fundamentos en una sociedad mercantilizada, que concibe y promueve la idea de un individuo preferidor y decisor del conjunto de dimensiones de la vida personal y social. La expresión social y cultural de este proceso es la consolidación de una sociedad de consumo en la que el individuo, en tanto preferidor racional, debe crear, decidir y gestionar su vida entendida como una suerte de empresa en la que la idea de “proyecto de vida” es la metáfora que se ha instalado como figura estructurante del *individuo-empresa*.

La individualización promulgada por los teóricos de la modernización reflexiva es, al igual que la primera, un proceso de desvinculación y re-vinculación, como lo ha caracterizado Beck, cuyas posibilidades de autorrealización se basan en la autonomía y reflexividad individual. En esta nueva fase de la sociedad moderna, los individuos se desvinculan de las formas tradicionales (de la modernidad) de construcción de identidad, de los lazos modernos, como la clase, la familia, y el trabajo para generar nuevas vinculaciones generadas, principalmente, por el consumo y la metafísica del mercado, lo que conduce a un nuevo tipo de individualismo, un individualismo de masas como lo define Elías Canetti, un individualismo de masas que es homogeneizante y consumista, caracterizado por estilos de vida fragmentados, contingentes, instantáneos, que redundan en un precario lazo social y un debilitamiento de la subjetividad entendida en su sentido clásico y fundamentalmente moderno.

Ulrich Beck y Anthony Giddens designan la época actual como modernidad avanzada o sociedad postradicional, en la que ante los riesgos (manufacturados, según Giddens), las inseguridades e incertidumbres propias de la modernidad avanzada hay un conjunto de sistemas expertos que brindan “seguridad ontológica” a los sujetos para enfrentar el proceso actual de individualización.

La modernización reflexiva entonces, de acuerdo con los autores referidos, implica una radicalización de la racionalidad de la modernidad, tendiente a absorber y delimitar la incertidumbre generada por la irracionalidad de la sociedad industrial. Se trata de una racionalidad reflexiva. Cuanto más se moderniza una sociedad, más agentes adquieren capacidad de reflexión sobre su existencia y la posibilidad (agencial) de cambiarlas, es decir, la reflexividad abriría una nueva posibilidad de emancipación.

Esta reflexividad generalizada de la modernidad se refiere a que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza están sometidas a revisión continua, a la luz de nuevas informaciones o conocimientos, disponibles para todas las personas; cuestión posible por el desarrollo de tecnologías comunicacionales que permitirían a una mayor cantidad de personas generar y acceder a la información.

Otro proceso que favorece el mejor acceso a información, anteriormente patrimonio de especialistas, es la globalización que, mediante la generalización de las comunicaciones y la universalización del acceso a plataformas de información y redes sociales, genera la idea y experiencia de vivir en un mundo más cercano, inmediato y compartido, por tanto, es decir, habría un involucramiento y responsabilidad respecto a lo que sucede en el planeta y en cada sociedad, lo que, como se dijo, dichos autores destacan. Individualización, entonces, se asocia a reflexividad y responsabilidad, tanto individual como social, que sería una característica del presente.

Al reinstalar o aplicar reflexividad a la modernidad, se quiere superar o trascender la racionalidad instrumental, característica de la modernidad clásica, por una racionalidad de nuevo tipo, que de curso a una modernidad reflexiva, que permitiría o haría posible resolver o gestionar el problema de las consecuencias no intencionadas que generaría la racionalidad instrumental. Es decir, más racionalidad y reflexividad, claro que, según los autores, se trata de una racionalidad reflexiva, que implicaría mejores capacidades de los agentes para vivir en una sociedad que caracterizan de riesgos crecientes. Por tanto, esta racionalidad reflexiva implica responsabilidad, como forma de superar el modo histórico en que se conjugaron modernización y modernidad.

Individualización en la sociedad del riesgo

En el marco de lo que venimos señalando, Ulrich Beck destaca la idea del surgimiento de un tiempo histórico distinto que designa como sociedad del riesgo que correspondería a una fase superior de la modernidad, una modernidad reflexiva.

La sociedad del riesgo implica una transformación en la relación de la sociedad industrial con la naturaleza y la cultura, en nuevas incertidumbres generados por el desarrollo, como también en el agotamiento de las fuentes de significado y sentido característicos de la sociedad industrial, tales como la fe, la iglesia, la conciencia de clase, entre otras.

La noción de riesgo se asocia más a las ideas de probabilidad e incertidumbre que a amenaza. Se refiere a riesgos en relación con las posibilidades futuras, por tanto, alcanzan un uso extendido solamente en sociedades orientadas al futuro, concebido como un territorio a colonizar.

El riesgo es ambivalente, implica oportunidad y peligro que se convierten en tema con la ampliación de la navegación mercante intercontinental en el marco de la consolidación de la sociedad industrial. El riesgo ha sido un vector que establece una relación entre la sociedad y el futuro como un lugar abierto y, por tanto, a construir, asumiendo las inseguridades en un marco social y cultural que ya no estará determinado por la tradición, la religión o los peligros de la naturaleza y tampoco por utopías que se han demostrado su inviabilidad histórica.

La sociedad industrial generó problemas y consecuencias de orden técnico-económico y por tanto, a fin de evitar, minimizar y gestionar los riesgos producidos, tanto la sociedad como el desarrollo deben tornarse reflexivos. Entonces, el conocimiento adquiere un significado político, en tanto se aplica

reflexivamente y se generaliza su acceso, lo que se hace posible y requiere un contexto de generalización de la democracia.

Como señala Inglehart (1998), a partir de la Encuesta Mundial de Valores, que realiza desde los años ochenta en unos 80 países, en la medida que en las sociedades industriales se aumenta la capacidad de supervivencia y se dan ciclos económicos de crecimiento, se genera una mayor preocupación por la calidad vida y, las personas (y las sociedades) se tornan más sensibles al riesgo que el desarrollo mismo genera. En sus estudios establece una correlación entre crecimiento económico, desarrollo y cambios culturales. Por tanto, entre las preocupaciones más importantes para los habitantes de estas sociedades ya no estará la distribución de la riqueza sino los daños y males generados por el desarrollo, los que se reparten o tocan a todas las personas por igual, independiente de su condición social, género, raza o lugar geográfico en que habite. El progreso y crecimiento económico tiene a favorecer el desarrollo de una cultura marcada por valores postmateriales.

La individualización característica de la sociedad del riesgo difiere de su forma clásica y propiamente moderna, ya que se trata de:

un individualismo fuertemente desinstitucionalizado basado en la disolución de las formas sociales o vínculos de reconocimiento clásicos, y construido más sobre la pérdida de las seguridades tradicionales que sobre la adquisición de certidumbres nuevas o si se quiere sobre la sola certidumbre de la incertidumbre. (Alonso L. E., 2009, pág. 25)

Beck. Individualización como individualismo institucionalizado

Beck comparte la relación propuesta por Inglehart entre desarrollo y valores postmateriales, ya que, según él, mientras en la sociedad industrial se distribuía desigualmente la riqueza, en la sociedad del riesgo hay una distribución igualitaria

de los riesgos. Ciertamente, Beck se refiere principalmente a los daños ambientales, aunque no es todo cierto que afecten de igual manera a toda la población mundial. El mundo actual tiene una desigual distribución de daños ambientales y ecológicos, la compra y venta de bonos de carbono, como instrumento de regulación de emisiones contaminantes se ha convertido en un instrumento de mercado más que en una disminución efectiva de las emisiones, ya que los países desarrollados pueden pagar por contaminar, es decir mitigan financieramente la contaminación que generan. Otra cuestión similar ocurre con los desechos tóxicos que generan los países desarrollados y les gestión y disposición que hacen de ellos en países de África y América Latina. En fin, es posible señalar una serie de hechos que, al menos, ponen en dificultades la tesis de Beck sobre la democratización de los efectos de la sociedad del riesgo.

Esta dimensión democrática, implícita en la sociedad del riesgo según Beck, implica que todas las personas son responsables del mundo en que viven. Sin embargo, es posible afirmar que no todas las personas tienen igual responsabilidad del tipo de desarrollo generado, de sus impactos y mucho menos democrática es la distribución de la riqueza generada, si se tienen en consideración la universalización de desigualdades que se tornan estructurales en la sociedad mundial actual. Aunque la noción de individualización, promovida por dichos autores, implica una privatización de la responsabilidad entendida como autorresponsabilidad, tanto individual como colectiva, eludiendo la estructura social y política, sin que se afecte la arquitectura del capitalismo, sino más resultan propias del neoliberalismo.

Considero que esta es una de las principales dificultades de lo que se podría denominar la teoría de la sociedad del riesgo. No resuelve ni teórica ni políticamente el problema de la crisis del capitalismo, sino que más bien tiende a desplegar la idea de un capitalismo reflexivo y sustentable, social y

ambientalmente, en el que el estado tendería a reforzar su función de distribución de riqueza. La noción de sociedad del riesgo sería, en términos teóricos y políticos, una suerte de ajuste (sin salida, ni superación) a la crisis del mercado como regulador y principio organizador de la sociedad capitalista y, especialmente, a los problemas ambientales que genera.

La mayor conciencia o sensibilidad de los riesgos producidos por el desarrollo, dicen los autores del riesgo, generaría una capacidad de mayor reflexividad en las personas y sociedades respecto de las respuestas que requieren los daños ambientales y las consecuencias negativas del desarrollo y, por ende, se tendría una mayor responsabilidad de las consecuencias y compromiso por las soluciones.

En la actualidad, *“vivir nuestra propia vida”* es la tarea, el deseo, la consigna y un imperativo fundamental de las personas, como señala Beck *“no es una exageración decir que la lucha diaria para tener una vida propia se ha convertido en la experiencia colectiva del mundo occidental”* (2001, pág. 233).

La elaboración que hace Beck sobre la individualización comienza con la distinción básica entre modernización simple y modernización reflexiva, es decir, entre la racionalización de la tradición y la racionalización de la racionalización, en el sentido que el proceso de desarrollo se hace reflexivo, radicalizándose la modernidad al aplicarse la racionalidad a sí misma. Cuestión que permitiría quebrar y superar las premisas y características fundamentales de la sociedad industrial, con el fin de absorber las incertidumbres y riesgos generados en esta nueva fase de la modernidad.

Según Beck, superada la sociedad industrial se abre curso una sociedad distinta, pero cuyas instituciones no logran cambiar con la velocidad del cambio en las formas, patrones y estilos de vida de las personas. Es la sociedad del riesgo, en

la que estos no deben obstaculizar la modernización de la sociedad ni sobrepasar los límites de lo soportable para las personas. Dado que los riesgos son manufacturados, es decir, producidos por el propio desarrollo, este debe ser reflexivo.

El carácter reflexivo de esta nueva fase de la modernidad está dado por la auto-confrontación. La sociedad, al enfrentarse a sí misma, a los riesgos que genera y a sus efectos, que ya no pueden ser abordados del mismo modo que se hacía en la sociedad industrial. En tal sentido, los nuevos conflictos tienen que ver con la distribución de los riesgos que produce el desarrollo, por lo que la modernidad y la sociedad moderna deben tornarse reflexivos, como un proceso permanente de auto-confrontación o reflexividad.

Las instituciones y actores de la sociedad moderna se ven trastocados e incluso superados por la velocidad del cambio y la modernización, por tanto, habría un conflicto de época entre dos formas de modernidad que aún conviven temporalmente por lo que habría una suerte de desanclaje entre la institucionalidad moderna y la velocidad de cambios en los estilos de vida de las personas y los acelerados procesos de desarrollo tecnológico. Siguiendo a Beck, actualmente habría un conflicto entre dos modernidades, la simple y la reflexiva (1997a). En esta última se favorece el despliegue de libertad, autodeterminación y democracia en los niveles personal, local, nacional y global, claro que en marcos institucionales.

Esta libertad y autodeterminación, propias de la modernidad clásica, se asocian en la sociedad del riesgo, en el marco de la modernización reflexiva, a lo que Beck llama "individualismo institucionalizado" por el que entiende que el conjunto o sistema institucional de la sociedad moderna está orientado al individuo y no a los grupos de diferente tipo (Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, E.,

2003) lo que también, a su juicio, ha generado que la sociedad actual, más que democrática sea una “sociedad de codazos”, en la que prima el individualismo, ya que las personas se encuentran desancladas de los universos de sentido compartidos, de las certezas y seguridades de la sociedad industrial y del Estado de bienestar para quedar lanzados, individual y colectivamente, al curso de la sociedad del riesgo, que por más responsabilidad o autorresponsabilidad que se suponga y promueva, la noción neoliberal de individuo y de sociedad mercantil han resultado de mayor eficacia simbólica, cultural y subjetiva.

Con el advenimiento de la sociedad del riesgo, las instituciones y recursos culturales de la sociedad industrial, formas de estructura social, tienden a caducar, a ser superados y pierden su eficacia normativa y dotadora de sentido, como es el caso de la familia nuclear, los roles de género, las formas tradicionales de trabajo, entre otras. Se trata de un “agotamiento de las reservas de sentido colectivas de la cultura tradicional” (Beck, 2000, pág. 32), por lo que en el nuevo contexto, de una sociedad del riesgo en el marco de la modernidad reflexiva, quedan en manos y responsabilidad de los individuos las definiciones de sentido. Se privatizan las decisiones sobre la propia vida; los individuos deben tener mayor autorresponsabilidad, sin contar del todo con condiciones culturales y capacidades subjetivas para ejercer y realizar esta autorresponsabilidad, cuestión mayormente compleja en un marco cultural y de estructuración social que tiene a la disolución del lazo social, precisamente por el advenimiento e instalación del mandato individualista. Es por estas cuestiones, que he sostenido la idea de que se trata de un individualismo con individualidad debilitada.

Esta mayor responsabilidad individual es lo que Beck llama el proceso de individualización, que en sus desarrollos clásicos (Simmel, Weber, Durkheim y Elias) se refería a la libertad y autonomía que conquistaban los individuos en relación con las instituciones y determinaciones de la sociedad tradicional, se trata

de una individualización que implica individualidad. En cambio, según Beck, esta individualización se relaciona más bien con individualismo, como programa cultural de la sociedad del riesgo, por tanto, es un individualismo institucionalizado, especialmente empujado o como respuesta a la crisis de legitimidad y eficacia cultural y normativa de las instituciones modernas. La libertad que acompaña a la sociedad del riesgo, se refiere a liberarse de los estreñimientos y estructura social características de la sociedad industrial.

Individualización no significa atomización, aislamiento, soledad, retracción de la sociabilidad, tampoco es individuación, emancipación, autonomía; es decir, no es la resurrección del individuo burgués, sino más bien significa disolución y desmembramiento, como señala Beck:

de las formas de vida de la sociedad industrial (clase, capa, roles de los sexos, familia) por obra de otras en las que los individuos tienen que montar, escenificar e improvisar sus propias biografías. La biografía normal se convierte en biografía elegida, en biografía artesana". (2000, pág. 35)

En tal sentido y en las actuales circunstancias las personas están obligadas a la individualización, a construir y vivir su propia vida y en las condiciones que determina su posición e integración al mercado ya que se han roto los modelos tradicionales de construcción de la biografía e integración social, "individualización significa dependencia del mercado en todos los aspectos de la vida" (Beck, 1997, pág. 168), en tal sentido, la individualización es "la estructura social de la segunda sociedad moderna propiamente tal" (Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, E., 2003, pág. 30)

El proceso de individualización, por tanto, no es un destino individual, sino destino y condición colectivas, aunque se viva individualmente. Y, como se certifica, la crisis de las instituciones tradicionales, las oportunidades y amenazas de esta nueva época, que antes se podían enfrentar en la familia, el grupo social, la

comunidad o la clase social, en la sociedad del riesgo la contingencia debe ser progresivamente interpretada y manejada individualmente. Ya que el individuo es “la unidad básica de la reproducción social” (Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, E., 2003, pág. 30). Es en ese sentido que considero que la individualización sostenida por Beck deviene en el fundamento sociológico de la antropología del individualismo neoliberal.

En el marco de la modernidad reflexiva, la individualización que se promueve, modifica la relación individuo y sociedad. En esta teoría, la sociedad se construye desde el individuo, lo común es resultado de lo individual. Cuestión acrecentada por la ampliación y diversificación de diferenciación de la sociedad actual, que obliga a construir la propia vida y la identidad como un relato unitario, ya que las personas se encuentran vinculadas con diversos sistemas funcionales a la vez. Las personas deben dar consistencia a la diversidad de roles desempeñados y diferentes dimensiones de sus vidas, tales como padres, madres, estudiantes, trabajadores, consumidores, electores, votantes, ciudadanos, etc., lo que dificulta su integración y coherencia entre ellos, con los correspondientes problemas de continuidad entre los mismos.

La individualización característica de esta fase de la modernidad, según Beck (1997a):

significa, en primer lugar, el proceso de desvinculación y, en segundo lugar, el proceso de revinculación a nuevas formas de vida de la sociedad industrial en sustitución de las antiguas, en las que los individuos deben producir, representar y combinar por sí mismos sus propias biografías. (pág. 28)

Es decir, ante la obsolescencia de las certezas, instituciones y formas de vida de la sociedad industrial, los individuos tienen el desafío de dotar de nuevos contenidos y organizar nuevas formas de vida, allí se juega la sobrevivencia individual. Es el desafío de la construcción de la vida como un proyecto, como una

tarea permanente, como forma de construcción y desarrollo de un estilo de vida individualizado, ciertamente, se trata de una suerte de estetización de la vida. La producción de certezas y sentido de la vida queda a responsabilidad individual, al igual que la privatización de los costos y fracasos en la construcción de la identidad y la tarea de integración y éxito en función del estilo de vida dominante, en el que el consumo es el marco cultural y dimensión donde se realiza la vida. Vida que tiene el formato de un anuncio publicitario.

La individualización no es una opción voluntaria ni una decisión libre, es una obligación, “una compulsión a fabricar, autodiseñar y autoescenificar no sólo la propia biografía, sino también sus compromisos y redes de relaciones a medida que cambian las preferencias y fases de la vida” (Beck, U., Giddens, A. y Lash, S., 1997a, págs. 29-30). Es por eso que se apela a una autoconstrucción de la biografía no sólo en términos personales y privados, sino también públicos, pues tiene que ver con las formas de ser en el mundo y se requiere de la reflexividad, que permitirá llevar a cabo este proceso con éxito ya que supone un sujeto fuerte, rearmado, para enfrentar con éxito las turbulencias de una modernidad avanzada con mayores riesgos, incertidumbres y ambivalencias. Como ha señalado Bauman, la individualización no es una elección disponible, sino una condición de esta fase de la modernidad, “incluso las tradiciones de matrimonio y familia se están haciendo dependientes de la toma de decisiones, y con todas sus contradicciones deben ser experimentadas como riesgos personales” (1997a, pág. 30).

Ahora bien, esta obligación, según los autores de la sociedad reflexiva, implica capacidad de decisión y, por lo mismo, capacidades de agencia, ya que:

«Individualización», por tanto, significa que la biografía estándar se convierte en una biografía de elección, una «biografía hágalo-usted-mismo», o, en expresión de Giddens, una «biografía reflexiva». Cualquier cosa que un hombre o una mujer haya sido o sea, cualquier cosa que piense o haga, constituye la individualidad del individuo. Esto no tiene necesariamente nada

que ver con coraje civil o personalidad, sino con opciones divergentes y con la compulsión de presentar y producir estos «hijos bastardos» de nuestras propias decisiones y las decisiones de otros como una «unidad». (Beck, U., Giddens, A. y Lash, S., 1997a, pág. 30)

Esta propuesta de Beck -y también de Giddens-, que destaca la idea de autonomía y responsabilidad en la construcción de la vida, reconoce dicho fenómeno como una obligación más una opción. Es una obligación individual que impone una cultura mercantilizada. En ese sentido, a pesar que Beck declare que la individualidad del individuo consiste en “cualquier cosa que un hombre o una mujer haya sido o sea, cualquier cosa que piense o haga” (1997a, pág. 30), esta es una forma de individualización que resulta en un artificio discursivo, tendiente a hacer posible y viable el vivir en las actuales condiciones, teniendo cada individuo como preocupación fundamental de su vida el integrarse exitosamente en los cánones de la sociedad establecidos como formas exitosas de logro e integración, para lo que cuenta con las posibilidades que abre el programa individualización propuesto, en un orden social que tiende a subsumir a los individuos a las relaciones de mercado. Es una claudicación ante la naturalización del presente, en el sentido de aceptar adaptativamente las condiciones del capitalismo tardomoderno y no hay apertura a otras posibilidades. Es una individualización cínica que se funda en la afirmación de que no hay otra opción, por tanto, hay que adaptarse, claro que en las mejores condiciones posibles.

Me parece interesante el diagnóstico en lo relativo a la centralidad que cobra el mercado y la dependencia de los individuos respecto de él, pero una cosa es reconocer dicha situación y otra es transformar ese diagnóstico en política de vida y más aún, en la única posible. Además, en términos teóricos, implica una operación de rescate del sujeto moderno un sujeto recargado de reflexividad y con capacidades de agencia, de manera de lograr exitosamente un acoplamiento cínico que permita, como máxima aspiración administrar un capitalismo cálido o con

rostro humano. La sociología se constituye, con estas estrategias, en una suerte de ingeniería estructural de la modernidad.

Como el mismo Beck afirma: “la individualización es un concepto que describe una transformación estructural, sociológica, de las instituciones sociales y la relación del individuo con la sociedad” (2003, pág. 339), ya que esta nueva forma de individualización libera de los roles tradicionales, a la vez que implica nuevos constreñimientos, por tanto “el individuo debe convertirse en el agente de su propia identidad. El individuo, no su clase social, se convierte en la unidad de reproducción de lo social en su propio mundo vital” (pág. 340). Es una individualización que exige creatividad, no hay posibilidad de estandarización según el sociólogo alemán, sin embargo, Beck reconoce, que está colonizada por el mercado, especialmente el laboral, que tiende a la:

estandarización mediante la dependencia del individuo del mercado laboral. Esta individualización y estandarización simultáneas de nuestra vida no es una simple experiencia privada. Es institucional y estructural (...) la dependencia del mercado se extiende a todos los ámbitos de la vida. (2003, págs. 340-341)

Importante reconocimiento, sin embargo, no puede entenderse como una aceptación *cínica* de las condiciones de vida actual, sin dar cuenta de las formas de subjetivación que se generan. En esto creo importante reconocer la radicalidad de los clásicos, especialmente Weber.

En Beck y Giddens hay un cierto optimismo que busca generar confianza en el futuro, sin embargo, la sociología no ha sido nunca la disciplina del optimismo, al menos en sus fundamentos clásicos. En tal sentido mi juicio no es moral sino teórico y, por tanto, político. A diferencia de los clásicos, que en sus diagnósticos de la modernidad, es posible reconocer un pesimismo, un desencanto y una postura radicalmente anti-utópica frente a la inevitable condición trágica de la

modernidad, en su imposibilidad histórica de realización efectiva de aquel proyecto ilustrado que prometía libertad y autonomía individual.

Giddens. Estructuración, agencia y reflexividad generalizada

Para Giddens la modernidad es un orden postradicional, dinámico, en el que hay un desanclaje institucional que ha incidido en un nuevo tipo de relación entre lo local y lo universal. En el mundo contemporáneo, en la medida que se globaliza y se presenta como un collage, se combinan elementos distantes de la experiencia cotidiana de las personas, que se fragmenta, producto de la contracción del espacio y aceleración del tiempo.

Según Giddens (1994), la experiencia de la modernidad implica una creciente complejidad del mundo y riesgo creciente, cuestiones que para los individuos implican un sentimiento de seguridad ontológica que requiere una mayor capacidad reflexiva, de manera que la disponibilidad de información y el acceso universal a las mismas, hagan operable la complejidad y manejables los riesgos, contando así con sistemas que brindan nuevas respuestas a las cuestiones propias de la vida humana.

Esta seguridad ontológica es parte de la confianza básica que permitiría a las personas generar su identidad. Por tanto, de un lado está la separación del tiempo y el espacio, el surgimiento de sistemas abstractos, una reflexividad institucionalizada y la separación de lo local y lo universal; del otro lado un individuo en busca permanente de seguridad ontológica, que Giddens (1994) entiende como la necesaria confianza que las personas requieren para la continuidad de su identidad y de su entorno, una regularidad de la vida social y de la vida en general. De manera que, la continuidad en el discurrir de la vida es basal en la confianza de las personas, en tanto es posible o se posibilita vivir en un

mundo que es continuo. Esta es una cuestión fundamentalmente de orden psicológico y existencial.

En relación con lo anterior, la forma de construir la identidad, entendida como un proyecto de vida, según Giddens, requiere conocer el entorno y sus peligros, desarrollando la capacidad de reflexividad, también en el nivel de las biografías personales pero en relación y con referencia a lo universal.

Esta forma de organizar y construir la vida colocaría a las personas, según Giddens (1997), ante lo que él designa como “dilemas del yo”: (a) *unificación-fragmentación*: conocer lo que las personas conocen mediante los sistemas expertos les ayuda a definir el proyecto reflejo del yo, pero, también, el individuo tiene que enfrentarse a un mundo fragmentado y desarrollar la capacidad de generar su unicidad; (b) *impotencia-apropiación*: el sujeto puede sentir impotencia ante un mundo u orden social que le sobrepasa o tratar de apropiarse de esas instituciones, así establecidas, y manejarlas de manera de experimentar poder en ellas; (c) *autoridad-incertidumbre*: ante los sistemas abstractos, siempre cambiantes, que se contraponen al carácter fijo y único de la tradición, el individuo tiene que jugar con diversos consejos y conocimientos para ajustarse a algunos y desarrollar su vida; (d) *experiencia personalizada-experiencia mercantilizada*: el consumo puede llegar a convertirse en el sucedáneo del desarrollo del yo convirtiendo en factores mercantiles los ejes de estructuración de la identidad. Del otro lado, los individuos tienden a personalizar todo y hasta lo más consumista se personaliza desde la decisión.

Los cambios sociales se producirán por la articulación reflexiva de un proyecto de identidad, los sistemas reflejos y la dinámica local/universal. Estos cambios sociales también se relacionan con la política, que en la modernidad clásica se ha referido a la emancipación (de individuos, grupos y clases), en busca de igualdad,

libertad y solidaridad, cuya máxima expresión fue históricamente la revolución. Sin embargo, en esta fase reflexiva de la modernidad, cobran mayor relevancia las políticas de la vida, referidas a los procesos de realización del yo, como forma y expresión de una emancipación que es fundamentalmente individualista. Ahora, la revolución es personal, es una revolución permanente en el estilo de vida individualizado.

Como ya señalé, mientras que la política emancipadora clásicamente moderna se centraba en las opciones de una vida mejor para todos; la nueva política entiende la emancipación como proyectos individuales o personalizados centrados en los estilos de vida que deben intentar responder reflexivamente a la pregunta ¿cómo hemos de vivir en este nuevo mundo? En tal sentido, Giddens afirma que:

las circunstancias sociales no están separadas de la vida personal ni constituyen un medio externo a ella. Al luchar con sus problemas íntimos, los individuos ayudan activamente a reconstruir el universo de actividad social que los rodea. (1997, pág. 23)

En continuidad con el diagnóstico de los clásicos de la sociología, Giddens advierte sobre el carácter bifronte de la modernidad, y se propone recuperar críticamente los aportes de Marx, Durkheim y Weber, afirmando que el costo de oportunidad de la modernidad fue claramente destacado por los clásicos de la sociología. Es decir, la modernidad es constitutivamente ambivalente, lo que, según Giddens (1994) es un desafío para la sociología, ya que:

El mundo en que vivimos es espantoso y peligroso. Esto nos ha obligado a algo más que suavizar o matizar la suposición de que el surgimiento de la modernidad nos conduciría a la formación de un mundo más feliz y más seguro. La pérdida de fe en el 'progreso' es, desde luego, uno de los factores que subraya la disolución de la gran narrativa de la historia, pero en ello hay mucho más en juego que la simple conclusión de que 'la historia no conduce a ninguna parte'. Tenemos que desarrollar un análisis institucional del

carácter bifronte de la modernidad y, al hacerlo, debemos rectificar alguna de las limitaciones de las perspectivas teóricas de la sociología clásica, limitaciones que continúan afectando al pensamiento sociológico hasta hoy. (págs. 22-23)

Para Giddens, la modernidad es un orden postradicional; dinámico, por la separación entre espacio y tiempo y el desanclaje de los sistemas y relaciones sociales. Según él, la sociología ha tratado este fenómeno exclusivamente como diferenciación funcional. Y agrega que es necesario distinguir que en la modernidad hay dos tipos de formas de desanclaje (Giddens, 1994, pág. 32), institucionalmente hablando: las “señales simbólicas” y los sistemas expertos”.

Las señales simbólicas (medios de cambio de valor estándar, como el dinero, que es la señal simbólica más importante según Giddens) y los sistemas expertos (modos de conocimiento que organizan nuestro entorno material y social) en los que las personas depositan su confianza; la reflexividad generalizada de la modernidad que organiza las relaciones sociales y el conjunto de la sociedad a partir de la incorporación permanente de nuevos conocimientos y; la dialéctica entre lo local y lo universal, que por el desarrollo de los sistemas de información y comunicación, permitirá acceder a sucesos distantes en la conciencia cotidiana, por lo que junto con la fragmentación de la experiencia, se unifican las identificaciones. Serían algunas de las características distintivas de la modernidad y, en tal sentido, para Giddens: *“la modernidad es en sí misma profunda e intrínsecamente sociológica”* (1994, pág. 50) [En cursivas en el texto]

Los sistemas abstractos, son factores de seguridad para la experiencia de vida cotidiana, lo que requiere conocimiento de parte de los individuos y confianza en ellos, asociada a la rutina y durabilidad de las experiencias, como base de la seguridad ontológica. Cuestión que para Giddens resulta sumamente importante, ya que:

existe una conexión directa (aunque dialéctica) entre las tendencias globalizadoras de la modernidad y lo que llamaré la transformación de la intimidad en el contexto de la vida cotidiana; que la transformación de la intimidad debe analizarse en términos de la construcción de mecanismos de fiabilidad; y que en tales circunstancias, las relaciones personales de fiabilidad están íntimamente ligadas a una situación en la que la construcción del yo se convierte en un proyecto reflexivo. (1994, pág. 110)

La individualización, en el contexto de la modernidad reflexiva, es vista por el autor como la obligación de elegir permanentemente sobre “*cómo ser y cómo actuar*” en un mundo de “*incertidumbres fabricadas*”, es decir creadas por el desarrollo humano. El riesgo así entendido, a diferencia de los peligros, es un término que surge en la modernidad y que tiene que ver con comprender los resultados o consecuencias imprevistas de la acción humana. Giddens habla de riesgos manufacturados, porque son producto de la acción humana, de los cuales los sistemas expertos informan permanentemente sobre ellos, por lo que los individuos, al contar con mayor información pueden poner en duda dicho conocimiento y contrastarlo, ya que son individuos reflexivos.

Dadas las transformaciones ocurridas en la sociedad y en la identidad del yo, éste toma un carácter reflexivo porque “la reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo [que] se convierte en un proyecto reflejo” (Giddens, 1997, pág. 49), de tal manera que el conocimiento acumulado es permanentemente revisado ya que “la reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente” (Giddens, 1994, pág. 46). De tal manera que, como ya señalé, individualización es la reconstrucción de un sujeto reflexivo, fuerte, capacitado y en condiciones de tomar decisiones permanentemente en un mundo cada vez más

incierto, ya que “es falsa la tesis de que a más conocimiento sobre la vida social equivale a un mayor control sobre nuestro destino” (Giddens, 1994, pág. 50).

De acuerdo con lo anterior, mientras en la sociedad industrial los individuos debían asimilar y enfrentar una sociedad crecientemente compleja, en la que en sus decisiones sobre las diversas dimensiones de su vida, no tenían control sobre las consecuencias de las mismas ni de la acción. En la sociedad de riesgo, los individuos tienen la obligación de decidir y diseñar sus estilos de vida, entendido como prácticas relativas a satisfacer necesidades y a conformar una identidad personal, proceso al que requiere necesariamente reflexividad, ya que la vida, el mundo y la sociedad son dinámicos y tienen mayor complejidad; por tanto, se requiere una planificación estratégica, todo, entonces, ha incidido en las formas tradicionales de pensar y organizar la propia vida y ha terminado por producir una transformación de la intimidad en el contexto de la sociedad del riesgo.

1.7. Individualización y reflexividad

¿Por qué una individualización reflexiva?, es una pregunta pertinente, a la que los posmodernos respondieron, y lo siguen haciendo, dando cuenta de la condición de que la sociedad actual pareciera que no es moderna, incluso para algunos es la bancarrota o el fin de la modernidad y la “jubilación” o desaparición del proyecto moderno en el sentido del devenir civilizatorio de la sociedad, el declive de la institucionalidad moderna y su programa cultural. Por su parte, los modernos, especialmente los sociólogos del *programa fuerte* de individualización sostienen que ante la crisis de la modernidad se requiere reflexividad aplicada a la modernidad misma, lo que implica que la constitución de agencia reflexiva y

responsable, que sería la versión sociológica del individuo-empresa del neoliberalismo.

Como afirma Giddens (1994), la reflexividad ha sido una característica distintiva del ser humano, el problema es que la racionalidad quedó librada a un curso histórico en que las consecuencias no fueron las previstas, por tanto, la salida posible a la crisis de la modernidad es reconducir la racionalidad aplicándola a la modernidad misma, en tanto contenido y fundamento operativo de la modernidad tardía.

En *Modernización reflexiva* (1997a), el sociólogo Scott Lash se pregunta por la posibilidad de una teoría crítica en el actual orden mundial y sostiene que elementos de esta teoría crítica se pueden encontrar en la teoría de la modernidad reflexiva, a partir de tres de sus características. La primera, se refiere a que la modernización reflexiva es una teoría del creciente poder de los agentes en relación con la estructura social que estaría en retroceso. La segunda, destaca la dimensión estética de la reflexividad, como la cultura popular y estética de la vida cotidiana; frente a Beck y Giddens que conciben a la reflexividad como una naturaleza puramente cognitiva, como una agencia con conocimiento. La tercera, implica que la teoría de la modernización reflexiva es un *programa fuerte* de individualización, porque el yo de la democracia de mercado se enfrenta al surgimiento de comunidades que ponen en entredicho el individualismo.

En estas condiciones, la crisis de la modernidad implicó que esta terminó por volverse contra sí misma, el sistema colonizando al mundo de la vida. Sin embargo, hay condiciones para un giro positivo al problema, cuando se abre la posibilidad que la modernidad reflexione sobre sí misma; esta auto-reflexividad sería un desarrollo inmanente al proceso de modernización, que tendría como

consecuencias la generación de nuevos y mayores conocimientos y una individualización reflexiva y con mayor responsabilidad individual.

Según el mismo autor, que entiende la reflexividad como una nueva forma de asumir críticamente la crisis de la modernidad industrial, ésta (la modernidad) tiene sus dobles reflexivos: la empresa tradicional en la producción en redes; el estado burocrático en la coproducción de servicios y la descentralización de los beneficios que generan más ciudadanía; en política, la burocracia estatal tiene su doble reflexivo en la democracia plural y local, basada en los intereses de las personas y de los nuevos movimientos sociales.

Mientras que la modernización característica de la sociedad industrial implicaba fundamentalmente sometimiento, la modernización reflexiva implica potenciar a los sujetos en tanto sus capacidades de agencia, que puedan desarrollar procesos de individualización genuina que brinden mayor autonomía y “abre posibilidades positivas de subjetividad autónoma respecto a nuestros entornos naturales, social y psíquico” (1997a, pág. 141), frente a la modernización simple que tendía a la normalización y atomización. Se trata de un proceso dinámico de transformación, no de suponer la tradición y la modernidad, lo que se propone, señala Lash (1997a):

es una concepción en tres fases del cambio social: de la tradición a la modernidad (simple) y de ahí a la modernidad reflexiva. Desde esta perspectiva, las sociedades simplemente modernas no son plenamente modernas. En este contexto, la modernidad reflexiva viene *después* de la modernidad simple. Expresándolo de otro modo, aquí la sociedad tradicional corresponde a la *Gemeinschaft*; la modernidad simple a la *Gesellschaft*; y su sucesora a una *Gesellschaft* que ha devenido plenamente reflexiva. En este proceso, el motor del cambio social es la individualización. (pág. 141)

En esta nueva fase, la individualización es el motor del cambio social que transita desde la modernidad simple a la modernidad reflexiva, lo que hace posible la generación de una agencia social, un sujeto o actor liberado, primero de las estructuras tradicionales (iglesia, familia, comunidad) y luego, de la estructura institucional moderna (sindicato, partido, clase, burocracia estatal, ciencia, etc.). La modernidad reflexiva sería plenamente moderna, porque la individualización ha liberado a la agencia de las reglas y recursos, en tanto estructuras estructurantes que han constreñido, limitado y dirigido el desarrollo de la sociedad moderna a una autonomización que implicó su propia crisis.

Entonces, para Lash individualización es la liberación de las estructuras de la sociedad tradicional y de la modernidad simple, posibilitada por la reflexividad, tanto de la modernidad tardía como de los agentes (y esta es una característica fundamental y decisiva). La reflexividad tendría, entonces, un doble carácter: por una parte, la reflexividad estructural, en la que la agencia, liberada de las constricciones de la estructura social, reflexiona las reglas y recursos de tal estructura, reflexiona sobre las condiciones sociales de su existencia en tanto agencia. Y, por otra, la autorreflexividad, que implica que la agencia reflexiona sobre sí misma, con mayores posibilidades de auto-control.

Según Lash, tanto Beck como Giddens han trabajado ambos tipos de reflexividad en distintos momentos. Sin embargo sus coincidencias acaban al momento de referirse al papel de los sistemas expertos.

Para Giddens la reflexividad en la modernidad se produce por una doble hermenéutica, un primer nivel o momento la interpretación corresponde al agente social y en un segundo momento o nivel la interpretación es realizada por los sistemas expertos a partir de la elaboración de los agentes. La sociología, entonces es el sistema experto de la modernidad. Los agentes basan su confianza en los

sistemas expertos (autorreflexividad) de distinto tipo y en diferentes ámbitos. A diferencia de lo que propone Beck, ya que para él, la reflexividad en la modernidad se refiere a una creciente libertad y crítica respecto de los sistemas expertos. En ambos autores la reflexividad busca minimizar la inseguridad que genera la modernidad avanzada.

Según Beck la reflexividad, posibilitada por la individualización, tiende a generar el cambio social minimizando los riesgos. En Giddens, el tema es la seguridad ontológica, ya que en su preocupación es el orden y continuidad de la vida, la disminución de los riesgos sociales y psíquicos, sería posible de asegurar o favorecer por los sistemas expertos, tanto tecnológicos como académicos.

La reflexividad de la fase actual de la modernidad no se sostiene por las estructuras sociales tradicionales (economía, política, ideología e instituciones), sino por la articulación de redes globales y estructuras de información y comunicación, que es el modo de información, de acceso y el lugar que ocupan en estas redes lo que incide en las oportunidades de vida de las personas.

Las estructuras de información son redes que canalizan información y espacios en los que se adquieren capacidades para procesar la información. Se requieren, por tanto, buenos y óptimos flujos para ser agentes individualizados. El lugar que las personas ocupen y los competentes que conformen esos flujos definirá sus condiciones de éxito o fracaso en la individualización.

Autonomía y reflexividad serían las dos características básicas de esta nueva forma de individualización. Autonomía para hacer la propia vida, para establecer nuevas vinculaciones, ya que las personas habrían dejado de estar determinadas por condiciones estructurales de clase, familia, barrio, para darse y hacerse un lugar en el mundo, ya que el desarrollo de la sociedad y modernización reflexiva

les abriría nuevas posibilidades de construir su biografía. Reflexividad para decidir cursos de acción en las nuevas posibilidades que se generan, mayor capacidad de elección, mayores e instantáneos flujos de información que procesar para decidir, para establecer vinculaciones e integrarse con éxito.

Aunque se generen procesos de desvinculación respecto de las formas y estructuras sociales de la sociedad moderna, en el trasfondo, autonomía y reflexividad se deben realizar en condiciones socio-económicas estructuralmente desiguales, que siguen siendo determinantes del horizonte de posibilidades y dependen de los capitales (especialmente social, económico y cultural) con que los individuos cuentan para vivir y realizarse en la sociedad de mercado y generarse condiciones para su auto-realización, puesto que junto a las tradicionales formas de exclusión social se suman nuevas, como las del mercado que exige competitividad, compulsividad (disposición, dicen algunos) hacia el éxito, flexibilidad, cualificación, eficacia, entre otras características y condiciones para poder participar con posibilidades de éxito en el mecanismo de inclusión/exclusión que genera la sociedad de mercado.

Como afirma Elias *“Una mayor libertad de elección lleva implícita un mayor riesgo”* (2000a, pág. 153), en tal sentido, la individualización es un proceso que forma parte de una transformación social ajena al control de las personas, lo que en los autores de la modernización reflexiva es un mayor control y poder respecto de sus vidas y entornos funcionales. Esta mayor posibilidad de elegir entre diversas opciones requiere de mayor reflexividad por parte de los individuos ya que el proceso de individualización es un proceso de especialización en ser individuos en sociedades con mayor diferenciación, complejidad y posibilidades de elección.

Aunque se han mejorado las condiciones de vida y posibilidades, este no es un fenómeno extendido y universal. Las capacidades y posibilidades agenciales de las

personas siguen dependiendo de su biografía personal y familiar y de la situación o condición sociocultural de origen (clase, familia, educación, trabajo), ya que sigue primando la reproducción de las condiciones sociales de origen y la educación ha dejado de ser el vehículo de movilidad social que fue luego que se consolidara el acceso universal, logro decisivo del Estado de bienestar y que con la extensión del neoliberalismo se constituyó en una inversión que debe generar rentabilidad futura.

Lo que termina promoviendo la sociología de la individualización reflexiva es que el éxito sería resultado más que de las condiciones de origen, de las capacidades de auto-construcción, autonomía y capacidad de reflexividad de los individuos. Lo que no logra diferenciarse del modelo neoliberal de individuo empresario de sí mismo, como actor racional que ha interiorizado o subjetivado el ideario de competitividad y éxito como capacidad y logro individuales, es decir la subjetivación de la lógica mercantil como forma de vida.

Esta mercantilización de la vida social e individual ha generado nuevas formas de malestar social y subjetivo, ya que no hay condiciones culturales (ni sociales) que hagan viable la posibilidad de construcción de formas de lazo que quiebren con el individualismo. En tal sentido, es posible afirmar que también se han individualizado las formas contemporáneas del malestar, especialmente la gestión analgésica de los mismos, que se fundamentan en causas individuales y por tanto individualmente asumidos, como es el caso de las terapias de autoayuda, la medicalización, y un preocupante fenómeno de *neurologizar* las diferencias y desigualdades entre los individuos. Incluso, es posible afirmar que las neurociencias son el fundamento de las actuales formas de individualización y de explicación del éxito o el fracaso.

La sociedad mercantilizada produce procesos de subjetivación de la competitividad lo que, por sus características, ha generado nuevas formas de precariedad, no sólo materiales o sociales, sino que crecientemente ha constituido como síntoma la precariedad psíquica, nuevas formas de sufrimiento psicológico, lo que ha sido explicado y gestionado como problema individual de incapacidad de acoplarse o responder satisfactoriamente al exigente estilo de vida contemporáneo. Si los problemas son individuales, deben gestionarse de manera individual, lo que acrecienta la experiencia vital de vacío, incomunicación y soledad, toda vez que los vínculos que se establecen tienen un importante componente instrumental, ya que se perderá el carácter expresivo de las relaciones sociales y se privilegiarán aquellos vínculos y relaciones que permitan tener éxito en la lógica inclusión/exclusión. Los vínculos expresivos y tradicionales (afectivos, familiares y comunitarios) se convierten en un peso que hay que aligerar para la construcción de las nuevas biografías individualizadas.

Más allá de sus manifiestas intenciones y propósitos, desde diversas disciplinas se ha contribuido a fundamentar y sostener el régimen neoliberal de extensión de la lógica mercantil. Neurologización, psicofarmacologización y ciencias cognitivas, disposición al logro, bienestar subjetivo, entre otras, serían formas de potenciar dicha lógica en la vida personal, en tanto prótesis o mitigación de sus efectos o consecuencias, siempre individualmente entendidas.

Capítulo 2. Destinos del malestar

Parece indudable, pues, que no nos sentimos
muy cómodos en nuestra actual cultura.
Sigmund Freud

Malestar, uno de los significantes de nuestro tiempo, es una palabra de actualidad en el mundo entero. Pareciera que vivimos en la sociedad del malestar. Sin embargo, ¿qué se quiere decir, cuando se caracteriza a la sociedad actual como una sociedad del malestar?, pareciera que no es Freud la referencia teórica que funda dicho diagnóstico. Incluso más bien, se utiliza en un sentido muy diferente al del fundador del psicoanálisis.

¿Por qué “destinos del malestar”?, porque hay distintos registros del mismo. En “Pulsiones y destinos de pulsión” (1992c), Freud propone cuatro formas de tramitar la pulsión. Lo que no es aplicable literalmente en el caso del malestar. Más bien, me interesa la idea de destinos del malestar en el sentido que es posible reconocer registros diferentes del malestar. Mi interés no es resolver el malestar contemporáneo, tampoco podría hacerlo, sino comprender su funcionamiento y las formas de explicación disponibles la gestión que se propone del mismo en la actualidad.

Comprender los destinos del malestar como una forma de abordar sus registros, particularmente en su carácter estructural y propio de la modernidad y, en particular, la relación entre malestar y capitalismo tardío, cuya expresión más contemporánea y actual es la sociedad de consumo. Me interesa elaborar y comprender la relación histórica entre malestar, consumo y discurso capitalista, en tanto especificidad del malestar contemporáneo, en continuidad con la perspectiva inaugurada por Freud.

En el sentido freudiano el malestar es una condición estructural de la cultura y del sujeto; su “precio” es la imposibilidad pulsional plena. En este sentido, lo social es fundamental en tanto protección ante la amenaza de la naturaleza, sin embargo su protección implica someterse a sus normas. El malestar, de acuerdo con Freud, entonces, está en el desajuste o tensiones entre cultura y pulsión. La pulsión que

“empuja” a la satisfacción individual (una economía libidininal muy bien capturada por el neoliberalismo, en cuanto actuar en busca del máximo beneficio), en tanto la cultura “empuja” o interpela (en el sentido que Althusser da a la ideología) a una satisfacción que es transindividual. Por lo mismo, el Superyó “capitaliza” esa renuncia como un mandato de satisfacción en la cultura. Siguiendo a Weber, es posible sostener que en la renuncia hay goce. O bien, como afirma Lacan, siguiendo a Freud, al señalar que el malestar en la cultura es un plus de goce por la renuncia al goce.

El malestar en la cultura, en tanto característica de la modernidad, es condición de la neurosis y de una sociedad neurótica. El capitalismo tardío, centrado en el consumo ha tendido a generar una cultura que está más del lado de la psicosis que de la neurosis. En el sentido que el consumo puede ser entendido como un paso al acto, sin límite y con la idea de una completitud en la que el otro no es necesario, ya que el lazo que produce (el consumo) ha implicado una ruptura imaginaria de la imposibilidad que significaba el ingreso a la cultura, disolviendo la separación entre el sujeto y el objeto (en este caso el objeto de consumo) y ha promovido el acceso y apropiación total del mismo, como signo de completitud. El consumo se ha presentado como la solución al malestar estructural de la cultura, señalado por Freud.

Actualmente hay señales que permiten afirmar que el malestar está presente de manera diversa, tanto en los diagnósticos académicos, en el discurso de distintos grupos sociales, en la política y también en un conjunto de producciones que remiten al campo de la autoayuda que se presenta y sostiene como la forma de mitigación más recurrida para abordar el malestar actual.

Ciertamente la palabra malestar es una de las más utilizadas y compartida para caracterizar y designar un conjunto de fenómenos y situaciones que expresan

que algo no va bien, tanto en la vida social como personal. Sin embargo, la actualidad del malestar corre el riesgo de convertirse en una moda⁵ y, en tanto tal, se despolitiza y puede perder su carácter problemático, en tanto síntoma, y lo enigmático que interpela tanto al orden como a las disciplinas humanas y sociales.

El problema es, creo, que en general se refieren a cuestiones distintas, se entiende el malestar de maneras diferentes y se generan formas de abordarlo que finalmente operan como sutura o drenaje del malestar, puesto que no se habla o se asume la fractura subjetiva que se expresa, de alguna manera, en la crisis social y política a la que asistimos.

Es posible argumentar que, en algún sentido, la fractura o crisis de la sociedad contemporánea está precisamente en su saturación, la crisis de la sociedad de consumo está, paradójicamente, en el agotamiento de sus posibilidades. Cuestión que no implica, ni sostengo, su fin. Ahora bien, y en relación con lo apuntado, el problema está en que caídas las perspectivas o posibilidades emancipadoras, no hay un horizonte utópico, que permita pensar o imaginar un futuro diferente, que se avizore como posibilidad de gestionar alguna forma de salida. Como ya lo han señalado diversos autores y pensadores contemporáneos, en la actualidad resulta más concebible imaginar el fin del mundo por una catástrofe natural o de factoría humana, que imaginar el fin del capitalismo (Aleman, 2011). Esa es una cuestión impensable hoy. Esta es una de las características de lo que, siguiendo a Bleichmar (1998), se puede designar como *malestar sobrante*, en tanto registro histórico-temporal del mismo.

⁵ En el buscador Google, en una consulta realizada el 27 de septiembre de 2014, la palabra "malestar" entrega 1.160.000 resultados, al realizar búsquedas algo más precisas o referenciadas, los resultados son los siguientes: "malestar social" 391.000; "malestar subjetivo" 327.000; "malestar en la cultura" 1.860.000; "malestar en la cultura del consumo" 1.450.000.

La sociedad de consumo actual puede ser designada como la sociedad del hastío. El malestar, por su carácter estructural y estructurante, es incurable e irreductible al ideal del progreso. El masoquismo envés de un *Superyó* gozador. Por eso, el malestar no es algo pasajero, ni esencialmente un problema sociológico, de asincronía o desajuste derivado de una sociedad normativa y represiva. El malestar es la fractura, y eso lo han pensado con claridad Freud, y creo que Debord realiza un destacado análisis de las condiciones contemporáneas del mismo.

2.1. La sociología y Freud

La sociología ha tenido una relación compleja y distante con la obra freudiana, en particular porque se le critica que su trabajo es demasiado psicológico o con fundamentos biologizantes, además de la patologización que realiza de lo social y la cultura. Lecturas y afirmaciones que considero equívocas respecto de la obra freudiana. Considero que no hay lecturas correctas de un autor, sí las hay cerradas o abiertas, que dialogan e interrogan un texto. Distante estoy de la exégesis escolástica y de la vigilancia ortodoxa de un autor, de su obra o de un texto. Mi lectura de un autor busca, por una parte, comprender su trabajo en relación con el contexto en que se sitúa y, por otra, interrogar el texto en su posibilidad de pensar el presente y de interrogarme a mí mismo en mi trabajo de reflexión. Por lo mismo, creo que *El malestar en la cultura* (Freud, 2000) es un texto que permite y requiere una lectura sociológica. Lectura que interpela a la sociología.

Entonces, ¿es posible una lectura sociológica de Freud?, pregunta que considero de mayor importancia para la sociología, mas también es una pregunta importante para el psicoanálisis, especialmente si se le supone y demanda un saber sobre la época, la cultura y la subjetividad de su tiempo, un compromiso

ético y teórico con su tiempo. Cuestión no siempre resuelta del mejor modo por los psicoanalistas.

El malestar en la cultura ha sido un tema presente en el pensamiento social, sin embargo, en general se toma una distancia prudente respecto de Freud. Se le reconoce, fundamentalmente, la virtud de haber elaborado una reflexión lúcida sobre la cultura. Sin embargo, se cuestiona su fundamento antropológico, la construcción teórica que elabora y las consecuencias políticas sin salida emancipadora, cuestión que ha tenido una central importancia en el pensamiento moderno. Los más críticos destacan que el pensamiento freudiano es conservador, especialmente en las tesis que sostiene la imposibilidad de una perspectiva emancipadora que no implique el retorno de lo mismo.

Freud es un duro crítico de la modernidad, al estilo y nivel de Weber. En sus trabajos hay una visión crítica respecto del porvenir como una ilusión moderna e ilustrada. Especialmente por la conjunción entre modernidad y capitalismo, incluso, es posible afirmar que su crítica delinea cuestiones que se han profundizado en el capitalismo tardomoderno. Por lo mismo es comprensible la relación problemática que la sociología ha mantenido con Freud. Ciertamente, ha sido leído, sin embargo, creo que más bien, para afirmar y confirmar el programa sociológico sobre la relación entre modernidad y capitalismo.

Una primera y reconocida lectura sociológica de Freud fue realizada por Talcott Parsons, como él mismo señala, lo incorpora para desarrollar y fundamentar su teoría voluntarista de la acción. Sobre este asunto, J. Alexander (2008) expresa que “Parsons ha conocido a Freud (...). Usa la teoría freudiana para añadir más pruebas detalladas y convincentes acerca de la naturaleza de este orden voluntarista. Aprende de Freud un nuevo modo de teorizar la relación entre sujeto y objeto” (pp. 38-39). Parsons se basa en Freud para fundamentar y explicar

la internalización de normas. Como el mismo señala al referirse al modo catéctico (apreciativo, afectivo o identificación) de la orientación de valor, señala que:

la elección siempre supone por lo menos un sacrificio implícito, puesto que un actor no puede tener potencialmente todo lo que es gratificación: por ello elegir una gratificación significa un “costo”, y este consiste en excluir alternativas. El pago de este costo es el aspecto disciplinario. (Parsons, T., Shils, E., 1968, págs. 96-97)

La preocupación de Parsons en su construcción teórica, de una sociología que elaborando la contingencia de lo social, dé cuenta del orden social y haga posible o explícitas sus condiciones. La respuesta a este problema la desarrolla mediante el establecimiento de normas que regulen las interacciones entre actores (*alter* y *ego*) que designa como doble contingencia. Es esta dualidad de expectativas la que requiere regulación, de manera que la reciprocidad de las acciones favorece la estabilidad del orden social. En este aspecto resulta importante el aporte que encuentra en Freud para dar cuenta del proceso de internalización de normas elaborada por Parsons, cuestión en la que se basa en la categoría de internalización del *Superyó* freudiano, por lo mismo, cuando desarrolla las orientaciones normativas del actor se está refiriendo a la orientación catéctica de la misma. En este tema Parsons reconoce el aporte de Freud, además establece la contemporaneidad del desarrollo similar que realizaba Durkheim sobre las normas morales como factor posibilitador de lo social (Parsons, 1970) y se refiere a la convergencia señalada del “descubrimiento freudiano de la internalización de los valores morales como elemento esencial de la estructura de la personalidad misma constituyó un hito tan crucial en el desarrollo de las ciencias de la conducta humana” (Parsons, 1970, pág. 12). La significación catéctica es uno de los modos de orientación (normativa) de la acción en tanto expresa “significados emocionales o afectivos” (1970, pág. 15), por tanto, Parsons en *El sistema social* (1976) se referirá a este modo de orientación como “la significación de la relación del ego

con el objeto u objetos en cuestión para el equilibrio de su personalidad entre gratificación-privación” (pág. 18).

Es decir, hay una internalización de modos de orientación de la acción de un actor. Que es equivalente al desarrollo freudiano del *Superyó*, en tanto es la figura que expresa la internalización normativa, como una suerte de regulación de las relaciones, lo que implica una internalización de esas regulaciones de manera de hacer posible el desarrollo de la cultura y de la comunidad (Freud, 2000, pág. 41). En Freud y Parsons (también en Durkheim) es posible reconocer la similitud o afinidad en cuanto entienden que la cultura opera tanto desde fuera como desde dentro del individuo, quien internaliza una estructura normativa, que en el caso de Freud se refiere a la instauración del *Superyó*, que actúa como una instancia de vigilancia interior. Se dan conjuntamente un entramado institucional (exterior) y una estructuración psíquica. Este proceso requiere un aprendizaje, y la socialización será la figura que la sociología ha utilizado para dar cuenta del mismo.

En los términos de Freud, el *Superyó* es el imperativo cultural internalizado, que como lo señala Durkheim, es un mandato cultural exterior al individuo y que en el proceso de socialización esa exterioridad será internalizada, generando una suerte de “adhesión voluntaria”, fundamentalmente por las consecuencias, aprehendidas, que tendría para él el no respeto o seguimiento de los mandatos culturales. Es decir, el individuo aprende que esa normatividad y regulación de sus instintos es, finalmente, un bien para él mismo (Durkheim, 1988), como él mismo afirma, “cómo es posible que haya reglas, llamadas reglas morales, a las cuales debamos obedecer porque mandan y porque nos ligan a fines que nos sobrepasan al mismo tiempo que los sentimos deseables” (2000, págs. 77-78).

Vuelvo a Freud y la relación que ha tenido la sociología con su trabajo. Una de las posibilidades es abordar su obra en relación al modo en que elabora el entramado institucional como resultado de las interacciones entre los individuos, que es también causa del malestar. Es decir, el malestar estaría a la base de la cultura, sería un factor que la constituye. Sin embargo, la sociología no ha elaborado una reflexión sistemática el malestar, freudianamente entendido. Más bien se le ha entendido como una dimensión relacionada con cuestiones de orden psíquico, subjetivo o como expresiones de descontento social y político. En tal sentido, la interpretación más corriente, o al uso, en sociología, ha sido entender el malestar como una consecuencia del desajuste entre modernización y subjetividad, es decir, como la expresión histórica de la analítica distinción de los dualismos individuo/sociedad o agencia/estructura.

Hay algunas lecturas sociológicas de Freud, como las de Alain Eherenberg y Markos Zafiroopoulos, que han destacado, entre otras cosas, que en Freud también está presente la categoría de la ambivalencia en la constitución de la cultura y la modernidad. Otra cuestión también desarrollada por Freud, y que de alguna manera ha estado presente en la reflexión sociológica de la última década, se refiere a la tendencia al debilitamiento institucional en el curso de la modernidad, en el sentido que los marcos normativos y culturales de socialización e integración de los individuos han perdido su capacidad simbólica. Por ejemplo, en esta línea es posible inscribir el trabajo de François Dubet (2006), que designa como la “decadencia del programa institucional”.

2.2. Lo individual y lo social en Freud

Freud, al igual que Simmel y Elias, supera el dualismo individuo/sociedad, como categorías que corresponden con instancias autónomas o separadas,

optando por una noción relacional, en tanto individuo y sociedad están estructuralmente relacionados. Lo social no es la expresión sintética o agregada de individuos, y el individuo no es la síntesis de los fenómenos sociales y culturales. Entonces, si bien es cierto que ambas dimensiones están estructuralmente relacionadas, no son reemplazables la una por otra, puesto que lo individual tiene una singularidad que no está contenida plenamente en lo social, y lo social no logra dar cuenta de la textura de las individualidades, de sus singularidades.

Freud nos enseña que no es posible estudiar ni entender al individuo aislado, ya que está constituido por su comunidad, por lo social que es su posibilidad de existencia. La cultura es, en tal sentido, el aprendizaje para vivir en sociedad. Este ha sido el debate de sociología (y otras disciplinas de las ciencias sociales) desde su origen. Individuo y sociedad solo son posibles de comprender en tanto conforman una estructura, es decir, existen en su relación. Esta cuestión Freud la entendió muy bien y la desarrolla y fundamenta en varios de sus trabajos, especialmente en *Tótem y tabú*, *Más allá del principio del placer*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*. En todos ellos está la tesis que la civilización y el individuo son procesos que transcurren conjuntamente (Le Rider, 2005).

En distintos textos Freud establece la relación entre lo individual y lo social, en el sentido que ambas dimensiones expresan de alguna manera a la otra y no pueden ser comprendidas de manera aislada. Como también precisó la necesidad abordar ambas dimensiones en su especificidad y diferencias, especialmente en lo referido a la singularidad de cada ser humano, específicamente en lo que refiere al síntoma y a su condición de ser hablante, sexuado y mortal.

Respecto de la singularidad de cada sujeto es importante señalar que la cultura del consumo tiende a la homogeneización de los individuos, no dando

lugar a sus diferencias subjetivas. También, el tratamiento médico del malestar subjetivo contemporáneo que, mediante la medicalización, obstruye o niega la singularidad de cada individuo. Cuestión contradictoria con la responsabilización individual de los fracasos en la búsqueda de éxito y la explicación individualizada (no solo individual) de los trastornos y síntomas que realizan la medicina y la psicología (especialmente la psicología positiva, tan al uso y de moda). Resulta interesante como ya señalé, que el discurso actual promueve la soberanía del individuo, en tanto fundamento de lo social, especialmente como consumidor, a la vez que se anula la posibilidad de la individualidad como afirmación de la diferencia subjetiva. Se trata de un individuo de masas imposibilitado de constituir su individualidad.

Este asunto había sido tratado Freud a establecer la relación entre lo individual y lo social, que no borra la individualidad, sino más bien, entiende que lo individual es en tanto las condiciones de posibilidad que lo social favorece. Una articulación también presente en Simmel, Elias y otros pensadores clásicos de la modernidad. Al respecto, el propio Freud (1969) señala que:

En la vida anímica individual, aparece integrado siempre, efectivamente, «el otro», como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio, psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado. (pág. 9)

Entiendo que Freud no está afirmando la primacía de lo social respecto de lo individual, sino más bien la relación, estableciendo que la comprensión de lo individual y de los conflictos del individuo debe hacerse considerando el contexto en el que tienen lugar, dándole un sentido, tanto histórico como social. Se es individuo en un contexto relacional, en el conjunto de interacciones. Sobre esta cuestión, la relación entre el individuo y la cultura, Marinas (2004) destaca la articulación posible de establecer entre las particularidades individuales y la configuración cultural de una época. Citando a Freud, afirma que la cultura es el reflejo en gran escala de los conflictos individuales, y añade que:

podríamos invertir la frase (la cultura es el reflejo a gran escala de los conflictos individuales) y estaríamos tocando también el fondo de la cuestión. Como ha dejado en claro en *Psicología de las masas y análisis del yo*, individuo y grupo son haz y envés del mismo fenómeno. Así parece dibujarse el problema, el gran síntoma: entre la promesa de la abundancia que suscita deseo y la decepción del límite no esperado que a este se impone, desde fuera y –como veremos– desde dentro, de modo consciente y –esta es el hallazgo– de modo inconsciente. Es condición de la humanidad civilizada el no poder vivir sin la civilización: el repertorio de instituciones que agrupan y posibilitan la supervivencia frente a la naturaleza hostil. Pero no puede vivir felizmente en ella. Esta es la clave del síntoma. El problema queda, pues, planteado en estos términos: cómo hacer que se dé una tregua entre esos dos titanes: el deseo por un lado y por otro el control que impone la cultura sobre él. La cultura en su rostro concreto: la cultura industrial que ha mostrado catastróficamente su peor cara. (pág. 62)

2.3. Freud y el malestar en la cultura

¿Cómo entender, entonces el malestar?, como señalé, me interesa el recorrido realizado por Freud de manera de poder comprender los elementos estructurales la especificidad del malestar contemporáneo y aquellos de carácter histórico del mismo.

Para el fundador del psicoanálisis, como ya señalé, la cultura es la institucionalización de las relaciones entre los hombres y, fundamentalmente cumple la función de “regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, 2000. P.35), es decir, en la constitución de la cultura está inscrita la regulación de una economía pulsional, lo que implica el gobierno de la naturaleza humana tendiente a la sublimación pulsional, en el sentido de una obligación “a desplazar las condiciones de su satisfacción (...). La sublimación de los instintos constituye un

elemento cultural sobresaliente” (Freud, 2000, pág. 43), la cultura, entonces, no sería la responsable de la renuncia instintual, sino más bien, como el mismo Freud indica, “la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales” (pág. 43). La cultura sería la base de la insatisfacción y sufrimiento humano, ya que no es factor de protección y bienestar, si no de malestar e incomodidad en los individuos. “Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de hostilidad opuesta a toda cultura” (pág. 43).

La tesis central de Freud respecto de la cultura se refiere a que esta establece la regulación de las relaciones entre los seres humanos y por tanto implica necesariamente una cesión o renuncia de libertad individual. Sin embargo, el individuo solo puede vivir en y de la cultura, la que siempre compromete su libertad, pues, el vivir o convivir con otro, impone limitaciones, restricciones, que le son constitutivas (y que generan frustración y displacer), en tanto que la:

sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones. (Freud, 2000: p. 41).

En *El porvenir de una ilusión* (texto previo a *El malestar en la cultura*) Freud propone una noción de cultura, en la que se conjugan el saber, el poder-hacer y la normatividad. Es decir, el conocimiento que permite gobernar naturaleza y la regulación de las relaciones entre los hombres. Señala en el texto que:

La cultura humana -me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización)- muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las

fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles. Esas dos orientaciones de la cultura no son independientes entre sí; en primer lugar, porque los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente influidos por la medida de la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible; y en segundo lugar, porque el ser humano individual puede relacionarse con otro como un bien él mismo, si este explota su fuerza de trabajo o lo toma como objeto sexual; pero además, en tercer lugar, porque todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura, que, empero, está destinada a ser un interés humano universal. (Freud, 1992a, pág. 6)

En *El malestar en la cultura* (2000), Freud afirma que al hablar de cultura se hace referencia a “la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (pág. 35), es decir, la cultura implica una normatividad que hace posible las relaciones entre los hombres como base de la vida social, por tanto, tiene una función reguladora importante, lo que requiere un aprendizaje, que sociológicamente se designa como socialización. Cuestión importante, entonces, son las instituciones y su rol regulador y socializador. Como el mismo Freud señala, en tanto característica importante de la cultura es “la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí” (pág. 40).

La cultura para Freud implica una cesión de soberanía y libertad individual, lo que representa “el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones” (2000, pág. 41), en tal sentido, en la elaboración freudiana, la libertad individual se asocia

negativamente a la cultura, en el sentido que esta implica una regulación instintual que considera la cesión de libertad por parte del individuo; la cultura gestiona sin éxito absoluto la tensión entre las demandas individuales y las exigencias culturales de la vida en común, que la sociología ha elaborado de diversas maneras, una de las de mayor consenso ha sido la anomia, en tanto desajuste entre las pautas y expectativas culturales, desarrollada por Merton.

La tensión entre exigencias culturales y aspiraciones individuales, le permite a Freud fundamentar la hostilidad que los seres humanos dirigen a la cultura, precisamente por la razón señalada. Lo que argumenta señalando que:

es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura. (2000, pág. 43)

En título *Malestar en la cultura* puede llevar al error de entender que las diversas expresiones o manifestaciones de descontento podrían ser asimiladas bajo la categoría freudiana de *malestar*. El título que Freud dio a su libro tiene una relación histórica con el contexto en el que escribe, asunto relevante y distintivo en la obra freudiana, ya que es posible reconocer en el conjunto de su obra la relación entre el texto y el contexto, es una producción teórica históricamente situada (Marinas, La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis, 2004). Sin embargo, y en tal sentido, es posible reconocer en Freud dos dimensiones del malestar, que están relacionadas y permiten comprender su noción de cultura y el porqué del título *El malestar en la cultura*, que ha sido latamente descifrado. En su trabajo anuda una dimensión estructural y una histórica o epocal del malestar. La

distinción propuesta es de carácter analítico, aunque es de una gran utilidad descriptiva.

Freud establece que la constitución de la cultura, y su ingreso en ella, implica un malestar de carácter estructural, asociado a la regulación pulsional, cuestión que se realiza fundamentalmente mediante el proceso de socialización cultural (como ya dije, el ingreso a la cultura es una suerte de *peaje* de acceso). En tal sentido, la cultura implica renuncia (pulsional), la que requiere socialización, aprendizaje, normalización y una actualización sistemática. En relación a la agresividad instintiva de los seres humanos y con el fin de contenerla de manera que no genere daño a sus semejantes o a la sociedad, Freud señala que esta agresividad es devuelta a su origen. Aquí estaría el fundamento de la segunda tópica freudiana del *Superyó, Yo y Ello*, importante para el desarrollo de la temática del deseo, goce y satisfacción, como una estructura que permitiría entender tanto el modo particular de cada individuo como el funcionamiento de la cultura.

La socialización, entonces, será entendida como un proceso permanente de una suerte de educación sobre cómo ser en sociedad y en la relación con los otros, junto con un disciplinamiento de los instintos (aprendizaje de la autorregulación, de manera que no se puede hacer cualquier cosa en las relaciones con los otros como también con uno mismo). Freud sitúa, en este punto, la tensión permanente entre el individuo, sociedad (relación con los otros) y cultura (relación con las normas y la moral). Ciertamente, esta ha sido una de las cuestiones que mejor permiten establecer una lectura sociológica de Freud.

Por lo mismo, y siguiendo el argumento freudiano, investigar la especificidad del malestar contemporáneo, permite conocer, por esa vía y de acuerdo al camino señalado, la constitución subjetiva de nuestra contemporaneidad que, como he

afirmado, está caracterizada por el ingreso de la lógica de la mercancía al conjunto de las dimensiones de la vida, y la subjetividad no es un fenómeno que quede fuera de este proceso. En tal sentido, resulta importante conocer las actuales formas de subjetivación, es decir, el modo en se vive y experimenta esta forma de la subjetividad mercantilizada. Como señala Jorge Alemán, en los actuales procesos de subjetivación:

podemos ver que hay una fragmentación y es necesario considerar cómo se constituyen ciertas respuestas subjetivas en esos procesos. Las transformaciones sociales, o lo que impide que éstas ocurran, exigen –en muchas ocasiones– ver de qué manera han sido subjetivados esos procesos sociales. A su vez, después de la crisis del modelo neoliberal, a medida que vuelve a tomar forma la teoría de los antagonismos sociales, es necesaria una teoría de cómo funcionan los sujetos en esos antagonismos. (Alemán, 2010)

También es importante conocer el modo en que el malestar es definido y abordado, ya sea tanto como un fenómeno social o como un problema individual. En ambas direcciones, se trata de gobernar el malestar presente en la cultura y darle una salida política o médica, según sea el modo de abordarlo. En todo caso, incluso cuando se entiende el malestar como expresión sintomática individual y su gestión es la medicalización o psicologización, siempre se tiende a la homogenización. Sin embargo, y a pesar de todo esfuerzo por gestionarlo, el malestar se constituye en un síntoma que retorna cada vez con su enigma y pregunta.

Las contradicciones que se generan entre el individuo y la cultura, especialmente por las limitaciones culturales a la satisfacción individual, llevan a Freud a considerar que el individuo puede ser un enemigo de la misma, en tanto entra en contradicción con el mandato cultural. Este señalamiento no implica que el individuo sea enemigo de la cultura, en sentido literal, sino más bien que por las

contradicciones que se producen entre individuo y cultura, este resulte un problema para la cultura y su desarrollo. Aquí hay un aspecto paradójico, ya que la defensa de la cultura frente a la satisfacción individual sin límites, se realiza para preservar tanto la cultura como al individuo mismo, el que no podría existir aislado, por tanto requiere a la sociedad y la cultura para su existencia, y no sólo teóricamente, es en sentido práctico. Esta paradoja da cuenta de esa incomodidad del individuo en la cultura, de su relación ambivalente con ella, ya que no puede vivir fuera de la cultura, pero no es feliz en ella. “Por eso la cultura debe ser protegida contra los individuos, y sus normas, instituciones y mandamientos cumplen esa tarea” (Freud, 1992a, pág. 6), señala Freud, estableciendo, como indiqué, la ambivalencia de la cultura en tanto posibilidad de la existencia y reproducción de los individuos, a la vez que es factor de frustración y limitación de una satisfacción plenamente libre y sin cortapisas. La cultura para Freud es posibilidad y restricción. En los términos de la Teoría de la estructuración, la cultura en tanto estructura es habilitante y restrictiva, a la vez.

El carácter ambivalente de la cultura que establece Freud, también la expresa en *El malestar en la cultura*, al afirmar que:

nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos, y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas. Califico de sorprendente esta aseveración, porque -cualquiera sea el sentido que se dé al concepto de cultura- es innegable que todos los recursos con los cuales intentamos defendernos contra los sufrimientos amenazantes proceden precisamente de esa cultura. (2000, pág. 31)

En *Tótem y tabú* (1911), Freud ya había elaborado sus tesis al respecto. Este es un texto que ha sido inscrito entre los textos antropológicos de Freud. Aunque no es un estudio antropológico en sentido estricto, al menos, de acuerdo con la antropología de su tiempo. Sin embargo, esta es una cuestión presente en la obra

y preocupaciones de Freud (el origen de la cultura y sus universales), quien leyó los trabajos de diversos etnólogos, a partir de los que fundamenta sus tesis sobre la cultura. Estas lecturas le permiten a Freud la posibilidad de comparar y establecer una cierta genealogía de la cultura, de manera de sostener sus propios fundamentos sobre la misma. Y este será uno de sus objetivos centrales en el texto señalado. La cultura es prohibición y represión. Los instintos sexuales y la agresividad deben ser reprimidos y reconducidos de manera de hacer posible la vida común. Otra característica de la cultura, derivada de lo anterior, es que la culpa es también constitutiva de la cultura. Para Freud, la estructura institucional es la formalización de la prohibición, la represión y la culpa. La coerción es constituyente de la cultura, afirma Freud, cuestión que conforma el conflicto permanente del hombre, comunidad e individualidad. He ahí el conflicto de los hombres con la cultura, que en la alegoría freudiana del asesinato del padre implicará que “la comunidad creada por el odio se mantiene unida por el amor” (Rey-Flaud, 2005, pág. 17) y es también fundamento de la instancia superyóica, como retorno simbólico del padre asesinado.

Freud leyó trabajos de investigaciones etnológicas, como señalé, estableciendo una estructura basal similar en diferentes organizaciones tribales que se reproducían en el tiempo. Prohibiciones (tabú) y organización (tótem) dos elementos basales de toda cultura. El desarrollo posterior de la antropología tendrá en estos elementos sus fundamentos. En Mauss, la reciprocidad como una obligación que asegura pertenencia continuidad y dota de organización; el mito en Levi-Strauss, que da consistencia a la organización social; la estructuración y distribución del poder en los trabajos de Pierre Clastres; el trabajo de Marshal Shalins y su tesis sobre la metafísica totalizadora del orden, como elemento fundamental de la cultura occidental. Una de las críticas más polémicas a la teoría freudiana de la cultura es la que realizó Bronislaw Malinowski; uno de los aspectos

de ese debate se refiere al carácter universal del complejo de Edipo, cuestión que para Malinowski es un fenómeno tardío (Assoun, 2003).

La interiorización de la ley es una de las tesis centrales de *Tótem y tabú* (1991) y se refiere a que:

el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes no es otra cosa, por su naturaleza psicológica que el «imperativo categórico» de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza cualquier motivación conciente. (pág. 8)

En tal sentido, según Freud, la relación con el tabú es ambivalente, en tanto representa algo que por estar prohibido es objeto de deseabilidad:

El carácter principal de la constelación psicológica fijada de ese modo reside en lo que se podría llamar la conducta *ambivalente* del individuo hacia un objeto o, más bien, hacia una acción sobre el objeto. Quiere realizar una y otra vez esa acción -el contacto- (ve en ella el máximo goce, mas no tiene permitido realizarla), pero al mismo tiempo aborrece de ella. (1991, pág. 37)

Esta ambivalencia permite comprender que “en el lugar donde se entretajan en el inconsciente el padre primordial arcaico y el muerto idealizado, la civilización será el acicate para la invención de Dios, encargado de garantizar las prohibiciones y los mandatos que ella prescribe” (Rey-Flaud, 2005, pág. 17). Ambivalencia que estará en el fundamento y funcionamiento de la cultura, en la relación de los individuos con la cultura, como él mismo señala, al referirse a esta ambivalencia frente a las regulaciones culturales, ya que “en lo inconsciente⁶ nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer” (1991, pág. 39).

⁶ Así está escrito en el texto de Freud.

Ambivalencia que, de acuerdo con Freud, permite entender la dualidad o el conflicto característico de la neurosis y que Freud destaca en la cultura y en la relación de los seres humanos con ella. También está presente en *El provenir de una ilusión* (1992a) y anticipa lo que será desarrollado posteriormente en *El malestar en la cultura* (2000). Por ejemplo, en el primer trabajo señalado, escribe (cito en extenso por la importancia de la idea en relación con mi investigación:

Es notable que, teniendo tan escasas posibilidades de existir aislados, los seres humanos sientan como gravosa opresión los sacrificios a que los insta la cultura a fin de permitir una convivencia. Por eso la cultura debe ser protegida contra los individuos, y sus normas, instituciones y mandamientos cumplen esa tarea; (...). Las creaciones de los hombres son frágiles, y la ciencia y la técnica que han edificado pueden emplearse también en su aniquilamiento.

(...) Mientras que la humanidad ha logrado continuos progresos en el sojuzgamiento de la naturaleza, y tiene derecho a esperar otros mayores, no se verifica con certeza un progreso semejante en la regulación de los asuntos humanos; y es probable que en todo tiempo, como en esta época nuestra, muchos hombres se preguntaran si este sector de la adquisición cultural merecía preservarse. Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos. (...) Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional (...). Yo creo que es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas (...).

Este hecho psicológico es de valor decisivo para apreciar la cultura humana. Si en un comienzo pudo creerse que lo esencial en ella era el sojuzgamiento de la naturaleza para obtener medios de vida, y se podía conjurar los peligros que la amenazaban mediante la adecuada distribución de estos últimos entre los hombres, ahora el centro de gravedad parece haberse trasladado de lo

material a lo anímico. Lo decisivo será que se logre (y la medida en que se logre) aliviar la carga que el sacrificio de lo pulsional impone a los hombres, reconciliarlos con la que siga siendo necesaria y resarcirlos por ella. (1992a, págs. 6-7)

La imposibilidad de los seres humanos de vivir fuera de la cultura, a la vez que en ella no se sienten cómodos, es la tragedia en términos simmelianos, tragedia de la cultura y de los seres humanos en la cultura. Tragedia y malestar como las condiciones de la neurosis y de una sociedad neurótica como la moderna:

el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura, deduciéndose de ello que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias culturales (Freud, 2000, pág. 32)

Esta es una de las causas de la hostilidad hacia la cultura por parte de los hombres y el propio Freud constata que “no nos sentimos muy cómodos en nuestra actual cultura, pero resulta muy difícil juzgar si -y en qué medida- los hombres de antaño eran más felices, así como la parte que en ello tenían sus condiciones culturales” (2000, pág. 34). La cultura tiene implícito un destino trágico que estará presente en la modernidad y que permanentemente se manifestará como la desilusión respecto de un proyecto que no cumplió su promesa o que sus caminos cursaron por rumbos diferentes del programa levantado con la Ilustración. Sin embargo Freud, en su pesimismo, elabora una respuesta, más no una salida, y que se relaciona con el hecho que la integración a la cultura implica que la felicidad individual pasa a ser un asunto de segundo orden en relación al programa de la cultura, que implica restricciones a esa felicidad individual, prioritaria para cada individuo pero no así para la cultura. En cada individuo viven dos tendencias antagónicas, “la felicidad individual y la unión humana” (2000, pág. 86), que expresan la confrontación entre el curso evolutivo

del individuo y el de la cultura. Como ya señalé, Freud establece la analogía entre el desarrollo de la cultura y los procesos del individuo. Sin embargo, afirma que la felicidad individual no es un asunto prioritario de la cultura:

En otros términos, la evolución individual se nos presenta como el producto de la interferencia entre dos tendencias: la aspiración a la felicidad, que solemos calificar de «egoísta», y el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad, que llamamos «altruista». Ambas designaciones no pasan de ser superficiales. Como ya lo hemos dicho, en la evolución individual el acento suele recaer en la tendencia egoísta o de felicidad, mientras que la otra, que podríamos designar «cultural», se limita generalmente a instituir restricciones. Muy distinto es lo que sucede en el proceso de la cultura. El objetivo de establecer una unidad formada por individuos humanos es, con mucho, el más importante, mientras que el de la felicidad individual, aunque todavía subsiste, es desplazado a segundo plano; casi parecería que la creación de una gran comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual. (Freud, 2000, pág. 86)

Entonces, ¿en qué consistiría la felicidad individual?, pregunta a la que Freud responde señalando que “lo que en el sentido más estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión, y de acuerdo con esta índole sólo puede darse como fenómeno episódico (2000, pág. 21). Es el programa del principio del placer, que puede ser entendido en su relación con el malestar (estructural) constitutivo de la cultura, en tanto que esta surgiría de una ley reguladora de las relaciones entre los hombres que dice de la renuncia a satisfacer las pulsiones y deseos.

Como el mismo Freud afirma “el designio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable; más no por ello se debe -ni se puede- abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización” (2000, pág. 28). Y, ante esta posibilidad de omnipotencia y falta de regulación individual, advierte, en un entre paréntesis, que “(como, por otra parte, también el principio

del placer se transforma, por influencia del mundo exterior, en el más modesto principio de la realidad)” (2000, pág. 21). Es destacable que Freud, sabedor de estas cuestiones y con un estilo de escritura cuidado y atento a los detalles, escriba entre paréntesis la primacía del principio de realidad por sobre el principio del placer como manera de afirmar el programa de la cultura, como la vía de existencia social del individuo. Y apela a la capacidad racional de prever o evaluar las consecuencias que implicará la búsqueda de la satisfacción sin límites, ni cortapisas de las necesidades que “se nos impone como norma de conducta más tentadora, pero significa preferir el placer a la prudencia, y a poco de practicarla se hacen sentir sus consecuencias (2000, pág. 22)

La vida en comunidad requiere renuncia, asunto ya trabajado por Weber a propósito de la ética protestante, que implica la renuncia al disfrute de la ganancia lograda por el trabajo. Renuncia también en Freud al disfrute pleno, al narcisismo, como método y norma para ingresar a la cultura. Y Freud va un poco más allá, por eso la figura del más allá del principio del placer. El programa de la felicidad es irrealizable y lo es, entre otras razones, por las condiciones de la cultura y por la constitución psíquica del individuo, ya que es el principio del placer el que fija el objetivo vital, que “rige la operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen” (2000, pág. 20), y que estaría en contradicción con el programa de la cultura.

El programa del principio del placer “ni siquiera es realizable pues todo el orden del universo se le opone, y aun estaríamos por afirmar que el plan de la «Creación» no incluye el propósito de que el hombre sea «feliz» (pág. 20). Sin embargo, advierte que su imposibilidad o irrealización no implica dejar de buscar la felicidad, aunque sea limitada o culturalmente establecida, y esta es una tarea individual, es el Freud heredero del romanticismo el que habla aquí, cuando señala que:

La felicidad, considerada en el sentido limitado, cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo. Ninguna regla al respecto vale para todos; cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz. Su elección del camino a seguir será influida por los más diversos factores. Todo depende de la suma de satisfacción real que pueda esperar del mundo exterior y de la medida en que se incline a independizarse de éste; por fin, también de la fuerza que se atribuya a sí mismo para modificarlo según sus deseos. (2000, pág. 28)

Además, fundamenta esta imposibilidad en que “nuestras facultades de felicidad están ya limitadas en principio por nuestra propia constitución” (pág. 21) y agrega que el ser humano está mejor constituido para experimentar y soportar el displacer, el sufrimiento y la desgracias, incluso físicamente, como el mismo señala que ante la limitación constitutiva frente a la capacidad de soportar y experimentar placer y felicidad:

nos es mucho menos difícil experimentar la desgracia. El sufrimiento nos amenaza por tres lados: desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro. (2000, pág. 21)

Tres son las fuentes de sufrimiento, de las que las relaciones con los otros seres humanos son las que generan mayor desdicha y sufrimiento. Y esa es una de las funciones de la cultura, la socialización para la vida con otros, el aprendizaje de normas que regulen esas relaciones. Son las de mayor complejidad y ambivalencia, ya que, a la vez que generan las mayores desdichas también es posible experimentar en las relaciones con el otro la mayor felicidad. Como es el caso del amor, la más placentera de las relaciones, según Freud. Pero también es la fuente

de los mayores sufrimientos, especialmente por la pérdida del amor o del ser amado, “jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor” (2000, pág. 27).

Felicidad e infelicidad, dicha y desdicha, sufrimiento y placer, son cada una el envés de la otra, se dan conjuntamente como posibilidad la una de la otra. Ciertamente para Freud la vida no tiene nada que ver con quietud o una actitud impasible. El mayor placer o felicidad siempre puede venir acompañado del dolor más grande. Hay en su obra una suerte de programa en favor de la individualidad que implica la responsabilidad por la propia vida, incluso en el sufrimiento y también en la aceptación de una felicidad siempre acotada. Se trata en definitiva, de aceptar y vivir la vida sin salvación ni condena. Freud era un anti-utópico, cuestión que desarrolló y plasmó de manera clara y radical en *El malestar en la cultura*. Como él mismo señala, en relación a la inevitabilidad del sufrimiento:

No nos extrañe, pues, que bajo la presión de tales posibilidades de sufrimiento, el hombre suele rebajar sus pretensiones de felicidad (como, por otra parte, también el principio del placer se transforma, por influencia del mundo exterior, en el más modesto principio de la realidad); no nos asombra que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento; que, en general, la finalidad de evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer. (pág. 21)

En su posición anti-utópica no propone o sostiene una suerte de rendición ante una vida en cierta manera autonomizada de las existencias individuales que la componen y recrean. Más bien, su opción está porque cada individuo debe buscar su felicidad, aprender, definir y saber vivir en una cultura que, habilitante y restrictiva, es de todos modos una posibilidad. En este sentido, Freud descentra al ser humano, se separa de las visiones antropocéntricas de su tiempo. Como señala, en una discusión a ratos retórica que mantiene un interlocutor

innombrado, ante la pregunta por el sentido de la vida, constatando que jamás ha habido respuesta satisfactoria, fundamentalmente porque él, de alguna manera, rechaza la pregunta. Rechaza la posibilidad del universal antropológico que sostiene y fundamenta la pregunta por el sentido de la vida. La rechaza porque es una pregunta llena de “esa vanidad antropocéntrica cuyas múltiples manifestaciones ya conocemos” (20). Su desfundamiento y rechazo a la pregunta, recuerda a Heidegger afirmando que “solo un dios puede aún salvarnos”.

Freud, rechaza la pregunta, sin sentido, y opta por otra, de mayor modestia y significación, como él mismo señala: “¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar de ella?” (2000, pág. 20). Y responde el viejo sabio, sin ánimo trascendencia, que:

aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos fases: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, el término «felicidad» sólo se aplica al segundo fin. De acuerdo con esta dualidad del objetivo perseguido, la actividad humana se despliega en dos sentidos, según trate de alcanzar -prevaliente o exclusivamente- uno u otro de aquellos fines. (Freud, 2000, pág. 20)

La cultura, de acuerdo con lo planteado, implica restringir la libertad absoluta del sujeto, en tanto este busque exclusivamente guiarse por el principio del placer, cuestión que pondría en jaque el desarrollo y continuidad de la cultura. Es precisamente esta restricción o represión la apertura a la existencia de lo inconsciente (Icc), en su significado en la primera tópica freudiana, que como señala Víctor Korman (2004), puede ser entendido como eje estructurante de la vida psíquica del individuo, entendido en su forma sustantiva, en tanto sistema, que “alberga a los representantes psíquicos de la pulsión, a las huellas mnémicas, a los deseos y, en general, a las representaciones reprimidas. (...)Se caracteriza por

su atemporalidad, por la inexistencia de la negación y de la contradicción en su seno” (págs. 56-57).

En esta tónica, se concibe que habrá un retorno de lo reprimido siempre y cuando se superen “los obstáculos que oponen los mecanismos de defensa y, en caso de lograrlo, será siempre como *formaciones de compromiso*” (pág. 57), dado que en esta tónica es el principio del placer el que hace de eje del aparato psíquico. La Segunda tónica estará del lado adjetivo del Icc (ya no de su forma sustantiva), organizada en relación con la repetición, lo que implicará para Freud, un más allá del principio del placer. En síntesis, esta segunda tónica, que es superación de la primera y desarrollo de la misma, se organiza por el Yo, el *Ello* y el *Superyó*, siendo este último el que representa una suerte de autoconciencia moral que tendría la función de vigilar y castigar al individuo mediante una “instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Freud, 2000: pp. 67-68). El *Superyó* es paradójico u opera con un mandato paradójico, en el sentido que señala ser como el padre, pero no se puede tener el objeto de deseo del padre. Esta es una cuestión importante y de actualidad para entender el malestar contemporáneo y el modo de operar de la cultura del consumo.

2.4. La contemporaneidad de *El malestar*

Es posible sostener que para Freud el malestar en la cultura se relaciona con la promoción de un yo omnipotente que niega la falta constitutiva y el principio de realidad. En tal sentido la crítica freudiana al capitalismo de consumo es a la falta de límite (cuya expresión sintomática en la actualidad sería la perversión). Como señala Marinas (2004), el malestar puede ser entendido como “falta de contención ante lo nuevo” (pág. 63). En el tiempo histórico de Freud, lo nuevo era el tránsito

de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, capitalista. En nuestro tiempo, lo nuevo es el tránsito de un capitalismo industrial a un régimen neoliberal, que ha disuelto las formas tradicionales de la sociedad capitalista. Un neoliberalismo que ha fluidificado lo social, que prescribe más que prohíbe, como forma de ejercer el poder. Una de las expresiones del malestar en el neoliberalismo se refiere al exceso de libertad, aunque parezca paradójico. Por lo que una de las formas de mitigar el malestar es la normatividad, la imposición sutil y cómplice de un orden que se presenta permisivo.

Releer el texto freudiano *El Malestar en la Cultura* (2000) para comprender el sentido de su reflexión y poder pensar el presente, es un línea interpretativa a seguir si se acepta la tesis del malestar contemporáneo. En tal sentido, más que pensar en las paradojas de la modernización, cuya expresión sería el malestar, propongo pensar los destinos del malestar, como ya señalé, en el sentido de los diferentes registros del mismo. Toda vez que espero haber mostrado con cierta claridad que el malestar es una condición estructural de la cultura y del sujeto, que tiene expresiones histórico-temporales, como registros diferentes de la condición estructural.

Como dije, hay otra dimensión del malestar en la cultura en la obra freudiana. Al respecto, Silvia Bleichmar (1998), señala que habría un malestar de carácter social, histórico, que se actualiza, y que lo entiende como un malestar sobrante, que refiere a:

la cuota que nos toca pagar, la cual no remite sólo a las renunciaciones pulsionales que posibilitan nuestra convivencia con otros seres humanos, sino que lleva a la resignación de aspectos sustanciales del ser mismo como efecto de circunstancias sobreagregadas. (pág. 7)

El malestar sobrante, entonces, está históricamente configurado o puede ser caracterizado de acuerdo a las condiciones particulares de un tiempo histórico.

188

Especialmente, el malestar actual, en este sentido señalado, estaría vinculado a la clausura de la posibilidad de imaginar un futuro diferente, que implique, entre otras cosas, la regulación del malestar. Vivimos un tiempo en el que futuro no tiene porvenir. Como señala Bleichmar (1998):

lo que lleva a los hombres a soportar la prima de malestar que cada época impone, es la garantía futura de que algún día cesará ese malestar, y en razón de ello la felicidad será alcanzada. Es la esperanza de remediar los males presentes, la ilusión de una vida plena cuyo borde movable se corre constantemente, lo que posibilita que el camino a recorrer encuentra un modo de justificar su recorrido. (pág. 7)

Una primera distinción permite establecer que la dimensión estructural del malestar tiene registros diferentes, por una parte el malestar como condición de la cultura y también como condición del sujeto. Otra manera de distinguirlo analíticamente es la diferencia entre el malestar estructural y el malestar sobrante (histórico). Y también es posible diferenciar un malestar social de un malestar individual o particular de cada sujeto. La posibilidad de articular estas distinciones analíticas es entendiendo que cada tiempo histórico establece discursos que gestionan el malestar estructural, y por tanto, se generan formas singulares de elaborar ese malestar. Estas formas singulares se relacionan o están relacionadas con la dimensión temporal del malestar que he señalado antes. El síntoma sería una manera de nombrar ese malestar en tanto ambivalencia de lo social. He ahí, entonces, el carácter singular del síntoma en tanto expresión del malestar.

Cada tiempo histórico actualizará el malestar en relación con sus coordenadas o condiciones políticas, sociales y culturales, de manera tal que se constituirá una forma histórica de expresión del malestar estructural, que es posible designar como “malestar sobrante”, de acuerdo con lo que he señalado. Es decir, el malestar se actualiza históricamente. Por lo mismo, es posible, afirmar que cada tiempo histórico o época tendrá una expresión sintomática, como señalamiento de

algo que no funciona. Lo que puede ser entendido como un síntoma social o la dimensión social del síntoma. Y, cada tiempo, especialmente en el capitalismo se ha tendido la homogeneización del síntoma, de manera de hacerlo gestionable. Esta cuestión es especialmente clara en el capitalismo de consumo que, como ya he señalado tiende a la homogeneización de los individuos, de sus aspiraciones, de sus deseos y también en las modalidades de goce, lo que tiene a anular o borrar la singularidad, de cada individuo, su deseo y modos de goce.

En la actualidad, el malestar es nombrado de diferentes maneras: inseguridad, incertidumbre, insatisfacción, desencanto, falta de expectativas, fatalismo, depresión, crisis de sentido, infelicidad, falta de tiempo para hacer lo que se quiere, en fin, una suerte de saturación de significantes, como si ninguno pudiera dar cuenta de lo que parece no funcionar y que molesta, puesto que una sociedad que promueve el goce, el éxito y la realización plena, no quiere saber del malestar subjetivo, para no hacerse responsable, en tanto los costos políticos que implicaría.

El malestar subjetivo (como la depresión y la angustia) puede ser entendido como síntoma social, como señal de que algo no funciona bien. Sin embargo el asunto no se resuelve intentando que funcione lo que no va bien, ya que hasta ahora funciona, aunque lo haga mal, pero es un modo de funcionamiento de la sociedad del capitalismo tardío. Creo que lo que corresponde es interrogar malestar como síntoma, como un enigma de la sociedad contemporánea, en la que el proceso fuerte de individualización y el individualismo impactan en las formas actuales de lazo social, debilitando la subjetividad y politizando incluso la intimidad, convertida en mercancía y espectáculo.

El malestar requiere ser pensado en la relación posible entre depresión, ansiedad y angustia en nuestra sociedad, en la que este es elaborado mediante el

tratamiento individual, al igual que algunas formas contemporáneas de subjetivación, que tienden a la psicologización o a la neurologización, en el sentido de definir las y abordarlas como fallas individuales, como incapacidad individual, como cuadros psicológicos o problemas neuronales requieren un abordaje individual de manera de gestionar la capacidad y responsabilidad personal para funcionar acorde con los estándares de la sociedad contemporánea.

La depresión (u otras formas de expresión del malestar) puede ser entendida como síntoma social, como señal de que algo no funciona bien. Sin embargo el asunto no se resuelve intentando que funciones lo que no va bien. La tarea -ética y disciplinar- de las Ciencias Sociales es investigar e interrogar al síntoma como un enigma de la sociedad contemporánea y como una interrogación al orden actual.

Caracterizar la subjetividad contemporánea como una subjetividad marcada por el malestar, es viable mediante el establecimiento de la posible relación entre individualización, como estilo de vida, y malestar, como síntoma particular de nuestra actualidad. Individualización y malestar caracterizan a la sociedad de consumo, conjuntamente con el crecimiento de la oferta de bienes y servicios, se afirma la libertad de elección en casi todos los ámbitos de la vida de las personas, se promueve la estetización de los estilos de vida y se ofrece la realización plena de los deseos individuales. A la vez, es una sociedad en la que se generan frustración y agotamiento, por la búsqueda incesante y compulsiva del éxito, del reconocimiento, del logro del proyecto de vida. La sociedad del rendimiento (Han, La sociedad del cansancio, 2012) es una sociedad que empuja al límite en el despliegue de las capacidades individuales, generando un individualismo que debilita el lazo social y una forma de vida en la que se experimentan el vacío y la crisis de sentido, como características cotidianas (no extraordinarias). La sociedad de consumo, es una sociedad del rendimiento, que de acuerdo a lo señalado, puede ser caracterizada paradójicamente como una sociedad depresiva.

“Toda época tiene sus enfermedades emblemáticas” (Han, La sociedad del cansancio, 2012), afirma Byun-Chull Han en su libro *La sociedad del rendimiento*. La enfermedad emblemática de nuestro siglo es la depresión, al menos es el buque insignia de un conjunto de otros trastornos subjetivos. La presión social y cultural a ser individuos de alto rendimiento (hoy está en boga el ser deportista de alto rendimiento) ha generado, entre sus mejores logros, individuos depresivos, agotados. El temor al fracaso en las diferentes dimensiones de la vida es el fantasma que recorre la subjetividad de los individuos de la sociedad actual, al respecto Han señala:

El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño. (2012, pág. 10)

Los trastornos, incluso las enfermedades siempre están en relación con su tiempo. Al menos, es lo que el psicoanálisis ha sostenido desde Freud.

La biologización de los trastornos psíquicos o las psicopatologías, entendiéndolas como desordenes neuronales, resulta un error y un facilismo simplificador en la concepción del ser humano. El éxito actual de las ciencias cognitivas y de las neurociencias es expresión de un tiempo en que la mejor explicación es aquella en que se individualiza la experiencia del fracaso en una sociedad del éxito y las capacidades llevadas a su límite. Si se falla, el problema es individual y la explicación plausible es la constitución neuronal de un individuo.

Sobre esta primacía de las neurociencias y sus impactos en la constitución de lo social contemporáneo, es muy interesante lo que plantea Giorgio Agamben en su libro *Desnudez* (2011), ante la pregunta por la identidad que es posible construir con datos biológicos, responde que no una identidad personal socialmente constituida. El filósofo italiano plantea de la siguiente manera las consecuencias que tienen la identificación biométrica y biológica:

¿Qué tipo de identidad puede construirse sobre datos meramente biológicos? Ciertamente, no una identidad personal, que estaba ligada al reconocimiento de los otros miembros del grupo social y, a su vez, a la capacidad del individuo de asumir la máscara social, aunque sin dejarse reducir a ella. Si ahora mi identidad está determinada en último término por hechos biológicos, que no dependen de ningún modo de mi voluntad y sobre los que no tengo el menor control, se vuelve problemática la construcción de algo así como una ética personal. (pág. 75)

Es posible pensar un malestar en la cultura del consumo, es decir, establecer la paradoja de la sociedad de consumo o bien que la sociedad de consumo tiene su envés en ser la sociedad del malestar, en el sentido que, a la vez que afirma la libertad de elección, la diversificación de la oferta, la estetización de los estilos de vida y la realización de los deseos, es también la sociedad del vacío, de la crisis de sentido, la frustración y agotamiento por la búsqueda incesante del éxito y del reconocimiento.

He ahí un aspecto particular del malestar en la actualidad, en el que las personas viven en la tensión entre el paroxismo y la compulsión del consumo y la experiencia cotidiana de la falta de felicidad, como experiencia subjetiva declarada y reconocida por los individuos. Sin embargo, en algún sentido y de manera inconsciente, las personas no quieren ser felices (aunque suene ilógico) y, tampoco saben cómo serlo. Abordar la pregunta por la felicidad implica pensar y

preguntarse por el deseo. Lo que en nuestro tiempo resulta políticamente incorrecto e ir contracorriente del pensamiento dominante. He ahí una dimensión del goce, como señala el slogan de una de las iglesias que se han masificado como respuesta a la experiencia del vacío de la existencia.: “Pare de sufrir” que sería lo mismo que decir “pare de gozar”.

Como afirma la psicoanalista francesa Elisabeth Roudinesco (2000), vivimos en una sociedad depresiva y de logros en la que se anula la posibilidad de la subjetividad e individualidad mediante la psicofarmacologización de los malestares y el sufrimiento psíquico, es una sociedad normativa que obliga al éxito, sin importar el costo que implique:

“la sociedad depresiva ya no quiere hablar ni de culpabilidad ni de sentido íntimo, ni de conciencia, ni de deseo, ni de inconsciente. Cuanto más se encierra en la lógica narcisista más huye de la idea de subjetividad. No se interesa por el individuo más que para contabilizar sus logros”. (pág. 37)

Se trata de borrar la idea de conflicto mediante la normalización, anular los antagonismos en la promesa de un futuro en el que todos sean iguales, salvo por aquellas diferencias constitutivas como las de orden biológico-neuronal o étnico. Por tanto, se promueve como analgesia, diferentes formas de naturistas de sentirse bien ante la fatiga y el estrés de la vida en una sociedad de rendimiento. La depresión como la enfermedad de este tiempo, de la sociedad de consumo es la expresión de la evitación de cualquier conflicto interno. El consumo se constituye entonces en la gran analgesia cultural que evite pensar por sí mismo con la imaginaria idea que consumir es un acto de ejercicio de soberanía y construcción de individualidad. En tal sentido el sujeto deprimido, como la figura distintiva de la sociedad contemporánea es un adicto al mundo, que “busca en la droga o la religiosidad, en el higienismo o el culto de un cuerpo perfecto, el ideal de la felicidad imposible” (Roudinesco, 2000, pág. 19).

Esta es una línea de reflexión que permitiría preguntarse de manera diferente por el malestar contemporáneo y su relación con el consumo, en la medida que en este, ante la falta constitutiva del sujeto, pone a su disposición la ilusión de omnipotencia expresada en los objetos y signos de la sociedad de consumo, que ayudan o sirven a la idea de una forma de vida exitosa e integrada. Este empuje al éxito y al despliegue máximo de las capacidades de cada individuo por lograrlo, tiene su contracara, no en el sentido de efectos no buscados, sino como parte constitutiva del mismo, en la figura del adicto. Drogadicción y adicción como figuras o metáforas del estilo de vida de la sociedad de consumo, en el sentido de una intensidad del momento y de una búsqueda permanente de excitación que permita romper con la temporalidad y la larga duración. El adicto vive el presente ya que busca romper la ansiedad del presente y angustia que implica un futuro incierto. Como señala Ehrenberg (2000) “el drogadicto es esclavo de sí mismo” (pág. 18), ya que tiene una dependencia casi absoluta de cosas, personas o actividades que le permitan sentirse partícipe de la sociedad, vive en la experiencia de la dificultad de auto-reconocimiento, por lo tanto requiere identificarse a signos que le den identidad y pertenencia,

por esta razón, el drogadicto es hoy la figura simbólica empleada para definir las perspectivas del anti-sujeto. En otras épocas, era el loco el que ocupaba este lugar. Si la depresión es la historia de un inhallable sujeto, la adicción es la nostalgia de un sujeto perdido. (Ehrenberg, 2000, pág. 19)

El discurso social contemporáneo centrado en el consumo y la individualización promueve un simulacro de completitud y omnipotencia del sujeto, debilitando el lazo social. El consumidor requiere sólo el objeto, el estilo, la forma, no al otro en tanto sujeto. El consumo no promueve precisamente el sujeto clásico o el sujeto del ascetismo intramundano elaborado por Weber, sino un *ascetismo intra-sujeto*, que debe construirse a sí mismo, a imagen y semejanza del estándar definido, tener un proyecto de vida, ser exitoso, tener estilo y buscar

permanentemente diferenciarse -imaginariamente- para sentir que está a la moda, que es la moda.

En su lectura de *El malestar en la cultura*, Marinas (2004) señala que Freud interroga a la cultura y lo hace a partir de su experiencia analítica. En esa operación escucha, elabora y teoriza, establece algunas categorías que le permiten comprender los efectos de la cultura. Especialmente en un momento histórico en que se está constituyendo una cultura de consumo. Es el momento que se podría denominar como de transición del capitalismo de producción al capitalismo de consumo.

Esta transición no implica que el capitalismo deje de producir, sino más bien, que se abre una nueva fase, que tiene como característica distintiva que la lógica de la mercancía ocupa o se extiende al conjunto de la vida social. Ese el recorrido de tiempo largo que Freud vislumbra, prefigura, cuando aún el proceso no estaba del todo extendido, masificado y consolidado. Freud nombra un proceso que se está configurando. Escribe (y teoriza) el croquis de la sociedad de consumo y lo hace en una perspectiva que no es optimista respecto de “un modo de vida [en el que] estallarán las contradicciones más potentes entre el mandato productivista y el mandato del disfrute” (Marinas, 2004, pág. 57), que se podría decir también como la confrontación entre el principio de realidad y el principio del placer. Por eso el malestar y la desdicha. Y esa será la función de la cultura para Freud, coartar, reprimir de manera de integrar.

El malestar como asincronía entre modernización y subjetividad

La interpretación del malestar contemporáneo como asincronía entre modernización y subjetividad, ha sido sostenida por el Informe de Desarrollo Humano en Chile del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

(1998), que se inscribe en la perspectiva del desarrollo humano sostenida a nivel mundial por el PNUD, y constituye en la actualidad una de las más reconocidas y aceptadas formas de entender el malestar actual en la perspectiva del desajuste señalado. La noción de malestar se ha utilizado para representar y explicar la asincronía entre modernización (sistemas funcionales) y subjetividad, poniendo la felicidad o el bienestar subjetivo como horizonte del desarrollo humano. Es una explicación plausible, fundamentalmente porque ha incorporado a la comprensión del proceso de modernización la perspectiva del malestar y la subjetividad, como un problema que requiere abordar las transformaciones culturales, ya no solo como expresión subjetiva y normativa de los desarrollos unilaterales de los procesos de modernización, también la cultura como un problema en sí mismo y que su estructuración y desajustes impactan en los procesos de modernización. En particular, los informes incorporan y consideran el miedo y la desconfianza (referida a la relación con otros y a las instituciones) como dimensiones que permiten comprender los procesos de modernización y transformaciones de la sociedad chilena ocurridas en los últimos treinta años.

Un estudio que ha resultado paradigmático de esta lectura del malestar lo constituye el *Informe de Desarrollo Humano* elaborado por el PNUD-Chile (1998), en el que se propuso innovadoramente la tesis del malestar en la sociedad chilena, como forma de interpretación de un estado de ánimo que se configuraba en la población, compuesto por un creciente individualismo, la sensación de desprotección social, inseguridad respecto del futuro, entre otros factores que permitían establecer que en Chile se configuraba una subjetividad que presentaba asincronías respecto del sostenido crecimiento de un conjunto de indicadores económicos y sociales que mostraban logros en la modernización de la sociedad. La tesis establecía la constitución de una subjetividad vulnerada.

Otro de los argumentos de las tesis del malestar en la sociedad chilena, era la tendencia sostenida de desafección política y pérdida de confianza en las instituciones públicas y retracción de los asuntos públicos, especialmente de la política. El Informe expresaba también la creciente valoración del esfuerzo personal como base de los logros en la construcción del proyecto de vida, cuestión que se asociaba a la señalada pérdida de confianza en lo público, junto con un repliegue a la vida privada y familiar, como espacios principales de confianza.

El *Informe sobre Desarrollo Humano en Chile* del año 1998 (PNUD-Chile, 1998) propone tres tipos de miedo que habrían instalado en Chile, que permiten explicar lo que denominan la retracción y debilitamiento de la subjetividad. Estos son, según el Informe: a. *miedo a la exclusión*, el crecimiento socioeconómico, a pesar de sus logros, genera temor respecto de cómo enfrentar los posibles riesgos de la modernización, ya que educación y empleo no son vehículos de integración social y el mercado no cumple con las demandas de integración simbólica; b. *miedo al otro*: el debilitamiento de la sociabilidad incide en la percepción de inseguridad, en un contexto de competencia el otro es un extraño que pone en riesgo la propia seguridad, en el hogar, el barrio o el trabajo. Las identidades colectivas han perdido su anclaje material y simbólico; su lugar es ocupado por una retracción al hogar y un "individualismo negativo"; c. *miedo al sinsentido*: la vida social se experimenta paradójicamente como un orden caótico, especialmente en cuanto a la dificultad de pensar el futuro como horizonte temporal de sentido. Lo que en un marco de individualización hace difícil la construcción de sentido de la vida.

Estos tres tipos de miedos que establece el informe pueden ser entendidos y sistematizados como miedo al futuro y desconfianza, en tanto consecuencias de un proceso de modernización que no se ha acompañado de los equipamientos

culturales y subjetivos requeridos, lo que estaría sustentando la tesis del malestar en la modernización.

Cuando las sociedades marchan bien en sus indicadores de desarrollo, la cultura y la subjetividad resultan variables de segundo orden. Pero se tornan significativas cuando hay que buscar explicaciones a las dificultades de los procesos de modernización. Cuestión que, especialmente, la sociología clásica consideró en su diagnóstico crítico de la modernidad. Más aún, son precisamente, esas dimensiones las que están presentes en la constitución de la disciplina.

Si hubiera algo así como una sociología del desarrollo humano, que se inscribiría en la sociología de lo público, considero que teóricamente se inscribe en un la teoría de la estructuración con énfasis en la individualización de los estilos de vida. La serie de informes elaborados por el PNUD-Chile, ha mantenido la tesis de la asincronía entre subjetividad y modernización, cuestión que ha fundamentado la afirmación de la necesidad de reforzar la sociedad y direccionar la gestión pública y del Estado hacia la generación de condiciones tendientes a favorecer la capacidad de las personas por el logro del “bienestar subjetivo”, entendido como una cuestión fundamentalmente de capacidades individuales en un contexto de oportunidades generadas por la acción estatal. En los informes, el tránsito ha sido desde la asincronía entre sistemas funcionales y subjetividad, como base explicativa del malestar al bienestar subjetivo como aspiración y logro individual al que el Estado debe contribuir generando oportunidades a las personas.

Los informes, en general, se sostienen en que algunas de las características epocales tendrían una expresión específica en Chile, por ejemplo: la globalización, la individualización y la reformulación de las identidades colectivas. Se estaría generando una transformación cultural, en la que los individuos estarían desarrollando una autonomía (individual) que implica el distanciamiento o pérdida

de importancia cultural de las tutelas institucionales y normativas tradicionales que tendían a la protección de las personas, a la vez que constreñían el desarrollo de capacidades individuales. Es decir, se daría cuenta de un proceso de modernización que habilita y constriñe a los individuos, ya que la desvinculación de estos respecto del entorno socio-cultural tradicional, sería un momento necesario de la expansión de autonomía individual, lo que cuestiona el entramado normativo que aseguraba tradicionalmente la cohesión social. Un problema a resolver, entonces, sería el modo en que la sociedad gestiona, cultural y normativamente, el surgimiento de nuevas formas de relación social.

Hasta aquí, puedo compartir el diagnóstico en tanto expresa una perspectiva sociológica respecto de la modernización, aunque hay cierta unidireccionalidad en la perspectiva asumida. Ciertamente, todo proceso de modernización genera asincronías e incertidumbres; incluso, procesos de anomia ante la ausencia de nuevos repertorios que doten de densidad cultural al cambio social. Sin embargo, entender este fenómeno como expresiones de malestar, no resuelve el problema sociológico planteado, especialmente si la manera de abordarlo lo pone en relación con el bienestar subjetivo como horizonte, en tanto un fenómeno que se propone como nuevo y fundamental para dar sostenibilidad a una modernización que ahora sí tendría “desarrollo humano”. Es una postura normativa, cuestión constitutiva de la sociología y especialmente cuando se trata de una sociología pública (Burawoy, 2005).

Como sociología de lo público en el sentido que “pone a la sociología en conversación con los públicos a la vez que investiga cómo se produce esa conversación” (Burawoy, 2005, pág. 202) , es decir es una sociología que interviene en lo público respecto de los asuntos que se establecen como los relevantes de la agenda pública de una sociedad. Considero que esa es la posición de la sociología que asume la perspectiva del desarrollo humano y que intenta posicionar una

sociología que se mueve entre la normatividad cultural, estabilidad sistémica y las capacidades agenciales como base del bienestar subjetivo.

La dicotomía malestar-bienestar facilita una primera comprensión de un fenómeno propio de la modernidad pero que tiene actualmente una expresión de mayor visibilidad e incluso de interés académico, como una pregunta que ha sido lanzada desde la política al campo académico. La noción de paradoja no resuelve el problema señalado con la dicotomía o dualidad malestar-bienestar, pero sí permite pensarlo de un modo diferente a como se ha abordado hasta ahora, ya sea de modo crítico, destacando los desajustes entre modernización y subjetividad, o de modo complaciente y optimista en función del desafío de superación de las contradicciones señaladas. El punto, creo, es pensar la actualidad de un modo diferente, dado que los repertorios teóricos, incluso disciplinares (y también políticos) han quedado en cierta manera caducos, en tanto son resultado de una época y formación histórico social distinta de la presente.

Malestar-bienestar es un problema moderno, en su sentido clásico y abre la posibilidad de perspectivas emancipadores que impliquen su gestión. Sin embargo, se han desfondado los fundamentos y configuraciones políticas que daban curso a esa posibilidad. La política ya no es el lugar de expresión de los desacuerdos, sino la mera gestión de un pacto social consensuado y que se impone sin posibilidad de cuestionamiento. Esa es una de las cuestiones que está la base de la desafección política del presente, del declive de su legitimidad y de la volatilidad electoral. Entonces, si no es la política el lugar de construcción de un relato que proponga un futuro diferente, ¿dónde se realiza esa función?, el consumo, y especialmente la publicidad es el dispositivo que construye el relato de la sociedad actual.

En la reflexión e investigación sobre malestar es pertinente establecer la distinción, teórica y analítica, entre malestar social, latamente reconocido en la

actualidad y, malestar subjetivo, constitutivo de la cultura y con importantes y sintomáticas expresiones contemporáneas, cuya elaboración más importante sigue siendo el trabajo de Freud.

La noción de malestar ha sido la más utilizada en los diversos diagnósticos sobre las diversas y distintas expresiones de descontento ocurridas en el mundo en los últimos años (movimiento estudiantil en Chile el 2011, el movimiento 15M en España, Occupy Wall Street y un número importante de movimientos sociales, no incluyo las expresiones masivas de protesta del mundo árabe, ya que creo corresponden a cuestiones de distinto tipo) pueden ser la expresión de demandas de reconocimiento de derechos, en las condiciones del régimen neoliberal imperante que, de alguna manera, pudieran implicar una reestructuración del capitalismo tardío, en tanto se pueden entender como asincronías propias de la modernización capitalista.

La gestión política del malestar en clave de superación de las asincronías, entre modernización y subjetividad, es la administración y retorno de lo mismo y ofrece salidas de corto alcance, sin posibilidad de ser sostenibles en el tiempo. Por lo mismo, considero que el desafío es pensar la relación entre subjetividad, cultura y malestar, preguntando por las formas contemporáneas de lazo social que incidirían en las expresiones individualizadas de malestar (la experiencia privada) y su abordaje social por las políticas de bienestar subjetivo que tienden a responsabilizar a cada individuo de las posibilidades de su desarrollo. Lo que ciertamente implica reconocer las condiciones históricas en que esos problemas se constituyeron, por tanto se requiere pensar de otra manera el registro contemporáneo del malestar.

Quizá el destino del malestar está en que habrá que acostumbrarse a vivir en la sociedad del malestar, una sociedad cuyo imperativo es gozar.

Capítulo 3. Consumo y subjetividad: gozar a cualquier precio

No hay goce del goce
Pierre Rey

El fetichismo de la subjetividad como expresión histórica y contemporánea de la relación entre capitalismo y subjetividad, permite pensar el consumo, desde el campo del goce, como “la realización subjetiva de lo imposible” (Rabinovich, 2007) o bien como *realización* (relación entre lo real y la cosificación), de manera de establecer el carácter paradójico del consumo, teniendo como fondo los desarrollos weberianos respecto de la afinidad electiva entre la ética religiosa y la actividad capitalista, en tanto que el mandato del trabajo como posibilidad para el consumo, implica un goce en el trabajo como promesa de consumo y un goce en el consumo y también en “relación” con los objetos de consumo. Es decir, el consumo exige trabajo y ofrece un goce, tanto del trabajo como del consumo. Lo que desde el campo psicoanalítico ha sido denominado como el mandato de un superyó gozador nunca satisfecho. Lacan lo relaciona con la pulsión en tanto la satisfacción del sujeto como algo imposible en relación con lo real:

Esta satisfacción es paradójica. Allí entra en juego la categoría de lo imposible. El camino del sujeto –y aquí pronuncio el único término en relación al cual puede situarse la satisfacción-, pasa entre dos murallas de imposible. Como lo opuesto a lo posible es lo real, tendremos que definir lo real como lo imposible. (Lacan, 2001, pág. 174)

Como lo desarrolla Rabinovich (2007) esas murallas son, por una parte una subjetiva y la otra es de estructura. La subjetiva “sitúa el goce como una dicha excepcional de la cual el sujeto se encuentra privado y considera imposible de conquistar”, se trata de una imposibilidad subjetiva reconocida por el sujeto. La segunda muralla es de estructura “la Cosa es lo imposible de apresar, imposible de hacerla entrar en la realidad simbolizada”.

El consumo entonces es posible de ser entendido desde el campo del goce, y en tanto expresión naturalizada e histórica del capitalismo, la subjetividad ha devenido en mercancía o se ha mercantilizado, como sostiene Bauman (2007) al afirmar que el “fetichismo de la subjetividad” es una característica fundamental de

206

la sociedad de consumo, respecto de la que propongo que en ella se conjugan individualización (como estilo de vida) y malestar (como síntoma). Una subjetividad que responde a un mandato del capitalismo. Un mandato paradójico que ordena gozar y también ordena la falta de goce, ya que el capitalismo nunca deja de producir.

Ahora bien, ¿qué entender por consumo?, pregunta básica e importante, ya que se ha entendido de manera diferente, por fundamentos disciplinares y teóricos, lo que también ha tenido implicancias teóricas, investigativas y operativas. En general, el consumo es entendido como un hecho social que implica prácticas sociales (compra, uso, estilo) de algún modo internalizadas y que inciden en los deseos, comportamientos, estilos y relaciones que los individuos realizan y establecen, como señala José Miguel Marinas (2001), el consumo no es la compra de bienes o servicios, sino un *hecho social total* (en referencia a Mauss):

que abarca la totalidad de los espacios de la vida y todas las dimensiones de la persona. [Es un] hecho social complejo que recorre la totalidad de nuestra vida. [En tanto] un campo de prácticas sociales, de ensueños e identificaciones... [que] afectan a las formas de vivir en su conjunto, marcan el status y el rango [y las distintas formas de] las identidades. (págs. 17-18)

Esta noción se desmarca de los análisis tradicionales del consumo como un proceso de compra, en el que el comportamiento del consumidor es la dimensión más relevante. Desarrollos que se inscriben en las teorías económicas neoclásicas (utilitarista y marginalista). El consumo, en estas perspectivas, es entendido como intercambios que los individuos se realizan en el mercado, actuando de acuerdo con una racionalidad que busca maximizar los beneficios de tales transacciones.

Los estudios de consumo han tenido su mayor desarrollo, difusión e impacto, en economía, especialmente desde las teorías utilitaristas que se basan en el análisis del comportamiento de los consumidores, que idealmente debe ser

racional, suponiendo un actor que define racionalmente sus decisiones de consumo. Dicha perspectiva ha enfatizado estudiar el consumo como un fenómeno de intercambios de mercado entre consumidores racionales que buscan maximizar la utilidad de sus decisiones en estas interacciones. El problema es que supone un conjunto dado y establecido de preferencias y dota al intercambio de un carácter económico mercantil naturalizando al hombre económico como un *hombre de intercambios* mercantiles que busca la maximización de sus beneficios en las interacciones en que participa, cuestión que desmitificó Karl Polanyi en su libro *La Gran Transformación* (1997):

Un pensador de la talla de Adam Smith ha señalado que la división del trabajo en la sociedad dependía de la existencia de mercados o, como él decía, de la «propensión del hombre a cambiar bienes por bienes, bienes por servicios y unas cosas por otras». De esta frase surgiría más tarde el concepto de «hombre económico». Se puede decir, con mirada retrospectiva, que ninguna interpretación errónea del pasado se reveló nunca como una mejor profecía del futuro. Y ello es así porque, si bien hasta la época de Adam Smith esta propensión no se había manifestado a gran escala aún en la vida de ninguna de las comunidades observadas, y hasta entonces había sido como máximo un rasgo secundario de la vida económica, cien años más tarde un sistema industrial estaba en plena actividad en la mayor parte del planeta, lo que significaba, práctica y teóricamente, que el género humano estaba dirigido en todas sus actividades económicas –por no decir también políticas, intelectuales y espirituales– por esta propensión particular. (pág. 84)

La importancia lograda por el mercado no es sólo de orden económico sino que es relevante en la configuración de la sociedad ya que “la esencia de la economía no es económica” (Alemán, 2014, pág. 39) sino cultural y que en el neoliberalismo ha implicado la producción de subjetividad. Una subjetividad mercantilizada, que funciona capturando, modelando y homogenizando a los sujetos, cuestión a la que no ha estado ajeno el deseo.

El mercado actualmente, entre otras cumple la función de regulador social, desplazando al Estado, la política e incluso a la cultura, por lo mismo se hace importante su estudio como fenómeno de configuración simbólica de la sociedad, en tanto proceso cultural hegemónico, a través del consumo no sólo de bienes y servicios, sino de todo, información, conocimientos, códigos, símbolos, modas, estilos e identidades, que caracterizan esta “era del consumo” (Alonso, 2005), en la que el desplazamiento del centro de gravedad de la sociedad pasa de la producción al consumo y, por tanto:

la producción basada en la represión puritana del deseo da paso, gradualmente al consumo movilizado por la fantasía. Cambian así las motivaciones y se traslada el centro de gravedad de la acción social. De paso, el capitalismo pierde uno de sus mitos fundantes: el del trabajo duro y constante como requisito de la acumulación y como condición para la realización personal. El relajamiento expresivo toma el lugar de la sublimación racionalizadora. (Brunner, 1998, pág. 73)

La denominación de nuestra sociedad como de mercado destaca que la racionalidad económica es el principio y forma de organización social hegemónica, que impone sus valores, estilos e ideología. La lógica económica capitalista ha configurado culturalmente a la sociedad, cuya hegemonía en la vida social y mundial consiste, como afirma Jean-Pierre Dupuy (1998), en:

la extensión de la lógica mercantil a todos los dominios de la vida social, y esto a una escala espacial que tiende a confundirse con el planeta entero. El pensamiento conservador es sensible a la degradación, incluso a la disolución del vínculo social que de ello, según su propia afirmación, resulta. El pensamiento progresista denuncia la sociedad mercantil en tanto que productora de desigualdades perennes y excesivas, y por lo tanto de injusticias intolerables. (pág. 25)

Como se sabe, las relaciones que se desarrollan en la economía separan a los individuos reales, empíricos, por una representación abstracta de los mismos, así entran en relación funciones y no personas. El mercado ha ido colonizando o extendiéndose al todo social y:

la economía se constituye como una suerte de física social, en la que el individuo es subsumido bajo la condición de un cuerpo sometido a leyes. El objeto de esta física social es determinar las leyes que rigen su movimiento [y que] se constituyen en principio de realidad al que debe sujetarse el movimiento del individuo. (Bilbao, 1996, págs. 230-231)

En la cita de Bilbao se propone que el modo de funcionamiento del mercado se extiende y el orden económico adquiere autonomía y centralidad respecto de los demás ámbitos de la sociedad, subsumiéndolos bajo su racionalidad, es decir, en casi la totalidad de los ámbitos de la vida (pública y privada) las relaciones se establecen entre funciones, representaciones o parcialidades del individuo, incluso en los ámbitos personales. Cuestión observada y desarrollada por Simmel.

El consumo (de bienes, objetos, signos, en tanto mercancías), se ha transformado en un fenómeno cultural, mediante el proceso de intercambio, que implica una *apropiación material y simbólica* de la mercancía (Callejo, 1995), como objeto de consumo. Apropriación de la mercancía y apropiación del consumidor, ya que mediante el consumo se constituye y expresa la identidad, y se consume siempre en referencia al objeto, la marca y los otros, operando como forma sustantiva de socialización, de manera no solo de legitimar y asegurar el funcionamiento social (y de la economía) sino también de sostener el impulso a “obtener tasas crecientes de rentabilidad” (Pla Vargas, 2012, pág. 88) y utilidad identitaria.

Como ha afirmado Javier Callejo (1995) la sociedad de consumo se constituyó a partir de la conjunción de algunas condiciones, tales como la ampliación del

210

consumo a todas las capas sociales, cuya identidad social crecientemente se configuró por el consumo y, se mercantilizan las relaciones. Podríamos añadir que no solo las de compraventa, sino las relaciones sociales devienen progresivamente en relaciones de consumo. Las dimensiones señaladas permiten sostener la tesis de Marinas (2001) sobre el consumo como *hecho social total* constituyente de la identidad de los individuos.

Por ello hoy economía, mercado y consumo tienen la centralidad reconocida, tanto en la configuración de la sociedad (y por lo que son objeto de estudio de diferentes disciplinas), ya que en las prácticas de consumo, que conforman de manera importante el conjunto social, se expresa la articulación cultural, y no solo económica, entre la producción y el consumo, operando como eje de estratificación de las diferencias económicas, sociales y culturales, cumpliendo funciones simbólicas. El mercado ya no sólo es articulador de relaciones, en reemplazo de formas tradicionales, sino que cumple funciones de socialización y construcción de sentido y significación. Por ello el consumo no es la compra, o bien no es solo la compra, y crecientemente no es solo el motor que empuja a la producción, sino que se ha constituido en la lógica cultural del capitalismo tardío.

Un ejemplo claro de este fenómeno es la moda. Y ha sido Simmel quien primero la observó como un proceso constituyente de la modernidad del consumo, como expresión de distinciones de clase, que implicaba una significación diferente, ya que “la moda y a ese atractivo estético que le concede su alejamiento de la significación real⁷ de las cosas” (Simmel, 1999, pág. 41) implica que en ella no es el (*valor de*) uso lo que constituye su calidad de moda sino su uso en tanto modelo de significación social. Lo que, según Simmel, le dota de su valor cultural a

⁷ En otras ediciones dice “*significación práctica*” que puede resultar más adecuado a la idea que expreso.

partir de su consideración social como como código de clase que implica distinción, cumpliendo una “doble función (que) consiste en cohesionar y, al mismo tiempo, aislar un círculo de otros” (pág. 39). La moda conjuga individualidad (distinción) y organización social (relaciones), lo que el marco de la sociedad de consumo le da la importancia cultural que me interés destacar.

En el consumo los individuos participan de un conjunto de relaciones materiales y simbólicas, que van más allá de los bienes adquiridos, accediendo a una producción de sentido, en cuyo entramado cultural se configuran prácticas, estilos de vida, maneras de pensar, sentir y actuar. Como señala Baudrillard (2004):

el consumo no es ese modo pasivo de absorción y de apropiación que oponemos al modo activo de la producción [sino que] es un modo activo de relación (no solo con los objetos, sino con la colectividad y el mundo), un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda todo nuestro sistema cultural. (pág. 223)

El consumo se ha constituido en una suerte de principio organizador de la vida social contemporánea. Ciertamente, en toda sociedad ha existido consumo en alguna forma, sin embargo, en la actualidad opera como un equivalente funcional, ha adquirido una dimensión cultural, como correa de transmisión como ya he señalado, en tanto fenómeno denso que define prácticas, estilos y modos de ser, subjetivamente entendidos. Lo que ha incidido en que crecientemente se designe a dichas prácticas como inscritas en una cultura del consumo más que sociedad de consumo, en tanto no refiere exclusivamente a la compra, como ya he señalado. Si en la sociedad de consumo los individuos se definían por lo que compraban, en la cultura de consumo cada uno es lo que consume, ya que el acento está puesto en el estilo de vida y el conjunto de prácticas diversas que han configurado una “sociedad de consumidores” (Bauman Z. , 2007). Prácticas y estilos que constituidos en cultura han llegado a ser:

la *principal fuerza de impulso y de operaciones* de la sociedad, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano, así como también desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación, y en la selección y consecución de políticas de vida individuales. El "consumismo" llega cuando el consumo desplaza al trabajo de ese rol axial que cumplía en la sociedad de productores. [...] el *consumismo* es un atributo de la *sociedad*. Para que una sociedad sea merecedora de ese atributo, la capacidad esencialmente individual de querer, desear y anhelar debe ser separada ("alienada") de los individuos [...] estableciendo al mismo tiempo los parámetros específicos de estrategias de vida específicas y así manipular de otra manera las probabilidades de elecciones y conductas individuales. (pág. 47)

Entonces, siguiendo el argumento de Bauman, el consumo se ha constituido en un fenómeno cultural denso que configura la vida social, argumentando que la cultura del consumo implica un proceso de socialización que “reúne en sí los diferentes impulsos, sensaciones y tendencias y eleva todas esas características al rango de un programa de vida coherente, parece ser la inversión del valor acordado a la duración y la transitoriedad respectivamente” (2007, pág. 119).

A partir de lo afirmado, es posible sostener, en términos generales, que el consumo, en su configuración de la economía y la sociedad, ha implicado una antropología, que se expresa en el individuo consumidor, que en términos generales se fundamenta en el hombre económico, cuya racionalidad mostraron de manera clara Marx y Weber, y que se entronca con el utilitarismo marginalista, para confluir con posteriores desarrollos de la teoría de la acción racional, cuestiones que están a la base de los desarrollos contemporáneos que ha consolidado el neoliberalismo, con la idea de un individuo empresario de sí mismo.

3.1. Sociedad de consumo: una configuración paradójica

La sociedad de consumo ha consolidado la ambivalencia característica de la modernidad y el capitalismo. A la vez que se promueve la ampliación de la libertad de elección en diferentes dimensiones de la vida social y personal, es una libertad y elección codificada y homogeneizante. La sociedad de consumo es una sociedad en la que se conjugan fetichismo de la subjetividad, individualización y malestar. En tal sentido, la sociedad de consumo sería la sociedad del malestar.

El consumo promueve en los individuos nuevos estilos de vida, el sujeto de la sociedad de consumo aparece “dotado de una nueva cultura, afectado por la fragmentación de la vida en las ciudades, marcado por la técnica, mediado por las mercancías” (Marinas, 2000, pág. 191). La cultura del consumo genera nuevas formas y estilos de vida, los que como formas simbólicas, junto a los bienes y mercancías, permean a la sociedad en su conjunto, al punto de convertirse en pautas de integración social. Se configuran ciertos tipos ideales de individualidad, a los cuales parecerse. La moda como “imperio de lo efímero” o fugacidad del instante” genera una circulación permanente que hará evanescentes dichas formas como también las identidades a que dan origen, dando un carácter transitorio a los estilos de vida.

Transitoriedad característica de las diversas dimensiones de la vida social en la sociedad de consumo, también de la subjetividad que configura, ya que en su oferta de completitud, paradójicamente requiere de la falta (por ejemplo del consumo de objetos que operan como semblantes o signos). La transitoriedad e insatisfacción dan curso a la continuidad del consumo. Si algo promueve y constituye al consumo es la insatisfacción como empuje a consumir. Como se ha señalado desde el psicoanálisis, aunque imaginariamente se promueva la idea de

un objeto que colma el deseo, en el mismo movimiento se opera la falta, en tanto no hay objeto que colme plenamente.

Esta configuración paradójica de la sociedad de consumo continúa y se inscribe en la ambivalencia de la modernidad diagnosticada por los clásicos de la Sociología, especialmente George Simmel y Max Weber y que Bauman reelaborara. Si bien la Sociología ha tenido importantes desarrollos en relación con la individualización, como también la conformación de una sociología del consumo, la disciplina ha carecido de una elaboración sistemática sobre el malestar, que ha sido entendido sociológicamente como la expresión problemática de la conjunción entre modernidad y capitalismo.

En esta línea, individualización y consumo son fenómenos densos de expresiones de malestar, cuya gestión ha sido principalmente política, en tanto domesticación de las expectativas, el problema sociológico de la anomia, y por otra parte la mitigación de sus expresiones, no así de sus causas, en las que la sociología ha operado como saber experto de la institucionalidad pública.

Otras conceptualizaciones del malestar lo entienden como un invariante de la cultura en tanto se imponen ciertas condiciones de constitución de la vida social, ya que todo orden social se fundamenta en una renuncia individual como condición de posibilidad de ser en sociedad. Noción que se inscribe en la elaboración freudiana del malestar en la cultura. La expresión de este malestar es de carácter sintomático e individual aunque es posible de reconocer mediante expresiones sintomáticas del orden social que caracterizan determinadas épocas, es decir, el malestar como invariante tendría una temporalidad que lo expresa históricamente: Depresión, ansiedad, angustia, entre otras diversas expresiones o síntomas de sufrimiento psíquico, de malestar subjetivo que, en general, ha sido definido como un problema de salud mental, gestionado políticamente y mitigado

de diversas formas. Expresiones de sufrimiento psíquico posibles de inscribir como manifestaciones (síntomas) del malestar en la cultura.

De alguna manera, estas patologías o formas de sufrimiento psíquico se relacionan con la sociedad de consumo, en la que se ha impuesto un estilo de vida y funcionamiento de lo social que implican la búsqueda permanente de rendimientos que son exclusivamente individuales, lo que ha implicado un sujeto cansado o agotado por el esfuerzo de integración, reconocimiento y gestión de la vida como proyecto de logro, culturalmente legitimado. El consumo, entonces, entendido tradicionalmente como acceso (y por tanto, igualación), es también o ha devenido en cultura, como forma de identidad e integración.

Se trata de tener un proyecto de vida, entendido como una suerte de plan estratégico en el que se han privatizado los costos, su realización y el fracaso. Lo que ha implicado el surgimiento de expresiones subjetivas de malestar y sufrimiento psíquico (el otro lado del *sujeto del rendimiento*). Y el modo en que se gestionan dichas manifestaciones es mediante el consumo. Como señala Lipovetsky (2010), aunque con un sentido totalmente diferente: “actualmente asistimos a la expansión del mercado del alma y su transformación, del equilibrio y la autoestima, mientras proliferan las farmacopeas de la felicidad” (pág. 11).

En la sociedad de consumo también se promueve consumir como forma de mitigación de los problemas que la misma cultura del consumo genera (problemas que se entienden como individuales): consumo de medicamentos, de terapias de distinto tipo, regímenes alimenticios, deportes, diversas formas de analgesia que han integrado las patologías y su gestión como parte del estilo de vida de consumo, de manera de mitigar el agotamiento subjetivo por la búsqueda permanente e intensiva del éxito. El carácter paradójico de la sociedad del

hiperconsumo se expresa también en que junto con afirmar la ampliación de la libertad del «*consumactor*»:

sus estilos de vida, los placeres y los gustos se muestran cada vez más dependientes del sistema comercial. Cuanto más obtiene el hiperconsumidor un poder que no conocía hasta entonces, más extiende el mercado su influencia tentacular, más autoadministrado está el comprador y más extrodeterminación hay vinculada al orden comercial. (2010, pág. 11)

Creo que hoy se hace necesario elaborar una reflexión que permita pensar la articulación entre malestar subjetivo y malestar social y ponerlos en relación con el consumo, que se constituye en una suerte de *régimen* que estructura la subjetividad en la sociedad actual. El consumo puede ser entendido a partir de la relación entre dispositivo y modo de subjetivación.

Retomando la noción de paradoja señalada anteriormente, considero importante reparar en el carácter depresivo de la sociedad actual, la sociedad de consumo. En tal sentido, la psicoanalista francesa Elisabeth Roudinesco ha señalado que en la sociedad actual:

el sufrimiento psíquico se manifiesta hoy bajo la forma de la depresión. Herido en cuerpo y alma por este extraño síndrome donde se mezclan tristeza y apatía, búsqueda de identidad y culto de sí mismo, el hombre depresivo [...] busca desesperadamente vencer el vacío de su deseo. [Y] padece más las libertades adquiridas por cuanto ya no sabe hacer uso de ellas. (2000, p.15)

Me parece importante esta caracterización de la sociedad actual ya que da cuenta de la inconsistencia o paradoja del discurso dominante que, a la vez que obliga y legitima una forma de integración social, mediante estilos de vida individualizados con pautas culturales de autorresponsabilidad y éxito (medido fundamentalmente en términos económicos y de rendimientos), es también

fundamento del malestar actual, social y subjetivo, tanto en el éxito como en el fracaso. Incluso, es posible pensar que el malestar actual es, de alguna manera, una forma de reconocimiento, en el sentido elaborado por Honneth.

De tal manera que la relación entre individualización y malestar, en tanto rasgos constitutivos de la subjetividad actual y que opera como una forma de relación consigo mismo, como una “técnica de sí”, de acuerdo con Foucault, quien lo entiende como:

procedimientos [...] propuestos y prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por uno mismo. (1999, pág. 255)

A la base de la articulación entre individualización, malestar y consumo es posible reconocer una idea de individuo, configurada en la modernidad y, especialmente, en el neoliberalismo que ha consolidado la figura del «empresario de sí mismo», caracterizado por Foucault (2007), sujeto del rendimiento neoliberal, que se explota voluntariamente. Quizá sea este el mayor logro de un dispositivo, su subjetivación, sin embargo Han (2014) critica a Foucault en este aspecto ya que, según señala:

Foucault no ve ni que el régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo ni que la permanente optimización propia, en cuanto técnica del yo neoliberal, no es otra cosa que una eficiente forma de dominación y explotación. (pág. 29)

Como ya he señalado, uno de los grandes logros del neoliberalismo ha sido la conjugación de la noción liberal de individuo con la de hombre económico de la economía neoclásica, que sostiene las capacidades de elegir racionalmente entre medios y fines conjuntamente y de ser un empresario de sí mismo, como expresión y capacidad de gestionar su vida, de acuerdo con objetivos

culturalmente establecidos y vividos como propios. El logro ha sido la subjetivación de dicho dispositivo mediante el cual “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos” (Foucault, 1998, págs. 13-14), el empresario de sí mismo tiene como primer objetivo el gestionarse a sí mismo, y encuentra en la cultura del consumo las pautas del estilo de vida que vive como propio. Es la alegoría de la película *Matrix* realizada históricamente. La sociedad no puede existir ni realizarse sin individuos que la reproduzcan y legitimen.

Como ha afirmado recientemente el filósofo Byun-Chul Han “El sujeto sometido no es ni siquiera consciente de su sometimiento. Se cree libre” (2014). El neoliberalismo, mediante la cultura del consumo y su promesa de libertad absoluta, ha logrado ejercer un poder de sometimiento casi total, un poder que seduce, en el que cada uno es empresario de sí mismo, y todo cuestionamiento por los fracasos se dirigen principalmente hacia uno mismo, ya no es la sociedad la interpelada. Ella es un campo de posibilidades que requiere de cada uno la aplicación de estrategias destinadas al logro. Y ha sido el consumo el campo de aprendizaje y socialización que ha reforzado la actual configuración de la relación entre consumo y subjetividad, que he designado, siguiendo (con diferencias) a Bauman, como una subjetividad emplazada por la lógica de la mercancía, posible de designar como fetichismo de la subjetividad.

3.2. Fetichismo. Marx y Freud

Como ya he afirmado, la subjetividad ha sido apropiada por la forma mercancía, lo que permite sostener, entonces, que la subjetividad actual puede ser caracterizada por el fetichismo de la subjetividad. Por tanto, es necesario, para sostener y fundamentar la idea, establecer qué se entiende por fetichismo.

Un primer paso es describir brevemente el concepto de mercancía para luego precisar el concepto de fetichismo de manera de proponer la relación posible entre Marx y Freud respecto de la noción de fetichismo que ambos utilizan y, a partir de ambos, establecer las condiciones que permiten afirmar que la subjetividad contemporánea se ha constituido como mercancía, proceso que designo como *fetichismo de la subjetividad*, posibilitando los rendimientos sociológicos de dicha tesis para dar cuenta del funcionamiento del consumo de la sociedad actual.

Esta relación se puede realizar en al menos tres momentos o movimientos: la noción de fetichismo en Marx y en Freud (a); recuperar la noción freudiana de *desmentida* (*Verleugnung*) para establecer la relación entre ambos respecto del fetichismo (b); la noción de fetichismo establecida, permite describir la configuración de la subjetividad contemporánea y los modos de subjetivación en el capitalismo tardío (o de consumo).

Como señala José Antonio Zamora (2012) la palabra fetichismo viene del portugués, y afirma que:

el concepto de *fetichismo* debe quizás más a la experiencia de sus creadores, que a aquello que pretendían caracterizar desde una supuesta extrañeza. La palabra portuguesa *feitiço* significa "hechizo" o "brujería" y se asocia al engaño, la falsificación, la artificialidad, la magia, el maleficio, el maquillaje, etc. El fetiche es un objeto al que, independientemente de su constitución real, le son atribuidas propiedades que no posee en razón de esa constitución. (págs. 51-52)

A continuación reviso sumariamente la noción de fetichismo en Marx y Freud, de manera de poder establecer y fundamentar la relación que propongo de

manera de establecer el fetichismo de la subjetividad para caracterizar la subjetividad actual.

Marx establece cuatro categorías fundamentales que permiten entender el capitalismo, y por tanto, la sociedad contemporánea como la extensión de la lógica del capitalismo al conjunto de la sociedad. Estos son: valor, dinero, trabajo abstracto, mercancía. Estos conceptos le permiten desarrollar la teoría del valor y especialmente la lógica del capital, en la que es fundamental la noción de fetichismo de la mercancía.

Es importante señalar que El Capital no es un libro de economía, sino de una crítica a la economía política. Marx realiza una operación teórica de desmaterialización de la mercancía, en el sentido que esta no es solo valor de uso (su materialidad y utilidad) sino también valor de cambio, que será la característica y dimensión fundamental de la crítica que elabora y que prepara su teoría del fetichismo de la mercancía:

En la relación misma de intercambio entre las mercancías, su valor de cambio se nos puso de manifiesto como algo por entero independiente de sus valores de uso. Si luego se hace efectivamente abstracción del valor de uso que tienen los productos del trabajo, se obtiene su valor, tal como acaba de determinarse. Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor. (Marx, 2008, pág. 47)

La primera frase de El Capital dice lo siguiente: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías»”⁸ (2008, pág. 43), eso es lo fundamental del

⁸ En otras ediciones dice "inmenso arsenal de mercancías".

capitalismo es un régimen que produce mercancías. Y la mercancía tiene un “doble carácter”, es decir, es valor de uso (material) y valor de cambio (relación social), como él mismo señala: “En un comienzo, la *mercancía* se nos puso de manifiesto como algo *bifacético*, como valor de uso y valor de cambio” (2008, pág. 51). Reconstruyamos cómo Marx establece este carácter *bifacético* que destaca en la mercancía.

Al principio de *El Capital* (2008) Marx afirma que “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran” (pág. 43). Y agrega que mercancía una materialidad cuya “utilidad (...) hace de ella un valor de uso” (pág. 44) que realiza al ser usada o consumida. Para luego destacar, y esto es muy importante, que En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*” (pág. 45), que es “contingente y puramente relativo”. Por lo tanto, el valor de una mercancía se establece en la relación de intercambio con otras mercancías, como algo distinto e independiente de los valores de uso de las mismas.

Es en el intercambio, como señala Harvey, “cuando la mercancía cambia de manos, expresa algo, no solo sobre sus propias cualidades sino sobre las cualidades de todas las mercancías, esto es, que son conmensurables entre sí” (2014, pág. 25). El intercambio (Marx establece la comparación entre tres mercancías), entonces, realiza que “cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera” (Marx, 2008, pág. 46).

El valor es el valor de cambio, y así lo afirma Marx . Y el valor es una relación social, señala, cuestión que puede resultar contradictoria vista desde la perspectiva clásica y naturalizada. Esto resulta fundamental en la obra de Marx, ya que sostendrá, a diferencia de la economía política anterior a él, que la mercancía,

el dinero y el capital son relaciones sociales. La mercancía tiene un carácter relacional y su valor no es algo propio de ella, como el mismo señala “su valor, algo que es puramente social” (2008, pág. 70), ya que “su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías” (2008, pág. 58).

En el intercambio de mercancías que se realiza en el mercado, se intercambian objetos que son diferentes, pero que son homologados en su particularidad y diferencia, en función de lo que es común a toda mercancía: el trabajo socialmente necesario (trabajo abstracto), desapareciendo, como también lo referirá posteriormente Simmel, las diferencias cualitativas de los objetos, ya que el intercambio se realiza homologando cantidades. El valor de uso se refiere a la cualidad del objeto mercancía, su valor de cambio se refiere a la cantidad (de trabajo socialmente necesario), cuestión decisiva para el intercambio. Las mercancías se producen para su intercambio mercantil, esto es también una característica fundamental del capitalismo. La mercancía se realiza en el intercambio mercantil en base al valor de cambio, el que tiene como base el valor de uso, que es su condición que lo hace posible.

En el mercado se realiza la homologación de las mercancías, a partir de su dimensión cuantitativa. La relación de homologación es posible por el dinero, por el valor en dinero de una mercancía. El dinero, para Marx, es también mercancía, es la mercancía de las mercancías, como señaló también Simmel lector de Marx, el dinero pasa de ser un medio entre otros medios, a ser el medio de todos los medios y finalmente un fin en sí mismo, el capital.

Como afirma David Harvey “la forma mercancía es una presencia universal en el modo de producción capitalista” (2014, pág. 24), forma parte de la vida diaria,

hay una relación de necesidad con ellas y están naturalizadas. Sin embargo, lo importante en la perspectiva de Marx es el hecho que forman parte de un sistema de intercambio que cambia la significación de las mercancías, ya que “son portadoras de algo diferente de ellas mismas” (Harvey, 2014, pág. 25). En el modo de producción capitalista analizado por Marx, que produce mercancías y valor, le interesa estudiar el valor de cambio, en el que centrará su análisis y que me interesa en relación con el fetichismo de la mercancía, asunto importante para este trabajo. Al respecto Harvey (2014) afirma:

Las proporciones del intercambio entre mercancías nos parecen al principio accidentales, pero el propio acto del intercambio presupone que todas las mercancías tienen algo en común que las hace comparables y conmensurables. Eso que tienen en común, asegura críticamente Marx, es que todas ellas son producto del trabajo humano y, como tales, portan «valor», inicialmente definido como el tiempo (medio) de trabajo socialmente necesario para producirlas en determinadas condiciones de productividad del trabajo. Pero para que ese trabajo sea socialmente necesario, en algún lugar alguien debe necesitar o desear esa mercancía, lo que significa que hay que reintegrar en el argumento los valores de uso.

De ahí en adelante esos tres conceptos de valor de uso, valor de cambio y valor se mantienen en tensión perpetua y a veces enfrentados. Marx rara vez considera uno de esos conceptos de manera aislada, y lo que le importan son las relaciones entre ellos. (págs. 32-33)

La noción de fetichismo⁹ de la mercancía está principalmente elaborada en la sección 4 del capítulo I del volumen I de su obra *Crítica de la economía política*, conocida como *El Capital* (2008), el título de la sección es “El fetichismo de la mercancía y su secreto” y que Harvey considera “como la pepita de oro envuelta

⁹ Marx se refirió en textos anteriores a la noción de fetichismo, sin embargo la elaboración de fetichismo de la mercancía está en *El Capital*, a la que dedica una sección breve y fundamental en su obra.

en barro, el momento sustancial de la comprensión del mundo por parte de Marx” (2014, pág. 45).

La sección cuatro del capítulo primero comienza con la siguiente afirmación: “A primera vista una mercancía parece ser una cosa trivial” (pág. 87), sin embargo, continúa señalando que la mercancía es un objeto “rico en sutilezas metafísicas y de reticencias teológicas” (pág. 87). Un primer nivel de su doble carácter es su valor de uso, que es la expresión material de la acción transformadora del trabajo del hombre. Estableciendo que las mercancías no son naturales. El valor de uso es la utilidad de la mercancía, y no deriva de él su carácter místico:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. (Marx, 2008, pág. 88)

Este misterio que es el fetichismo es posterior, entonces, a la mercancía y al valor. No se refiere a una mistificación, ni a una falsa representación, sino que refiere a la construcción de una falsa realidad, en la que lo abstracto tiene predominio sobre lo concreto. Por tanto la relación que se presenta bajo la forma mercancía (y la relación de valor entre los productos del trabajo) no tiene que ver con su naturaleza, ni con las relaciones de las mismas, sino más bien “lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos” (Marx, 2008, pág. 89).

La relación entre personas que se presenta como una relación entre cosas es una inversión y así lo señala en la *Contribución a la crítica de la economía política* (1989), texto que Marx definió como complementario de *El Capital* y elaborado con anterioridad, como material preparatorio. Sobre esta inversión, Marx afirma en la *Contribución*:

El trabajo creador del valor de cambio se caracteriza finalmente por el hecho de que las relaciones sociales entre las personas se presentan, por decir así, como invertidas, como una relación entre las cosas. El trabajo de diversas personas es equiparado y se considera como universal únicamente cuando un valor de uso se pone en relación con otro en su calidad de valor de cambio. De suerte que si es justo decir que el valor de cambio es una relación entre las personas, se debe agregar: una relación disimulada bajo la envoltura de cosas. (Marx, 1989, pág. 16)

Inversión de las relaciones sociales entre personas que se presentan como relaciones sociales entre cosas. En estas no hay personas, solo relaciones sociales. Incluso cuando se refiere al valor de cambio como una relación entre personas, lo hace indicando que esa relación se oculta bajo la envoltura de las cosas (Fernández, 1982). Como señala el profesor Osvaldo Fernández: “lo que se oculta es la relación que aparece invertida una vez que el modo de producción capitalista comienza a funcionar. [...] Marx, en su adopción corregida de la expresión, piensa en el fetichismo” (pág. 31). Lo reificado son las relaciones sociales de producción, que establecen los hombres en la producción de su existencia, lo que permite comprender “el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia *objetiva* de las determinaciones *sociales* del trabajo (Marx, 2008, pág. 100)¹⁰.

¹⁰ En el trabajo de Harvey la cita de Marx me parece que expresa mejor el sentido de la idea: “«el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo en cuanto se producen como mercancías y que, por consiguiente, es inseparable de la producción de mercancías»” (Harvey, 2014, pág. 46)

Para Marx, el verdadero sujeto del capitalismo no es el obrero, tampoco el burgués, sino el valor. Y el fetichismo es una característica específica del capitalismo, es su lógica estructural que se impone a los actores concretos. Sin embargo, en este sentido, su teoría del valor y del fetichismo, como he señalado, no están ni del lado del subjetivismo, ni del objetivismo, ya que lo que hace es construir una teoría sobre la lógica estructural del capitalismo que constituye a los sujetos de la sociedad capitalista (es la relación que propongo entre capitalismo y subjetividad), y que también es el tema central de la obra de Max Weber y lo desarrolla en *La Ética...*, en la que señala expresamente que el capitalismo crea y educa los sujetos que necesita (2001a).

La mercancía es una forma de relación social y el fetichismo, en Marx, se refiere a relaciones sociales mercantilizadas en el capitalismo. Es una mediación “que une el modo de producción e intercambio capitalista con las representaciones y creencias de los individuos que refuerzan su reproducción” (Zamora, 2012, pág. 63). En el consumo, en la compra de un producto el precio pagado por ella está “oculto en el seno de ese intercambio en el mercado entre cosas existe una relación entre el consumidor y los productores directos que trabajaron” (Harvey, 2014, pág. 46). Es decir, continúa Harvey “el resultado final es que nuestra relación social con las actividades laborales de otros queda oculta bajo las relaciones entre cosas” (pág. 46).

El fetichismo es un componente de la realidad del capitalismo y por lo tanto “es la consecuencia directa e inevitable de la existencia de la mercancía y del valor, del trabajo abstracto y del dinero (...que) son ellos mismos categorías fetichistas” (Jappe, 2014, pág. 12)

Como señalé anteriormente, para Marx mercancía, dinero y capital son relaciones sociales y la fetichización se refiere a estas tres formas en un proceso de

tres momentos: mercancía-dinero-capital. El capital es la forma superior de fetichismo de la mercancía, ya que la finalidad de la producción es el dinero, que es la expresión máxima de las relaciones capitalistas de producción. Por lo mismo, el fetichismo es un proceso que va de la producción a la circulación, es decir, de la producción al mercado, en tanto forma social y lugar donde el fetichismo se realiza de manera máxima, especialmente en el capitalismo tardomoderno en el que el mercado se ha ampliado a toda la vida social.

Que el mercado sea el lugar de máxima realización del fetichismo no debiera dar lugar a sostener una relación inmediata entre consumo y fetichismo, como si fuera una relación de identificación con las cosas-mercancías y sus significaciones sociales, como propiedades adheridas a los objetos. Es una lectura posible, pero que resultaría incompleta en tanto no permite ver el ocultamiento principal. Para Marx su noción de fetichismo se proponía “mostrar que el sistema de mercado y la forma-dinero enmascaran las relaciones sociales reales mediante el intercambio de cosas” (Harvey, 2014, pág. 47).

El fetichismo oculta u opera transfigurando no las cosas sino la historia de su producción, las cosas u objetos devenidos mercancías, la relación de las personas con los objetos de consumo y sus propiedades asociadas, que son el resultado de un proceso de asociación y significación de segundo orden, como la propuesta del análisis del mito que realizara Roland Barthes. En esta línea de análisis es posible sostener que la publicidad como lenguaje produce fetichismo, tanto de las mercancías y de las personas devenidas en mercancías, y también de los estilos de vida asociados a la relación entre las personas y objetos de consumo. Es un régimen de producción de justificación a partir de un mensaje ya elaborado, el mito:

es un sistema particular por cuanto se edifica a partir de un sistema semiológico que existe previamente: es un *sistema semiológico segundo*. Lo

que constituye el signo (es decir el total asociativo de un concepto y una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo. (Barthes, 1980, pág. 205)

En tal sentido, el fetichismo puede ser entendido como un *sistema semiológico segundo* (Barthes, 1980, pág. 205) que no oculta nada sino que deforma en tanto el precio de una mercancía “igual, pone en primer plano un aspecto común, el dinero y en segundo plano, desplazado pero no desaparecido (...) el objeto útil, el valor de uso, la cualidad e historia diferente de la mercancía” (Margulis, 2006, pág. 60). El fetichismo de la mercancía no la hace desaparecer (a la mercancía) sino la deforma en cuanto a que la naturaliza y la presenta con cualidades diferentes a su uso (valor de uso):

se naturaliza su condición de mercancía pasando a segundo plano su cualidad y diferencia: esta persevera –pero disminuida y velada en el tumulto del mercado– y reaparece para persuadir al consumidor, el último referente de la cadena de intercambios, que requiere un objeto útil para satisfacer sus necesidades. (Margulis, 2006, pág. 61)

El fetichismo, en el sentido del mito en Barthes, es ese proceso que en el intercambio “transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje” (Marx, 2008, pág. 91). La mercancía en tanto objeto con un valor de uso y valor de cambio, que ha sido producida para su intercambio, puede ser considerada como el punto final en tanto se agota en su valor de uso o el inicio en tanto su valor de cambio que ingresa en el intercambio y adquiere una nueva significación, que estará dada por el fetichismo de la mercancía. Cuestión posible de relacionar con lo que afirma Barthes respecto del mito en el que “el significante [...] puede ser

considerado desde dos puntos de vista: como término final del sistema lingüístico o como término inicial del sistema mítico” (1980, pág. 208).

Presentada la elaboración del fetichismo que realiza Marx, me propongo establecer el desarrollo freudiano del mismo. Es necesario insistir que ambos se refieren a cuestiones diferentes, sin embargo, creo posible y de interés, en el marco de esta investigación, explorar las posibilidades de relación entre ambos autores en el tratamiento del fetichismo, de manera de poder evaluar su rendimiento en función de la noción de fetichismo de la subjetividad como característica fundamental de la sociedad de consumo.

Freud, y es necesario señalarlo, escribió poco sobre el fetichismo, al igual que Marx, sin embargo en el tratamiento del tema ambos demostraron claridad y precisión, abriendo la posibilidad de desarrollos posteriores en base a sus trabajos. En el caso de Freud, los textos donde presenta de manera explícita su elaboración sobre el fetichismo son *El Fetichismo* (1992b) y *Esquema del psicoanálisis* (1991), además de algunos otros, sin embargo para la presente exposición he trabajado con los ya mencionados.

En su concepción del fetichismo es importante precisar que Freud tiene muy presente los desarrollos que ha realizado en relación con la pulsión, como búsqueda de satisfacción y el rol de la cultura como instancia que establece límites y regula la pulsión. Entonces, la elaboración que hace del fetichismo pone en relación lo individual con la cultura. Cuestión que ya ha desarrollado en textos como *Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *Psicología de las masas y análisis del yo* y, especialmente sistematizados en *El malestar en la cultura*.

Respecto del fetiche, Freud señala que “es un sustituto del pene” (1992b, pág. 147).Cuál es la operación que hay entonces en el fetichismo de acuerdo con el

planteamiento freudiano. El fetiche como sustituto del pene, y agrega que no se refiere a uno cualquiera, sino que, continúa “para decirlo con mayor claridad: el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar” (pág. 148). Aquí Freud está relacionando castración y complejo de Edipo. Es decir, la falta como componente estructurante de la subjetividad. En este sentido, el fetiche es, a la vez, la falta (del pene en la madre) y el signo de ella, y por eso señala “por un lado, desmienten el hecho de su percepción, a saber, que en los genitales femeninos no han visto pene alguno; por el otro, reconocen la falta de pene de la mujer” (1991, págs. 204-205).

Freud, que es un maestro de las alegorías, afirma, en relación con la desmentida y reconocimiento, que el fetiche puede ser entendido como un monumento que recuerda a la castración. Y aquí está lo central de su noción de fetichismo. Se dan conjuntamente dos movimientos: la desmentida (*Verleugnung*) del hecho de la percepción y reconocer la falta (de pene en la madre o mujer). El núcleo central de su teoría del fetichismo se refiere a que ante la falta de pene:

algo otro lo ha remplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero. Y aún más: ese interés experimenta un extraordinario aumento porque el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto. (1992b, pág. 149)

Ahora bien, en la percepción desmentida se recurre a otro objeto para que ocupe el papel o lugar de aquello que no se quiere tener en falta, un sustituto simbólico, que es el fetiche y que permite realizar una formación de compromiso, indica Freud, que requiere un desplazamiento (metonimia). El fetichismo funciona con un fetiche que opera como prueba de la falta o de la posibilidad de la castración. En este sentido, la desmentida es la negación de la ausencia, por tanto su reconocimiento. El fetiche “perdura como el signo del triunfo sobre la amenaza de castración y de la protección contra ella” (Freud, 1992b, pág. 149). Hay una

evitación de la castración a la vez que no se renuncia a la satisfacción. Entonces, la elaboración del fetiche, según señala Agamben (2001) “implica una esencial ambigüedad”, ya que, según él, en la operación de esta *Verleugnung* (desmentida como la llama Freud)¹¹.

la ambigüedad se refiere a la contradicción o conflicto, según Agamben, entre la percepción y la realidad, en tanto la solución que se elabora se refiere al fetiche como aquello que es “al mismo tiempo la presencia de aquella nada que es pene materno y el signo de su ausencia” (2001, pág. 70), es decir, la desmentida como fórmula del fetichismo, en tanto, como ya he señalado, en la misma operación se desmiente la evidencia de la percepción y se reconoce la realidad de la misma. Para Lacan, el fetichismo es angustia de castración (Lacan & Granoff, 2002), y eso permite entender el consumo como una forma de tapar esa falta constitutiva, por lo mismo no se puede dejar de consumir, toda vez que dicha “tapadera” que implica el consumo es imaginaria.

El desarrollo que realiza Agamben del fetichismo, es posible relacionarlo con el consumo, precisamente por el movimiento doble que destaca de la elaboración freudiana, a saber, presencia de la nada y signo de su ausencia, en el sentido de *desmentida* y *reconocimiento*. Como él mismo señala en el texto ya citado, “el fetiche se enfrenta a la paradoja de un objeto inasible que satisface una necesidad humana precisamente a través hace de su ser tal” (2001, pág. 72), estableciendo que el “objeto-fetiche” es concreto en tanto presencia de una ausencia, y es inmaterial e intangible en tanto presencia de una ausencia, ya que refiere o “remite continuamente más allá de sí mismo hacia algo que no puede nunca

¹¹ Entendida y traducida como “renegación” o “negación”, aunque el traductor-editor propone la palabra desmentida, que es la que he utilizado y me resulta de mayor rendimiento en relación con el tema tratado. También, Octave Mannoni lo traduce como “repudio” de la realidad, en relación con la desmentida.

poseerse realmente” (2001, pág. 72). Lo que permite sostener la ambigüedad constitutiva del fetichismo en relación con la tendencia a coleccionar que muestra el fetichista, debido a que no se puede tener el objeto y, en tanto ningún fetiche puede sustituir al objeto que suscita el fetichismo. Ningún objeto logra en su representación completar la ausencia que reconoce ya que en tanto fetiche “no coincide en modo alguno con el objeto en su materialidad” (2001, pág. 76).

El fetichismo como la desmentida (*Verleugnung*) de la red de relaciones sociales mediadas por mercancías, en Marx; y la desmentida de la falta (castración), en Freud. La desmentida implica entonces: desmentir el hecho (real) de la percepción (la falta) y, en el mismo acto, se reconoce la falta, lo que implica un reconocimiento, como defensa ante la indefensión y la falta, en tal sentido, constitutiva de la estructuración psíquica. Como señala Octave Mannoni (1990), “Ya lo sé, pero aun así” para dar cuenta de la estructura del fetichista. La desmentida en el fetichismo, especialmente del fetichismo de la subjetividad, es constitutivo de la estructuración social y subjetiva del capitalismo. Las cosas, los objetos, las mercancías, los estilos, la moda, etc., no tienen los atributos que se les destacan, “ya lo sé, pero aun así...”

3.3. El individuo *empresario de sí mismo*

El ideal del progreso es un discurso que interpela a cada individuo a gestionar su vida como un *empresario de sí mismo* para realizar de *su* proyecto de vida. El individuo empresario de sí mismo es un individuo-empresa que nunca puede estar satisfecho, ya que siempre faltará algo por hacer, algo por mejorar, incluso siempre habrá que ir a un más allá del logro. Este es un mandato *Superyóico* que se constituye en la falta y constituye la falta, es un modo paradójico de funcionamiento de un *Superyó* gozador.

La generalización del mercado ha implicado que el consumo, que en su origen tenía que ver con un acto de intercambio, de compra, se ha tornado la forma que organiza de manera dominante la sociedad contemporánea, y ya no es un acto de compra o intercambio sino que configurador de la subjetividad, proceso que es el resultado de la extensión de la forma mercancía al conjunto de la sociedad.

Esta caracterización del individuo contemporáneo como un empresario de sí mismo tiene ya su tiempo de utilización y se ha relacionado con el ascenso del neoliberalismo, que podría decir, es una forma particular del capitalismo, que incluso ha transformado al capitalismo mismo en su sentido más tradicional, aunque la idea de empresario de sí mismo, es posible reconocerla en los trabajos de Weber, especialmente en lo referido a la profesión ejercida como una vocación, que implicaba una ética de sí mismo, de autoproducción, autodominio y trabajo, como características distintivas del puritano, en su relación consigo mismo, de manera de agradar a dios. Weber lo designó como el *homo œconomicus*.

Michel Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* (2007)(Curso en el Colegio de Francia 1978-1979) se refiere al *homo œconomicus*. Y lo hace para señalar que el neoliberalismo aparece como el retorno al hombre económico, aunque afirma que difiere de la noción clásicamente utilizada por la economía neoclásica y marginalista, para definir al sujeto económico como un preferidor racional. Es decir, el sujeto económico del intercambio en la teoría utilitarista.

Sin embargo Foucault señala que el retorno del hombre económico que realiza el neoliberalismo es muy diferente, no es “el socio del intercambio” (2007, pág. 264) en términos de la utilidad que se busca en tales tipos de relaciones, fundamentalmente económicas, sino que, como él mismo señala, para el neoliberalismo el hombre económico:

no es en absoluto un socio del intercambio. El homo œconomicus es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el homo œconomicus socio del intercambio por un homo œconomicus empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos. (...) en Gary Becker, justamente, encontrarán toda una teoría muy interesante del consumo. Él dice: de ninguna manera hay que creer que, en un proceso de intercambio, el consumo sólo consiste en el hecho de que alguien compra y hace un intercambio monetario para obtener una cantidad de productos. El hombre del consumo no es uno de los términos del intercambio. En la medida en que consume, el hombre del consumo es un productor. ¿Y qué produce? Pues bien, produce simplemente su propia satisfacción. Y el consumo debe considerarse como una actividad de empresa por la cual el individuo, precisamente sobre la base de un capital determinado del que dispone, producirá algo que va a ser su propia satisfacción. (Foucault, 2007, págs. 264-265)

La descripción que hace Foucault es muy clara en relación a la transformación de la subjetividad que ha implicado el neoliberalismo, ya que la idea básica de que en la sociedad de consumo lo que hay son consumidores no da cuenta de la transformación histórica que se ha generado en tanto que el consumidor, no solo es alguien que decide en el acto de la compra (el preferidor clásico), sino que es alguien que se produce a sí mismo, es un empresario de sí, que produce también las condiciones de su satisfacción. No solo las condiciones económicas, también, y de manera muy importante, sus condiciones subjetivas, en el sentido de los procesos de subjetivación que generan que cada individuo esté disponible a ser un consumidor, en el sentido señalado. Incluso, consumidor, sobretodo de su existencia, ya que es un consumo del aquí y ahora, hay una contracción del tiempo. El consumidor que es el individuo-empresa programa hasta el descanso y el ocio, como actividades destinadas a mejorar su rendimiento individual.

La idea de que cada uno es empresario de sí mismo, es el resultado de un proceso de transformación de la subjetividad generado en este tiempo del neoliberalismo. Empresario de sí mismo significa o se asocia con autonomía y libertad para *emprender* la vida individual (e individualmente). Entonces, si cada uno es el empresario de sí mismo y la vida un emprendimiento, se requiere, entre otras disposiciones, una actitud de trabajo y rendimiento. Una disposición a ser un individuo de alto rendimiento, que capitalice individualmente su proyecto vital (como un equivalente de los deportistas de alto rendimiento) (Salinas, 2014):

En tal sentido, las condiciones de vida están dadas para cada sujeto por su salario, es decir, por la renta de un capital; por tanto, la teoría del capital humano su propia publicidad o socialización, constituye ya una forma de regulación de estos sujetos convertidos en empresas que requieren emprender, ser empresarios de ellos mismos. Lo más importante de este proceso es la extensión de una forma de racionalidad que opera en el mercado, hacia dimensiones absolutamente nuevas: los proyectos de vida de los sujetos, sus relaciones familiares, sus procesos educativos. (pág. 82)

La lógica económica, y particularmente, la lógica de la mercancía ha colonizado o se ha extendido al conjunto de las dimensiones de la vida, incluso a la vida individual y que se expresa en las formas contemporáneas de subjetivación, adquiriendo la subjetividad una configuración mercantil. El individuo empresario de sí mismo requiere invertir y gestionar en su vida, de manera de capitalizar y rentabilizar el proyecto vital. El neoliberalismo ha implicado un paso del intercambio a la competencia y la competitividad, como forma fundamental de relación social, si es posible la denominación ya que la sociedad mercantilizada precisamente debilita el lazo social, generando relaciones sociales principalmente instrumentales; es la expresión histórica maximizada de la racionalidad instrumental con arreglo a fines caracterizada por Weber.

El empresario de sí mismo es la figura emblemática de la sociedad de control, ya que la racionalidad mercantil extendida al conjunto de la vida, tanto social como individual ha implicado, como señala Deleuze (1999), que la empresa remplace a la fábrica, como figura de modelamiento y control:

la empresa se esfuerza con mayor profundidad para imponer una modulación de cada salario, en estados siempre metaestables que admiten confrontaciones, concursos y premios extremadamente cómicos. El éxito de los concursos televisivos más estúpidos se debe a que expresan adecuadamente la situación de las empresas. La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrono podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa y los sindicatos podían movilizar a toda una masa de resistentes. La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente. (...) igual que la empresa, toma el relevo de la fábrica, la formación permanente tiende a sustituir a la escuela, y el control continuo tiende a sustituir al examen. (pág. 278)

David Harvey (2007) define el neoliberalismo, como:

una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. (pág. 6)

En la cita referida está lo fundamental del neoliberalismo. Liberalismo radicalizado, libertad absoluta de emprendimiento y mercantilización de la vida y

la sociedad que tiene al Estado como garante de la libre operación del mercado y de las actividades de los individuos.

El neoliberalismo ha tomado el Estado y lo ha ocupado como garante de las condiciones institucionales y políticas, y gestor de su proyecto, constituyéndose, en la actualidad, en el principal promotor del emprendimiento en todos los niveles y en diversas áreas. Se trata de consolidar y asegurar la continuidad (naturalizándola) de la creación histórica más importante del neoliberalismo: el individuo como empresario de sí mismo. Si el liberalismo consolidó la noción de individuo, dándole una consistencia epistemológica, teórica y ontológica, el neoliberalismo ha tomado la idea de individuo y lo ha reconfigurado como un emprendedor de sí, el *individuo-empresa* como señala Adán Salinas (2014).

Como se señala en la frase citada de Harvey, el bienestar humano se promueve eliminando las restricciones a la libertad individual de desarrollar capacidades y de emprender. Este es un punto de difícil discusión ante el neoliberalismo, que ha tomado y hecho suya (a su manera) la idea de libertad. Es una libertad paradójica, ya que es prescrita, normativa y una obligación. Entonces, cómo se enfrenta un discurso que promueve la libertad absoluta de los individuos. El tiempo actual, que se autodefine como el tiempo de la libertad, es el tiempo de su ausencia ya que la libertad como imperativo implica prescripciones y restricciones.

El cuerpo como inversión

El advenimiento del consumo como modo fundamental de funcionamiento de la sociedad ha significado al cuerpo como un campo de consumo, disputa y apropiación. Toda cultura tiene una representación del cuerpo y le asigna una

significación. Los estudios de Foucault ha mostrado la importancia biopolítica del cuerpo.

Con el advenimiento de la sociedad de mercado, el cuerpo ha adquirido una nueva representación. Como ha afirmado Baudrillard el cuerpo “es el más bello objeto de consumo” (2009), y ha sido redescubierto por el consumo:

que, bajo el signo de la liberación física y sexual, se produce después de una era milenaria de puritanismo, su omnipresencia (y específicamente del cuerpo femenino, habrá que ver por qué) en la publicidad, en la moda, en la cultura de masas -el culto higiénico, dietético, terapéutico de que se lo rodea, la obsesión de juventud, de elegancia de virilidad/feminidad, los tratamientos de belleza, los regímenes, las prácticas sacrificiales asociadas a él, el Mito del Placer que lo envuelve- son todos testimonios de que el cuerpo hoy ha llegado a ser objeto de salvación. Ha sustituido literalmente al alma en su función moral e ideológica. (pág. 155)

La significación cultural del cuerpo en la sociedad de consumo es la de un cuerpo naturalizado, inscrito en la naturaleza, que además requiere ser conquistado como expresión de un estilo de vida sano y exitoso, pero también ello es la expresión de una suerte de distracción, ya que mientras el cuerpo sea lo que ocupa (lo que expresa una eficacia del orden) hay otras dimensiones de la vida social en las que la dominación opera en “segundo plano”, como algunas aplicaciones informáticas.

La actual representación del cuerpo tiene su origen en el individualismo de la distinción surgido en el Renacimiento, a partir del cual, el cuerpo se constituyó en una forma de diferenciación, pero sobre todo el lugar donde residía y se corporizó o materializó el sujeto moderno como “lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio” (Le Breton, 1995, pág. 14) .

Si el cuerpo ha sido entendido en la modernidad como el lugar donde reside el sujeto, como el límite que pone fin a la comunidad y entra en relación con otros a partir de las diferencias que se hacen posibles y visibles en la sociedad, en la posmodernidad de la sociedad de mercado, el cuerpo es reapropiado simbólicamente (en su materialidad) como el “sí mismo”, no hay distancia, ni diferencia, ni un dentro ni un fuera, el cultivo exterior del cuerpo (como físico) es correspondiente con el cuidado de la persona (la supuesta alma interior).

El cuerpo ya no es solamente individualidad y diferencia, sino responsabilidad, lugar del goce y despliegue de la expresividad y la autoresponsabilidad. Cada uno debe construir y cuidar su propio cuerpo, cada uno tendrá el cuerpo que quiera tener y para ello, la cultura provee de los modelos y los medios: salud, medicina, alimentación, deporte, cultura física, moda. Esta representación consumista del cuerpo lo como signo o imagen que será puesta en el mercado del consumo de signos e imágenes. Ya no hay diferencia entre cuerpo y alma, ni entre persona e imagen. Una persona es lo que parece y las plataformas de redes sociales han despersonalizado a los individuos, su identidad es transitoria, ajustada a como se quiere presentar, se trata de una identidad imaginaria sin persona que:

hace valer la ilusión, no de una unidad, sino de una multiplicación infinita de las máscaras. En el punto en que enclava al individuo en una identidad puramente biológica y asocial, le promete dejarlo asumir en internet todas las máscaras y todas las segundas y terceras vidas posibles, ninguna de las cuales podrá pertenecerle jamás en sentido propio. (Agamben, 2011, pág. 76)

El cuerpo, que es la materialización de estas nuevas identidades imaginarias, es representado presentado como una conquista individual, en tanto expresión de libertad, autonomía y auto-responsabilidad. El cuerpo es lo que queda luego de que se perdieran los vínculos que conformaban comunidad y la trama simbólica se

ha debilitado. Como dice Le Breton, el cuerpo es el mimado de la sociedad de consumo:

este imaginario del cuerpo sigue con fidelidad y (socio)lógicamente, el proceso de individuación, cada vez más acelerado [...]: inversión de la esfera privada, preocupación por el yo, multiplicación de los modos de vida, atomización de los sujetos, obsolescencia rápida de las referencias y de los valores, indeterminación. (Le Breton, 1995, págs. 152-153)

El cuerpo, entonces, se significa como una suerte de presentación del “Yo S.A.”, que requiere inversión y cuidado de manera de asegurar la rentabilidad del individuo emprendedor que debe capitalizar su proyecto de vida y el cuerpo es parte de dicha empresa. Como afirma Baudrillard el cuerpo es culturalmente significado, “en cualquier cultura, el modo de organización de la relación con el cuerpo refleja el modo de organización de la relación con las cosas y el modo de organización de las relaciones sociales” (2009, pág. 155). En relación con las consecuencias que esta significación y lugar del cuerpo en la sociedad de consumo, quiero citar un texto de Agamben (2011) en el que se refiere a biologización de la identidad:

las consecuencias que los procesos de identificación biométrica y biológica tienen en la constitución del sujeto son aún más graves, porque pueden pasar inadvertidas. ¿Qué tipo de identidad puede construirse sobre datos meramente biológicos? Ciertamente, no una identidad personal, que estaba ligada al reconocimiento de los otros miembros del grupo social y, a su vez, a la capacidad del individuo de asumir la máscara social, aunque sin dejarse reducir a ella. Si ahora mi identidad está determinada en último término por hechos biológicos, que no dependen de ningún modo de mi voluntad y sobre los que no tengo el menor control, se vuelve problemática la construcción de algo así como una ética personal. ¿Qué tipo de relación puedo establecer con mis huellas digitales o con mi código genético? ¿Cómo puedo asumirlos y, a su vez, tomar distancia de ellos? La nueva identidad es una identidad sin

persona, en la cual el espacio de la ética que estábamos acostumbrados a concebir pierde su sentido y debe repensarse de principio a fin. (pág. 75)

La nueva identidad se juega en el ideal de un yo rentable. Se trata de contar con la disponibilidad plena del individuo de manera que el yo sea rentable, no solo en términos económicos (finalmente un problema personal), sino como capital humano, que debe ser gestionado (y más precisamente auto-gestionado) como empresa, lo que permite la reproducción condescendiente de la lógica de funcionamiento del sistema social que organiza el régimen neoliberal. El sujeto del rendimiento en la sociedad de consumo, en tanto empresario de sí mismo “es una verdadera *coacción* del logro personal la que acosa al consumidor actual, en el contexto de movilidad obligada que instituye el esquema modelo-serie” (Baudrillard, 2004, pág. 173) .

Si la expresión bíblica dice “Yo soy el que soy”, que expresa un tiempo en que la identidad estaba dada como algo interior o sustancial del individuo, en nuestro tiempo esa afirmación se transformado en un “Yo S.A.”, como expresión del individuo empresa, des-investido de una interioridad constitutiva de su ser, sino más bien como proyecto-empresa en el que se debe trabajar, invertir y rentabilizar, manteniendo ese espíritu ascético que destacara Weber, pero más mundanizado que su antecesor, ya que la salvación es en este mundo, aquí y ahora, y ya no depende de ningún dios, solo de cada uno, convertido en un Yo S.A., como señala la presentación de un libro de emprendimiento personal que lleva ese título:

Usted es el negocio que ha heredado. Puede ser la mejor empresa que nunca tenga que dirigir. Hacemos planes para otras personas. Conseguimos beneficios para ellos. Pensamos de forma estratégica en el trabajo, pero lo más probable es que no estemos haciendo lo suficiente para nosotros mismos. En cambio, si imaginamos que somos una empresa Yo, S.A., estaríamos constantemente evaluando nuestras habilidades, activos u

objetivos, así como la forma de gestionarlos. Yo S.A. es un compendio de propuestas mediante los cuales, usted puede ampliar y explotar sus activos, habilidades y carácter para lograr un éxito personal y financiero, y un equilibrio en la vida. Si no está totalmente satisfecho de la dirección que está tomando su vida, financiera y personal, y del equilibrio de sus logros, este libro le será de gran ayuda.

Ese yo S.A. ha encontrado su versión sociológica en el *programa fuerte* de individualización, en el *individuo-empresa* su realización como modelo de racionalidad que ordena maximizar sus beneficios, por lo que requiere e implica la disposición total de cada individuo.

3.4. Consumo y fetichismo de la subjetividad

La centralidad que ha adquirido el consumo permite caracterizar a la sociedad contemporánea como una sociedad de consumo. Como ya lo he propuesto, centralidad en la organización de la vida sino social y en la promoción de nuevos estilos de vida, que han implicado el reconocimiento de que el estilo de vida es una característica distintiva y dominante. En perspectiva simmeliana Marinas afirma que “estilo es distinción” (2005a, pág. 12), destacando la importancia que ha adquirido del individuo en los procesos de masificación asociados a la sociedad de consumo.

De hecho, esa ha sido una de las denominaciones usadas para señalar los orígenes de la sociedad de consumo, asociada a los procesos de modernización y la consolidación (problemática) de la sociedad industrial democrática. El consumo de masas, en tanto su ampliación a todas las capas sociales, permitió caracterizar el fenómeno como facilitador de acceso y de igualdad de oportunidades, además de generador de estilos de vida que, en la masificación y homogeneización, tendían a

marcar la distinción. Constituyéndose en una nueva forma de diferenciación y estratificación. Ya no se es lo que se compra, sino lo que se consume y el estilo de vida asociado.

La importancia del estilo de vida, en tanto distinción, desplaza la tarea y responsabilidad de diferenciarse en el individuo, como un trabajo de cada uno por hacerse notar, en un proceso permanente de construcción y reconocimiento. Un campo significativo de este fenómeno ha sido la moda que desde el vestir ha transitado a otras dimensiones de la vida social, especialmente al estilo de vida, la cultura y la subjetividad que han encontrado su despliegue y formalización en la sociedad de consumo del tardocapitalismo fundamentalmente por la acentuación individualizada del individuo.

En la sociedad de consumo constituida en cultura ha marcado la relación entre estilos de vida y signo, en tanto son prácticas públicas y privadas de pertenencia y diferenciación a la vez que de construcción de identidad (Soldevilla, 2005, pág. 33). Como ya desarrollé, fue Simmel quien primero establece la relación entre estilo de vida y consumo, especialmente a partir del campo de la moda y su masificación, como forma de distinción e igualación que la dotó de un moderno dinamismo.

Consumo como signo de la falta en Baudrillard

Una de las elaboraciones más logradas, aunque no siempre reconocida, respecto del consumo como una *praxis* de intercambio y diferenciación de signos, ha sido el trabajo de Jean Baudrillard, que además, tampoco goza de mucha simpatías en el ámbito académico e intelectual. Cuestión comprensible, porque más allá de la crítica que se le hace, no siempre del todo fundamentada, él fue muy crítico con la academia y los saberes disciplinares.

Para Baudrillard, el capitalismo ha devenido en técnica que se expresa en una racionalidad funcional y funcionalizadora de todo. Si alguna crítica al marxismo se sostenía en que se postulaba finalmente un cambio de régimen de acumulación por otro, en Baudrillard esta crítica encontró una elaboración más allá, que se podría sintetizar en que el paso del valor de uso al valor de cambio y de este al valor signo, como régimen de acumulación de la sociedad de consumo sería la expresión de un cambio histórico radical (en esto Baudrillard resulta ser un buen discípulo de Barthes). Y en este, la dimensión funcional de los objetos resulta la consumación del orden que impone el consumo como lógica cultural de la sociedad (de consumo). Como él mismo afirma, “no son los objetos y los productos materiales los que constituyen el objeto de consumo” (2004, pág. 223), ya que “el consumo es una actividad de manipulación sistemática de signos” (pág. 224). Es decir, y así lo refuerza Baudrillard, un objeto debe volverse signo para tener la calidad de objeto de consumo, en tanto significante, “por consiguiente, arbitrario” (pág. 224). Como afirma Hal Foster (2001) las formas:

comercial y la ideológica son una sola; convergen en la forma de la mercancía-signo [...] de este modo el otro es socialmente subjetificado (sujetado) como signo y convertido en comercialmente productivo en tanto mercancía. De este modo el otro es a la vez controlado en su reconocimiento y dispersado en su mercantilización [...] en un orden social que no parece dejar nada fuera de sí (...) la diferencia es a menudo fabricada en interés del control social y la renovación de las mercancías. (págs. 113-14)

En este sistema de objetos, la funcionalidad no tiene que ver con la relación a un fin determinado, sino que un objeto es funcional en tanto está significado por un sistema y puede “integrarse a un conjunto” (Baudrillard, 2004, pág. 71). Como se puede apreciar, en su elaboración estructuralista, un objeto/signo es en tanto su diferencia con otros objetos/signo y, por tanto, la funcionalidad del mismo, en tanto función segunda, “no tiene valor de uso, es un valor signo” (2009, pág. 96), estableciendo la diferenciación como característica constituyente de la sociedad

de consumo que diferencia homogeneizando, ya que “el culto de la diferencia se funda en la pérdida de las diferencias” (pág. 96), lo que, en el análisis de Baudrillard, que continúa en el campo del estructuralismo, implica entender el consumo como un fenómeno central que establece relaciones y diferencias en tanto se organiza por la noción valor/signo, que opera como equivalente funcional, por lo mismo, de acuerdo con el autor, toda relación es relación de consumo.

El régimen de acumulación regido por el sistema valor/signo (en tanto relación de diferencia) ha ocupado el lugar de su predecesor régimen de acumulación, el de valor de cambio (regido por la lógica del intercambio y equivalencia entre objetos) que, a su vez, ha reemplazado al régimen de acumulación del valor de uso (regido por la lógica de la utilidad de la cosa u objeto). Según Baudrillard, y así titula un libro al respecto, todo intercambio es imposible, rompiendo con la tradición de inscripción del pensamiento francés en lo simbólico, como intercambio, cuestión presente a partir de la obra de Marcel Mauss. No hay equivalencia posible en el régimen del consumo bajo la lógica del valor/signo, solo diferencia. Los objetos son signos de distinción. El objeto no refiere a una necesidad, en el consumo no se satisfacen necesidades referidas a propiedades del objeto que su consumo resuelve. En el consumo, en tanto lógica de diferencias, se satisface la necesidad de distinción mediante el consumo de objetos/signo. El consumo, entonces, siguiendo a Baudrillard es un campo de relaciones, un sistema de diferencias establecido por el sistema cultural (no por las propiedades materiales o funcionales de los objetos, su valor de uso).

Al respecto, como destaca L.E. Alonso en su estudio introductorio al libro *La sociedad de consumo*, “consumir significa, sobre todo, intercambiar significados sociales y culturales y los bienes/signo que teóricamente son el medio de intercambio se acaban convirtiendo en el fin último de la interacción social” (2009a, pág. xxxi). En este proceso de transitividad entre mercancía y signo, tanto

valor de uso como valor de cambio pierden la fuerza que tenían en las versiones posteriores a Marx respecto del consumo. Si el consumo es consumo de signo, ya no es la relación necesidad/utilidad la que define al consumo. Es la diferencia y el reconocimiento que interpelan a cada uno a constituirse en signo, en tanto consumidor, incluso es posible sostener, que cada uno, mediante la lógica del consumo, es signo de su propia falta.

En dicha cuestión, Baudrillard tiene como referencia la noción de deseo de Lacan para pensarla como la lógica del consumo que, en tal inscripción, sería una lógica de la falta, ya que no hay objeto/signo que represente al sujeto, porque no hay representación posible, ni objeto para el deseo. Si la forma tradicional de comprender al consumo operaba bajo la dualidad necesidad-demanda, el consumo en el tardocapitalismo opera bajo la dualidad goce/deseo, y el objeto, entonces no es sino el signo de la falta. Para Baudrillard, el cambio histórico ocurrido en el capitalismo tardío puede expresarse en el reconocimiento que el consumo es el que tira a la producción, la antecede, lo que abre el camino a la hegemonía del signo, en tanto este antecede y sostiene a la realidad. Entonces, si el consumo es el signo de la falta, la realidad es un simulacro compartido, que requiere la complicidad de los individuos para sostenerse, he ahí la importancia del *mito hoy* como lo destacara Barthes, en tanto un modo de sostener y justificar la realidad, “*el mito es un habla despolitizada*” (Barthes, 1980, pág. 238).

El «homo consumericus» y la hipermodernidad de Lipovetsky

El trabajo de Lipovetsky aborda diversas dimensiones de la sociedad contemporánea, sin embargo su análisis mantiene tres ejes mediante los que caracteriza dicha sociedad, estos son la postmodernidad e hipermodernidad como tiempo histórico y dos que se desprenden del primero, el individualismo (individualización e hiperindividualismo) y el consumo (moda, estilo e

hiperconsumo). En un artículo titulado “La postmodernidad a debate” (2001), afirma que tiene una posición positiva frente a la postmodernidad. Según él, vivimos un tiempo de segunda oleada del individualismo que se ancla con la apertura que implica la condición postmoderna del presente, en tanto ha democratizado la vida social y cultural, que puede ser reconocido en “el hedonismo, el culto al cuerpo, el énfasis en lo relacional y psicológico, la confianza en el mercado y la competitividad, y el cultivo de la autonomía individual” (2001, pág. 15).

Respecto de la moda, asociada al eje central del consumo en la hipermodernidad, señala que le permite sostener la apertura de la sociedad actual, a diferencia de la sociedad industrial cuya referencia era el pasado. La sociedad postmoderna:

privilegia el presente social e individual (...), como sociedad reciclada por el proceso de la moda, privilegia en cambio la temporalidad del presente, un presente que se concretiza a través de la lógica del mercado en la búsqueda del bienestar y de la felicidad individual” (2001, págs. 15-16).

La postmodernidad es entendida por Lipovetsky como la ampliación generalizada de la autonomía que contenía como proyecto la modernidad. De tal manera que resulta una sociedad democrática centrada en la integración social y cultural de individuo hipermoderno, heredero del postmoderno y que se entronca con el ideario ilustrado de un individuo libre y autónomo. La sociedad hipermoderna deja atrás todo lo post de la modernidad tardía. El consumo es el campo donde esa libertad y autonomía se despliegan por antonomasia en la sociedad del hiperconsumo, siendo la seducción y el narcisismo sus características generalizadas en los diversos ámbitos de la vida social.

La sociedad del hiperconsumo, según Lipovetsky, es una sociedad paradójica y contradictoria, lo que no es un problema, sino una condición de su oportunidad y

continuidad, en tanto recupera creativamente las contradicciones características de la modernidad. El sujeto del hiperconsumo, un *homo consumericus* que ya no actúa acorde con la noción clásica de hombre económico, calculador, racional y maximizador de la relación costo-beneficio, por el contrario se comporta más bien de manera irracional, motivado por la satisfacción inmediata, vive en el presente y este es eterno. El hiperconsumidor consume como una forma subjetiva de realización, lo hace por goce, no por necesidad.

El trabajo de Lipovetsky ha generado una afirmación positiva del carácter paradójico de la sociedad de consumo. El hiperconsumidor vive en la inmediatez de lo nuevo, narcisismo vive en un presente eterno y es la contracara de una sociedad des-socializada en la que se han debilitado o roto las formas tradicionales de lazo, narciso es no requiere a la sociedad, en un sentido moral y sociológico. La sociedad hipermoderna solo representa una utilidad subjetiva para que narciso pueda desplegar su libertad, su deseo y su autonomía. Narciso, en tanto *homo consumericus* es fundamentalmente infiel a los objetos, las marcas y las relaciones. Infidelidad no en sentido moral sino como disposición subjetiva a no atarse a nada, ya que puede haber algo mejor, novedoso o más seductor:

[el] *homo consumericus* de tercer tipo, una especie de turboconsumidor desatado, móvil y flexible, liberado en buena medida de las antiguas culturas de clase, con gustos y adquisiciones imprevisibles. Del consumidor sometido a las coerciones sociales del *standing* se ha pasado al hiperconsumidor al acecho de experiencias emocionales y de mayor bienestar (*mieux-être*), de calidad de vida y de salud, de marcas y de autenticidad, de inmediatez y de comunicación. (2010, pág. 10)

El hiperconsumidor de Lipovetsky ha encontrado en el neoliberalismo la otra cara de su figura antropológica por antonomasia, el empresario de sí mismo. Ya que refiere más bien a la desubstancialización del individuo promovida por el consumo que es:

un proceso que funciona por la seducción, los individuos adoptan sin dudarlos los objetos, las modas, las fórmulas de ocio elaboradas por las organizaciones especializadas pero a su aire, aceptando eso pero no eso otro, combinando libremente los elementos programados. La administración generalizada de lo cotidiano no debe hacer olvidar su correlato la constitución de una esfera privada cada vez más personalizada e independiente; la era del consumo se inscribe en el vasto dispositivo moderno de la emancipación del individuo por una parte, y de la regulación total y microscópica de lo social por otra. (Lipovetsky, 2000, págs. 107-108)

La homogeneización que genera el consumo masivo se acompaña de una fuerte personalización, como también lo destacara Baudrillard. En un sentido diferente Verdú establece que el hiperindividualismo ha dado paso al *personismo* y lo entiende como “el producto supremo del capitalismo de ficción” (2005, pág. 133) y que ubica equidistante del individualismo extremo y de la sociedad como fusión. El *personismo* de Verdú pareciera ser una versión ecológica y sustentable del individuo moderno mediado por lo social, como salida, según él a los devastadores estragos del neoliberalismo.

A diferencia del personismo la personalización postmoderna destacada por Lipovetsky implica un individualismo recargado, como estilo y libertad de elegir lo propio. Por tanto, la sociedad de consumo no es una sociedad de prohibición sino de prescripción, ya que se asocia con mayor libertad personal, lo que implica personalización como responsabilidad en el nuevo tipo de individualismo de la era del consumo que implica la obligación de “escoger y cambiar los elementos de su modo de vida, [...] el consumo obliga al individuo a hacerse cargo de sí mismo” (Lipovetsky, 2000, pág. 109), es decir, estamos frente a una versión postmoderna del programa fuerte de individualización, ya no en el marco de la sociedad del riesgo sino de la sociedad de consumo, aún más, del hiperconsumo como una fase superior del capitalismo de consumo, de acuerdo a lo que afirma Lipovetsky en *La*

felicidad paradójica (2010), que lo entiende como la organización del consumo “en función de objetivos, gustos y criterios individuales, [...] articulado por una lógica desinstitucionalizada [en la que] las motivaciones privadas prevalecen” (pág. 36).

El hiperconsumidor demanda “confort psíquico”, por eso consume bienestar subjetivo en diversas formas y formatos, la “sociedad del hiperconsumo [es] la civilización de la *felicidad paradójica*” (Lipovetsky, 2010, pág. 13). La sociedad de la felicidad y el bienestar subjetivo es también la sociedad del malestar (ver indicadores de sufrimiento psíquico y la depresión y ansiedad como enfermedades de esta época), ya que:

el hombre está hecho de tal modo que le es imposible vivir en un confort completo y gozar al mismo tiempo del máximo placer. Es, pues, inevitable el conflicto entre el placer y el confort [...] Por eso aparecen nuevos hábitos que impulsan a los individuos a pasar de la búsqueda del placer a la evitación del sufrimiento. (2010, pág. 151)

El hiperconsumidor se caracteriza por la personalización y privatización del estilo de vida que encuentra en el consumo un eje estructurante, “de ahí las nuevas funciones subjetivas del consumo” (2010, pág. 39). Un consumo personalizado e individualizante.

La noción del hombre del consumo como un “racional y equilibrado”, no es exacta ya que también hoy se consume en exceso y auto descontrol, más bien se trata de un “individualismo desbocado y [un] consumidor experto y responsable” (pág. 118).

Bauman y la crítica moral a la vida de consumo

La obra del sociólogo Zigmunt Bauman ha tenido en los últimos años una variada productividad temática que, sin embargo se ha centrado en un diagnóstico de la sociedad contemporánea, que sin usar de manera declarada la noción de postmoderna, la ha designado como sociedad líquida. Dicha categoría recorre el conjunto de sus trabajos, en los que es aplicada a diferentes dimensiones de la vida social. Para Bauman, el dualismo modernidad/postmodernidad remite finalmente a sostener la modernidad por otros medios. Por ello la caracterización de líquida de la sociedad actual le resulta más clara y decisiva para dar cuenta el quiebre del orden moderno, ante la solidez y pesadez, el tiempo actual presenta fluidez y liquidez. Estas serían las categorías que permiten caracterizar la sociedad sin quedar atrapados en la lógica moderna, según Bauman.

Ciertamente liquidez y consumo son compañeras de viaje. No solo por la polisemia de la palabra liquidez, si se la piensa en relación al consumo, sino por que remite precisamente a la disolución de orden que tendía a la diferenciación a partir de una estructura social que resultaba demasiado pesada para la posibilidad y promesa de movilidad e igualdad. En ese sentido, el consumo, como característica organizadora de la sociedad líquida, venía a mover esa pesada estructura, liberando al individuo de la pesadez de las categorías y orden moderno, en el que el trabajo era la principal dimensión de la constitución identitaria, de integración y estructura social. La licuefacción del orden moderno abría paso a una sociedad fluida y de oportunidades. Como dice Bauman (2000), en la sociedad moderna:

(una sociedad que evaluaba y premiaba a sus miembros a partir de su capacidad de elección y de la afirmación de su individualidad), el trabajo ocupaba un lugar central, tanto en la construcción de su identidad, desarrollada a lo largo de toda su vida, como en su defensa. El proyecto de

vida podía surgir de diversas ambiciones, pero todas giraban alrededor del trabajo que se eligiera o se lograra. (pág. 82)

El trabajo era una ética, la principal actividad de la vida, fuente de identidad y en torno suyo se organizaba el conjunto de dimensiones de la vida. Frente a esa suerte de destino vital que era el trabajo, en la sociedad organizada por el consumo, se amplió la libertad, especialmente en términos de elección y ampliación del acceso masivo a bienes y estilos, hasta entonces exclusivos y marcadores de distinción: “adoptar la actitud del consumidor es, ante todo, decidirse por libertad de elegir” (Bauman Z. , 2000, pág. 53). Sin embargo, y aquí aparece la sistemática crítica moral que recorre a Bauman, acceso masivo, libertad e identidad de la sociedad de consumo, tenían su doble, que redundaría en un individuo de nuevo tipo, un individuo descomprometido socialmente, porque “el consumo es una actividad esencialmente individual, de una sola persona; a la larga, siempre solitaria” (Bauman Z. , 2000, pág. 53), lo que generaría un tipo de individualismo centrado en el consumo masivo. Aunque parece un oxímoron o una contradicción lógica, en la sociedad de consumo se configuró un individualismo de masas.

Como señala Bauman, “el papel –en otros tiempos a cargo del trabajo- de vincular las motivaciones individuales, la integración social y la reproducción de todo el sistema productivo corresponde en la actualidad a la iniciativa del consumidor” (2000, pág. 48), lo que privatizó la tarea de integración social. El trabajo dejó de ser la fuente de identidad fijada por el lugar en la producción dando paso a una identidad como proyecto de responsabilidad individual, como él mismo afirma, se pasó de la ética del trabajo a la estética del consumidor (2000, pág. 43).

Como señalé, es el paso de una modernidad sólida a una *modernidad líquida* es una cuestión que recorre el conjunto de la obra de Bauman a partir de los años 90. Y será la consolidación de la sociedad de consumo la expresión máxima y resultante de este proceso de licuefacción de las diversas dimensiones de la sociedad. De acuerdo con este desarrollo, entonces, Bauman definirá a la actual como una sociedad de consumo como:

un conjunto específico de condiciones de existencia bajo las cuales son muy altas las probabilidades de que la mayoría de los hombres y mujeres adopten el consumismo antes que cualquier otra cultura, así como las de que casi siempre hagan todo lo posible por obedecer sus preceptos. (Bauman Z. , Vida de consumo, 2007, pág. 77)

En la sociedad de consumo que en tanto ha privatizado lo social, la individualización es la expresión que utiliza para designar la responsabilidad que adquiere, obligadamente, el individuo en la tarea de realizar su vida, y en esta resulta fundamental el consumo, en tanto socialización, ya que se “debe hacer al consumidor, antes, a su propia imagen: la competencia le ofrece la elección, y la posibilidad de elegir hace atractiva la oferta” (Bauman Z. , 2000, pág. 91), y lo realiza mediante un proceso de socialización que “«interpela» a sus miembros” (utilizando la noción de Althusser para referirse a la ideología):

(vale decir, se dirige a ellos, los llama, los convoca, apela a ellos, los cuestiona, pero también los interrumpe e "irrumpe" en ellos) *fundamentalmente en cuanto a su capacidad como consumidores*. Al hacerlo de este modo, la "sociedad" [...] espera ser escuchada, atendida y obedecida. Evalúa -recompensa y penaliza- a sus miembros según la rapidez y calidad de su respuesta a dicha interpelación. (Bauman Z. , 2007, pág. 77)

De acuerdo con lo desarrollado hasta ahora, y siguiendo la elaboración de Bauman, es posible establecer la diferencia que propone entre consumo y consumismo. Y lo hace señalando que mientras el consumo refiere a una

característica del individuo, el consumismo lo es de la sociedad, en tanto “la capacidad esencialmente individual de querer, desear y anhelar debe ser separada ("alienada") de los individuos (...) y debe ser reciclada/reificada como fuerza externa capaz de poner en movimiento a la «sociedad de consumidores»" (2007, pág. 47). Esa es la capacidad de interpelación que el consumo despliega en relación con los individuos, en tal sentido, efectivamente, no corresponde a una decisión individual, sino a un orden exterior que se impone y legitima seductoramente ya que “promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa” (Bauman Z. , 2007, pág. 78). El consumo es un fenómeno que prescribe los modos y formas del mismo, en el sentido de interpelar respecto de qué y cómo consumir, lo que se asocia al estilo de vida que resulta legitimado. Sin embargo, este es un fenómeno contradictorio.

Como ya lo he señalado, la ambivalencia es otra de las categorías que trabaja Bauman en su análisis social, no solo como característica de la modernidad, sino también, y en un sentido más fuerte, de la sociedad de consumo que se corresponde con la modernidad líquida. La sociedad de consumidores trae consigo su carácter ambivalente, ya que si bien ha implicado (normativamente) una mayor libertad, está ha generado insatisfacción, ya que su “promesa de satisfacer los deseos humanos en un grado que ninguna otra sociedad del pasado pudo o soñó hacerlo” (Bauman Z. , 2007, pág. 70), esta opera como el señuelo de su doble, la insatisfacción como mecanismo de relanzar permanentemente a consumir, ya que el consumo de la sociedad de consumidores “no tiene que ver con adquirir y poseer. Ni siquiera tiene que ver con eliminar lo que se adquirió anteaer y que se exhibió con orgullo al día siguiente (Bauman Z. , 2007, pág. 135). Se trata fundamentalmente de estar en movimiento, inquieto por la búsqueda permanente de algo nuevo, ya que una sociedad satisfecha no requiere del consumo, y ese es

su modo de funcionamiento, como un proceso de movimiento, producción y reproducción sin fin, como le describe Bauman (2007) es:

precisamente esa insatisfacción de los deseos, la convicción inquebrantable -que se renueva y refuerza constantemente- de que cada intento de satisfacerlos será totalmente o en parte fallido, dejará mucho "que desear" y podría ser o, mejor, es el verdadero timón de la economía orientada al consumo.

La sociedad de consumo medra en tanto y cuanto logre que la *no satisfacción* de sus miembros (lo que en sus propios términos implica la infelicidad) sea *perpetua*. (Bauman Z. , 2007, pág. 71)

De acuerdo con Bauman, la insatisfacción es un modo de interpelación y de anclaje de la sociedad de consumidores. Como ya he señalado, el malestar no es una consecuencia no buscada, sino constitutivo de la cultura, especialmente de la cultura de consumo y el carácter fetichista que la sostiene: "satisfacer cada necesidad/deseo/apetito de modo tal que sólo puedan dar a luz nuevas necesidades/deseos/apetitos. Lo que comienza como un esfuerzo por cubrir una necesidad debe conducir a la compulsión o la adicción" (Bauman Z. , 2007, pág. 71). Porque, incluso, para la insatisfacción hay toda una industria de consumo.

Si se acepta la noción de conducta del consumidor, tan cara a la psicología económica, se puede afirmar que esta ha sido superada y puesta en entre dicho por la forma contemporánea del consumidor, que consume, de acuerdo a los cánones clásicos, de manera irracional, impulsado por el goce y la seducción. Por lo mismo, no se puede dejar de consumir, no es posible obedecer un mandato racionalizador que ordene dejar de consumir o hacerlo de manera responsable.

La sociología del consumo de Bauman es una sociología crítica, que mantiene el fundamento moral y normativo que está presente en casi toda su obra, lo que generalmente le lleva tener una confianza, difícil de sostener, en un cierto fondo

moral latente en los individuos que los conduciría a sostener de una manera aún impensada una salida de la situación por el diagnosticada como imposición consensuada de un orden cuya lógica de funcionamiento ha contado (y requiere) la complicidad activa y pasiva de los propios individuos, incluso más allá de las expresiones de insatisfacción y malestar que él mismo destaca.

El consumo: ocupación total de la vida social

A partir de los desarrollos sobre el consumo de los tres autores reseñados (Baudrillard, Lipovetsky y Bauman), es posible afirmar que, aunque con diferencias en sus desarrollos y con objetivos distintos, en ellos, podríamos decir, parafraseando a Debord, que el espectáculo es el momento en el cual el consumo (y el goce asociado) alcanza la ocupación total de la vida social y subjetiva. La sociedad de consumo como sociedad del espectáculo es una sociedad sin límites que empuja al goce a cualquier precio. Lo que tiene consecuencias sociales importantes y subjetivas aún más complejas.

En tanto el mercado se ha constituido en el organizador y regulador no sólo de la producción sino de la sociedad, de las relaciones entre los individuos y de la subjetividad, ha terminado imponiendo el orden mercantil por sobre el individuo al que se proponía liberar de toda atadura, coartando su originaria libertad, se ha convertido en una *férrea coraza*, "aprisionando" en las formas de vida instauradas, ya que fuera del mercado y el consumo resulta imposible la existencia social y la socialización de los individuos. Nunca se deja de consumir, porque el consumo, hasta ahora, no tiene un exterior.

La sociedad de consumo implica un proceso de socialización en función de una disposición a actuar de una forma natural acorde con el consumo como forma de funcionamiento de lo social. Por decirlo en los términos de Bourdieu, es una suerte

de *habitus*, que no determina pero establece unas condiciones que permiten entender al consumo como subjetividad socializada y objetividad subjetivada (Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc, 2008, pág. 166). Uso la noción de *habitus* y socialización para dar cuenta la incorporación, interiorización y subjetivación de lo social que implica el consumo y vivir y ser formado en tal sociedad. El *habitus* del consumo implica el aprehender los esquemas o maneras de pensar, de valorar y de actuar en la sociedad de consumo, en el sentido que la reproducción se realiza no acorde con “una intención consciente y racional, sino las disposiciones del *habitus* que espontáneamente tiende a reproducir las condiciones de su propia producción” (Bourdieu P. , 2011, pág. 37).

La lógica del consumo requiere producir un tipo de individuo y subjetividad que aseguren su funcionamiento. En tal sentido, es también coherente afirmar que una sociedad centrada en la relación consumo-goce, requiere también de su falta, como empuje a gozar. En esta perspectiva, algunos psicoanalistas han señalado que la estructura subjetiva del tardocapitalismo (o de consumo) ha configurado una nueva *economía psíquica* (Melman, 2005), caracterizada por la ausencia de límite, por tanto la represión ya no operaría como corte o regulación de la pulsión. En tal sentido, habríamos pasado de una sociedad de reconocimiento a una de la satisfacción permanente y exhibición del goce (el mundo como un *reality*), ya nada debe quedar oculto, el pudor sería un signo de debilidad subjetiva y normatividad moderna. La sociedad actual opera con una extendida permisividad, todo es posible, cualquier cosa se puede hacer, lo que tiene consecuencias psíquicas en tanto el goce como ley fundamental vendría a ocupar el lugar de la castración, por tanto, entre otras consecuencias, lo social ya no sería necesario para el sujeto del goce, no requiere al otro, pues no reconoce la castración.

Esta lectura de nuestra contemporaneidad, que aborda una dimensión sustantiva del por qué el orden actual no encuentra contrapeso o alternativa

realizable, tiene una deriva políticamente riesgosa y conservadora, cual es que lo que se buscaría y requiere es la instauración de una Ley que ordene. Perspectiva que implicaría sostener que las nuevas formas de sufrimiento psíquico, malestar subjetivo y social, tendrían como su envés la instauración de una Ley (*Superyó* y pulsión/represión) que permitan una nueva estructuración subjetiva que dé lugar al deseo. Sin embargo lo que la gente dice de diversas formas es “hay que poner orden”.

En la sociedad del hiperconsumo el goce ha devenido en un mandato, “la ideología contemporánea de la desinhibición generalizada, del goce como nuevo imperativo social” (Recalcatti, 2007, pág. 76). Es el tiempo del extremo, de la desinhibición total y sin límite, del culto al cuerpo, la vida sana, el higienismo, el bienestar. El cuerpo, como señalara Baudrillard, se ha convertido en el máspreciado objeto de consumo y, también en el último bastión de disputa del individuo lo que demuestra la ajenidad respecto de algo que parece tan propio.

Frente a un objeto (de consumo) cada vez más poderoso, sujetos cada vez más precarios, frágiles e inseguros. Cómo enfrentar, cómo sobrellevar el vacío y el tedio de una existencia que se vive crecientemente en soledad. El consumo permite imaginariamente que el *pequeño dios con prótesis*, como forma de sutura y analgesia, se haga de la mercancía y su marca como promesa de completitud, ya que “con la marca no se compra exactamente un producto que tiene tales virtudes materiales, sino ante todo un signo social de actualidad libre de muerte, de identidad protectora” (Castro Rey, 2007, pág. 109). La relación no es con el objeto en tanto materialidad y utilidad concreta, sino con lo que de alguna manera representa o está significado en él, su fetichismo, lo que hace imposible regular o limitar el goce, especialmente en el consumo ya que remite a una disposición subjetiva y no a los objetos en cuanto su materialidad. El neoliberalismo, que puede ser considerado como semblante del discurso capitalista, ha decretado la

abolición de las restricciones al goce, por tanto el mandato es vivir el exceso, no hay límite. El *hiperconsumidor* de Lipovetsky se caracteriza por la ausencia límite. Incluso, aún más, el límite es el goce (Lacan, 2002, pág. 13).

En el neoliberalismo el consumo produce un goce autista en tanto se promueve la relación con los objetos, que a pesar de la referencia a otros, el objeto opera como un semblante de completitud en la que el otro, la relación con otros no es necesaria. Para ser individuo en la sociedad neoliberal se requiere la propiedad de objetos, es decir, mediante el consumo se adquiere la identidad de individuo mediada y fundada en los objetos de consumo. Como destaca Marinas (2000), el individuo de la sociedad de consumo se presenta “dotado de una nueva cultura, afectado por la fragmentación de la vida en las ciudades, marcado por la técnica, mediado por las mercancías” (pág. 191).

El neoliberalismo mediante la extensión de la racionalidad mercantil realizada por el consumo ha producido una subjetividad mercantilizada que busca utilidad, tasas de retorno y rendimiento como posibles ilimitados que contienen un modo de funcionamiento su imposibilidad, ya que el que no se logren mantiene la oferta. Esa una de las dimensiones del goce en tanto realización de lo imposible, como afirma Alemán “el Capitalismo es un movimiento que todo el tiempo cambia pero a su vez está absolutamente fijado libidinalmente al relanzamiento de la falta y el exceso” (2013, pág. 170). Y podría agregar, siguiendo su argumento, que en la negación de la falta que promueve el consumo mediante el exceso se abre el camino a la perversión como el camino de salida frente a nuestro desasosiego contemporáneo. Salida a ninguna parte.

Tiempo de concluir

Pues no rompe el discurso sino
para dar a luz la palabra.

Jacques Lacan

Todo trabajo de investigación y especialmente una tesis se cierra con un capítulo de conclusiones. Mientras preparaba las ideas que conformarían las conclusiones de mi tesis, pensaba en que me resultaba difícil escribir un capítulo de tales características, especialmente porque en lo fundamental no creo que pueda lograr establecer algo así como unas conclusiones en sentido estricto.

Escribe Barthes que “la palabra es irreversible, ésa es su fatalidad. Lo que ya se ha dicho no puede recogerse, *salvo para aumentarlo*: corregir, en este caso, quiere decir, cosa rara, añadir” (2009, pág. 115). Las conclusiones de un trabajo no pueden corregirse, lo fundamental ya está dicho, bien o mal, se pueden explicar algunas cosas, sintetizar otras, pero no es posible escribir otro texto diferente. En estas conclusiones intento explicar algunas cuestiones de mi trabajo, especialmente sus deficiencias, que no corrigen lo dicho, sino más bien, destacan lo problemático, lo incompleto, lo que queda por trabajar en adelante, pero no puedo escribir sobre lo que no he dicho. Es el tiempo de concluir.

Ahora bien, llegado el momento de concluir, he recurrido a la propuesta de Lacan “tiempo de concluir” como tiempo lógico (y mis colegas lógicos me han representado que, especialmente en la lógica clásica, no es posible la relación entre el tiempo y la lógica. Sin embargo Lacan opuso el tiempo lógico al tiempo

cronológico, especialmente en su artículo “*El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada Un nuevo sofisma*” (2005), en el que propone la relación entre tiempo y lógica como una estructura de tres momentos: tiempo de mirar, tiempo de comprender y tiempo de concluir. Por lo mismo hay que concluir, aunque sea provisionalmente, como una pausa, y evitar el instante eterno de continuar mejorando, como un obsesivo, un trabajo que en sus imperfecciones, defectos y logros testimonia un estado. El momento de concluir implica el encuentro y responsabilidad de cada sujeto con lo que dice y hace.

He comenzado mi trabajo con la premisa que la subjetividad contemporánea puede ser investigada y comprendida a partir de la individualización, el malestar y el consumo, como tres dimensiones cuya configuración en nuestro tiempo expresa la relación entre capitalismo y subjetividad, favorecida o producida por el neoliberalismo, que ha extendido la “lógica” (o la forma) mercancía al conjunto de la vida social.

Siguiendo el argumento anterior, es posible afirmar que se ha configurado una subjetividad mercantilizada, que permite caracterizarla como *fetichismo de la subjetividad*, en la que se conjugan un estilo de vida individualizado y el malestar sería expresión sintomática de la imposibilidad de realización de la promesa u oferta de la cultura de consumo en la sociedad actual. Esto es lo que he intentado desarrollar en mi trabajo, estableciendo una reflexión en la que expuse las dimensiones señaladas, proponiendo su articulación para reconstruir analíticamente y mostrar descriptivamente la subjetividad actual.

Me ha sido difícil realizar este trabajo, especialmente en relación con su carácter sociológico, ya que el problema abordado permite y requiere abordajes de diferentes disciplinas o multidisciplinarios. Sin embargo, he intentado todo el tiempo sostener una posición sociológica, en sentido disciplinar, que me permita

construir los fundamentos teóricos de una investigación empírica. Ciertamente, la mirada sociológica implica mostrar empíricamente dicha base o fundamentos teóricos del problema investigado, es decir, mostrar cómo funciona, o bien la experiencia sensible. En tal sentido, entiendo -y hago- la sociología como una mirada, una reflexión y una práctica que se pregunta, en todo momento, cómo es posible que la sociedad sea de la manera en que la conocemos, su estructura, qué hace y cómo es posible que las personas realicen determinadas acciones, cómo piensan y justifican lo que hacen, cuál es el sentido que dan, de qué manera se relacionan entre sí y con las instituciones. Se trata, desde mi perspectiva, no dar por sentado lo social. Es decir, no he ido más allá de Durkheim al hacer una sociología que se pregunta e investiga por las maneras de pensar, sentir y actuar de las personas. Ni tampoco más allá de Weber, al tener siempre presente la pregunta por la significación que los individuos dan a lo que hacen. Sentido que resulta del entramado cultural en que las personas viven. Y tampoco he ido más allá de Simmel, de quien aprendí a observar la sociedad y las personas en los detalles. Y también he podido ir más allá de los tres, al proponerme un problema de investigación que, de alguna manera, es nuevo en tanto la subjetividad actual tiene una configuración no conocida en el tiempo de los clásicos. Una configuración o entramado cultural de lo social (parafraseando a Jameson), configuración colonizada por la lógica económica y particularmente de la mercancía. Quizá este es un aporte y avance de mi trabajo, que se inscribe en los diversos desarrollos contemporáneos en teoría social.

Me interesa la sociología, y creo que por eso la estudié, por una curiosidad constitutiva por cómo es la sociedad y cómo son, piensan y actúan las personas que viven y se relacionan en ella. No me interesa solamente lo que las personas hacen con el consumo, sino también lo que el consumo hace con las personas. Creo que ese es el primer paso para comprender y explicar. Una curiosidad

etnográfica que realizo cada día. La lectura y el estudio me han permitido integrar distinciones a mi observación sociológica como trabajo de campo cotidiano.

También me interesa pensar a partir de la observación de la realidad social, y es lo que he intentado en este trabajo. Pensar es un trabajo solitario y que requiere tiempo. Pensar requiere tomar cierta distancia del instante, de manera de poder hacer el ejercicio de reflexión y comprender el entorno en que vivimos, que es en el que hacemos sociología.

Esta tesis es el resultado de mi interés por comprender la sociedad actual y del ejercicio de pensamiento respecto de la misma. En tal sentido, es un momento de mi trabajo y que requiere continuidad, sistematicidad y una elaboración que implemente metodológicamente mi interés, es decir, continuar esta investigación trabajando con fuentes secundarias, investigaciones y realizando investigación de campo, algunas de las cuales realizo actualmente. Esta tesis se inscribe en una investigación en la que he trabajado y me he formado durante varios años. Es un primer momento de trabajo de sistematización y reflexión el que propongo en esta tesis.

Ya señalé que mi trabajo tiene deficiencias, hay autores que he tratado de manera marginal, como es el caso de Pierre Bourdieu, cuya obra he estudiado y me pareció que su incorporación requería de un desarrollo mayor que el alcance de este trabajo. Sus conceptos principales están de alguna manera presentes, para destacar una idea o fundamentar una observación. Su obra *La Distinción*, requiere mucho más que una referencia para darle fuerza a una idea, es una obra que por sí misma es la base de una investigación que la actualice. Investigar, a partir de La Distinción de Bourdieu, la configuración del campo cultural, los juicios estéticos, los tipos de consumos, las formas en que las personas se clasifican mediante sus consumos de bienes, servicios y productos culturales, especialmente en un tiempo

en que se ha producido una masificación y mercantilización de la cultura, que además funciona como elemento de estratificación social, aunque su acceso universal de igual manera produce y reproduce formas de clasificación. La Distinción de Bourdieu la entiendo, en sentido mertoniano, como una teoría de alcance medio, en la que pone en juego su teoría del mundo social. Por eso, y más, considero que es una obra que excede los alcances de este trabajo y mi capacidad para lograr una integración que no sea solo mostrar que lo he leído.

Otra cuestión no lograda en este trabajo es en relación con Jacques Lacan, su pensamiento está presente en este trabajo, sin embargo me pareció que no podría realizar con éxito y consistencia su integración, a pesar de su importancia para los temas que he abordado. Por ejemplo, el Discurso capitalista, está sugerido, pero no he presentado su desarrollo de manera extensa y sistemática. Además, pensé que ya que mi tesis será presentada a un Departamento de Teoría Sociológica, podría ser un elemento que tomara demasiada atención, en desmedro del encuadre sociológico que he intentado mantener y sostener en la misma.

Tengo, en este asunto, una deuda con Lacan y con mi interés personal y académico en el psicoanálisis, en especial por la relación difícil aunque no imposible entre este y la sociología. De todos modos, Freud está presente, y lo está por la importancia de su trabajo, tanto en lo referido al malestar, que una dimensión importante de este trabajo, como por su sociología, si se me permite tal calificación, pero creo que Freud puede ser inscrito en el pensamiento sociológico. Lo que no debiera implicar hacer una sociología de Freud o una sociología freudiana, ni solamente reconocer la ya evidente influencia del pensamiento freudiano en diversos sociólogos (Parsons, Shills, Merton, Gouldner, Berger, entre otros). Más bien se trata de pensar que en lo individual se juega y expresa lo social, y es por eso que la sociología investiga y escucha a las personas en su individualidad socialmente mediada, que no es lo mismo que afirmar que la

sociología es el envés de la elaboración freudiana. La influencia de la tesis sobre el malestar en la cultura como un invariante de carácter estructural ha permeado, con desarrollos disímiles, parte importante del pensamiento social contemporáneo. Cuestión que tiene un lugar central en mi trabajo, especialmente la relación que he establecido entre sociedad de consumo y malestar, que encuentra su fundamento en el trabajo de Freud.

El otro autor con el que quedo en deuda es Martin Heidegger, ya que en mi trabajo hay un intento muy preliminar, quizá solo una insinuación, en el uso de la noción de *Ge-stell* en el sentido de estructura de emplazamiento para dar cuenta del modo en que la forma mercancía ha ingresado en la subjetividad actual, especialmente con la centralidad del consumo y el neoliberalismo. Pero, insisto, es aún muy preliminar y me interesa desarrollar, pues mi encuentro con la obra de Heidegger es reciente y lo he leído en el tiempo de escribir este trabajo. Ha sido una lectura muy específica, pero considero que Heidegger es un pensador importante y de gran rendimiento para pensar y comprender cómo se ha estructurado nuestra contemporaneidad.

Marx, Freud, Lacan y Heidegger son autores importantes para comprender la sociedad contemporánea, y de alguna manera, con logros diferentes, están presentes en mi trabajo y es necesario realizar una articulación más sistemática y relacional, en la perspectiva de establecer diálogos con el pensamiento sociológico, de manera de aportar al desarrollo de nuestra disciplina en la relación con otros saberes y pensamientos.

La reflexión sociológica sobre la subjetividad es una cuestión que debiera realizarse en relación con otras disciplinas y autores, toda vez que es un tema problemático para, especialmente para la sociología actual, que ha tendido a la profesionalización. De todos modos me interesa pensar e investigar la subjetividad

y trabajar en una más lograda articulación entre las dimensiones que destaco y le son constitutivas actualmente, en especial del fetichismo de la subjetividad y las formas mediante las que puede ser reconstruida.

Como señalé, mi tesis no presenta datos, ni primarios ni secundarios, presenta una lectura de diversos autores, trabajos e investigación hilada por una pregunta. Cómo se configura la subjetividad contemporánea, su ingreso bajo la forma de la mercancía. Queda abierta la pregunta por las posibilidades de una estructuración diferente.

Creo que vivimos un tiempo complejo e interesante, cuya opacidad requiere más investigación y pensamiento. No basta con solo con producir datos como si se tratara de una industria, tampoco de una suerte de *karaoke* académico que repite lo que la gente dice, porque allí en esa palabra y en su experiencia reside una verdad sobre la sociedad, que se presenta como como un saber atravesado por condiciones que precisamente dificultan la constitución de una verdad sobre el modo de funcionamiento de lo social. Contamos con algunas herramientas, metodologías y teorías que nos permiten investigar e intentar que nuestro trabajo no termine en la máquina de lo biodegradable, que obliga a producir información y no pensamiento, en una sociedad de la inmediatez que demanda conocimiento técnico de estilo periodístico. Porque se trata de no pensar ni hacer pensar, para vivir con cierta tranquilidad, ya que pensar resulta ser lo más peligroso de nuestra actualidad. Como ha señalado recientemente el filósofo Byun-Chul Han (2014) “el sujeto sometido no es ni siquiera consciente de su sometimiento. Se cree libre”.

Bibliografía

- Adorno, T. (1967). La industria cultural. En E. Morin, & T. Adorno, *La industria cultural* (págs. 7-20). Buenos Aires: Galerna.
- Agamben, G. (2001). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alemán, J. (13 de septiembre de 2010). Un tiempo histórico donde lo subjetivo ha ingresado en la forma mercancía. *Página 12*.
- Alemán, J. (2011). El nuevo malestar en la cultura. Políticas para un sujeto dividido. En A. González (Ed.), *La vida que viene. desafíos, enigmas, cambio y repetición después de la crisis. III Seminario Atlántico de Pensamiento* (págs. 107-132). Madrid: Oficina de Arte y Ediciones.
- Alemán, J. (2013). *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama.
- Alemán, J. (2014). *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Alemán, J., Larriera, S. (1996). *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.
- Alexander, J. (2008). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Alonso, L. E. (2005). *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Alonso, L. E. (2007). Las nuevas culturas del consumo y la sociedad fragmentada. *Pensar la Publicidad*, 1(2), 13-32.
- Alonso, L. E. (2009). *Controversias sobre el individualismo contemporáneo*. Madrid: UAM.

- Alonso, L. E. (2009a). Estudio introductorio: la dictadura del signo o la sociología del consumo del primer Baudrillard. En J. Baudrillard, *La sociedad de consumo* (págs. XV-LX). Madrid: Siglo XXI.
- Álvarez-Uría, F., Varela, J. (2004). *Sociología, capitalismo y democracia. Génesis e institucionalización de la sociología en Occidente*. Madrid: Morata.
- Archer, M. (1997). *Cultura y teoría social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Archer, M. (2009). *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Assoun, P.-L. (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Barcellona, P. (1996). *El individualismo propietario*. Madrid: Trotta.
- Barros, C. (2013). *Esenas y obscenas del consumo*. Santiago: Cuarto Propio.
- Barthes, R. (1980). *Mtologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Barthes, R. (2009). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.
- Baudrillard, J. (1989). *Cool Memories*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2004). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (2006). *La agonía del poder*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: FCE.
- Beck, U. (1997). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2000). *La democracia y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2001). Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política. En A. Giddens, & W. Hutton, *En el Límite. La vida en el capitalismo global* (págs. 233-245). Barcelona: Tusquets.
- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (1997a). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.

- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Béjar, H. (1989). La cultura del individualismo. *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(46), 51-80.
- Béjar, H. (1996). *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (1996). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Bilbao, A. (1996). La racionalidad económica y la secularización. *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(74), 225-243.
- Bilbao, A. (2000). El dinero y la libertad moderna. *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(89), 119-139.
- Bleichmar, S. (1998). Acerca del malestar sobrante. *Topia*(XXI), 7-8.
- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Boltanski, L. (2012). *Sociología y crítica social*. (M. Basaure, Ed.) Santiago: Ediciones UDP.
- Bonazzi, M. (2012). *El lugar político del inconsciente contemporáneo*. Buenos Aires: Gramma.
- Bourdieu, P. (4 de 12 de 1982). La muerte del sociólogo Erving Goffman. *Le Monde*.
- Bourdieu, P. (1996). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. e. (2002). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2012). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.

- Brunner, J. J. (1998). *Globalización cultural y posmodernidad*. México: FCE.
- Burawoy, M. (2005). por una sociología pública. (F. d. Sociología-UCM, Ed.) *Política y Sociedad*, 42(1), 197-225.
- Callejo, J. (1995). Elementos para un teoría sociológica del consumo. *Papers*, 75-96.
- Callejo, J. (1995). La construcción del consumidor global. *Sistema*(126), 77-96.
- Canales, M. o. (2012). *Sociología. Introducción a los clásicos: K. Marx, E. Durkheim, M. Weber*. Santiago: LOM.
- Carbonell, M. (2008). *La libertad: Dilemas, retos y tensiones*. Mexico: UNAM.
- Caro, A. (2007). Jean Baudrillard y la publicidad. *Pensar la Publicidad*, 1(2), 131-146.
- Casas de Pereda, M. (1995). Entre la desmentida y la represión. *Psicoanálisis*, XVII(3), 487-508.
- Castro Rey, I. (2007). *Votos de riqueza. La multitud del consumo y el silencio de la existencia*. Madrid: Machado Libros.
- Castro Rey, I. (2011). *La depresión informativa del sujeto. Esencialismo e indiferencia*. Buenos Aires: Grama.
- Chernilo, D. (2011). *La pretensión universalista de la teoría social*. Santiago: LOM.
- Coleman, J. (2010). Teoría social, investigación social y teoría de la acción. En J. A. Noguera (Ed.), *Teoría sociológica analítica* (págs. 115-144). Madrid: CIS.
- Coller, X. (2003). *Canon sociológico*. Madrid: Tecnos.
- Corcuff, P. (2010). Los procesos de individualización en las ciencias sociales. *Cultura y representaciones sociales*, 4(8), 7-33.
- Cristiano, J. L. (2010). Sobre el estatuto de la teoría sociológica de la acción. *Pensares*(6), 55-70.
- De Ípola, E. (2004). *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Debord, G. (2002). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.

- Deleuze, G. (1999). Post-scrptum sobre las sociedades control. En G. Deleuze, *Conversaciones* (págs. 277-281). Valencia: Pre-Textos.
- Dubet, F. (2006). *El declive de la institución. Profesión, sujetos e individuos ante la reforma del Estado*. Barcelona: Gedisa.
- Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia*. Madrid: UCM-CIS.
- Duek, M. C. (mayo-agosto 2009). Individuo y sociedad: perspectivas teórico-metodológicas en la sociología clásica. *Argumentos*(No. 60), 9-24.
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- Dupuy, J. P. (1998). *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona: Gedisa.
- Durkheim, E. (1988). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (1995). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. (2000). Determinación del hecho moral. En E. Duerkheim, *Sociología y filosofía* (págs. 59-86). Madrid: Miño y Dávila.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Elias, N. (2000a). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (2000b). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Ediciones Península.
- Elias, N. (2009). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Ema, J. (2009). Capitalismo y subjetividad. ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad? *Psicoperspectivas*, VIII(2), 224-247. Obtenido de <http://www.psicoperspectivas.cl>
- Featherstone, M. (2000). *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fernández, O. (1982). *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital. Ideología y reproducción*. Madrid: LAR .

- Fernández, O. (2014). *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Valparaíso: Planeta de Papel.
- Flamarique, L., Kroker, R. & Múgica, F. (2003). George Simmel: Civilización y diferenciación social I. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Clásicos de la Sociología*(4), 1-162.
- Fleisher, D. A. (2010). La economía de goce en el fetichismo y la adicción. *Anuario de Investigación Facultad de Psicología UBA, XVII*, 61-66. Recuperado el 20 de 07 de 2014, de <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862010000100048&lng=es&nrm=iso>
- Foster, H. (2001). Recodificaciones: hacia una noción de lo político en el arte contemporáneo. En VV.AA., *Modos de Hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa* (págs. 95-124). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). Subjetividad y verdad. En M. Foucault, *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales* (Vol. III, págs. 255-269). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *La arqueología del saber*. Mexico: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- Freud, S. (1969). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1991). *Esquema del psicoanálisis* (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). *Tótem y tabú* (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992a). *El porvenir de una ilusión* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). *El fetichismo* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992c). *Pulsiones destinos de pulsión* (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.

- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamín*. Madrid: Visor.
- Frisby, D. (1993). *Simmel*. México: FCE.
- Funes, E. (2004). Acción y sistema en perspectiva: del humanismo a luhmannismo en la moderna teoría social. En E. De Ípola (Ed.), *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea* (págs. 79-105). Buenos Aires: Biblos.
- Galende, E. (1997). *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*. Buenos Aires: Paidós.
- García Selgas, F. (1994). *Teoría social y metateoría hoy. El caso de Anthony Giddens*. Madrid: CIS - Siglo XXI.
- García Selgas, F. (1999). Presentación. La desconstrucción del agente social. *Política y Sociedad*, 30, 5-10.
- García Selgas, F. (2010). Argumentos para una Sociología posthumanista y postsocial. *Athenea Digital*(19), 7-27.
- García Selgas, F. (2014). Tres modelos teóricos generales ¿y una sola Sociología? *Actas del XI Congreso Español de Sociología (2013), I, II y III*. Madrid: UCM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (2003). *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Girola, L. (1998). El individualismo según Durkheim. *Sociológica*(34), 69-88.
- Girola, L. (2005). *Anomia e individualismo: del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Ciudad de Mexico: Anthropos, UAM-Azcapotzalco.
- González García, J. M. (1992). *Las huellas de Fausto*. Madrid: Tecnos.

- González García, J. M. (2000). "Max Weber y George Simmel: ¿Dos teorías sociológicas de la modernidad?". *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(89), 73-95.
- González León, R. (1998). *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana. La ascesis en la obra de Max Weber*. Madrid: CIS.
- Gutiérrez Vera, D. (2002). El reverso del sujeto sociológico. *Estudios sociológicos*, 20(58), 123-145.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (03 de 10 de 2014). ¿Por qué hoy no es posible la revolución? *El País*.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2014). *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Ibáñez, J. (1992). *Más allá de la sociología*. Madrid: Alianza.
- Inglehart, R. (1998). *Modernización y posmodernización*. Madrid: CIS.
- Jameson, F. (1998a). *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Jameson, F. (1998b). *La postmodernidad y el mercado*. Madrid: Trotta.
- Jameson, F. (2006). Arqueologías del futuro. *El Viejo Topo*(219), 68-73.
- Jappe, A. (1998). *Guy Debord*. Barcelona: Anagrama.
- Jappe, A. (2014). *El fetichismo de la mercancía y su secreto*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata: Terramar.
- Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Korman, V. (2004). *El espacio psicoanalítico. Freud-Lacan-Möbius*. Madrid: Síntesis.
- Lacan, J. (1983). *El seminario de Jacques Lacan: libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1983). *El seminario de Jacques Lacan: libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2001). *El seminario de Jacques Lacan: libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2002). *El seminario de Jacques Lacan: libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2002). *El seminario de Jacques Lacan: libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada Un nuevo sofisma. En J. Lacan, *Escritos 1* (págs. 187-203). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J., & Granoff, W. (2002). El fetichismo: lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *El objeto en psicoanálisis* (págs. 17-28). Barcelona: Gedisa.
- Laval, C., Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Rider, J. P.-F. (2005). *Sobre el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2001). La postmodernidad a debate. *Recerca*(1), 15-17.
- Lipovetsky, G. (2010). *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama.
- Löwith, K. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Lukes, S. (1975). *El individualismo*. Barcelona: Península.
- Lyon, D. (2000). *Postmodernidad*. Madrid: Editorial.
- Mannoni, O. (1990). *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Margulis, M. (2006). Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación. *Estudios Sociológicos*, XXIV(1), 31-64.
- Marinas, J. M. (2000). Simmel y la Cultura del consumo. *REIS*, 183-218.
- Marinas, J. M. (2000.). Simmel y la Cultura del consumo. *REIS*, 183-218.

- Marinas, J. M. (2001). *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*. Madrid: Machado Libros.
- Marinas, J. M. (2004). *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Marinas, J. M. (2005). *Ética del espejo. Investigaciones sobre el estilo de vida*. Madrid: Síntesis.
- Marinas, J. M. (2005a). Ética del estilo. En J. M. Marinas, *Ética del espejo. Investigaciones sobre estilos de vida* (págs. 11-29). Madrid: Síntesis.
- Martuccelli, D. (2013). *Sociologías de la modernidad. Itinerario del siglo XX*. Santiago: LOM.
- Martuccelli, D., & de Singly, F. (2012). *Las sociologías del individuo*. Santiago: LOM.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (Vol. I). México: Siglo XXI.
- Mascareño, A. (2008). Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica. *Revista de Sociología*(22), 217-256.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Melman, C. (2005). *El hombre sin gravedad. Gozar a cualquier precio (entrevistas con J.P. Lebrun)*. Rosario: UNR Editora.
- Milmaniene, J. (2014). *Iluminaciones freudianas. El psicoanálisis en la sociedad de consumo*. Buenos Aires: Biblos.
- Mires, F. (2001). *Civilidad. Teoría política de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Muñoz, J. (2002). *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Machado Libros.
- Parsons, T. (1970). El supergo y la teoría de los sistemas sociales. En T. B. Parsons, *Apuntes sobre la teoría de la acción* (págs. 11-27). Buenos Aires: Amorrortu.
- Parsons, T. (1976). *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.

- Parsons, T., Shils, E. (1968). Los valores, los motivos y los sistemas de acción. En T. Parsons, & E. Shils, *Hacia una teoría general de la acción* (págs. 65-311). Buenos Aires: Kapeluz.
- Pla Vargas, L. (2012). *Consumo, identidad y política (tesis doctoral)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- PNUD-Chile. (1998). *Informe de desarrollo Humano en Chile. Las Paradojas de la Modernización*. Santiago: PNUD.
- Polanyi, K. (1997). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.
- Porras, G. (2013). Individualität, Individualisierung, Individualismus: tres perspectivas del concepto de individuo en George Simmel. En C. Charry, & N. Rojas (Edits.), *La era de los individuos. Actores, política y teoría en la sociedad actual* (págs. 51-68). Santiago: LOM.
- Rabinovich, N. (julio de 2007). El campo central del goce. *Imago agenda*(111).
- Rancière, J. (2005). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del Estante Editorial.
- Recalcatti, M. (2007). Meditaciones sobre la pulsión de muerte. En J. Alemán (Ed.), *Lo real de Freud* (págs. 73-94). Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Renaut, A. (1993). *La era del individuo*. Barcelona: Destino.
- Rey-Flaud, H. (2005). Fundamentos metapsicológicos de El malestar en la cultura. En J. P.-F. Le Rider, *Sobre el malestar en la cultura* (págs. 9-98). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rojas, S. (2013). *la sobrevivencia cínica de la subjetividad*. Santiago: Cuadro de Tiza.
- Roudinesco, E. (2000). *¿Por qué el psicoanálisis?* Barcelona: Paidós.
- Ruano de la Fuente, Y. (1996). *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.
- Ruano, Y. (2001). *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Salinas, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: CENALTES Ediciones.

- Sayer, D. (1995). *Capitalismo y modernidad. Una lectura de Marx y Weber*. Buenos Aires: Losada.
- Sibila, P. (2008). *La intinidad como espectáculo*. Buenos Aires: FCE.
- Simmel, G. (1977). *Filosofía del Dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (1977). *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.
- Simmel, G. (1986). *Sociología I*. Madrid: Editorial.
- Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1999). *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba Editorial.
- Simmel, G. (2000). La trascendencia de la vida. *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*(89), 297-313.
- Simmel, G. (2003). *La ley individual y otros escritos*. Barcelona: Paidós - UAB.
- Soldevilla, C. (2005). El concepto de estilo en las ciencias sociales. En J. M. Marinas, *Ética del espejo. Investigaciones sobre estilos de vida* (págs. 31-57). Madrid: Síntesis.
- Stolcke, V. (2001). Gloria o maldición del individualismo moderno. *Revista de Antropología*, 44(2), 7-37.
- Tocqueville, A. d. (1993). *La democracia en América I y II*. Madrid: Alianza.
- Verdú, V. (2005). *Yo y tú, objetos de lujo*. Barcelona: Debate.
- Vieyra, Pedro, Hernández, José. (enero-abril de 2012). La noción de individuo moderno en la obra de Max Weber. *Sociológica, Año 27(75)*, 217-234.
- Wacquant, L. (2002). *Merodeando las calles. Trampas de la etnografía urbana*. Barcelona: Gedisa.
- Watier, P. (2005). *George Simmel, sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Weber, M. (2001a). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2001b). *Ensayos sobre sociología de la religión. Volumen I (Vol. I)*. Madrid: Tecnos.

- Weber, M. (2009). *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza.
- Zabludovsky, G. (2013a). El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea. *Política y Cultura*(39), 229-248.
- Zabludovsky, G. (2013b). La individualización en la obra de Norbert Elias. En C. Charry, & N. Rojas (Edits.), *La era de los individuos. Actores, política y teoría en la sociedad actual* (págs. 23-50). Santiago: LOM.
- Zamora, J. A. (2012). Religión y fetichismo de la mercancía. En A. Da Silva Moreira (Ed.), *O capitalismo como religião* (págs. 51-91). Goiás: Editorial PUC Goiás/Editora América.

Extended Summary

Capitalism, like the universe, expands; it is foreseen as without limit and historically presented as if from the outside while paradoxically, unlike the universe, capitalism is an historical and contingent emergence. Many have suggested that its naturalization now leave it easier to imagine the end of the world than the end of capitalism.

In consumer capitalism, subjectivity has become a commodity. Thus it is possible to say that consumer society is characterized by a "fetish of subjectivity", in which individualization (as lifestyle) and malaise (as symptom) are combined. The fetish of subjectivity may be one of the most important historical achievements of the relationship between capitalism and subjectivity, promoting highly individualized and intensive rules and requiring a consciousness in terms of the consumer society, a success-oriented life, competition and almost total autonomy in achieving the only goals and objectives culturally defined as legitimate and valid, experienced as decisions taken by each individual. Today's individualization is individualistic by nature, and it tends to weaken traditional forms of social ties and to strain social cohesion.

Sociology is constituted as a discipline which has studied the problematic relationship between modernity and capitalism, which in turn has also been problematic for sociology itself. Especially the associated processes of modernization have favored the emergence of society as a distinctive phenomenon, of the individual and social action, and of subjectivity, a recurring dimension although not always explicit in its problematic. The nation-state has been a historic, formal and spatial expression of dimensions that express the historical relationship between modernity and capitalism.

Simmel, Durkheim and Weber, reflected on the impact on individuals of the social changes taking place in their time, analysing the installation and legitimization of a new society, its institutions, relationships, language, ideas and lifestyles. Such classic work is an investigation of the processes of modernization and its impact on social life and subjectivity, constituting the social as a new and specific object of research.

Modernization and subjectivity have also had a troubled relationship, usually characterized as an asynchronicity that is developed and managed by various approaches. Perhaps sociology itself represents the foremost knowledge produced on the subject. There has, however, not been a systematic exploration of the unease, addressing this mismatch, except for developments in the psychoanalytic field, commissioned, as it were, to deliver the bad news.

The current theory and research challenge is to consider the relationship between subjectivity, culture and malaise, seeking contemporary forms of social bond that affect individualized expressions of malaise (private experience) and social approaches to policies that hold individual possibilities and costs, and to manage them. Criticism of the neoliberal anthropology of subjective well-being is timely, as it involves recognizing the historical conditions in which these problems have been constituted therefore requires thinking differently about the current litany of malaise and their tendencies.

From this perspective, in keeping with the current horizons of sociology, the work presented here consists mainly of reading of various authors in order to support and develop the research problem in order to develop or conceptualize the articulation of contemporary subjectivity.

If the mall is the place symbol of the consumer society, subjectivity is its operational field, such that that the mall be termed the public scene of *mall-aise* in a commercialized culture expressing subjectivity as the price against levied to each individual to live in a society weakened at its moral foundations. The present society is a society without society, in its classical sense.

Malaise is a disputed concept, and "contentious", subject to concurrent theoretical political disputes. In this sense, one can say that malaise rides the vicissitudes of fashion. Theoretical rigor is required to address it, so as not to fall into stock formulations and ultimately detract from questioning directly the structural mismatch of modern society to be managed politically, as if such a thing were possible without further consequences.

To Investigate and think about contemporary malaise stretches the academic disciplines, as the canonical repertoires have proved unilateral or to constitute a kind of prosthesis that hinder contemporary thinking from a critical perspective and are at risk of entrenching an orderliness, which in its complexity, opacity and seduction, tends to impose itself as a structure that can only be approached uncritically or complacently.

Psychoanalysis and sociology emerged symptomatic of their formative times, especially of the relationship between capitalism and modernity, which was problematic, with certain mismatches (eg between systems and subject, or between expectations and guidelines of standardized achievement). Sociology was established as a sort of conscience that names the mismatches of a modernity in which, in its break with the old order, did not succeed in generating the cultural facilities necessary for achieving the new expectations and lifestyles in keeping with the new historical and social formation. This paper does not use the concept of malaise to describe these imbalances, but it is possible to infer that in the field

of psychoanalysis (contemporaneous in emergence with sociology), Freud referred to and designated them as such; a malaise in culture.

If sociology comprised symptomatic expression of these adjustments in its social dimension, psychoanalysis did the same for subjectivity. This does not necessarily imply a prosthetic and restorative role but rather, first and foremost, the development of such tensions. In sociology, of the social and cultural problem, in psychoanalysis the problem of subjectivity. These are different dimensions and levels of the same issue that has accompanied and characterized modernity.

Here, we are interested in malaise from a Freudian perspective whose development is very distant and different. Against modern optimism, Freud developed a conception of malaise as a structural phenomenon impossible to subsume within the Enlightenment idea of progress or to manage politically by diktats or political programs.

Understanding, then, today's malaise in consumer society, whose offer is that there are no limits and holding an individual as omnipotent in their tools, consumer goods and signs. Freud already warned of the figure of the "little prosthetic god" and "the narcissism of small differences" that characterize consumer culture, with the imaginary avoidance of emasculation, and thus the weakening or dissolution of the social bond, bringing a radicalized individualism that has characterized recent times, since the idea of an autonomous individual is strengthened.

Capitalism is an historical and contingent formation, which has naturalized its existence, yet is presented and lived as a natural eternal, bottomless and totalizing configuration, which makes it difficult to pursue policies outside or beyond it. Furthermore, along with being a way of organizing production (economy),

production value is increasingly also a mode of the production of subjectivity. These are questions posed by late modern capitalism, among other things, because consumption has become the primary cultural form of all production (goods, society, subjectivity, etc.) in contemporary society.

Today it is difficult – almost impossible – to think of an alternative to capitalism, such is its success, especially its subordinate cultural program organized, influencing subjectivity and ways of thinking. We are in a time of a new form of power, domination exerted seductively, almost without counterweight, to which it is almost impossible to think differently. The incidence of the commodity form and mode of operation of capital, in cultural terms, and in film, advertising and consumption, have been the praetorian guard for subjectivity in our time.

In the time in which we live, extensive domination of the economy in all areas of social life, have accomplished Heidegger's technocratic premonitions, since the essence of the economy is not economical, extending the logic of capital and the cultural logic of globalized late modern capitalism, and setting a cynical subjectivity from which there is no way out, and no possible alternative to "the indifference of factuality", treated as an immaterial absorption, an intimacy emptied in rejection to becoming the subject.

The operation requires consumption goods available for consumption and individuals available to consume. That is, goods and individuals available and willing, as characteristic of the consumer society, somehow a step ahead of modern technology. Everything becomes available merchandise; even subjectivity has become a commodity and requires for its operation individuals who are willing and available. In this sense, neoliberalism resides in the structure of the production of subjectivity and rationality in late modern capitalism.

In consumer society, a type of individualization characterized by imaginary differences and tending towards homogenization has weakened the promotion of individuality. These questions lead us to believe and to characterize contemporary society by the "fetish of subjectivity", and as the realization of commodity fetishism. Moreover, its extension or occupation of the whole of social life establishes a culture that in its range of difference has tended towards homogenization of the lifestyle of individuals, through intensive and extensive production of commodified subjectivity. In the consumer society we have transitioned to the consumer citizen.

The present thesis holds that the fetish of subjectivity is a significant historical realization of the relationship between capitalism and subjectivity. To understand it, it appears particularly important to explore their sociological interchange, establishing a relationship between individualization, malaise and consumption, as dimensions of subjectivity in contemporary society.

In the introductory chapter the general framework of the work is presented. Ideas are developed in the following chapters, focusing on sociology as a permanently problematic discipline. The relationship between modernity and capitalism, and especially the problem of order and the relationship between the individual and society, from which central dimensions have been constructed, examining social action, modernization, social structure, socialization as stabilization process, organization and social reproduction.

The malaise and structural conditions of culture, have been problematic for social science, including sociology. Yet, from such a perspective, malaise can be understood as an indispensable destination, especially as one focused on the enjoyment and realization of the impossible, an oxymoron which witnesses the

contradictory nature of subjectivity in commodified consumer society; this important dimension is examined in the introduction.

Chapter 1 presents an overview of the concept of individualization, from its manufacture to its classic contemporary developments as an imperative of current lifestyles. From Freud, in Chapter 2, is explored the basis of expressions of malaise, and the promotion of the enterprising individual who must assume costs and malaise as lifestyle conditions promoted by neoliberalism understood as the rationality of consumer capitalism. In this chapter the Freudian development of the subject is drawn upon, along with subsequent interpretations that, in general, contribute to an analgesic management, privatization and individual ownership of malaise, whenever a society centred on the performance of each individual is discussed, resulting in the emergence of various forms of malaise, especially depression and anxiety, to be managed and parlayed by the consumer. They become permanent and irreducible.

Chapter 3 is devoted to consumption as a third component of the triad proposed to understand current subjectivity (individualization, malaise and consumption). Consumption, understood as a form of enjoyment that promotes satiety but is never satisfied by a lifestyle homogenized individualistically, has been the process by which the commodity form has been imposed on all life, including and signally, subjectivity.

This research seeks to develop a reflection on contemporary society, especially on how current subjectivity is set, linking consumption, individualization and malaise, as ways to account for the relationship between capitalism and subjectivity, particularly with respect to the historical mode of this relationship, and the dimensions of individualization, malaise and consumption, in order to map contemporary subjectivity.

