

Ensayos

Más allá de la conquista de la cultura

Por Luis Sandoval

Profesor Titular del
Departamento de Comunicación
Social de la Universidad
Nacional de la Patagonia San
Juan Bosco. Se ha desempeñado
en proyectos de comunicación en
distintas instituciones públicas y
actualmente coordina el portal
“Nombre Falso. Comunicación y
sociología de la cultura”
www.nombrefalso.com.ar

El presente ensayo tiene origen en reflexiones provocadas (en la amplia polisemia de este término) por algunas ideas de Héctor Schmucler, presentes en sus textos y en su enseñanza. Mi objetivo es poner en funcionamiento algunas categorías del pensamiento de Max Horkheimer y Theodor Adorno, específicamente las que hacen a lo que denominaron desarrollo del pensamiento objetivante o “Dialéctica de la Ilustración”, y confrontarlas con ciertos aspectos de las sociedades de comienzos del tercer milenio, así como con autores y reflexiones que tratan de analizarlas.

En la visión de los frankfurtianos, el Iluminismo, surgido del espanto y el miedo provocados por la sujeción a las fuerzas telúricas, se ha lanzado desde tiempos inmemoriales a una conquista sin fin, buscando el completo dominio de la naturaleza y la sujeción de toda manifestación de autonomía que pudiera implicar una amenaza a su seguridad. El siglo XX era para ellos el punto de llegada de esta larga travesía, con la conquista de la cultura, travestida en industria cultural, y con la explicitación de la irracionalidad subyacente a la razón subjetiva: la regresión del iluminismo a la mitología y la aparición de “un nuevo género de barbarie”.

Las postrimerías del siglo XX, y el inicio del actual, han presentado nuevos desafíos y parecieran mostrar que los campos de conquista del pensa-

miento objetivante aún no se han detenido. A partir de algunas sugerencias vertidas por Schmucler, en este trabajo trato de analizar como nueva etapa la que él denomina “industria de lo humano”, es decir, la conquista de la vida posibilitada por las terapias de modificación genética, así como las conexiones subyacentes con la más general noción de “biopolítica”. En el apartado final, analizo la incorporación de las habilidades comunicativas y lingüísticas de los seres humanos a los actuales modelos de organización de la empresa capitalista. Como se dijo, algunas reflexiones contenidas en los textos y en las clases del profesor Schmucler se encuentran en el punto de partida de mis propias reflexiones, pero los puntos de arriba no siempre son iguales.

1. La conquista de la cultura

En la década del 40, Max Horkheimer y Theodor Adorno (1944) diagnosticaron las causas profundas de la barbarie a la que había arribado la civilización occidental y las establecieron en lo que denominaron “pensamiento objetivante”, realizando una particular relectura del tema weberiano de la racionalización y el desencantamiento del mundo que expandió el ámbito de este proceso, tanto en sentido temporal -al rastrear su inicio en el origen mismo de la especie- como conceptual, y abarcando tanto la actitud objetivante frente a la naturaleza externa como la represión de la naturaleza interna.

En la actitud de dominio de la naturaleza ya se encuentra implícito el punto de vista por el cual el hombre se separa de ella de una manera conflictiva y la redefine en términos instrumentales. Separarse de la naturaleza y ponerla bajo el dominio humano ha sido una aspiración de la especie, explicable desde el espanto y el sufrimiento que ha supuesto en los primeros hombres la sumisión a las fuerzas naturales. Como sostienen estos autores, este proceso ha tenido sus costos: “La humanidad ha debido someterse a un tratamiento espantoso para que na-

ciase y se consolidase el Sí, el carácter idéntico, práctico, viril del hombre, y algo de todo ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para mantener unido el yo abarca todos los estadios del yo, y la tentación de perderlo ha estado siempre unida a la ciega decisión de conservarlo”.

Es factible hipotetizar que las pinturas rupestres de los primeros *homo sapiens* ya eran una forma de intentar un dominio de la naturaleza por vía de su adscripción a una mitología. El mito vuelve legible la naturaleza y la ordena, si bien al costo de limitar la acción de dominio a los siempre inseguros medios mágicos. Pero en la perspectiva de Adorno y Horkheimer, los diferentes instrumentos que los hombres han utilizado en esta empresa siempre reprodujeron a su turno las condiciones de partida: “La mitología misma ha puesto en marcha el proceso sin fin del iluminismo, en el que, con necesidad ineluctable, toda concepción teórica determinada cae bajo la acusación destructora de no ser más que una fe, hasta que también los conceptos de espíritu, verdad e incluso iluminismo quedan relegados como magia animista”.

De este modo se entiende que, a renglón seguido, el Iluminismo se haya propuesto como programa “quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos [y, para conseguirlo,] disolver los mitos y confutar la imaginación”. En su expansión, el Iluminismo, el “pensamiento en continuo progreso”, derivará en el imperio siempre creciente de aquello que Horkheimer había llamado “razón subjetiva”, en contraposición a la “razón objetiva” o “razón instrumental”: un modo de pensamiento que sólo puede afirmar la racionalidad de los medios, pero no ya de los fines de la acción humana.

Si bien la razón subjetiva inició su camino como acompañante metódico de las aventuras del Iluminismo -y por lo tanto puede rastrearse hasta los orígenes de la civilización occidental-, es en la Modernidad cuando su hegemonía se volvió tal que pasó a convertirse, sin más, en sinónimo del

comportamiento racional. Se volvió la noción de sentido común de razón, y así Horkheimer pudo empezar *Crítica de la razón instrumental* diciendo que se había llegado a un punto en el que “urgido por dar una respuesta, el hombre medio dirá que, evidentemente, las cosas razonables son las cosas útiles y que todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que es útil” (Horkheimer, 1947).

Pero la misma concepción que sostiene la afirmación del hombre común se encuentra en el núcleo del pensamiento científico y, de hecho, la afinidad entre positivismo y sentido común ha sido señalada en numerosas ocasiones. Ya en su artículo programático “Teoría tradicional y teoría crítica” Horkheimer había apuntado a las limitaciones de la ciencia positivista que hacía hincapié en la sistematicidad de las proposiciones¹, pero desconfiaba profundamente de la búsqueda de principios generales, con lo cual se obturaba la misma posibilidad de dar sentido a su accionar, o como dirá más tarde: “La ciencia misma no sabe por qué ella ordena precisamente en esa dirección los hechos y se concentra en determinados objetos y no en otros” (Horkheimer, 1986).

Ahora bien, en el Horkheimer de los años 30 había una propuesta de construcción de una ciencia social crítica, alternativa al proyecto positivista. Frente al científicismo positivista, Horkheimer (1947) pudo afirmar que “hay un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él estos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención conciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas, y de ningún mo-

1 El concepto de ciencia presente en Edmund Husserl, en quien Horkheimer (1947) encuentra “la lógica más avanzada de nuestros días”, es radicalmente limitativo. Para él “ciencia es ‘cierto universo de proposiciones que surge de modo constante de la actividad teórica, y en cuyo orden sistemático un cierto universo de objetos alcanza su determinación’. El que todas las partes, sin excepción y sin contradicciones, estén encadenadas las unas con las otras es la exigencia básica que debe cumplir cualquier sistema teórico. La armonía de las partes, que excluye toda contradicción, así como la ausencia de componentes superfluos, puramente dogmáticos, que nada tienen que ver con los fenómenos observables, son señaladas [...] como condiciones imprescindibles”.

do constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él tenga nada que hacer”.

Diez años después, para la época de *Crítica de la razón instrumental*, esta perspectiva propositiva parece haber desaparecido. Hacia fines de la década del 40, Horkheimer se había convencido de la imposibilidad de frenar el avance de la razón subjetiva hacia la sociedad totalmente administrada. Las consecuencias de este deslizamiento desde la razón objetiva a la subjetiva son claramente políticas: si ya no es posible, dado el imperio de la razón subjetiva, sostener ningún fundamento como racional, entonces quedarán también en entredicho -y necesariamente- los principios mismos que han sustentado la democracia. Ideas como la libertad individual, la igualdad ante la ley o el respeto a la vida sólo podrán sostener su validez, argumenta Horkheimer, si demuestran ser los mejores medios para la obtención de un fin ulterior (la paz social, por ejemplo), pero siempre quedarán expuestas a la posibilidad de que otros mecanismos demuestren una eficacia mayor. Como hoy ya no es posible establecer la racionalidad de los fines en función de algún tipo de orden natural o divino, entonces resulta imposible dar cuenta de los motivos últimos de la propia acción. O, incluso, cualquier fin puede volverse legítimo.

Tomando como caso ejemplar la obra del marqués de Sade, como instancia límite en la cual la racionalidad se ponía al servicio de la contracara exacta de los valores de la tradición del cristianismo, Adorno y Horkheimer mostraron cual era el destino del programa iluminista si éste era llevado a su extrema consecuencia: “Sade aceleró la disolución de los vínculos (...): la crítica a la solidaridad con la sociedad, al trabajo, a la familia, hasta proclamar la anarquía. Su obra desenmascara el carácter mitológico de los principios sobre los que -para la religión- descansa la civilización, el decálogo, la autoridad paterna, la propiedad (...) Cada uno de los diez mandamientos recibe la demostración de su nulidad ante el tribunal de la razón formal”.

A juicio de los frankfurtianos, la instauración plena de la racionalidad instrumental desembocaba en el siglo XX en dos experiencias distintas pero íntimamente vinculadas: la producción y consumo de una cultura masiva y el establecimiento del terror totalitario².

1.1 Cultura y pensamiento objetivante

La producción industrial de la cultura abandonará la pretensión que había acompañado siempre a la obra de arte autónoma, esa “promesa de bienestar” (en la afirmación de Stendhal que se cita a menudo en los textos de Adorno y también de Benjamin), para retroceder hasta ocupar un rol privilegiado en el sostenimiento de las estructuras de dominio del capitalismo avanzado.

En el siglo XX, la cultura también se vuelve una cosa razonable, es decir, útil. Su misión es el “entretenimiento” de las masas y para ello el pensamiento objetivante desarrollará sistemas que calcularán los efectos y volverán eficiente la producción industrial de la cultura. La reducción de la complejidad de la vida a un manojito de estereotipos que harán las veces de piezas en las cadenas de montaje de la industria cultural es la muestra más acabada de este proceso.

En el pensamiento cultural de la teoría crítica, la pobreza de la cultura masiva no deriva de las supuestas limitaciones de sus destinatarios³, y tampoco de que constituyan formas desviadas, atrasadas o bárbaras, como la crítica conservadora la ha querido caracterizar. Al contrario, la industria cultural se ubica en el punto más avanzado del imperio de la racionalidad instrumental. Si Kant había asignado al sujeto el papel de deslindar, en la multiplicidad de las formas sensibles, las estructuras subyacentes (que correspondían a los conceptos fundamentales del orden de la razón), la industria permitirá ahorrarle este esfuerzo a su público. Ya no será necesaria la operación del esquematismo, porque el suje-

2 En un aforismo redactado algunos años después, Horkheimer (1976) reafirmaba su convencimiento en esta interconexión: “La democracia, cuyos votantes no son a la vez esclarecidos y humanizados, debe caer víctima finalmente de los propagandistas más inescrupulosos. El desarrollo de los medios de influencia sobre las masas como diarios, radio, televisión, encuestas, ligado a la influencia recíproca con el retroceso de la instrucción, deben llevar necesariamente a la dictadura y al retroceso de la humanidad”.

3 En *Televisión y cultura de masas* (1966) Adorno demostrará que la cultura popular inglesa de los siglos XVII y XVIII, que provee gran parte de las tramas y personajes comunes en las ficciones de la industria cultural, no poseía como característica esta pobreza. Las tramas de Defoe y Richardson eran más imprevisibles y los personajes mostraban cierta ambivalencia psicológica, elementos hoy ausentes.

to se enfrentará a los esquemas mismos, ya depurados de toda singularidad. Los productos estarán predigeridos y conceptualmente los mensajes serán todos iguales y aludirán a los mismos esquemas de producción, por lo que sus diferencias se trasladarán al campo del costo de realización.

Para los autores, “Kant ha anticipado intuitivamente lo que ha sido realizado conscientemente sólo por Hollywood: las imágenes son censuradas en forma anticipada, en el momento mismo en que se las produce, según los módulos del intelecto conforme al cual deberán ser contempladas”. Así, la misión de la industria cultural no se cumplirá sólo por la presencia de un mensaje que refuerza el estado de cosas imperante, aunque éste exista⁴, sino más precisamente por la estructura misma de sus productos, que permite convertir el ámbito del ocio en un espacio de reproducción del sistema de trabajo. “La mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para distraerse, que el hombre no tiene acceso más que a las copias y a las reproducciones del proceso de trabajo mismo. El supuesto contenido no es más que una pálida fachada; lo que se imprime es la sucesión automática de operaciones reguladas. Sólo se puede escapar al proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina adecuándose a él en el ocio”.

La apelación que trata de justificar a la industria cultural afirmando que “es lo que la gente quiere” resulta así totalmente falaz, ya que el público es producido, en sus expectativas, actitudes, predisposiciones y deseos, por el mismo sistema. El ansia de dominio del Iluminismo ha sojuzgado la amenaza de autonomía que siempre supuso el arte.

II. La colonización de la vida

El desarrollo del Iluminismo aún no parece haber encontrado su límite. En los últimos años de su

vida Horkheimer (1986) afirmó que “al final, si alguna catástrofe no destruye la vida por completo, habrá una sociedad totalmente administrada”. ¿Cómo continuar el diagnóstico de los frankfurtianos, si asumimos su validez, al menos como hipótesis de trabajo? ¿Qué campo de sujeción invadirá el pensamiento objetivante, el frío cálculo de medios y fines, una vez asegurada la conquista de la cultura?

Héctor Schmucler (2001) sugiere al respecto una línea de consecuencias perturbadoras: “La industria cultural significaba la eliminación de cualquier forma de autonomía de la creación humana. La industria de lo humano, que encuentra en la manipulación genética su expresión más destacada, va más lejos: admite la posibilidad de concluir con la libre apertura al mundo como rasgo indelegable de los seres humanos. Si la cultura no resiste su transformación en puro objeto productivo, la humanidad misma se desvanece cuando se postula la posibilidad de predeterminar el comportamiento de los hombres”.

Si la imaginación distópica de los escritores de ciencia ficción del siglo XX parecía proponer sus pesadillas como alusiones a las tendencias más deshumanizantes de las sociedades contemporáneas, el inicio del siglo XXI está volviendo literales esas metáforas. El biólogo molecular Lee Silver, de la Universidad de Princeton, a partir del reconocimiento de que los costos que suponen tecnologías como la modificación genética hereditaria las harán accesibles sólo a los sectores más ricos de la población, ha llegado a postular un futuro en el que se diferenciarán nítidamente los *GenRich* (ricos en genes) y los *Naturales*: “Todos los aspectos de la economía, la prensa, la industria del entretenimiento y el conocimiento industrial serán controlados por los miembros de la clase GenRich... Los Naturales trabajarán como proveedores de servicios o trabajadores con pagos bajos... [Eventualmente] la clase GenRich y la clase Natural serán especies completamente sepa-

4 “Aunque su objetivo explícito sea la diversión, los productos de la industria cultural no desaprovechan la oportunidad de reforzamiento ideológico, ya sea en su superficie o en aquellos estratos de significación de los que Adorno afirma que son significaciones, antes que inconscientes, “calladas”. Recordemos que la ideología nunca está oculta en sí, sino que se ocultan sus cimientos reales (mostrar un sistema de producción e intercambio como si fuera sólo uno de intercambio)”. La ideología está a la vista de todos: una serie de teorías, imágenes, representaciones y discursos son productos de las relaciones ideológicas que los sujetos contraen con sus propias condiciones de existencia” (Eagleton, 1990).

radas, sin habilidad de poder cruzar las especies entre sí y con el mismo tipo de interés romántico uno en el otro que el que el actual humano tiene por un chimpancé” (CGS, 2005).

Si este futurible es de por sí aterrador, lo es aún más la manera en que Silver justifica la aplicación de estas tecnologías, de las que es claramente consciente de sus resultados. La sociedad norteamericana, argumenta, privilegia el principio de que el destino de las personas está asociado tanto a su libertad personal como a su fortuna personal. De hecho, si los jóvenes provenientes de las clases acomodadas acceden a posibilidades educativas negadas a los pobres, lo que se traducirá más tarde en su inclusión en los círculos dirigentes de la economía y la política del país, entonces el uso de la tecnología de modificación genética vendrá simplemente a prolongar esta racionalidad social fundante. En sus palabras: “En una sociedad que valora la libertad individual sobre todo lo demás es difícil encontrar una base legítima para restringir el uso de reprogenéticas”. En tal sentido, puede citarse también la reflexión del economista del MIT Lester Thurow: “Supongamos que los padres pueden aumentar 30 puntos el coeficiente intelectual de sus hijos, ¿no les gustaría hacerlo? Además, si no lo hicieran, su hijo sería el más estúpido del vecindario” (CGS, 2005).

La eugenesia, como ideología subyacente en las amenazas que suponen los usos extremos de las tecnologías de modificación genética, es la expresión más cabal de una ciencia que no puede dar cuenta de los fines que persigue, preocupación que atravesó longitudinalmente la larga reflexión de la teoría crítica. Abandonada la posibilidad de definir racionalmente los fines, éstos son impuestos por el deseo de dominio o -lo que termina siendo otra forma del mismo- por la lógica irracional del mercado.

Las terapias genéticas para la selección del género previas al embarazo, que ya están empezando

a comercializarse en EE.UU., muestran la trivialidad subyacente a “lo que quiere la gente”, al mismo tiempo que su condición de vanguardia de un modelo social que parece calcado del *Mundo feliz* de Huxley⁵.

Pero ¿cuál es la lógica de esas selecciones? O nuevamente, ¿qué esconde lo que la gente quiere? Los históricos puntos de contacto entre la ciencia eugenésica y las más brutales formas del racismo renacen en los actuales opositores a cualquier forma de control social de las terapias genéticas, y se patentizan aún más claramente en sus visiones del futuro. Como sostiene Schmucler (2001): “Desde una perspectiva eugenésica, la ciencia de la manipulación genética anunciaba su futuro apoyada en una ideología a la que casi nadie ponía obstáculos: el progreso. Las nociones de raza y racismo -difícilmente separables de la eugenesia- tienen un espacio común con la creencia en el progreso que la Modernidad hizo posible”.

El racismo, el eurocentrismo y el darwinismo social se patentizaban en el sostén ideológico de la vieja eugenesia, pero también de la actual. Jurema Werneck, Secretaria Ejecutiva de la Articulación de Mujeres Negras de Brasil, ha señalado las “llamativas coincidencias” existentes en las formulaciones y prácticas eugenésicas, donde las iniciativas se desarrollan en el cuerpo de la mujer y son encabezadas por hombres de grupos raciales o étnicos considerados superiores (blancos occidentales) y provenientes de los países del hemisferio norte, mientras que las mujeres sometidas a intervenciones pertenecen a grupos considerados inferiores y viven en países y regiones sometidos a la pobreza y la explotación económica.

Sostiene Werneck (2005): “Desafiadas por la generación de múltiples vulnerabilidades, [las mujeres negras] nos vemos obligadas a invertir nuestras pautas políticas a fin de dar respuesta a los ambiciosos proyectos de científicos, empresas y consumidores (e incluso algunos sectores del movimiento fe-

5 “Si esta forma de selección se vuelve la norma, no habrá ningún cimiento ético ni moral sobre el cual oponerse a futuras selecciones eugenésicas de color de piel, estatura o tipo de musculatura. La selección sexual abre la puerta a un futuro tecno-eugenésico comercializado de bebés diseñados y combinados como accesorios”, (CGS, 2005).

minista) de los países blancos del norte. Esto, al mismo tiempo que estamos inmersas en nuestras propias demandas de justicia y del fin del racismo y la desigualdad de género, de acceso a los bienes sociales, al agua potable, a un ambiente sano, de lucha contra el hambre y la pobreza, de control de la epidemia de VIH/sida, entre otras cosas”⁶.

11.1 Biopolítica, control y la nueva definición de libertad

El pensamiento objetivante no se detiene ante lo sagrado de la vida y convierte a la misma naturaleza humana en objeto de un cálculo racional de medios y fines. Se tratará, entonces, de la producción de la vida humana misma. En un registro algo diferente, pero plenamente coincidente, Michel Foucault se centró en esta problemática al proponer la noción de biopolítica⁷. No es menor que localice ejemplarmente el origen de esta tecnología de poder en el quiebre que suponen las concepciones fisiocráticas frente a las mercantilistas. Las últimas postulaban –en relación con el problema crucial del grano y la escasez– una serie de reglamentaciones tendientes a asegurar un grano abundante y barato, a partir de que los salarios sean lo más bajos posibles.

De esta manera, esperaban contar con un conjunto de mercancías comercializables a bajo costo que, al ser vendidas en el extranjero, permitieran importar grandes cantidades de oro con el objetivo final de fortalecer la riqueza del Estado. Las sucesivas crisis de escasez mostraron la fragilidad del razonamiento, y llevaron a los fisiócratas a una argumentación en todo diferente: la eliminación de las reglamentaciones permitiría un alza del precio del grano, induciendo a los campesinos a ampliar sus cosechas y alentando a los intermediarios a no acapararlo. El precio no subiría de manera indefinida, sino que alcanzaría un nivel óptimo, tanto para su siembra como para su consumo, eliminando el pro-

blema de la escasez y su potencial peligro, la rebelión.

El paso del mercantilismo a los fisiócratas es el pasaje de la aplicación del sentido común (y el deseo del soberano) a la aplicación de los principios racionales de la ciencia o, en términos de Foucault (2004), el paso de los mecanismos de la soberanía y la disciplina a los de la seguridad y el gobierno. “Será preciso manipular, suscitar, facilitar, dejar hacer; en otras palabras, será preciso manejar y ya no reglamentar. El objetivo esencial de esa gestión no será tanto impedir las cosas como procurar que las regulaciones necesarias y naturales actúen, e incluso establecer regulaciones que faciliten las regulaciones naturales”.

Vale decir, la biopolítica nace cuando el dogma queda sustituido por el conocimiento científico de la naturaleza, pero se trata de un conocimiento que no aparece de ningún modo desinteresado, sino que busca poner al servicio del poder, encauzándolos, los procesos naturales. Para lograr esto, es necesario favorecer que estos procesos se desarrollen sin restricciones voluntaristas. Paradójicamente, “un dispositivo de seguridad (...) sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad”. Así, se está en condiciones de pasar del derecho soberano feudal -que aún cuando proponía su imperio sobre la vida y la muerte, sólo alcanzaba a efectivizarse como derecho de hacer morir o dejar vivir- a un dispositivo totalmente nuevo: *el de hacer vivir y dejar morir*.

“La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder (...). En los mecanismos introducidos por la biopolítica, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de

6 Por eso es que resulta tan difícil -cuando nos ubicamos en una posición geográfica, cultural e ideológica muy diferente- compartir las apreciaciones que realiza Robert Nisbet (1991) sobre la noción de progreso: “Por muchas corrupciones que haya experimentado la idea de progreso (...), sigo convencido de que esta idea ha contribuido más que cualquier otra, a lo largo de veinticinco siglos de la historia de Occidente, tanto a fomentar la creatividad en los más diversos campos como a alimentar la esperanza y la confianza de la humanidad y de los individuos en la posibilidad de cambiar y mejorar el mundo”. Es más difícil aún cuando Nisbet cuenta entre estas “corrupciones” la misma confianza en el progreso que exhiben “las naciones que constituyen las más terribles amenazas que pesan sobre la cultura occidental y sus valores espirituales y morales”, un discurso que se ubica a un tris de postular el “Eje del mal”. Es difícil realizar el esfuerzo de salvar la noción de progreso sin sucumbir a una defensa dogmática y conservadora de los “valores de la civilización occidental”, es decir, sin retroceder a un eurocentrismo retrógrado. Nisbet no lo consigue, aunque incluso es dudoso que lo intente. Las alusiones al texto de Thomas Stearns Eliot, *Notas para la definición de la cultura* (1948), y su defensa de la tradición, lo muestran cómodo con posiciones claramente conservadoras, algo un tanto paradójico para un defensor de la idea de “progreso”. Tal vez, justamente, sea aplicable a Nisbet lo que Raymond Williams (1958) dijo de Eliot, hace ya medio siglo: “Lo que es muy claro en el nuevo conservadurismo es que una genuina objeción teórica al principio y los efectos de una sociedad in-

dividualista 'atomizada' se combina y debe combinarse con la adhesión a los principios de un sistema económico fundado precisamente en ese punto de vista individualista 'atomizado'. O, dicho más claramente, "tira la piedra, pero esconde la mano".

7 Si bien pareciera que Foucault sólo muy tardíamente estudió a los frankfurtianos, existen puntos de vinculación más que interesantes. En un artículo sobre estas zonas de contacto, Henri Leroux (2006) señala que "Foucault elogia a Frankfurt por intentar captar el punto exacto; en el que estamos, de nuestra historia, que es -y esa es para él la gran problemática moderna- la que sin artificios hace el balance exacto sobre la razón". Y, de hecho, "puede decirse que el intento de Foucault de reconsiderar su doctrina del poder [presente en sus trabajos finales sobre la hermenéutica del sujeto] corresponde a un deseo de validar la visión 'pesimista' de la evolución [que posee] Frankfurt -la única apta para tomar la medida trágica de la época- pero para plantear el desafío, incluso en esas condiciones extremas, de volver a dar a la razón autónoma su naturaleza propia". Curiosamente, Leroux presenta una versión del filósofo francés mucho menos estructuralista y opresiva que las que circulan corrientemente y que suelen finalizar en la interpelación: "¡Pero entonces usted cree que no es posible salirse del poder!", paso previo al nihilismo político, o al abandono de Foucault como pensador que aporte algún tipo de productividad política.

8 A riesgo de forzamiento, puede echarse mano a la diferenciación que hace Anthony Giddens (1995) entre conciencia discursiva y conciencia práctica: si el encierro disciplinario opera en el nivel de la

las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global (...) No se trata, en absoluto, de conectarse a un cuerpo individual, como lo hace la disciplina. No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel de detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina, sino una regularización" (Foucault, 1997).

En la modernidad, diría Foucault, el poder descubre que su mandato se ejerce no simplemente sobre un grupo humano más o menos numeroso, sino sobre seres vivos regidos o atravesados por leyes biológicas, y que éstos también son ámbitos de ejercicio del poder. Estas tecnologías se concentrarán en la regulación de los aglomerados humanos en forma despersonalizada: el urbanismo, la higiene pública, las políticas encaminadas a modificar las tasas de natalidad o mortalidad, van en esta vía. Ciertamente, las regulaciones biopolíticas actúan sobre los procesos vitales en el nivel de la población, mientras que las técnicas eugenésicas no pueden (aún) prescindir de los cuerpos individuales. Pero esta observación, antes que cuestionar la relación, sugiere que el vínculo entre las tecnologías disciplinarias y las regulaciones poblacionales se vuelve, en las sociedades de comienzos del tercer milenio, aún más íntimo que el que suponía Foucault.

El nuevo modelo social -*sociedades de control* las denomina Gilles Deleuze (1998)- permite la proliferación de la libertad, pero a condición de que ésta se encauce rigurosamente. Ya no se trata de limitar los movimientos por medio del encierro, sino de permitir los desplazamientos, pero en el marco de una grilla ya definida, aunque prácticamente invisible⁸. Si el modelo de las sociedades disciplinarias implicaba retener los cuerpos, ahora se trata de li-

berarlos, incluso de sus limitaciones biológicas⁹ y genéticas, mientras que lo que aparece retenido es el uso/ disfrute de ciertos bienes o servicios. De ahí que el acceso se vuelva una categoría central, tanto de las estrategias del capitalismo global (Rifkin, 2004), como de las mismas reivindicaciones de los trabajadores y -justamente- *excluidos*. Después de todo, los hombres siempre viven las relaciones con sus condiciones de existencia en el marco de la ideología dominante, lo que lleva a que "las masas tienen ahora lo que quieren y reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se las esclaviza" (Horkheimer y Adorno, 1987).

En las sociedades de control, como sostienen Michael Hardt y Antonio Negri (2000): "Los mecanismos de comando se tornan aún más 'democráticos', aún más inmanentes al campo social, distribuidos a través de los cuerpos y las mentes de los ciudadanos. Los comportamientos de inclusión y exclusión social adecuados para gobernar son, por ello, cada vez más interiorizados dentro de los propios sujetos. El poder es ahora ejercido por medio de máquinas que, directamente, organizan las mentes (en sistemas de comunicaciones, redes de información, etc.) y los cuerpos (en sistemas de bienestar, actividades monitoreadas, etc.) hacia un estado de alineación autónoma del sentido de la vida y el deseo de creatividad".

La "apertura al mundo", entonces, continuaría e incluso sería en algún modo potenciada¹⁰, pero lo haría de una manera tan radicalmente redefinida, y tan profundamente funcional a los objetivos del capitalismo transnacional, que vuelve problemática la misma definición de "libertad". ¿Cómo no ver en la ambición eugenésica de producción de cuerpos "perfectos" (en relación a una matriz de presupuestos ideológicos acerca de dicha perfección), o en la modulación de las sociedades de control (siempre dispuestas a ofrecer mayores dosis de libertad a cambio de que las elecciones se den en el sentido querido por el poder), nuevos vectores de desarro-

llo del pensamiento objetivante denunciado por Adorno y Horkheimer? Si la industria de lo humano demuestra que no hay límites evidentes al imperio de la razón subjetiva, del frío cálculo de los mejores medios para alcanzar el fin propuesto (sea éste el que sea), la trama de generación biopolítica explica a su vez la manera profunda en que los sujetos son producidos por el poder¹¹; vale decir, los modos en que el pensamiento objetivante se aplica a definir las sociedades del tercer milenio.

III. El paradójico regreso de la palabra

En el artículo que abre su libro *Memoria de la comunicación* (1997), Héctor Schmucler afirma que una de sus convicciones es que “estamos viviendo una cultura signada por la declinación de la palabra, devaluada hasta el extremo, y que como consecuencia de esa pobreza ha crecido la desolación en el mundo”. En lugar de la palabra, las sociedades tardomodernas propondrían la utopía de la massmediatización generalizada, donde la tecnología se volvería la cifra del futuro posible y deseable. Y termina el artículo con una pregunta/interpelación: “¿Queda tiempo para que la palabra regrese?”.

Aun compartiendo su perspectiva general, creo que las sociedades actuales muestran un modo inquietante de retorno de la palabra exiliada, muy lejano a los deseos de Schmucler, y en el que nuevamente resultan de utilidad para la reflexión algunas intuiciones de la teoría crítica. Lejos de la noción de que el ocio es un tiempo vacío¹², los frankfurtianos habían localizado el papel preciso que cumple en las sociedades de la modernidad tardía: asegurar el cierre del ciclo productivo, tanto desde un punto de vista estrictamente económico como así también ideológico.

Como afirma Blanca Muñoz (1989): “Si antes al esclavo no se le dejaba tiempo más que para producir, ahora, con la tecnificación, el tiempo li-

bre que se le va a conceder será un tiempo ‘ocupado’. La automatización consolidará un modelo que culturalice y organice la población a fin de ‘entretenerla’ durante el tiempo no productivo, pero en cuyo transcurso consuma lo producido. La sociedad postindustrial será entonces una sociedad con la ley determinante de producir mercancías y, esencialmente, necesidades”. De allí que el tiempo del ocio, cuando éste se vuelve sinónimo de consumo de los productos de la industria cultural, adquiera el cariz de continuidad de los procesos productivos.

Sin embargo, en su análisis de la “multitud postfordista”, Paolo Virno (2003) encuentra que esta premisa ha sido invertida: ya no se trata, en las sociedades de inicios del tercer milenio, de que el ocio dé continuidad al momento del trabajo, sino de que éste se apropia del bagaje de recursos y habilidades adquiridos y utilizados en la esfera doméstica y en las relaciones interpersonales, y los transforma en poderosas fuerzas productivas al servicio del capital.

En el postfordismo, el trabajo se vuelve una actividad virtuosa, en el sentido en que este término había sido discutido tanto por Kart Marx como por Hanna Arendt: una actividad que no produce una obra sino que se cumple en sí misma y que exige, para tener lugar, la presencia de los otros. Para Marx, los virtuosos (músicos, bailarines, predicadores, etc.) realizan un trabajo asalariado no productivo, y por lo tanto se asimilan a las tareas serviles (aquéllas donde no se invierte capital, sino que se gasta un rédito); constituyen así un caso interesante desde el punto de vista analítico, pero marginal desde el empírico.

Arendt, por su parte, está interesada en las similitudes que existen entre los artistas virtuosos y la acción política. Asumiendo la división aristotélica de la experiencia humana en Trabajo, Acción Política e Intellecto, encuentra que lo distintivo de la *praxis* es que consiste en una acción que tiene su fin en sí

conciencia discursiva (“a la vista” de los sujetos del mismo), las sociedades de control actúan en el registro de la conciencia práctica, con lo que tornan más difícil volver evidente la existencia de sus dispositivos (aunque la misma, si no explicada, es experimentada por los sujetos).

9 Parte de la misma lógica que estamos comentando es la expansión de las cirugías plásticas, al punto de que se esté hablando de la existencia de adictos a las mismas.

10 Como sucede con las tendencias actuales del *management*, que acentúan la actitud positiva, la motivación, la creatividad y cierta autonomía para la toma de decisiones (*empowerment* o “empoderamiento”, ya sea de los empleados, de los clientes o de los usuarios).

11 El hecho de que la libertad de los sujetos sea un requerimiento interno a las sociedades de control ya fue intuido por los frankfurtianos: “El hecho de ofrecer al público una jerarquía de cualidades en serie sirve sólo para la cuantificación más completa. Cada uno debe comportarse, por así decirlo, espontáneamente, de acuerdo con su *level* determinado en forma anticipada por índices estadísticos, y dirigirse a la categoría de productos de masa que ha sido preparada para su tipo” (Horkheimer y Adorno, 1944).

12 “El ocio es una cantidad de tiempo libre, exento de las exigencias del tiempo de la obligación (el tiempo del trabajo profesional o escolar, y las sujeciones a él anexas, como trasladarse de un lugar a otro, etc.) y del tiempo del compromiso (el tiempo de las obligaciones sociales, administrativas, familiares y domésticas). El ocio no define a priori ningún tipo de actividad, lo que lo caracte-

riza es sólo su forma liberatoria; el ocio se presenta como un puro continente, como una envoltura de tiempo liberado; el ocio no define nada más que un vacío” (Yonet, 1988). En su deseo de adjudicar mayor capacidad de agencia a los sujetos, Paul Yonet se extralimita y acaba por derribar cualquier precaución estructural.

13 Hoy diríamos que es *performativa* (o mejor, para sustituir un neologismo burdo por otro más elegante, *realizativa*, tal como hacen los traductores de John Langshaw Austin).

14 Por supuesto que existen registros que pueden asimilarse al resultado de un proceso productivo estándar: discos, películas, etc. Pero la industria cultural no ofrece un film enlatado, sino la experiencia del cine. Tal vez habría que poner algunos resguardos al uso del sustantivo “consumo” asociado al adjetivo “cultural”.

15 Así lo hace el influyente modelo del filósofo organizacional Francisco Flores, colaborador de los epistemólogos constructivistas Humberto Maturano y Francisco Varela.

misma¹³, y que depende de la presencia de los otros; en este caso en el espacio público, es decir, las mismas características de los artistas virtuosos. Para Arendt, el principal problema era la asimilación de la política a los modos característicos del trabajo, el borramiento de los límites entre ambos en perjuicio de la primera. En un sentido simétricamente opuesto va a argumentar Virno: “Sostengo que en el trabajo contemporáneo se manifiesta la ‘exposición a los ojos de los otros’, la relación con la presencia de los demás, el inicio de procesos inéditos, la constitutiva familiaridad con la contingencia, lo imprevisto y lo posible. Sostengo que el trabajo postfordista, el trabajo que produce plusvalía, el trabajo subordinado, emplea dotes y requisitos humanos que, según la tradición secular, correspondían más bien a la acción política”.

En el pasaje hacia el modelo postfordista la industria cultural cumple un papel clave. Por definición, la industria cultural es una actividad sin obra, es decir “virtuosa”¹⁴, y es en ella en donde empezaron a coincidir el trabajo asalariado, las tecnologías de planificación y organización del capitalismo de escala y las cualidades otrora asignadas a la acción política. Esta combinación, que resultó experimental en los primeros diarios masivos, o en el cine de los grandes estudios de las décadas del 30 y 40, luego se volvió –y ésta es, creo, una de las ideas más sugerentes de Virno– la norma *en todo tipo de producción*.

Cuando este autor alude a que el trabajo ha incorporado las características de la acción política lo que está diciendo es que las facultades humanas genéricas de la comunicación y el lenguaje –que hasta antes del postfordismo quedaban por fuera del espacio productivo– ahora han sido conquistadas por el capitalismo y transformadas en fuerzas productivas centrales. Virno recuerda que desde siempre una de las formas que tuvo la empresa capitalista de incrementar la productividad (y la ganancia) fue la sustracción del saber de los obreros:

cuando éstos encontraban un modo menos fatigoso de hacer el trabajo, éste era incorporado como modificación organizativa. Pero ahora el trabajo del empleado es encontrar formas que mejoren la organización. Se exigen, como competencias habituales, la creatividad, la intuición, la asunción de riesgos, la *comunicación*.

Hoy, por caso, es habitual entender a una organización como una “red de conversaciones”¹⁵, donde la actividad principal de su personal es de tipo comunicativo: recibir pedidos, asumir compromisos, redactar informes, establecer estrategias, etc. Un ejemplo, entre muchos otros posibles, es la reflexión realizada por la especialista chilena Sally Schachner en una entrevista realizada por el diario *La Voz del Interior* en octubre de 2006: “Antes, con el trabajo mecánico, la gente no tenía necesidad de hablar. Ahora, las tareas creativas exigen más comunicación, y en el contexto de la empresa es crucial. [El trabajo mecánico es] la parte más fácil de resolver en una empresa, porque se adapta la tecnología y se diseña lo que se necesita (...) Lo difícil es definir la política de la institución, ponerse de acuerdo, superar las discrepancias, entender al otro y ser capaz de negociar, y para ello la comunicación es indispensable, y por supuesto es lo que define el éxito o fracaso de una empresa”.

Pero por si queda alguna duda acerca de la intencionalidad del capital con esta preocupación por las cuestiones comunicativas y conversacionales, Schachner se sincera: “Guste o no guste, las conversaciones se dan, pero la propuesta es convertir esa conversación en un elemento de la productividad de la empresa, ya que malas conversaciones disminuyen la productividad, en tanto que buenas conversaciones la aumentan”.

Curiosa forma, la del capital, de poner su atención en la palabra; no para restituírle su valor liberador, sino para convertirla en un nuevo –y más poderoso– instrumento de dominio. Si Schmucler se lamentaba porque “el verbo, en su sentido fuerte y

responsable, es un exiliado de los sistemas interactivos de las redes globales”, pareciera, por el contrario, que la capacidad de integración de lo distinto -que Horkheimer y Adorno señalaron como distintiva del capitalismo- lo ha llevado a reparar en este “olvido”, propiciando un retorno de la palabra exiliada, aunque del modo omnímodo que los frankfurtianos sabían consustancial al desarrollo del pensamiento objetivante.

IV. Coda

Dado que el objetivo enunciado para este ensayo era poner en funcionamiento algunas categorías del pensamiento frankfurtiano, el tono apocalíptico que lo atraviesa se vuelve prácticamente inevitable. No considero, sin embargo, que el diagnóstico crítico de nuestro tiempo deba traducirse necesariamente en la apatía o el nihilismo político. Al contrario, creo que relevar minuciosamente el campo delimitado por las estrategias del poder establecido es un requisito para la visualización de los signos de lo nuevo, es el prolegómeno para reconocer “como discurso lo que no era escuchado más que como ruido” (Rancière, 1996); es decir, para dar lugar a la creatividad siempre nueva de la política.

Digámoslo mejor con las palabras de Schmucler (1997): “Justamente porque al desilusionar quitan un velo encubridor, porque admiten percibir la magnitud del peligro, estas ideas alientan, aún, una esperanza”.

Bibliografía

- ADORNO, T.W. *Televisión y cultura de masas*, Eudcor, Córdoba, 1966.
- Centro para la Genética y la Sociedad (CGS). “Las nuevas tecnologías de la modificación genérica humana: un umbral de desafío para la humanidad” en: VILLARREAL, J. y OTROS (eds.) *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.
- _____ “Construyendo una red, construyendo un movimiento a favor de la justicia genética humana” en VILLARREAL, J. y OTROS (eds.) Op. cit.
- DELEUZE, G. “Postdata sobre las sociedades de control”, en: FERRER, C. *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Altamira, La Plata, 1998.
- EAGLETON, T. *Ideología. Una introducción*, Paidós, Buenos Aires, 1997 (1990).
- ELIOT, T.S. *Notas para la definición de la cultura*, Emecé, Buenos Aires, 1952 (1948).
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000 (1997).
- _____ *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 (2004).
- GIDDENS, A. *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- HARDT, M. y NEGRI, A. *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969 (1947).
- _____ *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974 (1968).
- _____ *Apuntes. 1950-1969*, Monte Ávila, Caracas, 1976.
- _____ *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. *Dialéctica del*

iluminismo, Sudamericana, Buenos Aires, 1987 (1944).

- La Voz del Interior, suplemento Economía. "Una organización es una gran red de conversaciones", entrevista realizada a Sally Schachner. Córdoba, 31 de octubre de 2006.

- LEROUX, H. "Foucault y la Escuela de Frankfurt", en BLANC, A. y VINCENT, J.M. *La recepción de la Escuela de Frankfurt*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

- MUÑOZ, B. *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcanova, Barcelona, 1989.

- NISBET, R. *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991.

- RANCIÈRE, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

- RIFKIN, J. *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, Paidós, Barcelona, 2004.

- SCHMUCLER, H. *Memoria de la comunicación*, Biblos, Buenos Aires, 1997.

- _____ "La industria de lo humano", en *Artefacto* N° 4, 2001.

- VIRNO, P. *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, 2003.

- WERNECK, J. "Algunas consideraciones sobre racismo, sexismo y tecnología eugénica", en VILLARRREAL, J. y OTROS (eds.) *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.

- WILLIAMS, R. *Cultura y sociedad. 1750-1950. De Coleridge a Orwell*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, (1958).

- YONET, P. *Juegos, modas y masas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

EPIC
Ediciones de Periodismo y Comunicación
Colección Educación



**Jóvenes: el futuro llegó hace rato.
Comunicación y estudios culturales
latinoamericanos**
Florencia Saintout

Trabajo de investigación enfocado desde los estudios culturales en el campo de la comunicación. Realizado en los márgenes de diversos saberes disciplinarios, pero anclado en una trayectoria específica que es la de los estudios en comunicación/cultura y que permite a la comunicación "salirse" de la pregunta por lo que había sido su objeto prioritario (los medios masivos con sus efectos) para concentrarse en los modos de darle sentido a la vida de los actores sociales.

Álbum de fotos: arqueología familiar con voces de mujer

Por Armando Silva

Doctor en Filosofía y Literatura comparada por la Universidad de California, Irvine. Fue seleccionado en 2002 por Documenta XI, en Kassel, Alemania, por su obra *Urban Imaginaries from Latin America*, donde desarrolla su metodología de investigación comparada de culturas urbanas del continente, bajo la gestión del Convenio Andrés Bello. Es profesor de “Estética y Pensamiento Visual” en la Universidad Nacional de Colombia.

Fotografía en blanco y sortilegios

¿Qué es el olvido? Nada, quizá. Nada, ya que pareciera vivir en el límite de lo inexistente. Pero es algo, también, y tal vez mucho. Pues el olvido vive paralelo a la memoria. Constituyen ambos fuerza y poder: poder del recuerdo, fuerza del olvido. De qué nos olvidamos o por qué recordamos esto o lo otro son preguntas justas, humanas y, diría, futuristas, en el sentido de que la memoria vive en el futuro. Nadie recuerda el olvido, esa es su condición ontológica. Pero el olvido puede vivir sin el recuerdo. Sin palabras, en el cuerpo, en la vida social. Afectándonos y hasta conduciéndonos.

La memoria también nos dirige. Nos guía por huellas que recordamos, por rutas de los sentidos, olores, sabores, miradas, sueños, residuos corporales que nos llaman y atienden. La memoria que viene de lejos nos anuncia, tanto que la memoria de la especie nos trae recuerdos inmemoriales que encaminan. Nos trae manes divinizados. Nos trae a Dios, inolvidado, así no se conozca. Nos brinda momentos, instantes, historias y relatos. La historia misma de la ciudad está ligada al territorio de sus muertos. Fundador era el hombre que celebraba el acto religioso “sin el cual no podría existir una población” y buscaba el lugar donde estaban los restos de sus queridos, tribus, clanes o familias. Fun-

dador era quien colocaba el hogar en que debía arder eternamente el fuego sagrado. Nada tenía más presente la ciudad antigua “que la memoria de su fundación” (Fustel de Coulanges, 1864). La civilización está hecha de memoria y de sus medios para revivirla.

Pero el olvido también nos arrastra, ligado a un *archi-consciente* (digamos, más allá del inconsciente freudiano). El olvido posee algo de loco y de enloquecedor, “más allá de la conciencia, más allá de la memoria, más allá de la razón, más allá del tiempo, más allá de la historia, más allá, en el sentido de otra parte, el olvido pareciera conducirnos al desierto” (Bertrand, 1970). Pero no, esta ahí, acá, allá, en nuestros cuerpos, formando red y filtro, en interacción con el recuerdo. El olvido es activo, lo sabemos.

La memoria, de naturaleza corporal, es cultura en cuanto a tradición, pero también es técnica y tecnología. La memoria fluye y también se la hace fluir. En la historia, hecha de memorias, los seres humanos han fabricado sueños, quizá la materia estética más antigua que poseemos; también inventaron la escritura, signos donde radica quizá el sentido histórico de la memoria; además, hemos hecho artes, junto a variedad de técnicas visuales, para acordarnos o para sabernos seres de la creación, de la sociedad, de distintas colectividades. Cuando en el siglo XIX apareció la fotografía se llegó a pensar que era la misma máquina de la verdad –pre-*pre-vista* desde el renacimiento–, por su increíble capacidad para reproducir lo que estaba afuera, eso que suele llamarse realidad. Y hubo espanto y admiración. Aparecía una máquina bajo una inaudita capacidad para construir y fijar imágenes. Una maquinilla fabulosa que desde entonces ha permitido hacer imágenes a partir de tomar contacto con la realidad externa. Se parecía mucho a la memoria, por fabricar y traer figuras, y hasta Freud alcanzó a relacionar esa cámara oscura con lo inconsciente y al proceso de revelado con

el de toma de conciencia. Poco a poco, la fotografía fue reemplazando el retrato pictórico y los ciudadanos acudieron a ella para mirarse. La materia de la fotografía será química (el revelado y sus componentes) y física (la cámara y sus principios), pero la sustancia simbólica que produce es de otra clase: son imágenes y, por tanto, recuerdos.

En la era del ego –como suelen llamar algunos a la modernidad de nuestro tiempo, debido a su determinante capacidad narcisística y a su ampliado afán de auto-protagonismo–, la fotografía apareció como uno de los principales recursos para mostrar y mostrarse cada uno ante los demás y ante sí mismo. Con el transcurrir de los años y la popularización del objeto, construir la propia imagen y la de los suyos fue pasando a ser práctica común, y la gente fue tomando conciencia de la capacidad de las fotos para seleccionar y exaltar momentos. En su uso social, la fotografía logró altas dignidades de aceptación y veneración. Se presumió que era la realidad, en especial en lo que captaba de la vida personal y familiar. También se la veneró porque se la vinculó al pasado, a lo que ya no existía luego de ser fotografiado sino como pura imagen: los muertos. Los vínculos entre fotografía y muerte pronto se ajustaron. La compararon con un disparo –como toma– y en ambientes rurales hasta se habló de la muerte de la persona porque había sido *vista*, o sea, fotografiada.

Las propiedades de semejante invento fueron saliendo a la luz pública. La fotografía era sobre todo memoria y medio. Pero en su modo de archivar esos recuerdos también se revelaron otras propiedades, en especial tres: *atemporalidad*, *silencio* y *disposición fetiche*. La atemporalidad fotográfica se opone al tiempo de las narraciones de la literatura o el cine y se emparenta con la atemporalidad de lo inconsciente, de la memoria profunda. Su silencio, en tanto, se expresa entre inmovilidad y mutismo. La inmovilidad y el silencio “no son solamente dos aspectos objetivos de la muerte, sino sus símbolos

principales”, aclara Christian Metz (1989); configuran la muerte. Y a esta vinculación profunda y lógica con la muerte (según las trilogías signicas de Charles S. Peirce la foto es tiempo pasado) seguirá su condición fetiche, el guardar la foto, ahora con aureola, como estampa y sortilegio protector. El hacer de la foto no sólo el eslabón presente del ser querido sino su real reemplazo: el muerto imaginado en el presente. Bajo esas tres condiciones, tiempo, espacio y evocación, fue naciendo el álbum de familia, mito de la familia viva y continua donde los muertos aparecen con otras voces. Un libro sagrado pero secular, que puede seguramente reconocerse como el archivo visual doméstico de mayor permanencia durante el siglo XX para construir la imagen familiar en las ciudades de occidente. Y algo de las propiedades semióticas de la fotografía pasan al álbum.

Las fotos, propiamente hablando, no tienen significación en sí mismas: su sentido es exterior a ellas, está esencialmente determinado por su relación efectiva con su objeto (lo que muestra) y con su situación afectiva de enunciación (con el que la mira). De esta manera, la foto afirma ante nuestros ojos la existencia de aquello que representa (el “eso ha sido” de Barthes), y en esto, continúa Philippe Dubois (1983), “no nos dice nada sobre el sentido de esta representación; no nos dice ‘esto quiere decir tal cosa”. El referente, entonces, “es representado por la foto como una realidad empírica, pero ‘blanca’: su significación permanece enigmática para nosotros, a menos que formemos parte activa de la situación de enunciación de donde proviene la imagen”. Y esas deducciones, que acompañan mi libro *Álbum de familia: la imagen de nosotros mismos* (1998), fueron posibles por un reencuentro de varios estudiosos con la semiótica indiciaria de Peirce. Si la foto posee y muestra algo “real” no será, como pudo pensarse, una imagen mimética. Si se comprende el Índice “se puede distinguir la realidad de la ficción”, especialmente si se piensa en la foto

como tal. “Nada sino signos dinámicos pueden distinguir la ficción a través de los índices del mundo real”, señala Pierce (1931), e insiste, “signos más o menos análogos a los síntomas” que se refieren a “un Objeto que denota en virtud de ser realmente afectado por tal Objeto”.

Así, entonces, a la imagen fotográfica como figura ya constituida simbólicamente le antecede el flujo fotónico que la indica, señalado por Jean Marie Schaeffer (1987) como su estatuto técnico, el arché de la fotografía. La imagen fotográfica (o diría más bien la marca que la antecede, ya que la imagen sería lo que vemos) es una impresión química, el efecto químico de una causalidad física (electromagnética). En términos de Schaeffer, “un flujo de fotones procedentes de un objeto (por emisión o por reflexión) que toca la superficie sensible”. Si algo tiene la foto “real” será, entonces, ese objeto que le dio la luz para que impregnara una impresión. Impresión que en este caso sería “la señal que un cuerpo físico imprime sobre otro”. Así, el objeto impreso, lo representado, será paralelo al flujo fotónico. Su representación mimética, lo que se llama el análogo fotográfico, no será “un análogo del flujo perceptivo, sino una consecuencia de una indicación, de una huella, de una impresión química-física: rastros de algo cierto y real. Impresión que, bien sabemos, se produce de modo casi invisible ya que la cámara no toca a su objeto, sino que permite que se impregne de la luz que le porta: el objeto invade en su radiación a la fotografía” (Silva, 1998).

El álbum de fotografías y sus cuentos de mujer

Sobre los anteriores precedentes, ¿qué es el álbum de fotografías en su lógica condición de memoria familiar indicada? He logrado aislar tres condiciones de su inherencia lógica para que el álbum pueda ser en su composición: un sujeto, la *familia*; un objeto que hace posible mostrarla visualmente, la *fotografía*, y un modo de archivar esas imágenes,

el mismo *álbum de fotografías* (Silva, 1998). Pero estas tres condiciones son tocadas y afectadas por una cuarta que las materializa: el álbum *cuenta historias*. La atemporalidad fotográfica cede a la narración del álbum. Si bien en una foto individual el tiempo se instala desde el observador, en el caso de las fotos de un álbum su naturaleza se hace literaria y su vocación atiende a contar historias. Son cuentos de familia. Sus mitos y leyendas. Catálogo de su moral de grupo y su modo de hacerse pública.

Pero el álbum posee una calidad narrativa que lo hace único. Sus fotos son contadas con voces de mujer, lo que afecta y sostiene toda su documentación doméstica. Hablar la imagen, como señaló Jacques Derrida al ocuparse del tema¹, no sólo sumerge en la distorsión del medio –lo visual se habla y se canta–, sino que genera una secuencia de lectura semejante, así, a un hacer colectivo representado en un ocasional relatante que actualiza. De este modo, las fotos pegadas, o colocadas una detrás de otra, van adquiriendo un orden de narración que corresponde, sólo en principio, al mismo dado en la construcción del álbum, pero con la capacidad de poder rehacer esta lógica argumental y pasar (con libertad) a otro esquema de lectura, a tomar otra ruta afectiva. Es por esto que para ser tales los álbumes no necesitan siquiera del soporte dado por el mismo cuadernillo, aun una caja improvisada puede ocupar su lugar, y en ese caso las fotos se cuentan al capricho del azar.

Y esta lectura de las fotos persiste en su presencia femenina. En nuestro estudio de los álbumes² encontramos que en la gran mayoría de los casos (un 96% en promedio) se cumple la misma lógica narrativa: la mujer arma el álbum, lo archiva y lo cuenta (si bien el hombre toma varias de las fotos). La mujer está representada en la madre, la hija, la abuela, la tía, la hermana o hasta las empleadas de las casas. Se trata de un oficio de mujer, género al que suele delegarse buena parte de la creación de la belleza de la casa en varios hogares latinos; acti-

1 El profesor Jacques Derrida fue consejero de la investigación sobre los álbumes de familia, preparada como tesis doctoral en el área Literatura Comparada de la Universidad de California, en Irving. Para fortuna de las reflexiones que avanzaba entonces presentó mi trabajo en audiencia pública con otros doctorandos bajo la premisa de “Imágenes habladas”.

2 Adelantada en ciudades colombianas como Bogotá, Medellín y Santa Marta, y en familias colombianas que habitan Nueva York, la investigación se realizó sobre una muestra de 170 álbumes, de entre 8 y 248 fotos cada uno, lo que dio una monumental muestra de imágenes que fue sometida al estudio en cuestión.

vidades dentro de las cuales se suma esta otra de mayores responsabilidades estéticas: el ocuparse de la memoria de la familia a través de organizar y guardar las fotos que se van coleccionando.

Pero la mujer que cuenta es contada por el mito mismo de su condición femenina: ella es quien arma el mundo de los afectos. De allí que, por lo general, cada álbum nazca también con un matrimonio: el de ella. El matrimonio es de una pareja, pero la colección se dirige y toma como destinatario a la línea parental de la esposa. O sea, se cuentan las historias para que un día el eventual destinatario, la familia de la dama, pueda verse y encantar-se en su historia privada. Y si nos vamos por otras estadísticas³, los temas que más aparecen consignados en los álbumes son: primeras comuniones, matrimonios, cumpleaños, paseos y celebraciones, como fiestas de grado y entrega de diplomas. Pero los grandes ritos escénicos de los álbumes estudiados también fueron femeninos: la primera comunión de la niña, sus quince años, su boda posterior.

La primera comunión de la infanta mereció nuestra atención. En las culturas urbanas colombianas –y probablemente en otros países de similar idiosincrasia– la primera comunión se hace con pompas, fiestas y distintas demostraciones a la niña homenajeadas. Al comparar las fotos de las primeras comuniones se encontraron imaginarios familiares significativos, tanto desde los ángulos formales de las tomas como en los referentes construidos, los cuales convertimos en un conteo pre-iconográfico⁴. En cuanto a la focalización de la toma –o modos de enunciación de las imágenes–, se hallaron en especial tres tipos de encuadres: a la niña en plano medio se le hace una toma en contra-picada para mostrar un sentido espiritual que conecta su rostro con las alturas, por lo general en una iglesia; a la niña se la toma en plano general con enfoque frontal para exaltar la magnificencia de las fiestas familiares y sus trajes blancos inmaculados; por último, se encuentran distintas poses de la púber en primeros y

primerísimos planos que persiguen más su intimidad y la exaltación de su belleza personal, lo que incluye provocar gestos de franca coquetería. Y si definimos la pose fotográfica como “escenario de una imagen calculada para el futuro” (Silva, 1988), podemos afirmar que las chicas son pre-vistas en sigilosos desplazamientos psicológicos tutelados por sus familias.

Al examinar y comparar las poses de las primeras comuniones con las de los matrimonios aparecieron muchas coincidencias que permiten llegar a una conclusión: el rito de la primera comunión en las fotos de los álbumes corresponde a un primer (secreto) matrimonio de la infanta, y la familia la prepara así a una potencial entrega; no tanto a un dios cristiano en abstracto (que también), sino a un eventual varón con quien un día se unirá para compartir su vida. Piénsese nada más que Dios (al menos el cristiano) también es hombre. La estrategia salta a la vista.

Muy probablemente, esa chica festejada en la primera comunión, o en sus 15 años, un día no muy lejano también podrá ser protagonista de estas tres funciones: armar un álbum, archivarlo y contarlo. Sin embargo, el álbum no sólo se arma con fotos. Allí llegan muchos residuos: mechones de pelo, dientes, trozos de vestidos, pedazos de tortas matrimoniales, ecografías (o imágenes sonoras del sonido del vientre materno) y hasta ombligos de recién nacidos. Un enjambre de objetos que bien podría relacionarse con la pequeña “a” lacaniana debido a su condición de residuo de cuerpo que representa al “otro”, acercándose más a un orden real del cuerpo (los signos ostensivos de Umberto Eco) que a la mera representación signica. Así, el álbum es un objeto depositario de residuos reales: lo que pierde el cuerpo. También lo es de cuerpos mutilados, como fotos de enamorados a quienes se los decapita al calor de las rabias pasionales que terminan en acciones contra la integridad de las mismas imágenes; o igual depositario de manchas fisiológi-

3 Me refiero a las bases de datos a que llevamos las hojas electrónicas que contenían la información que transcribimos del estudio de los álbumes.

4 La pre-iconografía, como lo propuso Erwin Panofsky (1939), consiste simplemente en aislar para luego contar los elementos que componen una imagen, antes de ser entendidas como formadores de temas (Silva, 1988).

cas, como gotas de sangre provenientes de pactos de amor que las quinceañeras guardan junto con las fotos de sus amados imposibles.

Y si el álbum es residuo corporal, también es arqueología de familias. Los álbumes se archivan de modo doméstico en libros, con pastas finas y adornadas, pero también en cajas y en sobres sueltos de manila. No obstante, sin importar cómo se guarden, allí están los archivos todavía vivos en vestigios de papel de una sustancia cierta. Un día los historiadores de la vida privada llegarán con ímpetu a rescatar para la memoria colectiva lo que de modo tan paciente y amoroso han hechos las mujeres en estos 150 años de historia de los álbumes familiares. Pues el álbum fenecerá.

Con la entrada en crisis de la foto analógica y la entrega de su lugar a la foto digital, que obedece más al cálculo numérico que a alguna materia o sustancia que se ponga en el lugar de un objeto para representarlo, cambia el panorama. La foto que se veía en los álbumes se observa ahora en una pantalla del computador; la foto que se mandaba a revelar aparece ahora encendida al instante. La foto relacionada intrínsecamente con la muerte y el pasado mira ahora alborozada al futuro del archivo digital. El archivo de fotos analógicas va desapareciendo, se va quedando sin sitio en la era digital, y en su lugar no sólo están los CD o discos de memoria electrónica, sino que las familias entran a la era del video y se filman: sus miembros aparecen en acción. Y, aún más dicente, la crisis de la foto analógica coincide en sus efectos con la crisis de las familias sanguíneas que también dan su puesto a nuevas maneras de juntarnos, ahora más bajo lazos civiles y de conveniencia de hogares, ya no céntricos sino también desterritorializados.

Si en los comienzos del siglo XX los álbumes sólo registran fotos de caballeros en poses de estudio, hechas para destacar una clase social y volverlas tarjetas de presentación ante su comunidad y ciudad, en la segunda mitad del siglo el varón es destrona-

do y es la mujer la que instaura su nueva dictadura visual, con fotos de cámaras personales para mostrarse en su belleza o rodeada de familia. Pero en las postrimerías del siglo XX y el inicio del nuevo milenio la familia misma también desaparece. Ni abuelos, ni abuelas, ni padres ni madres, sólo hijos. En los álbumes de bolsillo que entregan las casas comerciales se ven niños y niñas de familias uniparentales que elevan a sus vástagos a la categoría de héroes solitarios: allí están las fotos de su primer diente, su primera caída, su feliz cumpleaños y sus proezas no compartidas. La familia, pues, va desapareciendo al mismo tiempo que sus álbumes. El hijo único, en su delirio de todopoderoso, toma su lugar.

Contar los relatos de los álbumes con voces de mujer, cuando llegaba una visita a la casa o cuando se celebraba un evento de familia, creó una ceremonia moderna no suficientemente reconocida ni estudiada que bien podría entenderse como un particular género narrativo sobre memorias de la vida privada. Género literario, podríamos decir, que se logró poniendo a interactuar extrañas mezclas: por un lado, mostrar imágenes –fotográficas las más de las veces– producidas en distintos tiempos pasados, y juntarlas al arbitrio de la narración del álbum; por otro, contarlas en tiempo presente y real, para actualizar a quien ve y escucha tal acto de parte de una relatora de episodios de la vida familiar. Si bien “ella” será relatora no es la misma narradora. El álbum tiene como narrador colectivo a toda la familia, pero una de ellas es quien lo relata. Mientras tanto, la familia controla qué vale la pena preservar como imágenes para sus herederos, pues en asuntos de memoria futura lo que digan sus fotos será verdad. Verdades de los mitos de familia. Por siempre, quizá.

Bibliografía

- BERTRAND, P. *El olvido: revolución o muerte de la historia*, Siglo XXI, México, 1970.

- DUBOIS, P. *El acto fotográfico: de la representación a la recepción*, Paidós, Barcelona, 1983.
- ECO, U. *Tratado de semiótica general*, Lumen, Madrid, 1976.
- FUSTEL DE COULANGES, N.D. *La ciudad antigua*, Edaf, Madrid, 1982 (1864).
- METZ, C. "Fotografía y Fetiche", en *Signo y Pensamiento* N° 11, Bogotá, 1989.
- PANOFSKY, E. *Estudios de Iconología*, Estampa, Lisboa, 1982 (1939).
- PEIRCE, C.S. *Collected Papers*, Tomo II, Harvard University Press, Cambridge, 1931.
- SCHAEFFER, J.M. *La imagen precaria del dispositivo fotográfico*, Cátedra, Madrid, 1987.
- SILVA, A. *Álbum de familia: la imagen de nosotros mismos*, Norma, Bogotá, 1998.
- _____ "¿Las imágenes nos hablan?", en *Revista de Estética* N° 7, Buenos Aires, octubre de 1988.

Cultura masiva y procesos de subjetivación contemporáneos

Por Vanina Papalini
y Georgina Remondino

Vanina Papalini: investigadora del CONICET y profesora de la Universidad Nacional de Córdoba. Es Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea. Publicó *Anime* (2006) y editó *La comunicación como riesgo: cuerpo y subjetividad* (2006).

Georgina Remondino: becaria del CONICET y doctoranda del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Es Especialista en Investigación de la Comunicación.

1 Al respecto, puede consultarse el artículo de Vanina Papalini, "La cuestión de la subjetividad en el campo de la comunicación. Una reflexión epistemológica", en *Astrolabio* N° 3, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 2006. Disponible en www.astrolabio.unc.edu.ar

La historia conocida del campo de la comunicación suele reconocer el núcleo original de su preocupación en la temática de los medios masivos y sus mensajes. Tanto desde la perspectiva de la "industria cultural" como de la investigación sobre los efectos, hay en ciernes una lectura de los procesos subjetivos que se desencadenan a partir de estos agentes. A tal punto, que estas teorías serían incomprensibles si no se tuviera como referencia, en un caso, a la psicología conductista y, en el otro, a la teoría psicoanalítica de Freud.

No obstante su importancia, las investigaciones posteriores no se interesaron demasiado por estos aspectos o, más bien, el campo comunicacional dejó fuera de su área de investigación la cuestión de la subjetividad. Los autores que desde el interaccionismo simbólico frecuentaron conceptos y problemas de la psicología (Bateson y Watzlawick, entre otros) o quienes, con una perspectiva crítica, se interesaron en la productividad de los conceptos del psicoanálisis (Marcuse, Althusser) sólo reciben un tratamiento ocasional en los estudios de comunicación: sus problemas quedaron fuera de la delimitación de un campo que se declara "no definido" pero que reclama un objeto propio, asentado sobre las bases de una configuración teórica más o menos estable y reconocible.

Sobre esta breve tradición del campo que tiene a la actividad mediática como centro se produjeron algunas variaciones. Los Estudios Culturales penetraron laboriosamente el mediacentrismo más cerrado para instalar una perspectiva que, desde la cultura, piense los procesos comunicacionales. Prácticas o conductas, significaciones o mensajes, cultura o sociedad, tienen ya trayectoria en tanto objetos de estudio del campo comunicacional. Hasta aquí, sin embargo, se sigue eludiendo –por desinterés, por la peculiaridad de los cruces disciplinares que fecundaron el campo o por los problemas teóricos y metodológicos que plantea– un asunto central, a saber: el análisis de los procesos subjetivos desencadenados en la cultura masiva¹.

Tímidamente, comienza a instalarse la preocupación por la cuestión del sentido, que siempre remite a una dimensión subjetiva y a la experiencia vivida de los sujetos. Se lo busca empíricamente, surgiendo del relato de los actores –en virtud de lo cual los abordajes discursivos y hermenéuticos resultan imprescindibles–, pero esto tiene el inconveniente de limitar la investigación a una dimensión micro.

Así las cosas, resulta incómodo plantearse como objeto de estudio la producción de la subjetividad en la cultura masiva contemporánea, referida a procesos sociales amplios y no a la dimensión del actor. La tarea es ardua y las conclusiones resultan conjeturales, ensayísticas, poco fiables. Sin embargo, creemos que lo poco o lo mucho que hayamos avanzado en este camino tiene un cierto valor a compartir, porque implicó una indagación sobre las herramientas de investigación, un aclaración de conceptos que exhiben largas trayectorias en otras disciplinas y la temeridad de hollar un territorio poco conocido que linda por momentos con el psicoanálisis o con la filosofía.

Entendemos que aprehender la complejidad de los procesos de subjetivación desde la tradición hermenéutica implica interpretar distintas formas simbólicas de la cultura masiva. Las construcciones

significativas objeto de nuestro análisis remiten a aspectos culturales e ideológicos². Una interpretación de este tipo hace visible una constelación de sentidos que orbita alrededor de prácticas y discursos de los sujetos y que se replica con significaciones sociales no siempre idénticas en el discurso social dominante. Nos referiremos, entonces, a algunas significaciones sociales que aparecen con insistencia en nuestra sociedad y que, en cierta manera, dan cuenta de las líneas de fuerza de la cultura contemporánea a la hora de conformar subjetividades.

Subjetividad: un concepto transversal

Puede decirse que tanto sujeto como subjetividad son conceptos complejos, las más de las veces comprendidos de un modo global, pero difíciles de precisar. Al hablar de subjetividad no nos referimos a la psiquis individual sino a los rasgos homogéneos resultantes de procesos sociales de subjetivación. La subjetividad no coincide con la psiquis individual: es la refracción de las condiciones objetivas de existencia. Las llamadas "condiciones objetivas" –la institución social– se internalizan a través de pautas sociales distribuidas ampliamente en la cultura y replicadas en gran medida –no totalmente, no plenamente ni sin matices– por sus instituciones emblemáticas: la familia y la escuela son los principales agentes de este proceso, pero también juegan un papel importante el mundo del trabajo, la vida pública y –lo que nos incumbe especialmente– los medios masivos.

La conformación de la subjetividad es un proceso constante, si bien sus fundamentos se establecen en la infancia. Esta continuidad del proceso se explica por dos vías distintas. Por un lado, porque se conforman sujetos "para" un mundo, y éste está en permanente cambio. De allí la necesidad de una reconfiguración más o menos constante. Pero, también, por la existencia de esfuerzos de liberación

(movimientos de fuga, en la terminología deleuziana) que exigen su recaptura (Guattari, 1996).

De allí que no sea lo mismo hablar de "procesos de socialización" que de "producción de subjetividad". Aquí interesa destacar que los procesos de producción de la subjetividad no son una simple introyección de la sociedad en el sujeto. El término que utilizamos es *refracción*: la incorporación de la institución social (norma, lenguaje, símbolos) no es exacta; se desvía, y tanto más se desvía cuanto más densa es la sustancia que quiere atravesar. La metáfora química sirve para aludir a un aspecto que nos parece esencial: más refractarios somos a la replicación del orden social cuanto más hemos "densificado", trabajado sobre nuestra interioridad. Esta idea está presente en Foucault, en Deleuze y en Castoriadis, tres autores que pensaron los requerimientos subjetivos de la emancipación social.

El proceso de subjetivación –esto es, de constitución de sujetos– se ve también afectado por las características singulares de cada ser, siempre definido en situación: en su lugar y en su época. La individualización es un proceso moderno de configuración y denominación de los sujetos merced al cual el individuo aparece como un componente escindido de la totalidad que lo contiene y lo define. Desde la perspectiva que desarrollamos, la cultura es entendida, entonces, como lugar de forja y establecimiento de significaciones en donde se manifiestan las condiciones objetivas, pues éstas se aprehenden mediadas por representaciones sociales e interpretadas por los discursos circulantes. Al mismo tiempo, la cultura es entendida como lugar de constitución, expresión y reorientación de la dimensión subjetiva. Se trata de un espacio de articulación entre objetividad y subjetividad: la objetividad, tal como es experimentada subjetivamente; la subjetividad, tal como es expresada u objetivada. De allí se derivan las diferencias entre significación y sentido; como señala Sergio Caletti (2006), "la significación es parte de un proceso social de objetiva-

2 Existen antecedentes relevantes que plantean el abordaje hermenéutico de la cultura masiva. Véase especialmente la obra de John B. Thompson, *Ideología y Cultura Moderna*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1993.

ción de las cosas vividas por la comunidad de discurso; el sentido es parte del proceso de subjetivación de las cosas del mundo”.

En las sociedades heterónomas, vale decir, en aquellas cuyo proyecto colectivo descansa sobre la reproducción y perpetuación de lo mismo, y no sobre la creación emancipatoria, la institución y sus significaciones instituidas operan como “clausura semiótica”: toda la colectividad tiende a percibir en la creación un único significado, aquel “propuesto e impuesto” por el campo social. A la inversa, “en una sociedad democrática, la obra de la cultura no se inscribe necesariamente en un campo de significados instituidos y colectivamente aceptados” (Castoriadis, 2000). La creación radical es interrogación ilimitada, así como la recepción es lectura productora de nuevos sentidos.

En el anudamiento producido entre la dimensión subjetiva y la dimensión objetiva de la realidad emerge el yo como punto de condensación, como nudo de una trama. Este lugar guarda una potencialidad que es, en germen, el principio imaginario de la libertad: cuanto mayor sea el trabajo subjetivo autónomo menor será la sujeción. Cuanto más densa sea la dimensión subjetiva, mayor será la refracción a los mandatos sociales y más se desdibujarán las marcas constituyentes de los procesos de subjetivación heterónomos. La emancipación del sujeto se logra a través de una *praxis* ejercida sobre sí mismo y sobre el mundo, ardua, laboriosa, continua, contradictoria. Mientras esto no se produzca, la realización de la vida no será una búsqueda ligada a un interrogante personal sino un objetivo social cuyas vías de legítimo acceso ya están prescriptas.

Las significaciones sociales que recorreremos a continuación expresan *modelos sociales* que se establecen a partir de un valor o significación valorada socialmente y prescriben o recomiendan conductas ligadas a su obtención. Cada modelo encarna a la vez un ideal, una aspiración y un conjunto de prácticas válidas. La producción de la subjetivi-

dad está ligada a estas matrices que moldean a los sujetos. Quien consiga conformarse a la medida del modelo detendrá un mérito, habrá obtenido un bien y, tal vez, de su posesión devenga la felicidad.

En este artículo, nos concentraremos en analizar cuatro significaciones sociales modélicas: la belleza, el éxito y la competencia, el consumo y la individualización. A partir del análisis de un conjunto de productos de la cultura contemporánea, examinaremos las características que adquieren estas nociones, repetidas insistentemente en los discursos hegemónicos. No se trata solamente de remarcar un énfasis discursivo de la contemporaneidad sino de hacer visible lo que estos modelos significan, así como los caminos y los recursos prefigurados por la sociedad que se ofrecen como rutas encaminadas a alcanzar esas metas.

Belleza

Durante muchos siglos, el cuerpo ha sido denostado, no sólo por el cristianismo sino, aun antes, por la filosofía platónica. Durante un largo período de la historia occidental, el alma fue el *quid* del ser y el cuerpo sólo una morada transitoria y corruptible de esta esencia trascendente. La modernidad hizo de la razón el calco secular del alma. La ciencia la llamó “inteligencia” y ésta fue descrita como una capacidad radicada en el cerebro, de oprobiosa materialidad física. El yo contemporáneo, pues, coincide totalmente con el cuerpo.

Las razones por las cuales el cuerpo fue vilipendiado convergen en el argumento por el cual es ensalzado actualmente: el cuerpo es fuente de placer y ocasión de experiencia. Es, también, la superficie de manifestación del síntoma, vale decir que es un espacio de expresión y padecimiento. El dolor y el amor no relatan otra cosa que sus contornos porosos y sus profundidades. Algunas acepciones del término *soma* sugieren una unicidad del ser³, del yo como cuerpo biológico y “cuerpo” psíquico: apare-

3 Entre otros, coincide con la definición de persona e individuo. También significa vida —es decir, lo que anima el cuerpo biológico— y cadáver, despojo material del ser humano. La terminología del derecho romano, que sigue la designación griega, retoma el término *soma* como “persona” y lo opone a “cosa”: *persona et res*. Otra acepción, en la que se sugiere la dependencia que el cuerpo tiene del alma, es aquella en la que *soma* adquiere el significado de “esclavo”.

ce así como *pathos*, expresión material de la afectividad, el pensamiento, la personalidad, las marcas mnémicas de la historia vivida y la imaginación, esto es, la subjetividad. En *pathos*, origen etimológico de "pasión", resuena más el dolor que el placer. Cualquier proyecto que tenga como meta la felicidad está, por esta razón, compelido a ocuparse del cuerpo y de sus padeceres, aumentando la delectación al máximo y reduciendo el sufrimiento hasta su desaparición. Las afecciones que causan malestar y placer, sin embargo, tienen que ver menos con la fisiología que con la cultura.

La herencia dualista opone a la eternidad del alma la finitud del cuerpo. El alma es incólume, mientras que el cuerpo se marchita, da testimonio del paso de la vida y anuncia, susurrante al principio, a voces promediando la vida, la sentencia inapelable de la muerte como fatalidad ineludible. Cada anuncio de la declinación física se vuelve, a la sazón, angustia. Contra esta verdad existencial irrecusable es poco lo que el ser humano puede. No obstante, intenta torcer este sino: una de las vertientes más dinámica de la tecnología se orienta en dirección a la preservación de la lozanía y la extensión del ciclo vital. La estrategia es más compleja que el simple disimulo: la eficacia de las técnicas se consume en el ejercicio de una sutil negación de la historia y del futuro. El tiempo se vuelve obstáculo, dimensión inevitable a evadir mediante el despliegue de dispositivos tecnológicos y terapias correctivas. El presente se exagera y se ofrece como doble anclaje temporal: como el único tiempo en que el sujeto puede ocuparse de lograr o mantener un cuerpo joven; y como el único tiempo en que esto debe ser realizado. La convergencia de la industria farmacológica, la cosmetología y la medicina se ofrecen como tecnología de cuidado de sí, pero, a la vez, proponen eliminar el esfuerzo presente y evitar resultados a largo plazo. El imperativo que las sostiene exige que los resultados de las distintas aplicaciones técnicas sobre el cuerpo se evidencien en el presente.

En el cumplimiento de este imperativo reside la eficacia de tales tecnologías.

La etapa actual de una modernidad en declive ya no se piensa en relación con el futuro venturoso presagiado por el progreso. La apoteosis del presente implica borrar el recuerdo, enmascarando todo indicio de tiempo. Pero también retener el futuro que conduce sin misericordia al final. Inmovilizar el paso de la vida es condenarla a una muerte por anorexia: sin el alimento de la experiencia no hay crecimiento, no puede alcanzarse la plenitud. No hay otro remedio que permanecer joven pues ser adulto es llegar a la cima de donde se ve la ladera que ha de recorrerse cuesta abajo. El desarrollo vertiginoso y paralelo entre las técnicas de belleza y la tecnología médica no está estrictamente ligado a la salud sino a la conservación de la mocedad.

El imperativo de la juventud y la belleza como bienes genera monstruosidades. El espacio social está siendo habitado por seres de un exterior anómalo, rehechos hasta los límites de lo posible, ansiosos de frescura e impedidos de ella por simple mandato biológico, dolientes perpetuos de un mal sin cura: el paso del tiempo. Como señala Nelly Schnaith (1990), "la negación del sufrimiento no conduce a su supresión. Por el contrario, da cabida a la eficacia clandestina de sus poderes destructivos no reconocidos que, a la larga, transmuta los beneficios del alivio inmediato en el penoso esfuerzo de mantenerlo a toda costa".

Preso de la tecnología de la apariencia, el sujeto invierte capital económico y psíquico en productos farmacéuticos que organizan la nueva economía emocional bajo la forma de relación social dominante, el "costo-beneficio": se trata de minimizar gasto de energía, esfuerzo e involucramiento "personal" y maximizar el resultado. Antes que el ejercicio físico y la dieta, la intervención quirúrgica⁴; antes que el esfuerzo de seducción y exaltación, la pastilla que garantiza el disfrute sexual; antes que la serenidad lograda por el crecimiento

4 Sobre este tema, puede consultarse el trabajo de Mauro Orellana, María Noel Mera y Ana Medina, "Las cirugías estéticas: un acercamiento a la subjetividad contemporánea", en Vanina Pappalini (ed.), *La comunicación como riesgo: cuerpo y subjetividad*, Al Margen, La Plata, 2006.

personal y la maduración frente a los avatares de la vida, el calmante.

Constantemente sujetos, atrapados en la lógica dominante de la reproducción que exige el gasto, se garantiza la unción a la maquinaria productiva. El cuerpo es ofrenda sacrificial en un trabajo que aniquila el yo –cuerpo físico y psíquico–, succionando sus potencias y consumiendo sus fuerzas sin realizar la existencia. La dicha efímera se volatiliza bajo el yugo de la opresión económica que incentiva el trabajo como generador de riquezas y como bien, por sí mismo, capaz de proporcionar la felicidad. El terror a la desocupación –el fantasma más eficaz que construyó el capitalismo– se relaciona no sólo con el miedo a la penuria económica sino, sobre todo, a otras pérdidas potenciales: el trabajo es investido de un valor simbólico *per se*, pero también es proclamado como camino a la felicidad, pues los recursos pecuniarios que un empleo proporciona habilitan el consumo y pueden adquirir la juventud y la belleza física. La privación de una ocupación rentada, pues, comporta carencias y acarrea desdichas: la ausencia de trabajo se mimetiza con el horror al tiempo vacío, una ocasión admirable para el temido encuentro forzoso con uno mismo.

La faz deseada e imaginada, recompuesta sobre aquella históricamente construida, suple infructuosamente y con pobres recursos la faz previa. La discordancia entre rostro y edad, aspecto y vida, deseo de belleza y juventud y manipulación estética aparece como un chirrido insoportable que dificulta la relación con los otros, no tanto por la “naturalidad” de los resultados cuanto por la negación que comporta y la actividad que supone en términos de atención y privilegio del cuerpo sobre otros atributos del yo. Cuanto más se está pendiente de uno mismo, en una actitud de autocontemplación narcisística, más se refuerza el encierro, en un ensimismamiento paradójico que al mismo tiempo elude la reflexión crítica vuelta sobre sí.

La refiguración del cuerpo sobre los actuales estatutos de belleza y juventud niega al yo cuando adhiere a las representaciones mundanas. El padecimiento y el placer, la belleza, la salud, la enfermedad, la gracia o el ridículo, encuentran en él una superficie de afección. El cuerpo mismo no es objeto de dicha sino su condición de posibilidad; un medio, un instrumento para la consecución de la satisfacción o la felicidad. Así, vemos elevar al cuerpo al lugar de ícono del éxito mediático o social. Diversos programas de competencias, juegos y *realities* proponen nuevas figuras sociales nacidas bajo un gesto de osadía o escaso pudor. Estos géneros invitan a jóvenes bellos a mostrar sus talentos y, principalmente, a mostrar sus siluetas frente a la pantalla que les hará alcanzar la dicha. Los menos agraciados, por su parte, son exhortados a transformar sus cuerpos, a revertir el paso del tiempo, los hábitos considerados perjudiciales o las inscripciones de la naturaleza. Quienes logran la mayor transformación sobre su cuerpo –hasta volverlo un cuerpo deseado y deseable– son propuestos como modelo social y, en el mejor de los casos, como la cara publicitaria de algún producto de belleza o tecnología corporal.

Los medios de comunicación halagan los *cuerpos transformados* y promocionan a diario las ventajas de las técnicas aplicadas: extensiones, implantes, cirugías, terapias correctivas y programas físicos y alimentarios aparecen como tópicos recurrentes en los discursos mediáticos. La celebración del cuerpo transformado o naturalmente joven, saludable y bello –según los cánones estéticos hegemónicos–, es una de las estrategias discursivas de los discursos mediáticos que cristalizan el imaginario de época.

Los discursos sociales circulantes estarían replanteando la definición del yo, desatendiendo la unidad de cuerpo y espíritu: parecería operarse una escisión del cuerpo, el cual deviene un no-yo, un socio o amigo, una herramienta, mientras que el yo se reduciría a la dimensión psi en una radicalización dualista.

En los discursos circulantes, se observa un desplazamiento de la centralidad de la noción “trabajo” y su reemplazo por la persecución del éxito, una noción ubicua que puede referirse a distintas áreas de la vida. Todos parecen desearlo, pero no se sabe exactamente a qué alude y, sobre todo, se teme su contrario, el fracaso.

La noción de éxito tiene una trayectoria antigua, pero su valoración social ha ido creciendo y se ha vuelto un tópico recurrente en discursos empresariales, artísticos, publicitarios y políticos, entre otros. Su significado desde el punto de vista etimológico tiene que ver con la obtención de resultados y no con el proceso de consecución de un objetivo o fin. No se trata, pues, de un estado interior, implica el reconocimiento de una conquista o realización y esto no deviene de uno mismo sino de una acción estimada por un colectivo social. De allí que, en ocasiones, el éxito se confunda con la simple notoriedad. En este sentido, los medios pueden elevar al rango de triunfo el solo hecho de aparecer en sus escenarios y otorgar visibilidad a un determinado sujeto.

El éxito es exterior y no implica esfuerzo, ni dedicación, ni un “saber-hacer”. Se puede tener éxito por un golpe de suerte, por una transacción dudosa, por un meritorio recorrido. No hay más ética que la de los fines. No importa cómo se logre ni qué medios se utilicen para conseguirlo; el sujeto que persigue el éxito ordena su experiencia tomando decisiones bajo la lógica del “costo-beneficio” y construye, de ese modo, su propia estrategia para alcanzarlo. Una serie de acciones sujetas a fines constituye un modo de estar en el mundo. Se trata del predominio de un pensamiento prospectivo propio del diseño de estrategias y tácticas de acción. Alcanzar el éxito –cualquiera sea la forma en que éste se materialice– implica desarrollar una serie de acciones más o menos prescriptas socialmente, atadas a la meta que se pretende alcanzar.

La cultura ofrece al sujeto una serie de recursos para desarrollar su propia estrategia para lograr el éxito y un conjunto de productos que permite un “aprestamiento”, un aprendizaje lúdico que internaliza modelos de acción “para la vida”. La definición de éxito, pues, adquiere distintas connotaciones según los productos culturales de los que se trate: por ejemplo, en los libros de autoayuda que apuntan a cuestiones de la vida familiar o personal, el éxito consiste en “sentirse bien con uno mismo”, sea cual fuere la situación en la que se esté. Cuando se trata de temas orientados al mundo del trabajo, el éxito es una medida de logro en el entorno competitivo. No necesariamente se asocia al crecimiento u obtención de posiciones jerárquicas; siempre emerge bajo patrones de ponderación subjetivos.

Otro caso de especial relevancia en nuestra cultura es el de los juegos en red, que encuentran particular adhesión entre los jóvenes. Los juegos más populares en la actualidad proponen una significación del éxito basada en la competencia y en posicionar al jugador –o a su equipo– en el primer lugar dentro de un ranking mundial. Puede entenderse como éxito, entonces, la influencia sobre los otros, la dirección de proyectos colectivos, el poder, el esfuerzo y el optimismo frente a la adversidad.

A nivel de los vínculos interpersonales, en referencia a los cuales se construye la identidad personal, el éxito se propone como sinónimo de integración social en un grupo de pares y, en forma más evidente, como el reconocimiento positivo del sujeto en ese grupo. Los atributos o bienes considerados positivos son diversos y dependen de la forma en que se materialice el imperativo social de cada grupo o colectivo. En este sentido, las tecnologías informáticas se ofrecen como dispositivos capaces de facilitar dicha integración. Así, observamos proliferar vínculos informatizados –como parejas virtuales, amistades o nuevas formas de grupalidad en torno a foros o *e-groups* de afinidades e intereses–

que son valorados por los sujetos en tanto permiten estar “conectados”, “integrados” o “participando” de una acción colectiva particular. En todo caso, es la pertenencia a un grupo o sector social lo que se erige como sinónimo de satisfacción y éxito personal. Como apunta Schnaith, “la identidad personal no supone introspección sino múltiples relaciones interhumanas. La subjetividad se configura en respuesta a la percepción de los otros que nos asigna lugar en la cadena de generaciones y suscita la autoimagen”. En ese sentido, en los procesos de subjetivación contemporáneos la competencia materializa una forma de estar en el mundo ante los otros y con los otros.

Las estrategias orientadas al éxito se vinculan con la flexibilidad: se trata de aprender a cambiar, a adaptarse a la coyuntura. Cada sujeto desarrolla con cierta plasticidad su propia táctica, inscribiendo sobre sí mismo y sobre su relación con los otros sus habilidades y su tacto. Bajo esta premisa, el éxito reaparecerá aun cuando esté momentáneamente ausente. Encontrarse en estado de alerta, preparado para los retos de un mundo en cambio constante, es una condición animal, más que humana. No obstante, esa actitud de acecho permanente es la que permite “adaptarse” a una “naturaleza” inestable del mundo social. Conservar, permanecer, esperar, consolidar, arraigar, son verbos inadecuados para las capacidades que exige la época. La misma desvalorización se ejerce en relación con la duda, la especulación, la reflexión. Se alude a un mundo de acción tendido hacia adelante que nunca debe mirar al pasado, cuya voluntad fáustica de transformación no se despliega ya sobre el mundo sino sobre uno mismo, persiguiendo el objetivo de adaptarse adecuadamente. Las bestias no piensan, y por eso sobreviven en un mundo en el que la competencia implica la sobrevivencia del más apto. El instinto y la capacidad de reacción son fundamentales en esta carrera. Las cavilaciones –y peor, las deliberaciones– no conducen a salir de las caídas, de las

súbitas desgracias que acontecen como variaciones meteorológicas en una sociedad configurada como naturaleza inexorable. Cambiar, adaptarse a los nuevos tiempos con rapidez, olvidar las viejas convenciones, son las recetas para el éxito que depende, una vez más, de cada uno.

La disolución de las instituciones fuertes como instancia constitutiva de la subjetividad y el vacío de sentidos frente a la falta de proyectos comunes dejan al individuo a la deriva, en situación de competencia por el éxito, que se mide en relación con objetivos que son señalados desde afuera pero que se presentan como propios. La competencia niega una relación solidaria e igualitaria con los otros; apenas si pueden pensarse relaciones estratégicas o esporádicas convenientes para los propios propósitos. Estas alianzas, esta búsqueda del otro, se deshacen una vez logrados los objetivos o una vez satisfechos los intereses personales o del sujeto colectivo. La competencia actúa como medio para el éxito y como fin en sí misma. Competencia como fin, en tanto placer de competir –el caso de los juegos en red evidencia con claridad la encarnación de esta significación–; y como medio, en tanto entrenamiento, búsqueda, construcción de uno mismo para el logro de ciertos objetivos. La competencia es, entonces, una modalidad de la relación social, constitutiva de un orden que se propone como hegemónico. Esta significación, desplazada de la guerra al juego y del juego a la vida cotidiana, carga un peso agónico sobre la existencia social.

Consumo

Las circunstancias del mundo, múltiples y vastas, escapan a las capacidades individuales del sujeto y delimitan su “situación objetiva”. La adversidad se instala en numerosas ocasiones y afecta las condiciones primarias de la existencia humana: el abrigo, la vivienda, las posibilidades de desplazamiento,

la alimentación, los placeres de tiempo libre, son necesidades antiguas que los seres humanos se han esforzado por satisfacer. Encontramos aquí un proceso de edificación social de larga data. Declarado desde tiempos inmemoriales como peligro y máximo obstáculo para la satisfacción, el mundo –naturaleza/cultura– ha sido reivindicado por el progreso como espacio de felicidad posible. De allí en más, la tecnología de lo inerte dominó la naturaleza y la tecnología de lo vivo controló las poblaciones.

Acolchadas convenientemente por la civilización, mediadas hasta su virtualización, las circunstancias mundanas no sólo dejaron de ser un impedimento, han pasado a ser consideradas como condiciones del bienestar cuyos componentes se ofrecen en escaparates diversos. En la sociedad capitalista, una de las formas de relacionarse con el mundo –tal vez la más emblemática– se denomina “consumo”. Desde este paradigma, la mirada que se posa en derredor es una mirada desacralizada, plenamente utilitaria, hedonista: se trata de extraer del orbe el elixir de la felicidad, exprimiendo más allá de todo límite sus sustancias vitales.

El consumo es capaz de absorber las distintas formas del deseo. El mundo, mercantilizado hasta sus confines, anuncia que todo puede ser adquirido, a condición de pertenecer al espacio de la abundancia, a la “tierra de la que mana leche y miel”, metáfora antiquísima de un universo que hubiera superado la escasez y el trabajo y que parece realizarse en las metrópolis capitalistas. El “paraíso natural” se concibe como aquel en el que se han eliminado las labores destinadas a la provisión de bienes y en el que se ofrecen sin límites mercancías que no solamente sacien, sino que endulcen; el edén está colmado de objetos de placer que procuran un mundo de goce. Es un oasis de maravillamiento y éxtasis, de ocio y fertilidad, de plenitud y gratuidad. En la cultura occidental, marcada a fuego por la religión judeocristiana, el paraíso es la metáfora más antigua de la prosperidad.

El “paraíso artificial” construido por la modernidad es un gesto de voluntad: los mortales podrán construir un espacio de dicha al margen de la divinidad. La construcción implica un trabajo en el que los colectivos humanos se ven enrolados, con o sin su consentimiento, pues la máquina productiva se impone como modo de relación absoluto, que no divide ni hace acepción de personas. El mundo moderno es el mundo que se propone abolir el dolor y, sobre todo, el caos de la naturaleza, por la acción planificada y colectiva de las fuerzas humanas, incrustadas en un mecanismo que las potencie y las oriente racionalmente.

La idea de un progreso ilimitado hizo vislumbrar un paraíso cercano: la expansión capitalista estimuló la vocación de hacerlo propio. La tecnología pareció cumplir el sueño de la abundancia sin esfuerzo, concretando la posibilidad –inédita hasta entonces– de doblegar el trabajo. La sociedad capitalista descansa sobre la diada producción-consumo; su consolidación moderna subraya la incompatibilidad con el ocio improductivo; su descendencia posmoderna, en cambio, se recuesta en el consumo. El *topos* al que invita la sociedad contemporánea es una región saturada, en donde se multiplica la promesa de mercancías compensatorias de la actividad productiva. Al recompensar el trabajo y procurar resarcimientos se pone de relieve la negación a abolirlo.

Hablamos del trabajo como aquella actividad tendiente a cubrir carencias vitales. El consumo, la provisión de bienes y servicios esenciales para la vida, se define así como la meta perseguida por el trabajo alienado, al que nos vemos forzados para la mera supervivencia, en tanto que el trabajo ligado a la vocación no reclama recompensa alguna pues es vivido en términos de afición y enriquecimiento personal. La labor obligada, en cambio, es empobrecedora y por ello exige una indemnización, no sólo en términos de pago -y, en este sentido, la remuneración importa la satisfacción de necesidades- sino por la inversión de tiempo y energías en *otra*

cosa que distraiga de la realización personal. Los trabajadores son reclamados en términos de útiles y despojados de la cualidad de personas; el trabajo no es un espacio de autonomía sino el simple engranaje de una cadena productiva en la que los seres humanos son igualados a fuerzas abstractas, a capacidades sin rostro.

La contradicción del mundo contemporáneo queda bien reflejada en la reflexión de Osvaldo Baigorria (1995): "Hoy, en los umbrales de un milenio, lo que vuelve escandalosa a la figura del trabajo es que técnicamente, 'ganarse el pan' está al alcance de toda la humanidad. Es probable que con la actual tecnología se pudiese reducir sustancialmente la jornada laboral. Pero el sistema de consumo y exclusión que domina al planeta entero ha determinado que unos mueran de hambre y otros pierdan su vida corriendo detrás de las necesidades creadas por el fascismo publicitario. Como si la condena del dios judeocristiano fuera capaz de navegar incluso sobre la cresta de la ola tecno-cibernética, seguimos ganándonos el pan con el sudor de la frente y el agotamiento del alma".

La ampliación del consumo es un efecto exacerbado de la alienación productivista que se brinda como sustituto banal de la plenitud del sí mismo obliterada. El consumir aparece entonces reemplazando el derroche de la fiesta, la gratuidad del juego, la reflexión del ocio. Es una única y misma pauta de resolución de la vida que resume todas las aspiraciones en una, única y general. La creación y la recreación del sí mismo rivalizan con la enajenación consumista. El reverso de la necesidad no es la abundancia sino la libertad: si la necesidad reduce a la esclavitud, la abundancia no es capaz de liberar ninguna cadena opresiva; sólo engendra esclavos satisfechos.

El consumo, pues, compensa condiciones de vida que no se transforman, religando a un mundo que sofoca el deseo de libertad. El nuevo "opio de los pueblos" morigera el malestar y la queja al tiempo

que desplaza la legítima voluntad de realización. La avidez por poseer revela una voluntad de dominio que se extiende a la totalidad de la vida, implantando una lógica del provecho y no de una solidaridad cooperativa que abarca a las cosas y a los seres humanos. Si la clave de la identidad es enajenada del sí mismo, y reposa sobre los objetos con los que el sujeto se rodea, el "poseer" y el "parecer" se vuelven antagonistas del "ser". Zygmunt Bauman (2002) expresa que "las relaciones de poder 'nuevas y mejoradas' siguen el patrón del mercado de bienes de consumo que pone la seducción y el atractivo en el lugar que antes ocupaba la regulación normativa". Ligado a las lógicas empresariales, diversas esferas de la vida social se someten a ellas en lo que podría denominarse una cultura de consumo. Esta cultura, ampliamente promovida por los medios de comunicación, no implica una pérdida de control sino un apuntalamiento mediante una estructura flexible. En ella un sinnúmero de imágenes, signos y bienes simbólicos invitan a la satisfacción emocional mediante la complacencia narcisista de sí mismo y no de los otros. La cultura de consumo contemporánea parece estar ampliando la gama de contextos y situaciones en que sus prácticas características se estiman apropiadas, aceptables, y las únicas en torno a las cuales ordenar un vasto número de experiencias.

Un caso paradigmático de esta cultura lo constituyen los imperativos publicitarios de las tecnologías informáticas de la comunicación o de telefonía móvil. En ellos el consumo de distintos dispositivos y servicios aparecen como principal garantía de integración social. A la vez, proponen un "consumo personalizado" en el que todas las características de los bienes y servicios publicitados poseen algunos rasgos distintivos del sujeto consumidor y, por lo tanto, "están hechos a su medida". Desentrañar las estrategias de persuasión será entonces una tarea fundamental en la medida en que logre descubrir los puntos débiles de una subjetividad demasiado parecida a su propia cárcel.

Es un tema conocido en sociología el análisis de la transformación de los lazos sociales que se viene produciendo entre los 80 y la actualidad, fundamentalmente en relación con el papel de los Estados y la transformación del mundo del trabajo. Reconocidos autores hacen referencia a este proceso de cambio social proponiendo lecturas convergentes. Giddens, Sennet, Bauman, Beck, coinciden en que la modernidad, fijada territorialmente por la acción del Estado y el trabajo, proveyó de rutinas que constituían la subjetividad a través de la repetición. Las características del tiempo presente parecen ser otras: la flexibilidad y el cambio constante, la desterritorialización del trabajo y de la vida, la pérdida del lazo social que articulaba al individuo con el grupo, la competencia y evaluación permanente. Richard Sennet (2000) describe con acierto la forma en que las transformaciones en el trabajo repercuten de manera subjetiva, ya que la ausencia de una pauta prefijada para la acción y la asunción solitaria de riesgos genera la ansiedad de no saber qué caminos seguir ni las consecuencias que tendrán las elecciones individuales a las que debe someterse el sujeto en cada encrucijada. Esta aparente mayor autonomía encubre mecanismos complejos, que tienden a distribuir democráticamente los perjuicios de los "caminos erróneos", con la consecuente socialización del fracaso, y a concentrar en unos pocos los beneficios del éxito.

Mientras duró el Estado de Bienestar, el sentido de la acción estaba garantizado por instituciones y poderes que orientaban férreamente las vidas. La figura moderna del "ciudadano" como sujeto de soberanía es una definición política, pero al mismo tiempo existencial: dice del sujeto su politicidad y su sujeción a leyes uniformes y abstractas. El reemplazo por la figura del consumidor (y, en tanto que tal, portador de derechos asociados al consumo) establece otro espacio y otra legalidad: la economía y

sus leyes de oferta y demanda. También pueden señalarse los modos de exclusión que se corresponden con cada topografía política. En la polis, el extranjero carece de derechos; en el mercado, no participa quien no tenga poder adquisitivo.

La ciudadanía deviene una desleída cualidad política del sujeto consumidor. Las acusaciones y la búsqueda de responsabilidades se trasladan de la esfera pública a la privada. Comienzan a consolidarse estrategias sociales de inspiración norteamericana que, como indica Pierre Rosanvallon (1995), "denuncian a la sociedad como 'irresponsable', llamando a los individuos a hacerse cargo de sí mismos. En el mismo orden político, aunque sea diferente, también vemos producirse este retorno a la responsabilidad individual". Se trata de solicitar al sujeto que se encargue de sí mismo, de su propia situación vital total, *como si de él mismo dependiera*. De hecho, ya no hay otros apoyos sociales y los tradicionales han sido menoscabados o han perdido fuerza de convocatoria. Se desbaratan las colectividades del trabajo, espacialmente aglutinadas en torno a un establecimiento (el taller, la empresa, la fábrica) y profesionalmente reunidas en torno a sindicatos. El individuo se encuentra cara a cara con un destino solitariamente personal, sin mediaciones, sin instancias intermedias y sin proyecto colectivo.

A la fragmentación de la construcción social le sigue un individualismo de sobrevivencia, configurando un Robinson posmoderno volcado hacia su propia interioridad desesperada. Según se asevera, todos los conflictos podrán resolverse a partir de acciones personales. Hay en circulación nuevas significaciones sociales que tienden a generar consensos sobre un mundo "flexible" en donde los riesgos parecen ser el único dato universalmente compartido, que, sin embargo, parece interpelar a cada uno en particular. Es un "desafío" que se muestra con el rostro de la "oportunidad", según la pauta de interpretación socialmente ofrecida.

Al parecer, nos enfrentamos a una transformación en los modos de constituir el lazo social que deposita en el individuo el requerimiento de la autorregulación, de la misma manera en que el mer-

cado se autorregula. La disolución de las instituciones fuertes como instancias constitutivas de la subjetividad y el vacío de sentido dejan al individuo a la deriva, librado a sí mismo y en una situación de angustia, en situación de competencia y evaluación permanente: la realización de la existencia depende de un criterio de éxito que se mide en relación a objetivos señalados desde afuera. La competencia mina, socava la relación con los otros. Los poderes instituidos ya no orientan las decisiones biográficas: se debe elegir a cada momento cómo ser y cómo actuar, en ausencia de un horizonte histórico-social que dé sentido a las trayectorias personales. Esta situación de aparente mayor libertad demanda una gran autonomía emocional, puesto que toda decisión depende de uno mismo. De allí que la presencia de la subjetividad en la escena contemporánea cobre una fuerza inusitada: en esa esfera no sólo se debe dar resolución a la vida personal sino también a la problemática social que es asumida en términos individuales.

Luc Boltansky y Eve Chiapello (1999) proponen que el *savoir-faire* –la capacidad adquirida de hacer ciertas cosas– está siendo gradual pero inevitablemente reemplazada por el *savoir-être*, que se funda en cualidades genéricas de una persona –las mismas que se valoran en la vida cotidiana, y que son de orden afectivo– ponderando la capacidad de generar confianza, de comunicarse, de “identificarse con el otro”. El “ser” aparece como un mandato que interpela a un individuo desguarnecido y aislado, generando la sensación de que el éxito o el fracaso son su propia responsabilidad. La individualidad –que se presenta como si fuera una elección autónoma– es obligatoria: se está confinado a los recursos que solitariamente se puedan obtener y se detenta una responsabilidad igualmente personal sobre los resultados. De allí, también, la angustia experimentada y la necesidad de salidas –naturalmente, individuales– a problemas que son vividos como privados.

En términos de los discursos circulantes, esta significación se muestra no sólo en términos de los temas sino en la forma de construir el relato. La presencia del modelo de la “biografía cotidiana” se descubre como un hecho de inusitada importancia entre los discursos actuales que forman parte del “espacio biográfico”. Los medios muestran una predilección por estas modalidades de enunciación del yo. En este sentido, Leonor Arfuch (2002) señala que “el avance de la mediatización y sus tecnologías del directo han hecho que la palabra biográfica íntima, privada, lejos de circunscribirse a los diarios secretos, cartas, borradores, escrituras elípticas, testigos privilegiados, esté disponible, hasta la saturación, en formatos y soportes a escala global”.

La presencia de los géneros biográficos que particulariza a los individuos es consonante con esta tendencia individualizante, en la cual el sujeto es único actor de su propia obra. Como marca agudamente Arfuch, la recurrencia de la intimidad es una de las notas que da la peculiar tonalidad de la época actual. Las acciones relatadas no tienen impacto alguno en el acontecer social: se trata, por el contrario, de la dimensión privada. No se narran sucesos extraordinarios, sino ordinarios, monótonos, triviales. La identificación es inmediata: son las vidas que le ocurren a cualquiera. Pero, a diferencia del modelo anterior, las biografías cotidianas no permiten una reconstrucción de los segmentos existenciales bajo una forma global, con un sentido y persiguiendo una orientación: simplemente exhiben y naturalizan el fragmento.

Ante este horizonte en el que las sujeciones parecen ser totalizantes, las dinámicas de los procesos de subjetivación pueden facilitar potenciales rupturas o nuevas formas instituyentes de la cultura. En tanto la experiencia tiene un plus no simbolizable, el devenir de la subjetividad se mantiene en una región de incertidumbre. Esta experiencia es potenciada en las prácticas de ruptura, mientras que se agosta bajo las formas prefiguradas por los proce-

sos de subjetivación hegemónicos. La conformación de la subjetividad que sigue las pautas dominantes antes descritas no se fija de una vez y para siempre: la subjetividad no es una cristalización estática. Cuanto más aislado y desguarnecido está el sujeto, más se pliega a una lógica sistemáticamente desarrollada para la conservación del orden existente. En la medida en que participe y se deje atravesar por experiencias colectivas de otro orden, es posible comenzar a poner en cuestión esta constelación de significaciones sociales más recurrentes y sus sentidos instituidos.

Bibliografía

- ARFUCH, L. *El espacio biográfico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- BAIGORRIA, O. *Con el sudor de tu frente. Argumentos para la sociedad del ocio*, Editorial La Marca, Buenos Aires, 1995.
- BAUMAN, Z. *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- BECK, U. *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Barcelona, 2002.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, É. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, París, 1999.
- CALETTI, S. "Comunicación y Espacio público. Notas para repensar la democracia en la sociedad contemporánea", mimeo, Buenos Aires, 2006.
- CASTORIADIS, C. *Ciudadanos sin brújula*, Ediciones Coyoacán, México, 2000.
- FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- _____ *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995.
- GUATTARI, F. *Caósmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- LE BRETÓN, D. *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

- ROSANVALLON, P. *La nueva cuestión social*, Manantial, Buenos Aires, 1995.
- SCHNAITH, N. *Las heridas de Narciso*, Catálogos, Buenos Aires, 1990.
- _____ *Paradojas de la representación*, Café Central, Barcelona, 1999.
- SENNET, R. *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2000.