

Eje: Cuerpos y movimiento corporal: desafíos, límites y potencialidades del diálogo interdisciplinario para la investigación de los cuerpos y el movimiento corporal

"Cuerpo ascético y cuerpo consumista. Modernidad y posmodernidad corporizadas"

Eugenia Fraga (Estudiante de Sociología - IIGG / FSOC UBA - euge.fraga@hotmail.com)

Sabemos que una de las premisas de la modernidad es la separación absoluta entre lo material y lo ideal, que con el cristianismo se profundiza como escisión total entre cuerpo y alma, y que no constituye una dualidad neutral sino que, valorativamente, se considera a lo corporal como subsumible a lo espiritual. Es debido a esto que el sujeto moderno por antonomasia es el asceta, con su desprecio por el goce sensible de la vida, y por ende, de la corporalidad. Si esto es así, ¿qué implicancias tiene que hoy en día nos encontremos en lo que se suele llamar una 'sociedad de consumo'? Consideramos que resulta imprescindible elaborar una explicación de la existencia de un nuevo sujeto, el consumista, aquel que se distingue por su apego a los bienes, de todo tipo pero sin duda sensibles, en tanto se aparecen a, y se aprecian mediante, los sentidos del cuerpo. ¿Cómo se inserta este planteo en la discusión sobre la modernidad y la posmodernidad? ¿Se trata realmente de una nueva forma de percepción y vivencia del cuerpo por parte de los sujetos? En este caso, habría que poner al fenómeno en relación con las diversas transformaciones de la estructura social. ¿Se trata simplemente de una apariencia, dada la irreversible penetración inconciente de la subjetividad tradicional desde épocas inmemoriales? En este otro caso, sería indispensable clarificar en qué medida ejerce influencia en el presente la religión oficial, especialmente a la hora de construir subjetividades. Estas son las cuestiones que intentaremos dilucidar, a partir de un abordaje multidisciplinario que combine la sociología, la filosofía y el psicoanálisis.

1. Introducción

La construcción histórica de la subjetividad moderna tuvo como condición de posibilidad la internalización, a través de los siglos, de una forma de ser y pensar dual. Lo que resulta indispensable resaltar ya en este punto, es que ese particular modo de subjetividad, que funcionó como insumo para la acumulación de capital como forma general de la estructura social, implicó, en primer término, la separación absoluta entre lo material y lo abstracto -que si bien ya existía en las culturas anteriores¹, desde la instauración del cristianismo como religión oficial de occidente, se profundiza como escisión

¹ Tanto en la filosofía griega como en la religión judía se pensaba ya en estos términos duales: lo terrenal y lo celestial, lo interno y lo externo, lo concreto y lo abstracto, lo material y lo ideal.

total entre cuerpo y alma-, y, en segundo lugar, la subsunción de lo material o sensible a lo abstracto y espiritual. Y la subjetividad que prioriza lo espiritual, que valora, en detrimento de lo carnal, que desprecia, es la que suele denominarse ascética. Cuando hablamos de la escisión entre lo corporal y lo espiritual, nos referimos a lo que S. Freud denominaría "una subjetividad mixta, contradictoria en su pretendida unidad, donde lo más propio del cuerpo pulsional era relegado, vivido como un 'dominio extranjero interior'. [...] El yo, espiritual, percibía y adscribía sus propias pulsiones y la vida de su propio cuerpo al ámbito de la animalidad, relegada así por un juicio de valor" (Rozitchner, 1987, p. 58). Aquí entonces no sólo aparece la escisión sino también la diferencia valorativa entre lo corporal y lo espiritual recién mencionada.

Pero lo que interesa ahora es que esta distancia entre los dos polos de la subjetividad, construídos como distintos ya en la antigüedad pero ratificados por la religión cristiana (especialmente a partir del desplazamiento de lo abstracto o ideal a lo "espiritual"), se vuelven a afirmar, en la perspectiva de Rozitchner, gracias a la forma particular de la sociedad capitalista y de sus objetos. "Pero esta forma mixta de la propia subjetividad vive también en un mundo de objetos cuya forma reproduce, de algún modo, la misma estructura del sujeto: la mercancía también es un objeto cuya forma reproduce una escisión fundamental en su modo de aparecer: valor de uso por un lado, valor de cambio por el otro" (Rozitchner, 1987, p. 59). Es decir, los sujetos adoptan la misma forma que los objetos, y a su vez, la forma de ambos resulta acorde "con la contradicción fundamental del sistema global de producción, donde esta contradicción presente como trabajo asalariado por un lado, y como capital por el otro, determina el campo de oposición más amplio donde sujetos y objetos son producidos. Para decirlo de una manera más general: tanto los sujetos como los objetos están determinados, en su forma, por la forma más general del sistema de producción que los produce a ambos" (Rozitchner, idem).

Ahora bien, si el sujeto moderno por antonomasia es el asceta², nos surge una pregunta que será el motor del presente trabajo. ¿Qué implicancias tiene que hoy en día nos encontremos en una 'sociedad de consumo'? Es decir, ¿cómo se explica que actualmente el sujeto prototípico -quizás ya no moderno sino (quizás) posmoderno- sea el consumista, aquel que se distingue por su particular consumo de bienes, de todo tipo pero sin duda sensibles (en tanto se aparecen a, y se aprecian mediante, los sentidos del cuerpo)? ¿Se trata de una nueva forma de subjetividad, distinta a la moderna? ¿Y en ese caso, a qué transformaciones de la estructura social responde esta novedad? ¿O se trata acaso simplemente de un fenómeno menor, un detalle que se agrega a la matriz subjetiva moderna, que persiste aunque velada? Como sabemos, el requisito para que el consumismo triunfe y se mantenga en el tiempo, es que los bienes -sean éstos objetos materiales o culturales-, envejezcan con rapidez, para

2 Esto es lo que nos muestra M. Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1999).

poder ser reemplazados cuanto antes por bienes nuevos. En términos económicos, diríamos que se requiere de una constante excitación de la demanda³ para que la oferta pueda ser absorbida y regenerada a partir de la creación de nuevas necesidades, lográndose así un círculo ¿virtuoso? ¿vicioso?, aunque sin dudas productivo. Nadie niega esto, pero sí que surgen discusiones en torno a la relevancia de estos hechos en el marco capitalista más amplio, que los abarca. Por un lado, existen posturas que afirman que la idea de una sociedad de consumidores, distinta de la sociedad de productores, se trata de una mera apariencia, es decir que la sociedad de consumo es solo una variación al interior de la forma más amplia capitalista, y no algo diferente en esencia. Nosotros, sin embargo, no estamos tan seguros.

2. Hipótesis

Como explica Z. Bauman, sabemos que las prácticas típicamente modernas (propias de la "modernidad sólida", como el autor denomina al período que corre entre el fin del medioevo y mediados del siglo XX) son el ahorro y la inversión, la "ética del trabajo", el esfuerzo y la meritocracia, la prudencia y el cálculo. Estos valores fueron los que se mantuvieron, al menos predicativamente -es decir, de la boca para afuera- a lo largo de todo ese segmento de la historia occidental. Esta normativa basal era el fundamento de todos los "usos" y "buenas costumbres", el núcleo de toda forma aceptada y promulgada de "buenos modales" y "civilidad". Era la "educación" que se transmitía tanto en la escuela como en la familia, en la iglesia como en el barrio, en los medios y en el ámbito público⁴. En cambio, a partir de la segunda mitad del siglo XX, o lo que Bauman denomina la "modernidad líquida", dicha subjetividad se trastoca: las prácticas (o los valores) propios del sujeto de la modernidad líquida (lo que nosotros denominaremos posmodernidad, aunque no son exactamente sinónimos) son el gasto y el despilfarro, el impulso y la irracionalidad, y la "estética del consumo" (Bauman, 2000).

Nadie podría negar que nuestro presente nos ofrece una dinámica social algo diferente a la de la modernidad "clásica": pareciera que las personas han caído en la cuenta de la necesidad de disfrutar de la vida terrenal y sus bienes. Podríamos preguntarnos si esto se debe a una estrategia del capital, cuyo triunfo se revelaría en haber convencido a los hombres de comprar obsesivamente, o si se debe a la caída generalizada de la fe en las diversas religiones, y por ende a la caída de la creencia en una vida

3 En esta excitación de la demanda se hace notar el rol central de los medios masivos de comunicación, muy especialmente en relación a sus estrategias de marketing, en tanto generadores de necesidades, y en ese sentido, impulsores del consumo.

4 Podría pensarse a todas estas cuestiones morales en términos psicoanalíticos, como la forma particular e históricamente situada que adopta la barrera de la represión en la sociedad occidental. Es frente a esta moral ascética que las pulsiones materiales deben reprimirse, o, en su defecto, salir a la superficie en forma de negación. (Freud, 1993a)

después de la muerte⁵... Pero no son estas las preguntas que intentamos responder, y de hecho no creemos poder responderlas sin un estudio mucho más profundo de la cuestión. El hecho que debemos retener aquí es que, actualmente, los sujetos se constituyen como tales según su consumo, material y cultural⁶. Es decir, según el uso que hacen y el goce que obtienen de "las cosas de aquí abajo".

Afrontaremos el dilema desde el siguiente ángulo: la cuestión central a la problemática de la corporalidad: la del placer y el consumo. Así, nos preguntamos: ¿qué es lo que hace que se extraiga más placer de los bienes novedosos (más modernos, recién comprados) por el hecho mismo de ser novedosos, que de los mismos bienes si ya nos hubieran pertenecido? ¿Quiere esto decir que no se extrae el goce de las cosas mismas, sino de su cualidad (de aquello que las distingue de las anteriores, en este caso su carácter de nuevas)? En otras palabras, lo que estamos sugiriendo es que quizás el consumismo no tenga que ver con el consumo de los bienes por lo que los bienes son, sino por lo que representan.⁷

¿Y qué representan los bienes, siempre renovables, de vida corta? Tal vez sean la metáfora del sujeto posmoderno, que descrea de la vida eterna y por eso sabe que su vida es fugaz; de un sujeto que vivió en carne propia el destino aterrador que deparaba "el progreso" científico y tecnológico, y por eso ahora sólo se limita a reemplazarse -pero no a superarse⁸-; de un sujeto, en fin, que murió con los "grandes relatos" que suponían distintos "fines de la historia", y que renació al comprender que antes que guiar a la sociedad en una dirección determinada, más valía reproducirla tal cual hasta el infinito. Tal vez los bienes de consumo representan la aceptación de la finitud, y un esfuerzo mínimo, casi resignado, de perpetuar aunque sea esa miseria. Esto tiene dos implicancias: por un lado, significa que efectivamente hay un corte sustancial entre la subjetividad moderna clásica -la que describe Michel Foucault como producida por los dispositivos institucionales y los micropoderes capilares- y la subjetividad que podríamos denominar "posmoderna". Pero por otro, el hecho de que lo que se consume no sea un contenido (el del bien mismo) sino una forma (lo abstracto de la cosa novedosa), actualiza una continuidad con la subjetividad moderna (en tanto cristiana): es la misma abstracción inmaterial, aunque corporizada, de Dios (en Cristo) y del valor de cambio (en el valor de uso).

5 ¿Será que al fin se cumplió la profecía de Friedrich Nietzsche, aquella de que "Dios ha muerto"? Y no sólo -aunque también-, en el sentido más literal de la caída de la fe en las religiones, sino en el sentido más amplio del fin de los grandes relatos, proporcionadores de grandes seguridades metafísicas.

6 Sobre esta cuestión, ver especialmente los trabajos de Zygmunt Bauman sobre la búsqueda y la construcción de las identidades en la posmodernidad, o modernidad líquida (Bauman, 2005).

7 Como afirma Gilles Lipovetsky, el régimen de seducción "construye nuestro mundo y lo remodela en un proceso sistemático de personalización que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en sustituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos (Lipovetsky, 1986).

8 Al mencionar el destino aterrador del progreso científico y tecnológico estamos haciendo referencia al uso de saberes y técnicas al servicio de la destrucción humana, cuyo punto cúlmine -al menos simbólicamente hablando- fue la segunda guerra mundial.

¿Cómo llegó la sociedad a este punto? ¿Cómo derivó el capitalismo clásico en su forma actual, consumista? ¿Qué fue lo que hizo que se viera modificada la subjetividad de los hombres? ¿Cuál fue el paso decisivo desde el ascetismo cristiano y moderno, al modo de ser posmoderno? Sugerimos que la causa múltiple de esta transformación estructural es un fracaso en varios niveles. En primer lugar, podemos hablar de un fracaso de lo que tradicionalmente constituía las identidades de los sujetos, a la vez que les proporcionaba la seguridad ontológica necesaria para vivir (Giddens, 1998). La decadencia generalizada de la fe religiosa tradicional, pero también como la decadencia de la fe civil en las "religiones" seculares modernas⁹. Segundo, podríamos hablar del fracaso de todo un modelo político, social, productivo y cultural. Si pensamos en el momento que la mayoría de los científicos sociales suelen señalar como el inicio de la "sociedad de consumo" -la segunda mitad del siglo XX, a grandes rasgos-, vemos que se está hablando de un fracaso en varios niveles, que no se dieron todos juntos sino que se fueron concatenando a través del tiempo. Nos referimos al fracaso del liberalismo clásico (que inaugura el bienestarismo, que al aumentar el nivel de ingresos de los trabajadores, los impulsa al consumo masivo); al fracaso de los totalitarismos (que inaugura un nuevo achicamiento del Estado, por lo que el nuevo actor estrella de la vida social es el conjunto de la sociedad civil, es decir el conjunto de los "consumidores libres"); y el fracaso de la civilización occidental como única opción cultural (lo que conllevó la apertura de Occidente a una variedad y multiplicidad novedosas, las cuales, nuevamente, ampliaron las posibilidades de consumo). En tercer lugar, debemos remarcar el hecho de que no se hubiese concebido ni creado otra salida a la forma social que se estaba gestando: la única alternativa con fuerza, el comunismo "realmente existente", hacía rato había vuelto visibles sus puntos flojos frente al resto del mundo.

3. Cuerpo moderno y posmoderno

Partiremos del supuesto de que ninguna de las formas en que llevamos a cabo las actividades físicas (llamadas "técnicas corporales") está dictada de antemano por la fisiología, sino que han sido aprendidas culturalmente. Sin embargo, la mayoría de las veces esas formas son vividas como mecánicas y automáticas, y no como dependientes de un aprendizaje o imposición que las moldea. Esto tiene que ver con que, justamente, al cuerpo se lo tiene tan incorporado que resulta difícil pensarlo desde fuera¹⁰. El cuerpo siempre fue objeto de poder y de control, pero no siempre del

9 Nos referimos a los ya mencionados "grandes relatos" de la modernidad: el unilinearismo del progreso, el reformismo moral, el socialismo sin desigualdades, el imperialismo modernizante, el cientificismo apolítico, el etnocentrismo purificador, el liberalismo autorregulado, y todas las demás utopías de redención o salvación de la humanidad.

10 "Una práctica social es el producto de haber entrenado el cuerpo de determinado modo: cuando aprendemos una práctica, aprendemos a ser 'cuerpos de determinado modo' (y esto implica más que simplemente 'usar nuestros cuerpos'). El cuerpo, por tanto, no es un mero 'instrumento' que el 'agente' 'usa' para 'actuar', sino que las acciones rutinizadas son ellos mismas *performances* corporales (lo cual no significa que una práctica consista únicamente de estos movimientos y nada más, por supuesto)" (Reckwitz, 2002:251. Traducción propia).

mismo modo: esclavitud, vasallaje, ascetismo y disciplina son algunas de las formas históricas de manejo de los cuerpos. Muy en particular, en las sociedades modernas con la disciplina, se busca volver sumisos y dóciles, a la vez que útiles y productivos a los cuerpos. Es decir, se trata de un control que es político y económico simultáneamente. La novedad de esta forma de poder es que el control se da a través de la vigilancia, que no ejerce una violencia física directa sobre el cuerpo, pero que resulta tanto más efectiva que ésta: los cuerpos responden sin necesidad de castigo ni de una orden explícita, porque ya han sido disciplinados para actuar de determinada manera. El control moderno tiene que ver con la eficacia de ciertos movimientos, con un análisis minucioso de actividades, con una racionalización detalladísima de espacios y tiempos, que tienen como consecuencia la construcción de las individualidades y de las subjetividades modernas (Foucault, 1989).

Esta es la forma de despliegue de la corporalidad específica de lo que hemos venido denominando la "modernidad clásica". Así, K. Marx, un teórico de la modernidad en su faz capitalista, nos dice de su ciencia por excelencia: "La economía política, esta ciencia de la riqueza es, pues, al mismo tiempo, la ciencia del renunciamiento, de las privaciones y del ahorro, y realmente llega a ahorrarle al hombre hasta la necesidad de aire puro o de movimiento físico. La ciencia de la maravillosa industria es también la ciencia del ascetismo, y su verdadero ideal es el avaro ascético, pero usurero, y el esclavo ascético, pero productor". Y más adelante: "El renunciamiento a sí mismo, el renunciamiento a la vida y a todas las necesidades humanas, es su tesis principal. Cuanto menos comes, bebes y compras libros; cuanto menos vas al teatro, al baile, a la taberna; cuanto menos piensas, amas y teorizas; cuanto menos cantas, hablas y haces esgrima, etc., más ahorras..." (Marx, 1969b, p. 147). Por ello, para el autor, "La moral de la economía política es la ganancia, el trabajo y el ahorro, la sobriedad" (Marx, 1969b, p. 148).

En cambio, el despliegue de la corporalidad propio de la modernidad actual, "tardía", "segunda" o "líquida" difiere ampliamente de la anterior. El "habitus" (es decir, el conjunto de las disposiciones corporales y corporalizadas, según P. Bourdieu) de los sujetos emergentes en la posmodernidad "se caracteriza por unas disposiciones hedonistas, higiénicas y antijerárquicas, que imponen el deber del placer, de la expresividad y de la vida sana –Bourdieu llega a hablar de un “hedonismo imperativo”-, en contraste con el rigorismo ascético y con fuerte sentido del escalafón propio de la pequeña burguesía tradicional. Este *ethos* tiende desde entonces a difundirse y a recibir un reconocimiento cada vez más dilatado" (Vázquez García, 2005, cap. 3).

Como explica Marx, es inherente al sistema capitalista en sí mismo el crear y recrear perpetuamente necesidades novedosas, para justificar así la producción que lo sostiene y, en el mismo movimiento,

asegurar que la producción sea absorbida por el consumo¹¹. Como nos dice en sus *Manuscritos Económico Filosóficos*: "Todo hombre se aplica a la creación para otro de una nueva necesidad, a fin de obligarlo a un nuevo sacrificio, ubicarlo en una nueva dependencia e impulsarlo a un nuevo modo de goce y, de ahí, de ruina económica" (Marx, 1969b, p. 144). Es decir, tanto la producción como el consumo, la riqueza como la ruina económica forman parte de la dialéctica del capitalismo. La importante conclusión a la que arribamos entonces es que, desde esta perspectiva, el consumo no representa una etapa diferente de la modernidad, ni siquiera constituye una fase más o menos avanzada del modo de producción capitalista: antes bien, se trata de una cualidad esencial de este, desde su origen y hasta el presente. Básicamente, si no hubiese niveles mínimos sostenidos de consumo, el sistema no podría reproducirse puesto que se encontraría en una crisis de acumulación sin salida.

En la misma línea de pensamiento, como nos dice en otro pasaje, los capitalistas "Desean ver producir nada más que lo 'útil'; pero olvidan que, a fuerza de producir lo útil, la producción produce un exceso de población inútil [...] El despilfarro y el ahorro, el lujo y la privación, la riqueza y la pobreza son equivalentes" (Marx, 1969b, p. 148). Esto implica, por un lado, que efectivamente, como veníamos afirmando, el ethos del sujeto clásico moderno (el capitalista) es el asceta: produce, es verdad, pero solo "lo útil", lo mínimo indispensable, en otras palabras, solo produce los bienes básicos para la reproducción material de la existencia de la especie. Sin embargo, como sabemos por letra de Marx, y como nos muestra nuestra historia, la producción típica del capitalismo, es decir la producción industrial, conduce inevitablemente a la acumulación de riqueza, y esto a altos niveles de, por un lado, reinversión en la producción (por lo cual los bienes producidos aumentan en cantidad pero también se diversifican), y, por otro, posibilidad de consumo (lo cual genera un aumento de demanda y, con ello, un aumento en la producción). Este es el círculo productivo capitalista. Por eso, aunque la subjetividad originaria de los hombres modernos haya sido ascética (ahorrativa), el ciclo de crecimiento acaecido deriva en un estilo de vida consumista, puesto que ante todo se busca reproducir ese ciclo y ese sistema. Por ello, insistimos en que el capitalismo (o la modernidad) abarca tanto el ahorro como el gasto, la sobriedad como el despilfarro, etcétera.

Hemos estado haciendo uso tácito, hasta aquí, de una vaga noción de placer que convendría clarificar. Por empezar, entendemos que aquí entran en juego dos nociones diferentes de placer: la cristiana o moderna y la posmoderna. Por un lado, la forma del goce cristiano, que en tanto religión oficial del occidente capitalista es la propia de la modernidad clásica, es la que está precedida por la pena y el

11 De hecho, como explican Marx y Engels en *La Ideología Alemana*, el rasgo de crear nuevas necesidades a partir de la satisfacción de necesidades previas, es propio de todo individuo, independientemente del modo de producción del que forme parte. Se trataría de un rasgo universal humano desde el inicio de su historia. Esto es lo que refiere el segundo presupuesto del desarrollo histórico humano explicitado en dicho libro (Marx y Engels, 1968).

sacrificio, y que es producto de estos. La alegría no es más que la superación del dolor; se trata meramente de un placer reactivo. En términos económicos, la ganancia sólo se obtiene mediante el trabajo, y debe ser puesta al servicio de más trabajo aún -lo que llamaríamos reinversión del capital- y no del usufructo irresponsable: "Desde luego, también el capitalista disfruta (...) pero su goce es sólo cosa secundaria, recreación, subordinada a la producción, y con ello, es goce calculado (...) El goce está, pues, subordinado al capital" (Marx, 1969b, p. 155). Por otro lado, en cambio, pensemos en cómo se genera el placer en la posmodernidad. Dijimos que el goce se extraía del consumo de bienes. Esto nos lleva a pensar que no se trata ya de un goce reactivo, como el ascético, sino de un goce activo, pues el sujeto posmoderno es uno que debe constantemente elegir, comprar, usar, crear, mostrar y articular su consumo. El placer no surge sobre el fondo del sufrimiento, sino sobre el fondo de una satisfacción anterior (material o no). En otras palabras: cada nuevo goce (cada nuevo consumo) se apoya sobre un goce anterior (sobre un consumo previo). El sujeto posmoderno no obtiene su placer por contraste con un dolor -es decir que el goce no es ya la mera suspensión del dolor (o del trabajo)-, sino que lo obtiene por contraste con un placer anterior -es decir que el goce actual es la superación del goce que lo antecede-.

4. Conclusiones

A su vez, podríamos explicar la transformación del capitalismo de productores en uno de consumidores a partir de lo que L. Rozitchner denomina "el retorno a la matriz material" como forma de protección frente a la decadencia. Aquí deberemos hacer una digresión para poder poner en juego ciertos elementos clave del psicoanálisis freudiano. La palabra "mater", "madre" en latín, es el núcleo significativo de la palabra "materialismo", que tiene ascendencia etimológica en la primera. Esto implica que el elemento material del materialismo, es decir, la materia, resulta indisociable de la experiencia sensible materna y de las huellas -mnémicas, pero también carnales- que esta deja en cada sujeto. Con esto nos referimos a lo que Sigmund Freud denomina el proceso primario que vive todo hombre como experiencia de completitud afectiva durante el tiempo que se aloja en el vientre materno. Dicho proceso primario resulta prolongado luego del nacimiento, cuando el yo temprano se mueve únicamente por el principio del placer, que le dicta incorporar a su ser todo lo "bueno" o agradable, y a expulsar de sí todo lo "malo" o displacentero. Además, es nuevamente la madre (es decir, quienquiera que ocupe el lugar de la madre para cada niño) la encargada de satisfacer la necesidad material primigenia de todo sujeto: el hambre. Y no es un detalle menor el hecho de que la necesidad básica de todo sujeto se satisfaga con el cuerpo (Freud, 1993a).

Suponiendo que la época actual -aproximadamente desde la posguerra al día presente- es una época de crisis -por el múltiple fracaso antes expuesto-, la emergencia de la sociedad de consumo implica

ciertamente un retorno de los sujetos a aquello que habían dejado de lado con la internalización del ethos cristiano: el goce sensible de las cosas materiales. Y este retorno es una búsqueda de refugio frente a la decadencia subjetivamente percibida del modelo occidental moderno clásico¹². Es este elemento materno al que se refiere el autor en tanto "lugar de una fuerza que pugna por aparecer hacia afuera en los momentos de crisis" (Rozitchner, 2007, p. 267). De todos modos, sería imposible pensar que el retorno al goce material reponde a una decisión conciente, voluntaria y racional por parte de los hombres. Según la perspectiva que adopta este trabajo, sólo podemos creer que la nueva forma de subjetividad responde a la penetración inconciente de una nueva forma de dominación. Como explicaría cualquier análisis foucaltiano, todo poder se internaliza "surgiendo como una necesidad que el sujeto reclama desde dentro de sí mismo como si se tratara de la protección más segura (...) No es la obediencia externa a la ley o la sumisión ante el terror, es un requerimiento interno personal y subjetivo, desesperado, que lo busca" (Rozitchner, 2007, p. 268).

Lo que la forma de dominación antigua logra con el cristianismo es convencer a sus súbditos de que la salvación "debe ser buscada sólo en el interior de sí mismos. Y se necesita para lograrlo una sola condición, que de las pulsiones maternas -materiales- más potentes la conciencia del dominado no sepa nada" (Rozitchner, 2007, p. 266). En la forma de dominación de la primera modernidad, esto se prolonga del siguiente modo: la salvación de los hombres no se encuentra ya en una interioridad abstracta, pero sí en la acumulación abstracta de capital. Por otro lado, la necesidad de la no-conciencia frente a las pulsiones materiales se mantiene, puesto que de lo contrario los sujetos comprarían en vez de ahorrar y gastarían en vez de invertir, lo cual derivaría en un desplazamiento del ámbito donde se constituyen las identidades subjetivas del trabajo al consumo. De hecho, esto es exactamente lo que sucede en la modernidad tardía o posmodernidad. Por las razones expuestas en los párrafos anteriores, los impulsos materiales de los hombres pasan al espacio de la conciencia, lo cual los conduce a hacer del consumo el lugar propicio para la construcción activa de sus subjetividades. Así, entonces, la salvación deja de tener forma abstracta y pasa a ubicarse en un plano concreto: son los bienes corporizados y corporizables (sean objetuales o culturales), y no ya el capital o el valor como entidades etéreas, las que proporcionarán el placer, pero también la seguridad y la identidad, a los sujetos posmodernos.

Retomemos las conclusiones parciales hasta aquí planteadas. Partimos de la idea de que el sujeto actual es el consumidor, es decir que la subjetividad actual se constituye en el consumo. Planteamos que ello no tiene que ver con el consumo de bienes por sí mismos, sino con lo que estos representan: la aceptación posmoderna de la finitud y una perpetuación infinita de lo finito (los bienes). Vimos que

12 Una vez más, sugerimos ver el tratamiento que Bauman hace de la pérdida de seguridades y la búsqueda de arraigo por parte de los sujetos en la modernidad líquida (Bauman, 2005).

el goce extraído del consumo de los bienes es activo y sensible, y no ya reactivo y abstracto como el de la subjetividad cristiana. Sugerimos que las razones para esta modificación subjetiva, que ubicamos aproximadamente a partir de mediados del siglo XX, eran: la caída de los grandes relatos tanto religiosos como seculares; la percepción del fracaso del modelo moderno clásico; y la inexistencia de modelos alternativos viables. Afirmamos que esta múltiple decadencia fue lo que condujo al retorno a la corporalidad negada por la subjetividad cristiano-moderna, que implica un retorno al goce sensible de la vida. Y aclaramos que la nueva forma de subjetividad responde a la penetración inconciente de lo que podemos considerar como una forma novedosa de dominación: la del capitalismo de la sociedad de consumo. Por todo esto es que concluimos que en la actualidad, la dimensión corporal de la subjetividad varía respecto de la anterior: ya no se trata de un cuerpo disciplinado para el ahorro, sino de un cuerpo socializado para el consumo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Z. (1999), *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires.
- Bauman, Z. (2000), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona.
- Bauman, Z. (2005), *Identidad*, Losada, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1988), "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3): 3-20.
- Foucault, M. (1989), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freud, S. (1993a), "La negación", *Obras completas Tomo III*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1993b), "La escisión del yo en el proceso defensivo", *Obras completas Tomo XXIII*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, A. (1998), *La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madrid.
- Lipovetsky, G. (1986), *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
- Marx, K. y Engels, F. (1968), *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.
- Marx, K. (1969a), "Primer manuscrito", *Manuscritos económico-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, K. (1969b), "Tercer manuscrito", *Manuscritos económico-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nietzsche, F. (2001), *La gaya ciencia*, Akal, Madrid.
- Reckwitz, A. (2002), "Toward a Theory of Social Practices", *European Journal of Social Theory*, 5 (2): 243–263.
- Rozitchner, L. (1987), *Freud y el problema del poder*, Plaza y Valdés, México.
- Rozitchner, L. (2007), *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*, Losada, Buenos Aires.

Rozitchner, L. (2011), *Materialismo ensoñado*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Sennett, R. (1980), *Narcisismo y cultura moderna*, Kairós, Madrid.

Vázquez García, F. (2005), *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, Gakoa, San Sebastián.

Weber, M. (1999), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.