



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**De la fragilidad y el consumo:
Sobre la inquietud frente a la finitud dentro de las sociedades de consumo en masa**

**Tesis que para optar por el grado de:
Doctorado en filosofía**

**Presenta:
Alejandro Omar Bicieg Vázquez del Mercado**

**Tutora:
Dra. Greta Rivara Kamaji
Facultad de Filosofía y Letras**

**Miembros del comité tutor:
Dr. Jorge Enrique Linares Salgado
Facultad de Filosofía y Letras
Dra. María Antonia González Valerio
Facultad de Filosofía y Letras**

Ciudad de México, Febrero 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

De la fragilidad y el consumo

De la fragilidad y el consumo

**Sobre la inquietud frente a la finitud dentro de
las sociedades de consumo en masa**

Para Diana, mamá.

ÍNDICE

Introducción	6
<i>Primera parte: Vivir con la muerte</i>	12
Capítulo 1. La contingencia y la necesidad en la respuesta humana ante la muerte	13
1.1. Primera ilustración: Philippe Ariès y la muerte como realidad histórica	15
1.2. Segunda ilustración: Louis-Vincent Thomas y la muerte como realidad cultural	25
1.3. Tercera ilustración: Geoffrey Gorer y la muerte como realidad social	32
<i>Segunda parte: Las sociedades de consumo</i>	38
Capítulo 2. Del ascenso de las sociedades de consumo en masa: De comienzos del siglo XX a los años 50	39
2.1. Primer diagnóstico: Sigmund Freud y la emergencia de las masas	42
2.2. Segundo diagnóstico: José Ortega y Gasset y los hombres-masa	46
2.3. Tercer diagnóstico: Herbert Marcuse y la sociedad unidimensional	52
Capítulo 3. Del ascenso de las sociedades de consumo en masa: De los años 60 al presente	61
3.1. Cuarto diagnóstico: Günther Anders, técnica y obsolescencia humana	65
3.2. Quinto diagnóstico: Michel Foucault, tecnologías de poder y tecnologías del yo	78
3.3. Sexto diagnóstico: Byung-Chul Han y las nuevas sociedades	89
Capítulo 4. Libertad y consumo dentro de las sociedades contemporáneas	99
4.1. Zygmunt Bauman y la libertad en un mundo líquido	101
4.2. Gilles Lipovetsky y la libertad en la era del individualismo	108
4.3. Renata Salecl, libertad de elección y ansiedad	113
Capítulo 5. Identidad y fragilidad dentro de las sociedades contemporáneas	118
5.1. Zygmunt Bauman, identidad y consumo	119
5.2. Gilles Lipovetsky, identidad, fragilidad y sumisión	129
5.3. Renata Salecl y las identidades imposibles	133
<i>Tercera parte: Habitar la realidad social</i>	139
Capítulo 6. La inquietud frente a la finitud dentro de la realidad social	140
6.1. Anthony Giddens y la protección detrás de la rutina	142
6.2. Peter Berger, Thomas Luckmann y la protección detrás de los esquemas	145
6.3. Erving Goffman, protección y actuación	152
Conclusiones	160
Bibliografía	167

INTRODUCCIÓN

Este trabajo puede resumirse en tres premisas. La primera plantea que aunque la relación humana con la mortalidad ha mostrado distintos rostros a través del tiempo y a lo largo de diferentes espacios; dicha relación implica una inquietud atemporal. Lo anterior quiere decir que a pesar de sus diversas manifestaciones, la muerte –la inquietud ante la finitud que ésta representa– implica una preocupación constante. La muerte es una inquietud constitutiva que obliga al ser humano a “reelaborarla”, culturizarla, humanizarla; independientemente de la forma en la que esto se haga.

La segunda premisa plantea que las necesidades de cada sociedad no son ajenas a la manera en la que dentro de dicha sociedad se da forma y se configura a los individuos que la conforman. Dicho de otro modo, diferentes sociedades moldean distintos tipos de subjetividades en virtud de los mecanismos que requieren para sostenerse y perpetuarse.

Finalmente, la tercera premisa plantea que la relación humana con la realidad es conflictiva, inquietante. Precisamente por ello, el ser humano necesita “cerrar” dicha realidad, “pautar” el mundo para, de este modo, apropiarse de él y convertirlo en algo tolerable. Lo anterior quiere decir que necesitamos hacer manejable la vida cotidiana para, de este modo, convertirla en una realidad más habitable.

Ninguna de estas premisas es completamente original. Como se verá, todas ellas pueden rastrearse en la obra de distintos filósofos y antropólogos, historiadores y sociólogos. En el mejor de los casos, la única originalidad de este trabajo radica en el intento por hallar coordenadas en común entre líneas tan distintas; acaso generar un diálogo entre planteamientos que no suelen contrastarse. Se trata, en suma, del intento por articular una voz que se desprenda de los múltiples discursos detrás de las premisas que constituyen nuestro punto de partida.

Esta voz en común se concreta en las conclusiones hacia las que se dirige este trabajo. Dichas conclusiones, de manera provisional, se pueden esbozar del siguiente modo: *Hoy día, la serie de valores, dinámicas y pautas que las sociedades de consumo exaltan no sólo son la base a partir de la cual los individuos contemporáneos construyen las relaciones que entablan con los objetos, con los otros y con su propia subjetividad; son también un rostro más de la perenne inquietud frente a nuestra propia insuficiencia. En los mecanismos del*

mundo de consumo se esconde, así, un intento más por afrontar el miedo a la fragilidad y humanizar el mundo; volver, en suma, habitable la realidad. Lo anterior quiere decir que existe una liga mucho más estrecha de lo que solemos reconocer entre la inquietud frente a nuestra propia insuficiencia y el mundo de consumo. Precisamente en la medida en la que hemos vertido en el mundo actual inquietudes mucho más profundas de lo que aceptamos, acaso las relaciones que hemos construido con el consumismo en masa no resulten tan arbitrarias o tan frívolas como podría pensarse en un primer momento. Si fuéramos capaces de contemplar esta dimensión del ser humano y su mundo de consumo, ¿sería posible pensar en una relación con el presente más benigna?

A continuación sostendremos, entonces, que el consumo en masa es uno de los mecanismos privilegiados mediante los cuales el ser humano contemporáneo aprende a hacer frente a una fragilidad que le inquieta y una realidad que necesita volver tolerable. Plantearemos que en nuestro afán por confrontar el miedo, hemos vertido en el consumo la consigna de orientar nuestra libertad, el deber de dar forma a nuestras identidades, la tarea de construir las “armaduras simbólicas” y los papeles sociales mediante los cuales afrontamos nuestra vida cotidiana. Sostendremos, finalmente, que aun si en estos mecanismos hemos instaurado las dinámicas necesarias para perpetuar el mundo de consumo, en dichos mecanismos también se esconde uno más de nuestros intentos –inevitable, irrecusable, constitutivo– por volver habitable el mundo.

A continuación exploraremos todas estas ideas. Para ello, trataremos de “ilustrar” cada una de las premisas presentadas tomando como base los planteamientos, descripciones, “diagnósticos” de distintos autores cercanos a ellas. Al final de este trabajo, partiendo de todo lo anterior, desarrollaremos las conclusiones que más arriba hemos esbozado.

Señalemos, por último, que esta investigación se divide en seis capítulos repartidos en tres bloques distintos. El primero de estos bloques se titula *Vivir con la muerte* y se compone solamente del primer capítulo: “1. La contingencia y la necesidad en la respuesta humana ante la muerte”. En este apartado, a partir de la obra de Philippe Ariès, Lois-Vincent Thomas y Geoffrey Gorer –historiador el primero; antropólogos los segundos–, trataremos de “ilustrar” la primera premisa de este trabajo; a saber: que a pesar de que las relaciones con la muerte sean una realidad histórica, la inquietud que nos obliga a darle sentido no lo es.

De este modo, a partir de los planteamientos de Ariès, Thomas y Gorer, veremos que aun si la relación con la muerte ha cambiado a través de distintos momentos históricos, diferentes espacios geográficos y distintas culturas; la muerte como preocupación, como inquietud, se mantiene constante. Veremos que independientemente de la manera en la que lo hayamos intentado, no hemos dejado de significar nuestra mortalidad, humanizarla, pelear por hacerla tolerable. Finalmente, también veremos que los tres autores concuerdan en la idea de que, habiendo rodeado la inquietud ante la muerte de nuevos discursos y poderes, en contraste con otros momentos en nuestra historia, el mundo contemporáneo ha encauzado la perenne inquietud frente a la mortalidad de maneras menos transparentes y, por ello, más dolorosos e inquietantes.

El segundo bloque de este trabajo es el más extenso. Se titula *Las sociedades de consumo* y se compone de los siguientes cuatro capítulos: “2. Del ascenso de las sociedades de consumo en masa: de comienzos del siglo XX a los años 50”; “3. Del ascenso de las sociedades de consumo en masa: de los años 60 al presente”; “4. Libertad y consumo dentro de las sociedades contemporáneas”; y “5. Identidad y fragilidad dentro de las sociedades contemporáneas”. Como se verá, a lo largo de los cuatro capítulos que componen este bloque plantearemos la segunda premisa de este trabajo; a saber: que las sociedades dan forma, según sus necesidades, a los individuos que las conforman y que, en dichos individuos, perpetúan su funcionamiento.

Específicamente, en el Capítulo 2 nos centraremos en las reflexiones y advertencias mediante las cuales Sigmund Freud, José Ortega y Gasset y Herbert Marcuse –psicoanalista el primero; filósofos los segundos– retrataron la emergencia de las masas y su gradual ascenso en las primeras décadas del siglo XX. Veremos, así, cómo en este ascenso vertiginoso y mediante su gradual “interiorización”, las nuevas sociedades de masas terminaron imponiendo nuevas relaciones con el mundo y, sobre todo, lograron convertirse en una realidad tan “cómoda” y tan cercana que, al final, vencieron cualquier resistencia frente a ellas.

En el Capítulo 3 continuaremos con la breve historia de las sociedades de consumo iniciada en el capítulo anterior; esta vez, a partir de los años 60 hasta llegar a la época actual. En este capítulo, a partir de los planteamientos de tres filósofos mucho más cercanos a nuestro presente, Günther Anders, Michel Foucault y Byung-Chul Han, veremos cómo la

revolución tecnológica y científica terminó por consumir aquel proceso de interiorización en el que las sociedades de masas, paradójicamente, terminaron por prescindir de la “masa”. Veremos, sobre todo, cómo “atomizadas” y “conectadas” mediante tecnologías inimaginables al comienzo de su trayecto, las nuevas sociedades de masas dieron origen a nuevos mecanismos de control social y, sobre todo, a nuevos rostros de la sumisión voluntaria y la conformidad.

En el Capítulo 4 exploraremos algunos de los valores fundamentales de las sociedades de consumo de hoy en día. Así, desde la perspectiva de tres filósofos y sociólogos contemporáneos, Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky y Renata Salecl, veremos de qué manera el presente ha redimensionado ideales como la flexibilidad y la individualidad, la autenticidad o la libertad. Veremos, sobre todo, que la manera en la que hemos entendido dichos valores ha venido acompañada de nuevas y profundas preocupaciones en la medida en la que, paradójicamente, las expectativas que en ellos hemos vertido han terminado por reforzar nuestro sentimiento de extravío e inadecuación, falta de control e insatisfacción.

Por último, en el Capítulo 5 exploraremos aún desde la perspectiva de Bauman, Lipovetsky y Salecl, algunos rasgos adicionales de las sociedades de consumo en masa. Veremos, así, de qué manera los valores acuñados por las sociedades contemporáneas dan forma a la individualidad de sus miembros y de qué manera dichos miembros perpetúan el funcionamiento de las sociedades detrás de ellos. Concretamente, veremos que la exaltación de la libertad en el mundo actual ha venido acompañada por la consigna tácita de construir identidades ideales mediante los objetos de consumo apropiados. Veremos, también, que en la medida en la que las identidades a las que aspiramos han terminado por ser irrealizables, al final, hemos dado origen a nuevas formas de experimentar el peso de nuestra propia fragilidad y, con ella, a nuevas formas de control.

El tercer y último bloque de este trabajo se titula *Habitar la realidad social* y se compone únicamente de un capítulo: “6. La inquietud frente a la finitud dentro de la realidad social”. En este apartado, en el Capítulo 6, exploraremos la tercera y última premisa de este trabajo; a saber: que necesitamos volver habitable la realidad, al “otro” y la vida cotidiana que con él compartimos. Veremos que lo necesitamos para ahuyentar, de esta manera, la inquietud que en nosotros despierta todo aquello que nos rebasa.

Así, tomando como base los planteamientos de cuatro sociólogos, Anthony Giddens, Peter Berger, Thomas Luckmann y Erving Goffman, en este capítulo veremos que necesitamos de rutinas capaces de brindarnos seguridades dentro de la vida cotidiana. Veremos que necesitamos conocimientos “de receta”, esquemas tipificadores y estereotipos que nos permitan volver predecible la cotidianidad y, así, manejable el mundo. Finalmente, veremos que necesitamos protegernos con “armaduras simbólicas”, “disfraces” y “máscaras” sociales que, en última instancia, nos permitan ocultar a los demás que no somos tan fuertes como aparentamos. Necesitamos representar personajes que, en suma, nos garanticen un trato más benigno –por ende, menos peligroso– por parte de nuestros semejantes.

A modo de conclusión, señalemos que habitualmente se piensa en las sociedades de consumo en masa a partir de su economía o de la psicología de sus miembros; se piensa en ellas desde el horizonte de la ética, la política o la sociología. En este trabajo, sin embargo, trataremos de mostrar que pensar en el mundo de consumo desde el horizonte de la muerte, el horizonte de la finitud humana, constituye una perspectiva relevante en el intento por comprender cómo es que nos desenvolvemos. Queremos mostrar que, más que relaciones económicas, conductas observables, estructuras sociales o instituciones políticas, las sociedades de consumo son también un reflejo de la manera en la que el ser humano, desde que se sabe tal, convive con su insuficiencia, su insuficiencia ontológica, y se esfuerza por habitarla.

Señalemos, por último, que como veremos hacia el final de este trabajo, la serie de desplazamientos que planteamos –nuestra inquietud vertida en el consumo–, tiene consecuencias peligrosas. La pérdida de libertad, la exacerbación del miedo, la sumisión ante mecanismos de control son algunos de los grandes riesgos que encaran nuestras nuevas sociedades. A pesar de todo –y es éste uno de los giros que deseamos plantear–, las relaciones que entablamos con el mundo de consumo no son tan arbitrarias, frívolas o caprichosas como suele sostenerse. Dichas relaciones también entrañan necesidades y miedos muy profundos, por ser constitutivos. No es casualidad que nos importe tanto lo que el mundo de consumo nos ofrece cuando, después de todo, nos ayuda a creer que “somos más” de lo que en realidad somos... Para una criatura que, como el ser humano, teme “ser lo que es”, una criatura que teme a su propia fragilidad e insuficiencia, esta promesa puede resultar muy poderosa.

Por todo lo anterior, la intención de este trabajo es revisar la manera en la que las sociedades de consumo pautan las relaciones actuales con el mundo y, sobre todo, examinar las relaciones con nuestra propia fragilidad que en dicho mundo hemos vertido. Mucho más aún, buscamos explorar la forma en la que la inquietud por la fragilidad aún hoy día determina la manera en la que nos relacionamos con la realidad, con el “otro”, con nosotros mismos. Partimos, en suma, del supuesto de que pensar las sociedades de consumo exige explorar las inquietudes que en ellas se esconden: nuestra fragilidad, nuestros profundos miedos. Quizás pensar la relación del ser humano con las sociedades de consumo desde este horizonte pueda ser una forma de construir dicha relación de otras maneras. Mostrar la pertinencia de esta reflexión es, en última instancia, lo que este trabajo se propone.

PRIMERA PARTE

VIVIR CON LA MUERTE

Capítulo 1. La contingencia y la necesidad en la respuesta humana ante la muerte

La muerte nos duele. Lo hace de manera constante, sin importar el tiempo o el lugar, sin diferenciar entre épocas, sociedades o culturas. La muerte conduce a la sospecha de que nuestra experiencia en este mundo no es tan firme, tan segura o tan cordial como pensamos. Representa la posibilidad de que la realidad no resulte tan habitable como pretendemos. Morir implica ser finitos, impotentes, vulnerables; es ser frágiles. Ya sea para aceptarlo, ya sea para negarlo, el ser humano jamás ha permanecido indiferente ante lo que esto implica.

La relación humana con la muerte no puede escapar al tiempo. Es decir, no puede escapar al devenir, a la historia. No es, pues, casualidad que a lo largo de diferentes momentos y a través de diversos lugares, hayamos aprendido a relacionarnos con nuestra propia finitud de distintas maneras. A pesar de lo anterior, sea cual sea la forma de lidiar con la mortalidad, ya sea nuestra propia muerte o la patencia de la de quienes nos rodean; sin importar “cuándo” o “dónde”; hay algo permanente en nuestra relación con ella. Al final, todas nuestras interpretaciones, todas las formas en las que hemos intentado dotarla de sentido, tienen “algo” en común. Se trata de un mismo malestar, una misma inquietud que necesita ser aliviada.

La relación humana con la muerte muestra, así, dos caras: una contingente; otra inevitable y, por ello, constitutiva. Podemos vislumbrar ambas caras al reconocer los diversos mecanismos con los que hemos intentado hacer frente a lo que ha sido, empero, una misma preocupación. Podemos vislumbrar las dos caras que ostenta nuestra relación con la muerte en las múltiples “variables” que han tratado de significar una única “constante”; mecanismos contingentes que, a pesar de todo, siempre parten de una misma necesidad.

La intención de este capítulo es desarrollar todas estas ideas. Para ello, nos valdremos de los planteamientos de Philippe Ariès, Louis-Vincent Thomas y Geoffrey Gorer. A partir de sus distintas reflexiones, trataremos de “ilustrar” estas dos caras de la relación humana con la muerte.

Así, a continuación veremos a partir de los planteamientos de Ariès, y tomando como ejemplo una parte de la historia de la relación del Occidente cristiano con la mortalidad, cómo es que la manera de enfrentar la muerte se ha modificado a través del tiempo. Veremos cómo, con la gradual erosión de ritos y costumbres milenarias y, sobre todo, su sustitución por nuevos poderes y saberes; paradójicamente, el mundo contemporáneo parece haber quedado

más desprotegido ante la inquietud que representa la mortalidad. En un mundo que creyó “domesticarla”, escribe Ariès, la muerte se volvió “salvaje”.

Con Thomas veremos que, en contraste con culturas aparentemente muy lejanas como las de las sociedades tribales africanas, las sociedades occidentales parecen haber perdido la capacidad para paliar la inquietud frente a la muerte. Veremos, así, que aunque ambas culturas muestren semejanzas en lo que respecta a los mecanismos mediante los cuales hacen frente a la mortalidad, a pesar de todo, hoy en día los mecanismos de las sociedades occidentales no parecen gozar de la misma eficacia. En este sentido, veremos que exaltando una visión científica del mundo y, desde ella, minimizando la inquietud ante la muerte; paradójicamente, en las sociedades occidentales contemporáneas dicha inquietud parece haberse salido de control.

Finalmente, desde la perspectiva de Gorer veremos que la muerte no sólo representa uno de los grandes tabús de la cultura occidental; al mismo tiempo, representa una realidad inevitable que, de no ser confrontada “cara a cara”, tiende a escapar a otros ámbitos de la cultura. Veremos que en dichos ámbitos, la muerte se convierte en algo menos amigable, menos transparente. Según Gorer, esta desviación es precisamente la que atestiguan las sociedades contemporáneas y es ésta, sobre todo, la que se esconde detrás de la exacerbación del “morbo” y la violencia ligados a la idea de muerte en la cultura de hoy en día. En suma, la inquietud ante la muerte puede desviarse y, así, verterse en manifestaciones menos manejables.

En resumen, y he aquí la primera premisa sobre la que se asienta este trabajo: la relación humana con la mortalidad entraña la posibilidad de ser interpretada, significada. Todo esto implica un carácter histórico, cultural y social; implica un carácter contingente tanto en el tiempo como en el espacio. A pesar de lo anterior, la relación con la muerte también entraña una inquietud que va más allá de sus configuraciones particulares y, por ello, se afianza en algo más bien permanente. Se trata de una constante, una necesidad que siempre representa el punto de partida de toda reelaboración ulterior.

A partir de los planteamientos de Ariès, Thomas y Gorer veremos que los tres autores aceptan tácitamente esta última idea; a saber, que independientemente de la manera en la que se haga, el ser humano necesita darle sentido a la mortalidad. Veremos que también coinciden al plantear que el mundo contemporáneo ha perdido parte de su capacidad para hacer de la

muerte una realidad menos inquietante. Al haber hecho a un lado la legitimidad del duelo y la ritualización; al haberlos sustituido por nuevos discursos y nuevos poderes; la época actual ha cerrado la puerta a los mecanismos mediante los cuales se hizo frente a la mortalidad a lo largo de milenios. Finalmente, veremos que los tres autores también concuerdan en que este olvido ha traído consecuencias perniciosas. Una de ellas es que, en la medida en la que nuestra inquietud ante la mortalidad se ha distorsionado, ésta también se ha vuelto más “salvaje”, más dolorosa, más perturbadora. Precisamente por ello, nos hemos quedado más “desprotegidos”, al tiempo que nuestra perenne inquietud ante la muerte se ha vertido en nuevas manifestaciones y, en ellas, ha adquirido nuevos rostros. Revisemos todas estas ideas.

1.1. Primera ilustración: Philippe Ariès y la muerte como realidad histórica

A pesar de ser compleja, la investigación de Philippe Ariès toma como punto de partida una hipótesis más bien sencilla; a saber: que la relación humana con la muerte es inseparable de la historia. Así, escribe Ariès, aunque con frecuencia nos dejemos llevar por la mitificación y, de esta manera, atribuyamos orígenes lejanos a fenómenos más bien recientes, la relación particular que Occidente ha entablado con la muerte no es ni tan firme ni tan inmemorial como se piensa. En palabras del autor:

Como muchas formas de pensar que se ubican en la *larga duración*, la actitud ante la muerte puede parecer casi inmóvil a través de periodos tan largos. Aparece como acrónica. Y sin embargo, en ciertos momentos, intervienen cambios, los más de las veces lentos, y en ocasiones inadvertidos, más rápidos y conscientes hoy.¹

Ariès desea, precisamente, mostrar la historicidad en nuestra forma de entender la muerte. Para ello, se propone inspeccionar múltiples fuentes históricas –documentos funerarios, testamentos, cementerios, sepulturas–, particularmente de la Francia medieval y moderna. En dichos documentos, el autor afirma encontrar una “sensibilidad inconsciente”, expresada en voluntades tan concretas como heterogéneas. Por otro lado, Ariès cree que es posible comprender las variaciones del proceso a través del cual nos hemos relacionado con la mortalidad, no sólo a partir de la observación de la forma en la que “se murió” durante

¹ Philippe Ariès, *Morir en Occidente*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, p. 19.

siglos sino, sobre todo, mediante el contraste con la manera como “se muere” hoy día. En esta búsqueda por identificar nuestras diversas formas de entender la mortalidad, el autor señala cuatro momentos clave. A continuación nos detendremos a considerar cada uno de ellos.

Aunque el punto de partida podría haber sido cualquier otro, Ariès opta por comenzar su itinerario en la Edad Media. Concretamente, dentro de este periodo el autor destaca dos claras actitudes frente a la mortalidad. La primera se caracteriza por la aceptación más o menos general, más o menos tácita, del hecho de que todos tenemos que morir. Desde este horizonte, la muerte se asume como algo familiar, algo cercano. Ariès se refiere a esta forma de entender la muerte como una “muerte domesticada” –*mort apprivoisée*, escribe–, y en la frase latina, *et moriemur* –moriremos–, resume la actitud que la caracteriza. Dentro de esta primera actitud, la mortalidad no es exaltada ni evadida. Por el contrario, es entendida como un destino colectivo ante el cual el hombre se resigna sin “demasiada pena”. El exceso que hoy en día envuelve a la muerte, agrega el autor, vendrá “después”.

Según Ariès, es en algún momento a partir del siglo XII cuando esta manera de asumir la mortalidad se modifica. Así, a finales de la Edad Media, la muerte comienza a verse cada vez más como una cuestión ligada con la individualidad y, de este modo, comienza a ligarse con la transición del moribundo –cada moribundo, precisamente en sentido individual– hacia una vida muy distinta. Con esta segunda actitud ante la mortalidad entra en escena lo que Ariès llama *la mort de soi* –la “muerte propia”–. En esta nueva relación, escribe: «En el espejo de su propia muerte cada hombre redescubría el secreto de su individualidad».²

No es que no hubiera, por otro lado, precedentes para este cambio, aclara el autor. Un atisbo de esta actitud puede rastrearse, por ejemplo, hasta la misma Antigüedad grecorromana. El mundo antiguo no ignoró, en este sentido, el aspecto individual de la necesidad de morir. Sea como fuere, matiza Ariès, la liga entre la individualidad y la muerte se perdió en Occidente hasta, precisamente, los últimos siglos de la Edad Media, siglos en los que la individualidad del moribundo poco a poco cobra –recobra– su relevancia.

En esta segunda etapa, no sólo la individualidad del moribundo recupera su relevancia, paralelamente, otras creencias cobran fuerza y poco a poco entran en escena. Entre éstas, una idea particularmente importante es la idea del “juicio” tras la vida. No se

² *Ibid.*, p. 52.

trata ya, explica Ariès, de aquella idea del “retorno”, de inspiración apocalíptica. Se trata de una nueva visión ligada con el “libro de la vida”, en el que las acciones de cada uno de los hombres se consignan. Con la idea del juicio, por otro lado, la mortalidad cobra un sentido cada vez más personal. Se convierte, así, en una cuestión aún más íntima. La propia biografía cobra relevancia y con dicha biografía la muerte se exalta y dramatiza.

Aunado a estos cambios, según Ariès, la experiencia de la muerte se rodea, poco a poco, de pautas y rituales muy concretos. Así, por ejemplo, aunque antes de la Alta Edad Media las manifestaciones del duelo no fueron ajenas a expresiones desgarradoras y excesivas, enloquecedoras y espontáneas; a partir del siglo XII, éste y otros elementos comienzan a ritualizarse. Es decir, aunque durante mucho tiempo el dolor ante la pérdida se halló vinculado con sentimientos tan aparentemente francos como únicos en su tipo, a finales de la Edad Media las actitudes comienzan a “normarse”, a contenerse de cierta manera. Esto es importante en la medida en la que, como veremos adelante, con la llegada de la Modernidad, los excesos contenidos en esta etapa habrán de ser liberados nuevamente.

Otro de los cambios que enfatiza Ariès atañe a la “manera” de esperar la muerte. Así, señala el autor, por mucho tiempo se expiró en el lecho, cerca de amigos, familiares y también espectadores. Se murió, escribe, en medio de algo muy cercano a una “ceremonia pública”; ceremonia más o menos organizada, más o menos presupuesta y presidida por aquel que moría. De este modo, quien pronto iba a expirar no sólo se despedía, también orientaba, dirigía alguna palabra a sus seres cercanos, obsequiaba algún consejo incluso a sus mayores. La cercanía con la muerte, se creía, investía al moribundo de la autoridad necesaria para todo ello.

Debido a lo anterior –y esto, como veremos, es importante en la medida en la que contrasta con la forma en la que hoy nos acercamos a la muerte–, varias veces en la vida podía contemplarse el desenlace de la agonía de conocidos o extraños. La muerte era mencionada, era presenciada, era algo más o menos cotidiano. La muerte aún no entraba en las regiones del tabú. A pesar de todo, advierte Ariès, evidentemente existieron excepciones: la tan temida muerte súbita, por ejemplo; los moribundos que deseaban perderse en soledad; los médicos que recomendaban cierto grado de aislamiento... Sea como fuere, se trató de los caminos menos transitados y, precisamente en virtud de ello, es relevante tener presente aquello frente a lo que resultaron excepciones.

En suma, en un momento importante de la historia de la relación entre Occidente y la muerte, la mortalidad estuvo pautada por la familiaridad y no por la censura ante lo prohibido. Por ello, durante mucho tiempo el ser humano fue “dueño”, sostiene Ariès, de su propia muerte. Con el advenimiento de la Modernidad, sin embargo, esta relación comienza a cambiar. Ariès resume las dos actitudes a las que hasta ahora nos hemos referido del siguiente modo:

[...] ilustramos dos actitudes ante la muerte. La primera, a la vez la más antigua y la más extendida y común, es la resignación familiar al destino colectivo de la especie y puede resumirse en esta fórmula: *Et moriemur*, todos moriremos. La segunda, que aparece en el siglo XII, traduce la importancia reconocida durante todo el transcurso de los tiempos modernos a la existencia individual, y puede condensarse en esta otra fórmula: *la muerte propia*.³

Alrededor de los siglos XVII y XVIII comienza la transición hacia una nueva relación con la mortalidad. A lo largo de estos siglos aparecen nuevas formas de vincularse con la muerte y, con ellas, poco a poco los viejos ritos comienzan a modificarse. En esta transición, el autor enfatiza dos cambios particularmente importantes. El primero de ellos corresponde al duelo.

Según Ariès, al llegar la Modernidad, actitudes anteriores al siglo XIII –etapa, recordemos, en la que el duelo se “norma”– retornan. La muerte recobra, así, aquel ámbito envuelto en el “exceso” que por mucho tiempo se mantuvo oculto. De este modo, la Modernidad atestigua un regreso a manifestaciones anteriores a la Alta Edad Media y, con este cambio, a lo largo de un par de siglos la antigua familiaridad con la muerte desaparece para convertirse, de nuevo, en una marcada ruptura. El duelo vuelve a ser ostensible más allá de las costumbres. El duelo retorna a las actitudes espontáneas y excesivas. Con este cambio entra en escena un tercer momento dentro de la historia de la relación de Occidente con la muerte.

¿A qué se debe este “retorno”? Según Ariès, con la llegada de la Modernidad la muerte “desgarra” de una manera diferente porque el “otro” adquiere un peso que antes no tenía. Esto, escribe el autor: «Quiere decir que los sobrevivientes aceptan con mayor dificultad que antes la muerte del otro. La muerte temida no es entonces la muerte de sí, sino

³ *Ibid.*, p. 53.

la muerte del otro, *la muerte tuya*». ⁴ El énfasis en la *mort de soi* se desvía hacia la *mort de toi* –la “muerte tuya”, la muerte del “otro”–. ⁵ La “muerte propia”, la de cada uno en particular, pierde peso frente a la “muerte tuya”, la muerte del ser amado. De nuevo, en palabras de Ariès:

A partir del siglo XVIII, el hombre de las sociedades occidentales tiende a dar un sentido nuevo a la muerte. La exalta, la dramatiza, pretende que sea impresionante y acaparadora. Pero al mismo tiempo no está ya tan preocupado por su propia muerte, y la muerte romántica, retórica, es ante todo *la muerte del otro* [...] ⁶

Con la actitud ante la muerte que inicia en los siglos XVII y XVIII –y que según Ariès se muestra con particular elocuencia a lo largo del siglo XIX–, en resumen, el duelo pautado, normado, parece retroceder a actitudes previamente canalizadas. Así, una vez más en palabras del autor:

Si se pudiera trazar una curva del duelo, se tendría una primera fase aguda de espontaneidad abierta y violenta hasta el siglo XIII aproximadamente, luego una larga fase de ritualización hasta el XVIII, e incluso en el XIX un periodo de pietismo exaltado, de manifestación dramática y de mitología fúnebre. ⁷

El segundo cambio que ostenta la relación moderna con la muerte se refiere a las actitudes ligadas al momento de presenciarse. Ciertamente, escribe Ariès, el moribundo no ha perdido la “autoridad” con la que lo dota su cercanía con la muerte. El cambio radica, más bien, en el papel que juegan sus acompañantes. De este modo, quizás aquel que muere sigue siendo el centro: «*Pero lo que cambió fundamentalmente fue la actitud de los asistentes. Si el moribundo conservó el papel principal, los asistentes dejaron de ser la comparsa de antaño, pasivos, refugiados en la oración [...]*» ⁸ Según Ariès, esta transición puede apreciarse al estudiar el modo inversamente proporcional en el que el testamento, antes claramente ligado a la expresión de voluntades individuales, comienza a perder relevancia. Igualmente, puede reconocerse al estudiar la evolución de las sepulturas que, cada vez más, se hallan ligadas a

⁴ *Ibid.*, pp. 61 y 62.

⁵ Ariès utiliza la construcción *mort de soi* para referirse a la idea de “muerte propia”, la “muerte de sí (mismo)”. Para referirse a la “muerte del otro”, el autor utiliza la construcción *mort de toi*, la “muerte tuya”.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ *Ibid.*, p. 218.

⁸ *Ibid.*, p. 60. El subrayado es de Ariès.

las familias, que no al individuo que ha dejado de existir. Dicho una vez más en palabras del autor:

Al hombre de la baja Edad Media y del Renacimiento (por oposición al de la alta Edad Media, de Roland, que sobrevive en los campesinos de Tolstoi) le interesaba participar en su propia muerte porque veía en ella un momento excepcional donde su individualidad recibía su forma definitiva. No era el amo de su propia vida si no lo era también de su muerte. Su muerte le pertenecía, y sólo a él. Sin embargo, a partir del siglo XVII dejó de ejercer la soberanía sobre su propia vida, y por lo tanto sobre su muerte, y pasó a compartirla con su familia.⁹

En resumen, durante los siglos XVII, XVIII y XIX –siglo en el que Ariès encuentra la mayor expresión de los rasgos anteriores– el moribundo comienza a “perder terreno” frente a su propia muerte. Por un lado, el “otro” comienza a exaltarse y con él, el duelo se exagera. Por otro lado, se modifica la relación entre aquel que muere y sus allegados: de ser una cuestión individual, morir se convierte en un asunto sobre el que otras personas comienzan poco a poco a ejercer influencia. Esta transformación, sin embargo, tampoco va a ser definitiva. Como veremos a continuación, aún queda un cambio más por operarse. Con el siglo XX, atestigüamos la transformación más reciente –y también aquella que caracteriza nuestra forma de morir hoy día– en esta relación de Occidente con la muerte.

Según Ariès, las etapas que acabamos de describir representan tanto el punto de partida como, sobre todo, el referente frente al que las actitudes ante a la muerte a lo largo del siglo XX configuran sus oposiciones. Dicho de otro modo, la actitud contemporánea frente a la mortalidad puede caracterizarse por la “negación” de algunos de los elementos que definieron las actitudes inmediatas anteriores –los elementos ligados con la pérdida, por ejemplo, como la retórica, los lamentos, los recuerdos, los cultos a las tumbas o a los cementerios–.

Para el autor, esta oposición tiene presente, sobre todo, la manera en la que el siglo XIX asumió el hecho de morir. De este modo, mientras que hasta hace no mucho la relación con la muerte encontró uno de sus momentos culminantes en el dramatismo del duelo en el siglo XIX, la época contemporánea, por el contrario, parece caracterizarse por haber prohibido todo alarde y haber pautado todo exceso.

⁹ *Ibid.*, p. 207.

Dicho en palabras de Ariès: «No deja de ser posible que el paroxismo del duelo en el siglo XIX esté relacionado con su interdicción en el XX [...]»¹⁰ La actitud contemporánea frente a la muerte se caracteriza, así, por el silencio y por la discreción que la envuelve. En este sentido, no es casualidad que Ariès se refiera a esta relación como una muerte prohibida –*mort interdite*, escribe—. Tampoco es casualidad que, en contraste con la “muerte domesticada” a la que antes hizo alusión, se refiera a ella como una “muerte salvaje” –*mort sauvage*—. Durante siglos se murió del primer modo, hoy día, sin embargo:

La actitud antigua, donde la muerte es al mismo tiempo familiar, cercana y atenuada, indiferente, se opone demasiado a la nuestra, donde da miedo al punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre. Por eso llamaré aquí a esta muerte familiar la *muerte domesticada*. No quiero decir con esto que antes la muerte era salvaje, ya que dejó de serlo. Por el contrario, quiero decir que hoy se ha vuelto salvaje.¹¹

Así, el siglo XX ostenta características particulares en lo que respecta a la manera de entender la mortalidad. Por un lado, la muerte se convierte en una cuestión sobre la que debe guardarse silencio. Morir se convierte en una especie de tabú, en algo casi vergonzoso. Las sociedades contemporáneas enmudecen ante esta realidad y, de este modo, se juega a vivir como si esta posibilidad inevitable no existiera. Por otro lado, la relación con la muerte se deposita en nuevos espacios y se vierte en nuevos discursos. La familia ya no está complementada a cargo. El moribundo, por su parte, ya no tiene qué decidir. La muerte, escribe Ariès, “se entrega” a una nueva autoridad.

Morir, en suma, deja de ser algo familiar para convertirse, más bien, en una cuestión temible, rodeada de precauciones y envuelta en prohibiciones. De este modo, frente a los viejos rituales –el moribundo presidiendo su muerte, los espectadores en derredor de él, las despedidas en el lecho–, la forma de morir a la que hoy se aspira es aquella en la que el cese viene envuelto en la inconsciencia. De la misma manera, se quiere morir sin darse cuenta de ello, morir dormido, morir incluso abruptamente.

De nuevo, en palabras de Ariès: «Hoy nada queda ya ni de la noción que cada uno tiene o debe tener de que su fin está próximo ni del carácter público y solemne que tenía el momento de la muerte. Lo que debía saberse, en adelante es ocultado. Lo que demandaba un

¹⁰ *Ibid.*, p. 218.

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

tratamiento solemne, es escamoteado». ¹² Se trata, simplemente, de no saber que uno se muere. Se trata de no percatarse de que ocurre. El “sintió aproximarse la muerte”, escribe el autor, que en el siglo XVII se repetía en los discursos en derredor del fin, hoy se ha convertido en un “tuvo la satisfacción de no saber que se moría”.

Evidentemente –y Ariès lo reconoce–, siempre ha habido moribundos que ignoran los signos, que evaden lo patente, moribundos que se engañan. Del mismo modo, nunca ha faltado gente dispuesta a minimizar el peso de aquellos que van a morir; siempre ha habido rituales que se alteran. Sea como fuere, Ariès no deja de insistir en que la liga entre el moribundo y su propia muerte ocupó un lugar que hoy ya no posee. En este sentido, en sus palabras:

A partir del momento en que un riesgo grave amenaza a un miembro de la familia, ésta conspira de inmediato para privarlo de información y de su libertad. El enfermo se vuelve entonces una criatura, como un niño o un débil mental, del cual se hacen cargo y a quien separan del mundo. Saben mejor que él qué es lo que le conviene. Se ve privado de sus derechos, y en particular del derecho, tan esencial antaño, de conocer su muerte, de prepararla y organizarla. Y él se abandona porque está convencido de que es por su bien. ¹³

En suma, mientras que la muerte, escribe Ariès con dureza, fue una tragedia donde estaba en juego la vida de quien moría, hoy se trata más bien de una comedia donde se pone en juego aquel que no sabe que morirá.

También el “lugar” destinado para morir se ha transformado. De ser un espacio más o menos público, más o menos accesible para aquellos que deseaban acompañar al moribundo, el espacio destinado para la muerte se ha convertido en algo más bien privado, semisecreto, semiprohibido. La habitación del moribundo no es ya el lugar en el que se aguarda el fin. Morir no es ya, tampoco, una cuestión pública. El hospital, escribe Ariès, es el lugar moderno para la muerte pues, simplemente, no “se debe” morir en casa. Cuando menos, no es lo idóneo ni lo más deseable. Se debe morir en otro lado y ese lugar se halla envuelto en asepsia, cuidados, restricciones...

No sólo el espacio “para morir” se ve modificado, también el discurso que rodea a la muerte se transforma. Según Ariès, entre terapias, cirugías y curaciones, entre avances

¹² *Ibid.*, p. 205.

¹³ *Ibid.*, p. 208.

técnicos y cambios dentro del mismo discurso médico; a partir del siglo XIX se logró volver “incierto” el momento de la muerte. Desde entonces, agrega el autor, el hecho de morir se ha “diluido” en enfermedades por sanar. La idea de la “muerte próxima” se ha convertido en la de la “enfermedad que se padece”. Así, hoy día, más que ver en la mortalidad un hecho inevitable, se ve en ésta un rostro más de la batalla contra algún padecimiento. El moribundo no aguarda ya su fin; por el contrario, se ha convertido en un “paciente recibiendo tratamiento”.

Finalmente, entre nuevos espacios y nuevos discursos –el espacio hospitalario, el discurso médico en derredor de la mortalidad–, la muerte en el siglo XX queda también en manos de un nuevo poder: el poder médico. De este modo, el médico en el hospital se convierte en la nueva autoridad al momento de enfrentar el fin. Es él quien decide los horarios de visita y la rutina a la que el moribundo y su familia deben adecuarse. Es él quien decide si los familiares –y cuántos familiares– pueden asistir al momento de la despedida. También es él quien decide la manera –sedado o con dolores, consciente o inconsciente, solo o acompañado– en la que el moribundo debe aguardar su final.¹⁴

Al final, porque la muerte se ha convertido en una serie excepcional de acontecimientos, intentamos que esta región extraordinaria irrumpa lo menos posible en la “normalidad” de nuestras vidas. Esperamos, así, que la muerte nos ofusque lo menos posible. Intentamos evitar que nos abrume demasiado. En suma, la cuestión está en afrontar las cosas de modo tal que puedan ser bien toleradas por los supervivientes... Ariès plantea lo anterior retomando la formulación más bien irónica que emplean los sociólogos norteamericanos, Barney Glaser y Anselm Strauss¹⁵. Así, nos habla sobre el estilo con el que hoy día resulta “aceptable vivir mientras se muere”:

Un *acceptable style of dying* [forma aceptable de morir], pues, es el que evita los *status forcing scenes* [escenas impuestas por el estatus social], las escenas que arrancan al personaje de su función social, que lo violan. Estas escenas son las crisis de desesperación de los enfermos, sus gritos, sus lágrimas, y en general todas las manifestaciones demasiado exaltadas, demasiado ruidosas, o incluso demasiado conmovedoras, que pueden perturbar la serenidad del hospital. Aquí se reconoce, y la frase es intraducible, el *embarrassingly graceless dying* [el morir vergonzosamente falto

¹⁴ Esta idea resulta claramente afín a los planteamientos de Foucault. Para este autor, la biopolítica consiste precisamente en eso: la administración gubernamental de los procesos vitales. Para más sobre esto: *vid infra* Capítulo 3.

¹⁵ La referencia de Ariès es la siguiente: Glaser, Barney y Strauss, Anselm, *Awareness of dying*, 1965.

de gracia], lo contrario de la muerte aceptable: ¡la muerte que pone en aprietos a los sobrevivientes! Precisamente para evitarlo se elige no decirle nada al enfermo. Pero lo que en el fondo importa no es tanto que el enfermo sepa o no, sino que –si sabe– tenga la elegancia y el coraje de ser discreto.¹⁶

En resumen, en este cuarto momento dentro de la historia que presenta Ariès, la muerte queda prohibida. Se convierte en una muerte a la que ya no es aceptable aguardar; sobre la que ya no es válido hablar; frente a la que ya no es admisible ostentar duelos. Así, hoy día, inmersos en esta nueva serie de “restricciones”, morimos esperando contar con la suerte de hacerlo sin darnos cuenta de la hora y sin aceptar del todo que lo hacemos. Morimos entre conspiraciones para ocultar al moribundo que se muere y entre el duelo restringido de los familiares. Morimos en el secreto de salas de hospitales, entre asepsia y prohibiciones; rodeados por desconocidos. Morimos creyendo que no se debe tanto a un hecho inevitable como, más bien, a la “mala fortuna” de habernos topado con alguna enfermedad que “no fuimos capaces de vencer”. Morimos, utilizando la formulación de Ariès, sin ser claramente dueños de nuestro morir.

Es, pues, ésta la primera de las tres ilustraciones que queremos presentar: la relación con la muerte como construcción histórica; la relación con la muerte, al mismo tiempo, como necesidad constante. Efectivamente, la forma en la que nos hemos relacionado con la mortalidad a través del tiempo no siempre ha sido la misma. Hemos lidiado con ella de maneras diferentes a través de la historia y hemos significado el hecho de morir de distintas formas. A pesar de todo, también es posible advertir, en cada uno de los momentos descritos, una misma inquietud y, con ella, una misma necesidad.

En este sentido, al final, tanto las sociedades contemporáneas con sus restricciones, como las decimonónicas con sus aparentes excesos; tanto las sociedades modernas con sus pautas claras y fijas, como las medievales con su intrincada escatología; todas ellas han hecho frente a una misma necesidad: la necesidad de significar la mortalidad, la necesidad de volver habitable ese límite –esa situación límite– que es la muerte. Más allá de la pertinencia o ineficacia de sus estrategias, hay en todos sus afanes un proyecto en común: humanizar el hecho de morir.

¹⁶ *Ibid.*, p. 211. Las traducciones son nuestra responsabilidad.

1.2. Segunda ilustración: Louis-Vincent Thomas y la muerte como realidad cultural

La muerte, escribe Thomas, es el acontecimiento más universal e irrecusable, el más radical, lo único de lo que realmente podemos estar seguros. Inevitable e incuestionable, a pesar de todo, la manera en la que el ser humano ha confrontado la mortalidad no ha sido siempre igual. La muerte no ha sido siempre la misma.

Como se puede ver, Thomas concuerda con varias de las ideas de Ariès. En este sentido, tanto para el antropólogo como para el historiador, no es posible hablar de una sola forma de afrontar o entender la muerte: ni a través del tiempo, ni a través de diferentes espacios. También igual que Ariès, Thomas reconoce que algo ha cambiado en la manera en la que las civilizaciones occidentales contemporáneas se relacionan con la mortalidad. “Algo”, reconoce, en cierto modo se ha perdido.

A pesar de estas coincidencias, como veremos a continuación, el autor asume como punto de partida un contexto radicalmente distinto al del historiador. A diferencia de Ariès, Thomas no sólo se propone pensar la mortalidad a través de su historia, también intenta pensarla a partir del contraste entre la aproximación de culturas muy distintas.

Es, pues, precisamente a partir de las diferencias existentes en las maneras en las que se ha afrontado la mortalidad en distintos lugares y momentos, que el autor intenta construir lo que llama una “antropología de la muerte”. Se trata, explica, de una antropología que tenga como punto de partida sistemas socioculturales en los que grupos distintos conciban la mortalidad de diferentes maneras. En palabras de Thomas: «La antropología tanatológica debe ser necesariamente comparativa, pues busca la unidad del hombre en la diversidad; o mejor todavía, construye la universalidad a partir de las diferencias».¹⁷ En resumen, se trata de comparar distintas respuestas ante la muerte para descubrir las posibles diferencias en sus respectivas actitudes y, sobre todo, reconocer sus posibles concordancias.

Thomas elige para este proyecto dos cosmovisiones tan conspicuas como diferentes. Se trata de la manera de afrontar la muerte dentro de las sociedades tribales africanas y de la respuesta ante este mismo acontecimiento por parte de las sociedades occidentales contemporáneas. Como veremos a continuación, la tesis del autor puede resumirse en la

¹⁷ Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 12.

sospecha de que, por un lado, en contraste con las respuestas de las sociedades “arcaicas”¹⁸, existen claras diferencias en la manera en la que las sociedades occidentales contemporáneas afrontan la mortalidad. Por otro lado –y Thomas no tarda en advertirlo–, nada de lo anterior implica que no existan comportamientos cuyas intenciones parecen ser idénticas. Dicho de otro modo, más allá de las diferencias culturales, existen importantes semejanzas en la forma en la que los seres humanos afrontan la mortalidad. La necesidad de humanizar la muerte, agreguemos nosotros, va más allá de sociedades y culturas. Veamos esta nueva ilustración que se desprende de los planteamientos del autor.

La vida, escribe Thomas, resiste a la muerte. La vida busca resistir a la aniquilación. Esto puede apreciarse en las múltiples maneras en las que los seres vivos afrontan la agresión. Se aprecia, continúa el autor, en el plano biológico; en los variados mecanismos mediante los que los seres vivos buscan preservarse –mecanismos, agrega, que van del nivel celular a los organismos más complejos–. Se aprecia también en el plano psicológico; en los impulsos de autoconservación que van del nivel individual al colectivo. “Lo vivo”, en más de un sentido, evade la muerte; busca conservarse; busca protegerse.¹⁹

Según Thomas, esta autoconservación –y he aquí una de las tesis clave del antropólogo– no se agota en un nivel personal. Por el contrario, escala a otros ámbitos y se convierte en algo colectivo. La evasión de la muerte es, en este sentido, una cuestión tan individual como “social”. Dicho de otro modo, lo vivo también se defiende de la muerte en el plano grupal.

Si bien la muerte es “patrimonio de los seres singularizados”, escribe Thomas, se trata también de un “hecho social”. Es decir, la muerte es tanto un “acontecimiento individual” como un “acontecimiento colectivo”: «En una palabra, ya se trate de representación, de *patterns*, de definiciones de funciones o de reglamentaciones, la sociedad ha marcado profundamente con su impronta todo lo referente a la muerte, al punto de hacer de ella un *hecho social por excelencia*».²⁰ Aún en palabras de Thomas:

¹⁸ Aunque los utiliza, Thomas no deja de reconocer lo insatisfactorios que resultan adjetivos como “tradicional” o “arcaico” –*traditionnelle, archaïque*–.

¹⁹ Nada de esto quiere decir, agreguemos nosotros, que no existan tendencias en las que lo vivo busque también su propia supresión. A pesar de lo anterior, basta con aceptar este “rostro” del problema que presenta Thomas –a saber, que existe en lo vivo algo que se resiste la aniquilación–, para que su planteamiento se sostenga.

²⁰ *Ibid.*, p. 81. El subrayado es de Thomas.

De todos modos, no es indiferente comprobar que si bien todos los grupos humanos crean fantasías sobre la muerte, le dan “un rostro a lo perecible” o transmutan “la realidad en metáfora”, no lo hace todos de la misma manera, tal como lo hemos subrayado, y volveremos a menudo sobre esto. Pero lo que hacen es absolutamente coherente, y liga así la suerte del hombre, del grupo, del animal y del mundo por la doble mediación del uso técnico y de la fabulación imaginaria.²¹

Lo anterior, continúa el autor, puede explicar la existencia de sistemas protectores al interior de los grupos humanos. Es decir, sistemas cuya finalidad es brindar la ilusión de perennidad; la sensación de “seguridad”, ya sea en ésta o en otra vida. Los ritos propios de una cultura, escribe Thomas, cumplen precisamente con esta función: preservan a la colectividad de asociarse con la muerte; ayudan a creer que, si bien se muere individualmente, no se muere como grupo. Los ritos en derredor de la muerte, se desprende del planteamiento anterior, son un aspecto íntimamente vinculado con la inquietud humana ante la mortalidad.

De lo anterior también se desprende, agreguemos nosotros, el reconocimiento del papel análogo que las instituciones sociales cumplen al pautar nuestra relación con la muerte. Éstas también nos protegen; nos blindan ante la patente fragilidad de cuanto nos rodea; nos ofrecen la ilusión de gozar de cierta seguridad en la medida en la que “ponen orden” en el mundo. Es posible decir lo mismo sobre la función de la cultura. Suma de ritos, costumbres e instituciones, la cultura también pretende defendernos de la crudeza de la vida, pretende significar la realidad, humanizar las cosas... El mundo de la civilización y la cultura también desvía todo aquello que, poniendo ante nuestros ojos nuestra precariedad, nos “incomoda”. Adelante volveremos a estas ideas.²²

En resumen, la muerte está envuelta en significados más allá del mero hecho de morir. El ser humano va más allá de la muerte en un sentido biológico y, así, la carga de significados, la envuelve en simbolismos, la convierte en un “hecho de cultura”. De este modo, la muerte nos conecta con otros pues, quien muere, siempre lo hace dentro de una realidad que va más allá de sí mismo. La muerte, insistamos en ello, es una realidad sociocultural.

Ahora bien, precisamente porque se trata de un hecho sociocultural, escribe el autor, la muerte despierta “diversos conjuntos de representaciones”, tanto en el nivel individual

²¹ *Ibid.*, p. 119.

²² *Vid infra* Capítulo 6.

como en el colectivo. Éstas, agrega Thomas, van de las fantasías grupales y los juegos de la imaginación, a sistemas de creencias, valores y símbolos mucho más complejos. De este modo, la muerte: «[...] provoca comportamientos de las masas o los individuos (actitudes, conductas, ritos), codificados más o menos rigurosamente según los casos, los lugares y los momentos».²³ De todo esto, por otro lado, Thomas desprende una de sus tesis más importantes; a saber: que no parece existir una diferencia tan grande entre las sociedades contemporáneas y las más arcaicas en lo que respecta a la necesidad de afrontar la muerte. ¿A qué se refiere con esto el autor?

Según Thomas, si bien existen diferencias patentes en las maneras en las que cada una de las sociedades que presenta significa la muerte, no parece, empero, haber una diferencia tan grande al hablar, precisamente, sobre “la necesidad misma de significarla”. Es decir, aunque las manifestaciones concretas puedan ser claramente diferentes, las formas que se encuentran detrás de ellas no parecen ser muy distintas. Tanto las sociedades contemporáneas como las arcaicas, por ejemplo, requieren sistemas de símbolos y de creencias. Ambas requieren, también, la ritualización de actitudes. Thomas ofrece varios ejemplos de todo lo anterior. De este modo, escribe, entre las actitudes que las sociedades actuales y las más arcaicas comparten se encuentra:

Por ejemplo, el horror al cadáver en descomposición (que toma en nuestros días el pretexto de la higiene); la asociación entre la muerte y la iniciación (sobre todo en caso de guerra); el prestigio otorgado a la muerte-fecunda (arriesgar la vida, dar su sangre por la patria, por la fe, por el ideal político); el mantenimiento de la muerte-renacimiento (el hombre se sobrevive por la herencia cromosómica; se preocupa de legar su nombre; esperanza del más allá para el creyente) [...] ²⁴

De la misma forma: «[...] (ocultismo y espiritismo, creencia en el alma inmortal, fiesta anual de los muertos, culto de los santos, sustitutivo del culto de los antepasados) tales son, a pesar de las modificaciones provocadas por las diferentes condiciones de vida, las supervivencias “primitivas” en la civilización de hoy [...]»²⁵ Esta afinidad entre culturas, continúa Thomas, también se aprecia en la importancia dada a la Tierra y en la idea matemal de la muerte. Se aprecia en el papel que la mortalidad juega dentro de la vida económica, por

²³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Idem.*

ejemplo, en los oficios relacionados con ella. Se aprecia también en el lugar que la muerte ocupa dentro del arte y, en suma, en las diversas ideas ligadas a las relaciones entre vivos y difuntos...

En resumen, más allá de las inevitables diferencias entre sociedades y culturas, no deja de existir en ellas una necesidad común de envolver con significados, con costumbres, con rituales a la muerte. Es ésta la razón por la que es posible hallar patrones en las formas en las que diferentes sociedades le hacen frente. Es también debido a lo anterior, y contrario a lo que solemos estar dispuestos a reconocer, que las sociedades contemporáneas resultan mucho más afines a las sociedades consideradas primitivas. Tan sofisticado como queramos pensar nuestro momento, no hemos dejado de necesitar envolver a la muerte en símbolos y ritos. Tan avanzado como queramos pensar nuestro presente, la necesidad de hacer de la mortalidad algo “habitable” no ha cambiado.

Existen, pues, mecanismos que perviven sea cual sea su contexto. Es aquí, por otro lado, donde comienza uno de los problemas más importantes que se desprenden de los planteamientos de Thomas. Se trata del hecho de que compartir una serie de mecanismos o estructuras no implica que éstos ofrezcan los mismos resultados. Dicho de otro modo, el hecho de que diferentes culturas respondan de maneras semejantes ante ciertas situaciones no garantiza la misma efectividad en sus respuestas. Éste es un problema relevante para Thomas –y he aquí que volvemos a encontrar afinidad con las ideas de Ariès–. Para el autor, los mecanismos mediante los cuales las sociedades occidentales de hoy hacen frente a la muerte no son capaces de ofrecernos los mismos paliativos; han perdido fuerza; han perdido vigencia. Antes de concluir este apartado, detengámonos a considerar este problema.

Según Thomas, si bien las sociedades actuales y las más tradicionales comparten ciertas dinámicas al momento de hacer frente a la muerte, dichas sociedades muestran, también, importantes diferencias. Una de las más relevantes –probablemente la más significativa– radica en la desmitificación gradual de la muerte que caracteriza a las sociedades occidentales contemporáneas.

Thomas explica lo anterior señalando que, mientras que las sociedades tradicionales partieron del reconocimiento de una estrecha relación entre la vida y la muerte, al tiempo que mediante la postulación de relaciones simbólicas asumieron al ser humano como una parte inseparable de la naturaleza; dentro de las sociedades industriales todas estas relaciones

funcionan de manera muy distinta. El hombre de las sociedades arcaicas estableció relaciones casi simbióticas con su entorno –entorno visto como un foco de fuerzas vivas–, el hombre contemporáneo, por el contrario, se vincula con el mundo desde la idea de objetividad y la búsqueda de rentabilidad y beneficio. Para el pensamiento arcaico la idea de regeneración-recreación ayudó a cimentar el armazón simbólico a partir del cual se hizo frente a la vida; por el contrario, el hombre occidental contemporáneo parece incapaz de apoyarse en estos mecanismos.

En resumen, señala el autor, dentro de las sociedades contemporáneas, la muerte se convierte en una realidad que debe evadirse mientras que el hombre, por su parte, queda objetivado. La naturaleza es abordada desde un movimiento de expansionismo tecnológico. Lo simbólico se tergiversa y, al ser menospreciado, se degrada. En palabras de Thomas:

Si el mundo, para el occidental, es sólo un medio desprovisto de sentido, un continente vacío a fuerza de reducirse a un tejido de leyes abstractas; un receptáculo de vidas y de energía que se explotan sin vergüenza alguna; un mundo al que se conduce quizás a una muerte fatal por agotamiento de recursos, eventualmente por destrucción atómica –la que no dejará de volverse contra el aprendiz de brujo que pretendía dominarla–, en cambio el hombre de las “sociedades arcaicas”, particularmente el negro africano, nos conduce a otra perspectiva muy distinta.²⁶

Así, según Thomas, la muerte no sólo ha quedado dissociada del ámbito de lo simbólico y de los otros aspectos de la realidad que nos rodean; al mismo tiempo, la muerte ha sido separada del papel que la colectividad juega al momento de afrontarla. En este sentido, frente a las sociedades más tradicionales, las sociedades contemporáneas se hallan tan individualizadas que han quedado, precisamente en virtud de ello, mucho más vulnerables ante la inquietud frente a la muerte. Para las primeras, el grupo y el sentimiento ligado a la colectividad constituyen una defensa más frente a lo que la muerte representa. En las segundas, por el contrario, esta “línea de defensa” ha perdido su vigor en la medida en la que el papel del “grupo” también se ha debilitado. Las sociedades contemporáneas se hallan, así, mucho más “desprotegidas” desde el punto de vista colectivo. Por todo ello, al final, en palabras de Thomas:

Por el contrario, la sociedad occidental de hoy, que se preocupa por sobre todo de la acumulación de bienes, acelera el proceso de individualización, y abandona al hombre a

²⁶ *Ibid.*, p. 30.

sus fantasías mortíferas y mortífobas. Por eso mismo enfrenta más dolorosamente la muerte, la del prójimo y la propia: al no poder escapar de ella, la rechaza; y al no poder evitarla, se convierte en su instrumento.²⁷

En resumen, para Thomas la muerte dentro de las sociedades occidentales contemporáneas se reduce a una sola perspectiva. Los mecanismos para hacerle frente han perdido su fuerza simbólica y también su conexión con la colectividad ligada al grupo. La mortalidad, simplemente, ha quedado disociada del resto de los aspectos de la realidad que, a pesar de todo, resultan inseparables de ella. Por todo lo anterior, hoy la muerte se halla envuelta en reservas, miedo y prohibiciones. Al final, sin embargo, seguimos requiriendo de mecanismos simbólicos para manejar la muerte, al tiempo que éstos, sin darnos cuenta, corresponden cada vez menos con nuestra forma de vincularnos con el mundo.

A modo de conclusión, señalemos que para Thomas éste es, precisamente, el origen de la relación conflictiva que entablan las sociedades occidentales contemporáneas con la mortalidad. Pregonando una aceptación sin precedentes y la liberación frente a antiguas supersticiones, irónicamente, las sociedades actuales se acercan a la muerte desde el miedo y el tabú. De este modo: «Si por un lado el hombre de hoy parece capaz de superar los tabúes del sexo –no sin traumatismo, es cierto, ya que la represión sigue siendo demasiado evidente en el mundo occidental–, en cambio permanece curiosamente prisionero de la prohibición de la muerte».²⁸

Occidente ha racionalizado la mortalidad y, así, la ha rodeado de explicaciones; ha legislado los ritos; ha dictado leyes que señalan cómo comportarse ante ella; a pesar de todo, no hemos dejado de sentir inquietud frente al hecho de morir. Quizás, escribe el autor, hayamos dejado atrás las pompas fúnebres; no hemos dejado de inventar, sin embargo, sofisticados servicios tanatológicos... Por mucho que el presente se jacte de hallarse libre de aprehensiones “precientíficas”, concluye Thomas, no hemos dejado de temer a nuestros cadáveres: «Este miedo al cadáver, a veces patológico, prueba terminantemente que el hombre moderno, cartesiano o positivista, no ha exorcizado del todo sus temores ancestrales, aunque los disfrace bajo la fachada de la ciencia y de la higiene».²⁹

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸ *Ibid.*, p. 7.

²⁹ *Ibid.*, p. 78.

Al final, por más que pretenda negarlo, el ser humano occidental contemporáneo no ha dejado de necesitar mecanismos para hacer frente a la mortalidad. En este sentido, no es casualidad que cargue consigo residuos de antiguas actitudes frente a ella. Gran parte del problema derivado de nuestra relación actual con la muerte está, precisamente, en nuestra incapacidad para reconocer la presencia y la legitimidad de estos remanentes. Jactanciosas, las sociedades contemporáneas se ufanan de haber dejado atrás comportamientos que se asocian con tiempos superados. El problema radica en que, anulados y, sobre todo, incompatibles con nuestra actual visión del mundo, su ausencia nos ha dejado más desprotegidos.

Al final, la inquietud frente a la mortalidad sigue vigente. La inquietud no desaparece, tan sólo hiere de nuevas formas. Hoy, igual que ayer, necesitamos dotar a la muerte de sentido.

1.3. Tercera ilustración: Geoffrey Gorer y la muerte como realidad social

Geoffrey Gorer, igual que Ariès e igual que Thomas, parte de la idea de que la relación humana con la mortalidad no siempre ha sido la misma. Por otro lado, Gorer también considera –y en esto recuerda a Thomas– que la manera en la que hoy en día nos relacionamos con la muerte se encuentra limitada frente a otras formas acaso más “afortunadas”. En este sentido, para el autor, las ventajas de las sociedades occidentales contemporáneas se han convertido también, y paradójicamente, en una serie de desventajas al momento de afrontar la mortalidad.

Gorer toma como punto de partida la asunción de que el nacimiento, la sexualidad y la muerte componen la “tríada básica” de la experiencia humana en este mundo. Se trata de experiencias fundamentales y con una fuerza que las hace imposibles de ignorar. A pesar de lo anterior, señala, estos tres aspectos no han gozado de la misma aceptación a lo largo del tiempo. Mientras que históricamente en Occidente los dos primeros –el nacimiento, la sexualidad– se hallaron envueltos por tabús, la muerte gozó de una aceptación significativamente mayor que la de sus compañeras en la tríada. Hoy día, sin embargo, y he aquí la tesis fundamental del autor, atestiguamos una inversión en estas relaciones.

Según Gorer, hoy en día la manera en la que las sociedades occidentales reaccionan ante la sexualidad y la muerte ostenta cambios significativos frente a las actitudes que las anteceden. Así, mientras que dentro de las sociedades contemporáneas la sexualidad parece haberse “liberado” de la serie de restricciones que por mucho tiempo la envolvieron; la mortalidad, por el contrario, parece haber quedado envuelta en el silencio. Mientras que la sexualidad logró abrirse paso dentro del discurso cotidiano; la muerte, por su parte, ha marchado en dirección contraria. Gorer lo plantea del siguiente modo:

En el siglo XX, empero, parece haber habido un cambio inadvertido en lo que respecta al recato; mientras que la copulación se ha convertido en algo más y más “mencionable”, particularmente en las sociedades anglosajonas, la muerte se ha vuelto más y más “inmencionable” *como proceso natural*.³⁰

Según Gorer, hasta hace no mucho –y he aquí una idea que ya hemos encontrado en Ariès– la mortalidad fue vista como una cuestión cotidiana. Ver morir a los demás, escribe, fue una realidad común, habitual. No atestiguar la muerte de alguien a lo largo de la vida –en el original, *not witnessed at least one actual dying*– resultaba algo más bien raro. De este modo, continúa, hasta hace poco tiempo resultaba común acompañar al moribundo en sus últimos momentos; exhortar a los niños a pensar en su propio final; dotar al funeral de una relevancia que iba más allá de cualquier clase social... Hasta hace no mucho, en suma, la gente estuvo acostumbrada a “convivir” con la muerte.

Según Gorer, llegado el siglo XX, estas relaciones se modifican. En este sentido, la actitud que ostenta nuestro tiempo frente a la mortalidad resulta mucho menos receptiva que la de épocas anteriores. Lo que caracteriza nuestra relación actual con la muerte, señala, parece ser más bien el desagrado, la evasión y sobre todo el silencio. En palabras del autor:

Los procesos naturales de corrupción y decadencia se han vuelto desagradables, tan desagradables como los procesos naturales de nacimiento y copulación lo fueron un siglo atrás; la preocupación por semejantes procesos es (o era) tan mórbida y poco saludable como para ser desaconsejada en todos y sancionada en los jóvenes.³¹

³⁰ Geoffrey Gorer, “The Pornography of Death”, *Encounter*, Octubre 1955, p. 50. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *In the 20th century, however, there seems to have been an unremarked shift in prudery; whereas copulation has become more and more “mentionable”, particularly in the Anglo-Saxon societies, death has become more and more “unmentionable” as a natural process.* El subrayado es de Gorer.

³¹ *Ibid.*, p. 51. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *The natural processes of corruption and decay have become disgusting, as disgusting as the natural processes of birth and*

Gorer va aún más lejos. Así, señala, acaso hayamos optado por negar la muerte, evitarla, acallarla; al final, sin embargo, nada de lo anterior implica que de hecho hayamos encontrado alguna reconciliación. No ser capaces de ver esto es, precisamente, nuestro mayor problema.

Quizás podamos pensar que hoy por fin hemos superado la inquietud que la mortalidad representó en otros tiempos; acaso ya no asistamos con tanta frecuencia a las despedidas en el lecho; quizás la muerte ya no se sublima en funerales o se exalte en la literatura. Sea como fuere, replica el autor, la inquietud frente a la mortalidad no parece abrumarnos menos de lo que siempre ha hecho. Debajo de la multiplicidad de nuestras reacciones, al final, la preocupación permanece constante. La muerte no ha dejado de inquietarnos y, en caso de no hallar una salida, esta inquietud es capaz de abrirse paso por caminos insospechados.

Lo anterior quiere decir que, aunque dentro de las sociedades contemporáneas sea distorsionada y sistemáticamente negada, la mortalidad resulta ineludible. Lo es tanto como la sexualidad o el nacimiento. La muerte es una parte constitutiva de la experiencia humana en este mundo y, por ello, resulta imposible evadirla. ¿Adónde ha ido, entonces, esta inquietud frente a la mortalidad en una cotidianidad que ha renunciado a darle el lugar que durante siglos le otorgó? ¿Adónde ha ido la preocupación por la muerte, agreguemos nosotros, en un mundo en el que gradualmente se volvieron obsoletos los viejos paliativos? Como veremos a continuación, la respuesta de Gorer pone sobre la mesa un aspecto que no se expresa tan enfáticamente en las reflexiones que hemos presentado más arriba.

Gorer sostiene que dentro de las sociedades occidentales contemporáneas la preocupación por la muerte ha sido desplazada a otros ámbitos de la cultura. La inquietud ha sido, en este sentido, “desviada”. Lo anterior quiere decir que, a pesar de todo, la preocupación sigue presente, estemos o no dispuestos a reconocerlo y seamos o no capaces de manejarla. Hoy, igual que ayer, nos preocupa morir y nos preocupa mucho; nos sigue doliendo la perspectiva de dejar de ser y nos duele tanto como siempre. Para Gorer, el problema radica en que, a diferencia de otros momentos, esta inquietud se vierte en

copulation were a century ago; preoccupation about such processes is (or was) morbid and unhealthy to be discouraged in all and punished in the young.

mecanismos cada vez más difusos, cada vez más ambiguos y, por ello, cada vez menos eficientes.

Concretamente, Gorer presta atención a la imaginación al momento de reflexionar sobre las maneras en las que la preocupación por la muerte ha sido desviada. Así, señala, es en ésta, en la imaginación, en donde la inquietud reemerge, al tiempo que es ahí donde también resulta mucho más difícil de manejar. En la imaginación, agrega el autor, la muerte puede aparecer en sus facetas más violentas, también las más culpables. Escribe:

Mientras que la muerte natural ha quedado cada vez más asfixiada en el recato, la muerte violenta ha jugado un papel creciente en las fantasías ofrecidas a las masas en las historias de detectives, los thrillers, los *westerns*, las historias de guerra, las historias de espías, la ciencia ficción y eventualmente el cómic de horror.³²

Al final, concluye el autor, mientras más atemos la muerte natural al “recato” y a las “buenas costumbres”, ésta se afianzará más en nuestra fantasía. Mientras más ahínco se invierta en su evasión, ésta emergerá con mayor fuerza en lo que Gorer denomina una “pornografía de la muerte”; a saber: una muerte distorsionada y tergiversada; inquietante y abrumadora; una muerte quizás más temible de lo que realmente es. De nuevo, en sus palabras:

La pornografía parecería ser algo concomitante al recato, y usualmente en los periodos de mayor producción de pornografía se han visto también los periodos de más rampante mojigatería. En contraste con la obscenidad, que principalmente es definida por la situación, la mojigatería es definida por el sujeto; algún aspecto de la experiencia humana es tratado inherentemente como vergonzoso o aberrante, de modo que no pueda ser discutido o tratado abiertamente, y la experiencia de éste tiende a ser clandestina y acompañada de sentimientos de culpa e indignidad.³³

³² *Idem*. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *While natural death became more and more smothered in prudery, violent death has played an ever-growing part in the fantasies offered to mass audiences—detective stories, thrillers, Westerns, war stories, spy stories, science fiction, and eventually horror comics.*

³³ *Ibid.*, p. 50. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *Pornography would appear to be a concomitant of prudery, and usually the periods of the greatest production of pornography have also been the periods of the most rampant prudery. In contrast to obscenity, which is chiefly defined by situation, prudery is defined by subject; some aspect of human experience is treated as inherently shameful or abhorrent, so that it can never be discussed or referred to openly, and experience of it tends to be clandestine and accompanied by feelings of guilt and unworthiness.*

Jugando con la hipótesis de Gorer, no es casualidad, entonces, que la putrefacción de los cuerpos que las eficientes funerarias esconden de nuestros ojos; los olores de la descomposición que nunca llegan a nosotros; las texturas del cadáver que siempre vemos en perfecto estado; no es casualidad que todos estos elementos nos resulten mucho más cercanos en la cultura popular que en la experiencia cotidiana. Aunque quizás esta región permanezca oculta al lidiar con la muerte de quienes nos son cercanos, tenemos acceso a los elementos ligados con la muerte de muchas otras formas.

La muerte se nos presenta aparatosamente, por ejemplo, en los cines, en los cómics, en los videojuegos, en las series televisivas de la noche... Se plasma en los cuerpos decadentes y abatidos de todo tipo de villanos; en seres humanoides enfermos, torturados, deformados; la vemos en *zombies* que nos muestran todo aquello –el hedor de la carne, la putrefacción devorada por gusanos– que ocultamos en la vida cotidiana. Gorer parece tener razón: la inquietud frente a todo aquello que envuelve a la muerte “se abre paso”.

Así, concluye Gorer, paralelamente a este “desplazamiento”, la muerte ha dejado de ser manejable; cuando menos a partir de los mecanismos habituales. “Reencauzada”, señala el autor, la muerte ha salido de los marcos a partir de los cuales éramos capaces de habitarla. La muerte, en suma –y he aquí que vemos reaparecer la tesis que hemos ilustrado a lo largo de todo este capítulo–, la muerte se ha vuelto mucho más “inhóspita” –acaso “salvaje”, pensando en Ariès–.

Al final, aparentemente superados los mecanismos con ayuda de los cuales hicimos frente a nuestra finitud a lo largo de los siglos, hoy parecemos, paradójicamente, hallamos más desprotegidos. La desprotección es, precisamente, el costo de no ser capaces de ver claramente esta dimensión de la existencia y dotarla del lugar que necesita. De nuevo, en palabras del autor:

Si nos desagrade la moderna pornografía de la muerte, entonces tenemos que devolverle –a la muerte natural– su alarde y publicidad –readmitir la pena y el duelo–. Si convertimos a la muerte en algo inmencionable en la sociedad cortés –“frente a los niños no”– casi aseguramos la prevalencia del “cómic de horror”. Ninguna censura ha sido nunca realmente efectiva.³⁴

³⁴ *Ibid.* p. 52. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *If we dislike the modern pornography of death, then we must give back to death –natural death– its parade and publicity– readmit grief and mourning. If we make death unmentionable in polite society –“not before the*

Las cuestiones “inmencionables”, escribe Gorer, no desaparecen, sólo tienden a reelaborarse y convertirse en material para fantasías más o menos placenteras, más o menos culpables. Al negar la inquietud que la muerte representa, tan sólo logramos desviarla. El problema radica en que, desviada, siempre regresa a nosotros con nuevos rostros. Por todo lo anterior, en palabras del autor, si no se aceptan los hechos más elementales ligados con la muerte –sus *basic facts*, escribe–, si no se aceptan sus implicaciones, si se evade hablar de ello de manera abierta y digna; estos hechos habrán de ser reelaboradas subrepticamente.

A modo de conclusión –y recordando esta vez a Thomas–, aunque para las sociedades occidentales de los siglos XX y XXI la muerte se haya convertido en algo tan “manejable” que, paradójicamente, creemos haber perdido la necesidad de hablar de ella, presenciara o confrontarla; no por eso ha dejado de importarnos. La muerte no ha dejado de doler. La inquietud que despierta persiste y, más bien, hemos perdido formas de encauzarla. Por otro lado, como señala Gorer, en caso de no encontrar maneras de devolverle su importancia, la inquietud ante la muerte habrá de “filtrarse” hacia otras regiones y, en ellas, “reaparecer” con otros rostros.

children” –we almost ensure the continuation of the “horror comic.” No censorship has ever been really effective.

SEGUNDA PARTE

LAS SOCIEDADES DE CONSUMO

Capítulo 2. Del ascenso de las sociedades de consumo en masa: de comienzos del siglo XX a los años 50.

Pensar en el presente obliga a pensar, de manera muy particular, en las sociedades de consumo en masa que han terminado por definir la época contemporánea. El consumo en masa no es, sin embargo, algo de aparición reciente. Por el contrario, se trata únicamente del rostro más actual, el más cercano, de una compleja serie de transformaciones iniciadas con la Revolución Industrial en el siglo XVIII y que, a través de múltiples etapas, se extienden hasta llegar a nuestros días. Las sociedades de consumo en masa son, en este sentido, el resultado de un largo proceso social, económico y tecnológico que, todavía inconcluso, desde hace tiempo ha marcado nuestra relación con el mundo, quizás de manera definitiva.

Como veremos a continuación, es posible dividir la evolución de las sociedades de consumo en masa en varias etapas. También es posible hacerlo desde diferentes ópticas y partiendo de distintos criterios. Existen, pues, múltiples maneras de interpretar el proceso que aún hoy día atestiguamos. En éste y en el siguiente capítulo presentaremos algunas de estas interpretaciones.

Una de las formas en las que se puede clasificar el trayecto descrito por las sociedades actuales es la división en tres “fases” que Gilles Lipovetsky presenta al hablar sobre la evolución de las sociedades de consumo. Según el autor, la primera de estas fases comienza a finales del siglo XIX, en la década de 1880, y concluye al terminar la Segunda Guerra Mundial. Para Lipovetsky, esta primera etapa se caracteriza por la victoria de los grandes mercados nacionales sobre los mercados locales. Se distingue por el aumento de la velocidad y la capacidad del transporte de mercancías. Se caracteriza, sobre todo, por la implementación de máquinas para la producción continua y la “organización científica del trabajo”. Es en esta etapa, finalmente, en la que las dinámicas de consumo hacen su aparición y en la que, poco a poco y para el asombro de sus críticos, comienzan a conquistar espacios.

La segunda fase comienza después de 1950 y, según Lipovetsky, se caracteriza tanto por el perfeccionamiento de las técnicas nacidas en la etapa anterior, como por la difusión sin precedentes de los bienes de consumo. En esta fase emergen cabalmente lo que el autor llama la “civilización del deseo” y la “sociedad de la abundancia”. Según el autor, esta fase representa el modelo puro de la “sociedad de consumo de masas”. De este modo, aún en

palabras de Lipovetsky: «Si la fase I comenzó democratizando la adquisición de bienes duraderos, la fase II perfeccionó el proceso poniendo a disposición de todos o de casi todos los productos emblemáticos de las sociedades de la abundancia: el coche, la televisión, los electrodomésticos».³⁵ Se trata, en suma, de la gran victoria del “consumo al alcance de todos”. Se trata, al mismo tiempo, del consumo ligado con el afán de estatus, prestigio, reconocimiento y diferenciación social.

Finalmente, Lipovetsky presenta aún un tercer momento en este desarrollo. El autor lo retrata del siguiente modo:

En la fase III, el consumo funciona como palanca de «potencia más», vector de apropiación personal de lo cotidiano: no ya teatro de signos de distinción, sino tecnología de autonomización de los individuos frente a las obligaciones de grupo y multitud de coacciones naturales. Lo que impulsa la espiral consumista ya no es tanto el deseo de representación social como el deseo de gobernarse a uno mismo, de ampliar la capacidad organizadora del individuo.³⁶

Esta última fase comienza a finales del siglo pasado, concretamente, en los últimos años de la década de los 70. En esta etapa se atestigua la aparición de lo que Lipovetsky llama “el consumidor sin ataduras” y, a su lado, “la sociedad de hiperconsumo”. De este modo, ya no se trata de consumir buscando distinción o estatus; por el contrario, la ostentación cede el paso a la búsqueda de experiencias y al deseo de felicidad.³⁷ El consumo se convierte en una cuestión ligada al ideal de libertad y a la búsqueda permanente del placer. Así, de nuevo en palabras del autor:

Para describir una época en la que los gastos no tienen ya por motor el desafío, la diferencia, los enfrentamientos simbólicos entre los hombres, no encuentro término más apropiado que el de hiperconsumo. Cuando las luchas de competencia no son ya la clave de bóveda de las adquisiciones comerciales, comienza la civilización del hiperconsumo, ese imperio en el que no se pone jamás el sol de la mercancía y el individualismo extremo.³⁸

La intención de los siguientes dos capítulos es explorar la evolución de estas sociedades. Concretamente, en este capítulo nos centraremos en el periodo correspondiente

³⁵ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁷ Para más sobre esto: *Vid infra* Capítulo 4.

³⁸ *Ibid.* p. 37.

a las dos primeras fases descritas más arriba. En el siguiente capítulo nos enfocaremos en el periodo correspondiente a la tercera.

A continuación nos detendremos, entonces, en el periodo abarcado entre 1900 y 1960 y consideraremos algunos de los momentos clave de la historia de las sociedades de consumo en masa. Para ello, tomaremos como referencia las descripciones y reflexiones –que leeremos a modo de diagnósticos– de autores cuya cercanía con los procesos que atestiguaron fue capaz de brindarles una visión privilegiada de los mismos. Se trata de Sigmund Freud, José Ortega y Gasset y Herbert Marcuse.

Así, a partir de las reflexiones que Freud elabora en derredor de las incipientes sociedades de masas de los años 20, veremos de qué manera a inicios del siglo pasado, las aglomeraciones comienzan a representar un problema. Veremos que en la fusión con el “alma colectiva” que la masa representa, adquiriendo en el grupo una fuerza y una seguridad que de manera aislada no se poseen, Freud reconoce la posibilidad de evadir una individualidad fragmentaria e inquietante. Prestaremos atención, por último, a la advertencia que ya entonces el autor ofrecía; a saber: si bien las aglomeraciones son capaces de brindar a los individuos atributos que aisladamente no ostentan, el precio a pagar es la pérdida de libertad y autonomía.

En las reflexiones de Ortega reencontraremos el problema; esta vez, sin embargo, desde un horizonte temporal distinto. Así, veremos que diez años después, en los años 30, el comportamiento de las masas que preocuparon a Freud ha cambiado. Concretamente, Ortega descubre que las masas han comenzado a prescindir de las multitudes y que, por el contrario, para hallarlas basta con descubrir ciertas actitudes en los individuos. En este sentido, más que aglomeraciones, basta con que existan individuos deseosos de evadir su insignificancia mediante la visión del mundo más cómoda, más amable y más prometedora a su alcance. Se trata, nos advierte Ortega, de individuos tan deseosos de ser como todos los demás y, sobre todo, tan confiados en ser dignos de las ventajas del presente, que se han vuelto incapaces de cuestionar su entorno y su propia suficiencia. En suma, con Ortega veremos que las nuevas sociedades no solamente han venido acompañadas de nuevas dinámicas sociales sino que, sobre todo, presuponen –y en ello Ortega encuentra un peligro– una serie de nuevas relaciones entre el ser humano y la vida.

En las reflexiones de Marcuse, por último, si bien hallaremos un diagnóstico afín al de Freud y Ortega, nos situaremos en un horizonte temporal distinto, esta vez a mediados del siglo pasado, en la década de los 50, momento clave en la historia del desarrollo de la técnica. Así, veremos de qué manera el ideal de bienestar se convierte en uno de los pilares de las sociedades de consumo del siglo pasado. Concretamente, veremos cómo concluida la primera mitad del siglo XX, la comodidad se convierte en la prioridad de individuos que, cada vez más conformes con las ventajas nacidas de los avances tecnológicos, parecen haber perdido el interés por transformar la realidad social que les rodea. Finalmente, hallaremos en las advertencias de Marcuse –advertencias similares a las de Freud y Ortega–; la sospecha de que detrás de ese mundo que parece haber perdido toda otra dimensión que no sea la del bienestar inmediato, se encuentra la sumisión inconsciente a formas de control tan cómodas como omniabarcadoras.

Al final, como a continuación veremos, detrás de estos tres diagnósticos se encuentra una preocupación en común frente a un mismo proceso. Se trata del proceso que abarca la emergencia, el ascenso y la gradual interiorización de las sociedades de consumo en masa, y la preocupación frente a la serie de valores y relaciones con la propia subjetividad y con el mundo a los que dichas sociedades dieron origen. Revisemos todas estas ideas.

2.1. Primer diagnóstico: Sigmund Freud y la emergencia de las masas

Nuestro itinerario comienza en 1921, tres años después del final de la Primera Guerra Mundial, la Gran Guerra. Para entonces, con sesenta y cinco años de edad y gozando de celebridad a nivel mundial, Sigmund Freud se propone estudiar el fenómeno que en más de un sentido está marcando su siglo: la emergencia de las sociedades de masas.

Más allá de un mero interés académico, por otro lado, lo que se encuentra detrás de este proyecto es la profunda impresión que la destructividad de la guerra –la más terrible conocida hasta ese momento– ha dejado en el autor. Freud se propone explicar la manera en la que los fenómenos de masas se consolidan y se desenvuelven; quiere hallar sus fundamentos; busca sus mecanismos menos evidentes... Es con este propósito que el autor publica su célebre *Psicología de las masas*.

A continuación ahondaremos en la serie de intuiciones que acompañaron al autor en este acercamiento a las sociedades de masas. Con ayuda de dichas intuiciones, trataremos de presentar el primer diagnóstico de un proceso que, comenzando a principios del siglo pasado, no sólo cambió el rostro de Occidente sino que, incluso ahora, sigue transformando nuestro presente. ¿Qué encuentra Freud, entonces, en las incipientes masas que descubre a su alrededor?

Sin duda, el autor no alcanza a contemplar los verdaderos alcances de aquella sociedad “de masas” que pretende explicar. No puede vislumbrar el papel que las aglomeraciones jugarán en los regímenes totalitarios que, pocos años después, se extenderán por toda Europa; tampoco puede atestiguar la destructividad con la que la Segunda Guerra Mundial superará con creces a la primera. A pesar de lo anterior, Freud no deja de reconocer, con gran lucidez, algunos de los rasgos esenciales de su tiempo. Entre otras cosas, el autor comprende que el papel de las aglomeraciones cambia significativamente al comenzar el siglo XX. Entiende también, y sobre todo, que el camino de los individuos y el de las masas ha quedado entrelazado de una manera mucho más estrecha de la que nunca antes estuvo.

Así, en primer lugar, el autor reconoce que si bien no basta con la simple reunión de grupos de personas para constituir una masa, en cualquier reunión humana existe, a pesar de todo, la tendencia a su formación. Del mismo modo, entiende que una sola persona no necesariamente participa de la actividad de un único grupo. Lo anterior quiere decir que un individuo aislado puede, de hecho, pertenecer a más de una comunidad.

En esta línea, Freud observa que la colectividad es capaz de “modelarnos”; los grupos tienen la capacidad de “darnos forma”; pueden, agreguemos, transformarnos o deformarnos. Es decir, las aglomeraciones pueden determinar nuestra conducta. Los individuos pueden, en suma, construir el ideal que de sí mismos tienen en función de las afinidades con determinada agrupación.

Finalmente, Freud encuentra en las masas la notable capacidad para retrotraernos a nuestro pasado como especie. Así, escribe, las masas nos ofrecen atisbos de la “horda primitiva”, origen de la civilización, de la Cultura.³⁹ Las masas nos acercan a nuestra antigua

³⁹ Cuando Freud se refiere a la “horda primitiva” piensa en un grupo humano sometido al dominio de, escribe, “un poderoso macho”. Su asesinato por parte de los hijos abre la puerta a que dicha horda se convierta en una comunidad fraternal. Al mismo tiempo, este cambio deja “huellas imborrables” en el desarrollo posterior de la historia humana y, sobre todo, marca la evolución del totemismo, que

necesidad de sometimiento bajo las órdenes de un líder poderoso. Nos ponen en contacto con los residuos hereditarios de la evolución histórica de nuestra libido...

Freud ensaya una explicación basada en su habitual estrategia, a saber: la apelación al erotismo. De este modo, escribe: «[...] surge en nosotros una reflexión que nos muestra el camino más corto para llegar a la demostración de que la característica de una masa se halla en los lazos libidinosos que la entrecruzan».⁴⁰ De este modo, agrega, impulsados por afectos y relaciones amorosas coartadas, empero, de su fin; enlazados libidinosamente con los demás miembros del grupo; libres, por otro lado, de aversiones y restringidos tanto nuestro narcisismo como nuestro egoísmo habituales; la masa representa algo así como un “alma colectiva”. De nuevo, en palabras del autor:

Cada individuo forma parte de varias masas; se halla ligado, por identificación, en muy diversos sentidos, y ha construido su ideal del *yo* conforme a los más diferentes modelos. Participa así de muchas almas colectivas: la de su raza, su clase social, su comunidad confesional, su estado, etc. [...]⁴¹

Freud se esfuerza por ofrecer cierta valoración positiva de las masas. De este modo, concede que éstas no se hallan exentas de la posibilidad de generar productos dignos de valor. Concede también que, dentro de ellas, el individuo puede elevarse hasta cierto grado de originalidad; cierto grado de independencia. A pesar de lo anterior, la visión del autor es en realidad negativa. Así, no tarda en contrastar los comentarios anteriores con una perspectiva más bien pesimista.

Como veremos a continuación, en las críticas que Freud dirige contra las incipientes masas de su tiempo, ya es posible vislumbrar algunos de los problemas que, a lo largo del siglo, irán adquiriendo una forma cada vez más definida. Por otro lado, los temas fundamentales del recelo del psicoanalista serán una constante dentro de las reflexiones de los autores que presentaremos en éste y el siguiente capítulo. ¿Cuál es, pues, el problema que las masas representan?

A pesar de sus aspectos aparentemente benignos, Freud es consciente de que las masas también degradan y empequeñecen. Las masas ejercen cambios sobre la vida anímica

en palabras del autor, “engloba los comienzos de la religión, la moral y la diferenciación social”. En *Tótem y Tabú*, el autor desarrolla con más detalle esta teoría.

⁴⁰ Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid, 2007, p. 38.

⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

de los individuos que las integran; imponen formas de pensar, sentir y obrar. Las masas, en suma, vienen acompañadas de lo que el autor llama “modificaciones psíquicas” y, de este modo, en su interior el individuo es conducido de maneras inesperadas. De nuevo, en palabras del autor:

Podemos decirnos que los numerosos lazos afectivos dados en la masa bastan ciertamente para explicarnos uno de sus caracteres: la falta de independencia e iniciativa del individuo, la identidad de su reacción con la de los demás, su descenso, en fin, a la categoría de unidad integrante de la multitud. Pero esta última, considerada como una totalidad, presenta aún otros caracteres: la disminución de la actividad intelectual, la afectividad exenta de todo freno, la incapacidad de moderarse y retenerse, la tendencia a transgredir todo límite en la manifestación de los afectos y a la completa derivación de éstos en actos [...] ⁴²

De lo anterior se desprende un último rasgo de aquellas aglomeraciones que el autor estudia y es, por lo demás, el rasgo que más nos interesa enfatizar. Se trata del hecho de que las aglomeraciones sean capaces de sostener a sus miembros y dotarlos de una fuerza que, de manera aislada, no poseen. Dicho de otro modo, aun si el “todo” al cual se aspira termina por restar autonomía a los individuos que lo conforman, la uniformidad y la monotonía del grupo también tienen la capacidad de dotar a esos mismos individuos de algo acaso más deseable: confianza, fortaleza, cohesión...

En la vida como parte de esa “alma colectiva” de las aglomeraciones, reconoce Freud, en la vida dentro de esa “alma de la masa” –*die Massenseele*, escribe–, la pérdida de libertad posibilita, paradójicamente, el sentimiento de unidad y sentido. Así, agreguemos, la vida dentro de la masa es capaz de paliar una inquietud frente a una individualidad fragmentaria que no se sobrelleva fácilmente. La colectividad capaz de absorber al individuo aislado tiene la virtud de paliar el sentimiento de fragilidad que acompaña, en soledad, a aquel mismo individuo.

A modo de conclusión, en las ideas de Freud encontramos uno de los primeros intentos por reflexionar seriamente sobre las nuevas formas en las que la singularidad se reconfigura recién inaugurado el siglo XX. Más aún, en dicho intento, el autor es capaz de reconocer, con una anticipación muy significativa, el hecho de que las aglomeraciones humanas comienzan a mostrar rostros novedosos. Observa que algo ha cambiado dentro de

⁴² *Ibid.*, p. 55.

dinámicas sociales conocidas; entiende que algo sucede al interior de las masas; reconoce que su poder de atracción, su fuerza y su notoriedad han aumentado... Más importante todavía, Freud encuentra que aunque las masas son capaces de restar autonomía o incluso modificar la conducta de los individuos; éstas tienen también la capacidad de ofrecer alivio a sus miembros; dotarlos de fuerza y seguridad; infundirles confianza...

Así, al final, en las reflexiones de Freud existe una lucidez que se traduce en la capacidad de reconocer los “síntomas” de una época que apenas comienza. Más aún, en sus reflexiones es posible descubrir una inquietud que, por lo demás, recorrerá el siglo entero y que no será exclusiva del psicoanalista. Se trata de la preocupación frente a la serie de fenómenos sociales que comienzan a surgir en las primeras décadas del siglo XX y que, ya lo adelantábamos atrás, no son ajenos a aquellos que aún hoy día presenciamos.

Veamos, a continuación, desde el horizonte de un segundo diagnóstico, adónde es que este fenómeno social se dirigió una década más tarde.

2.2. Segundo diagnóstico: José Ortega y Gasset y los hombres-masa

Aproximadamente diez años después de la primera edición de las reflexiones de Freud sobre las aglomeraciones, Ortega comienza a publicar una serie de artículos que posteriormente compendia en su célebre libro, *La rebelión de las masas*. La intención del filósofo, igual que la de Freud una década atrás, es dar cuenta del fenómeno social que atestigua su siglo.

Aunque los planteamientos del autor no siempre logran escapar a una visión elitista y, sobre todo, a un eurocentrismo que en el mejor de los casos resulta ingenuo –considerando lo que a la España y Europa del filósofo esperaba en las décadas por venir–; aunque, aunado a lo anterior, la visión del hombre contemporáneo que el autor presenta suele ser desdeñosa; a pesar de todo, como veremos a continuación, existe una notable lucidez en algunas de sus observaciones. Por ello, el diagnóstico del autor no deja de resultarnos cercano. ¿Qué nuevos rostros muestran, entonces, las incipientes sociedades de masas ante los ojos del filósofo?

Escribe Ortega a comienzos de los años 30:

El hombre que ahora intenta ponerse al frente de la existencia europea es muy distinto del que dirigió al siglo XIX, pero fue producido y preparado en el siglo XIX. Cualquier mente perspicaz de 1820, de 1850, de 1880, pudo, por un sencillo razonamiento *a priori*,

prever la gravedad de la situación histórica actual. Y, en efecto, nada nuevo acontece que no haya sido previsto cien años hace. «¡Las masas avanzan!», decía, apocalíptico, Hegel. «Sin un nuevo poder espiritual, nuestra época, que es una época revolucionaria, producirá una catástrofe», anunciaba Augusto Comte. «¡Veo subir la pleamar del nihilismo!», gritaba desde un risco de la Engadina el mostachudo Nietzsche. Es falso decir que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada.⁴³

Es muy claro que Ortega tampoco se siente optimista frente a las dinámicas sociales que presencia. Igual que Freud, Ortega reconoce en sus contemporáneos la avidez por evadir un tipo de soledad y un cierto extravío que, sostiene, comienzan a caracterizar sus vidas. El filósofo también coincide con Freud en la idea de que parte de la gran atracción que ejercen las masas sobre los individuos se desprende, precisamente, de la posibilidad de permitirles, dicho en sus palabras, “sentirse a sabor siendo idénticos a todos los demás”. En este sentido, para ambos autores, las masas son capaces de mitigar la inquietud ligada a la experiencia de la propia individualidad. Para ambos, las masas parecen cumplir una cierta función social.

A pesar de la afinidad entre sus respectivos diagnósticos, Ortega parece ir un paso más lejos al momento de explicar aquella individualidad temerosa que subyace a la colectividad de la masa. De este modo, a diferencia de Freud, la atención del filósofo no se enfoca tanto en las masas *per se* –las masas como aglomeraciones–, como en el “tipo” particular de ser humano que las comienza a conformar. Antes de aglomeraciones, señala el autor, las sociedades de masas requieren “individuos” con ciertas pautas de comportamiento. Son estos individuos los que representan el primer peldaño en su intento por comprender su presente.

Para Ortega el problema de las masas no radica, entonces, en descubrir un mayor número de personas del que hace quince años se observaba. A fin de cuentas, los individuos que integran las nuevas aglomeraciones existían previamente. El verdadero problema radica, señala el autor, en descubrir que los mismos individuos que hasta ahora llevaban vidas solitarias, poco a poco han comenzado a conformar muchedumbres; y que éstas, a su vez, parecen ocupar lugares que antes eran ocupados por minorías. Dicho de otro modo, el problema radica en descubrir que existen masas sin multitudes y, sobre todo, “hombres para la masa” sin aglomeraciones... Para el filósofo, se trata de una cuestión *cualitativa*, que no cuantitativa.

⁴³ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 179-180.

Ortega llama “hombre-masa” al tipo de ser humano que describe. El autor tiene cuidado, sin embargo, con el uso de este concepto. Así, escribe, “masa”: «[...] no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales [...]»⁴⁴ De este modo, al hablar sobre el hombre-masa se debe tener cuidado de no agotar dicha palabra, en primer lugar, en la idea de la mera aglomeración física. En segundo lugar, el concepto tampoco debe reducirse a un estrato social en particular. Hacerlo implica perder de vista la verdadera dimensión de la cuestión. La masa a la que se refiere Ortega tiene como origen una “forma de afrontar el mundo”, una manera de “estar en él”. De nuevo, en palabras del autor:

En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o en mal– por razones especiales, sino que se siente «como todo el mundo», y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás.⁴⁵

Como se puede ver, para Ortega, ser un hombre-masa consiste en entablar una serie de relaciones más o menos novedosas con el mundo. Ahondemos en esta idea.

Cuando Ortega piensa en el hombre-masa se refiere, de manera muy particular, al ser humano inseparable de la ciencia y la tecnología que, como nunca antes en la historia, marca las primeras décadas del siglo pasado. En este sentido, el hombre-masa es el resultado de un largo proceso que, si bien llega a su culminación en el siglo XIX, inicia siglos atrás con el desarrollo de la democracia liberal y de la técnica –técnica que es, sostiene el filósofo, una suma de experimentación científica e industrialismo–.

El hombre-masa, continúa el autor, es poseedor de una capacidad intelectual sin precedentes. Es dueño de los mayores recursos jamás tenidos. Está rodeado de lujos y de confort. Está cobijado bajo el orden público y goza de la mayor holgura jamás lograda. Ahora bien, el problema comienza, y esto es lo que más interesa a Ortega, al reconocer que este tipo de hombre es también soberbio y, así, habita el mundo cobijado bajo la falsa seguridad de que mañana será aún mejor que el presente. El hombre-masa, en este sentido, ignora los esfuerzos que sustentan la realidad que habita. Parece olvidar que el presente es resultado de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 127.

los aciertos y desaciertos del pasado; parece pensar que todo lo puede; creer que merece cuanto tiene...

En suma, escribe el autor, este tipo particular de ser humano vive bajo la contradicción de tener a su alcance la posibilidad de realizar una cantidad de deseos antes sólo soñada mientras que, al mismo tiempo, carga con una clara ingratitud e inconsciencia frente a aquello necesario para haber llegado a semejante estado. Para Ortega, el hombre-masa es un sabio que es ignorante y que, por serlo, no está dispuesto a devaluar la suficiencia que asume poseer en todos los dominios. En resumen, el hombre-masa posee:

1.º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas; por tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, 2.º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, a dar por bueno y completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás. Su sensación íntima de dominio le incita constantemente a ejercer predominio. Actuará, pues, como si sólo él y sus congéneres existieran en el mundo; por tanto, 3.º, intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión, sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas, es decir, según un régimen de «acción directa».⁴⁶

Esta descripción no sólo resulta cercana sino que, de hecho, resulta “incómoda” en la medida en la que también puede describir nuestro presente. Cerca de noventa años después, el diagnóstico de Ortega no parece haber perdido su vigencia. Así, hoy también, en la época de mayor holgura y avance tecnocientífico en toda la historia humana –época de hipervelocidades en los transportes y en las comunicaciones; tiempo de teléfonos inteligentes, internet e inteligencias artificiales; época de clonación, impresiones 3D de órganos e intentos de trasplantes de cabeza–; hoy también atestiguamos la proliferación de la desinformación y la obstinación, la falsa suficiencia y el fanatismo.

De este modo, aunque en un primer momento la ampliación de nuestras posibilidades puede verse como la conquista de libertades antaño sólo soñadas, esta nueva condición también entraña, en sus peores vertientes, la posibilidad de perpetuar la ignorancia y, paradójicamente, la falta de libertad. Cuentas de Facebook y Twitter, blogs y canales de YouTube inundan la red con información, creencias y teorías que, en suma, se asumen como verdaderas por el simple hecho de ser compartidas globalmente. Hallamos, así, que se nos

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 233 y 234.

advierte sobre el siempre próximo fin del mundo, sobre la “Tierra plana” detrás del engaño histórico del heliocentrismo, sobre las conspiraciones mundiales detrás del uso de vacunas; hallamos la validación social de la misoginia, de la pobreza, del clasismo; hallamos la legitimación política del racismo, del totalitarismo, del fundamentalismo religioso... Irónicamente, se trata de advertencias provenientes de aquellas mismas personas que compran en línea con tarjetas de crédito; que se valen de satélites para ver la televisión o conectar sus dispositivos móviles; que compran cuanto consumen en centros comerciales repletos de descuentos; personas que se jactan de defender sus derechos y de pensar de forma autónoma y ecuánime...

En suma, hoy día, cualquier postura epistemológica, posición ética o doctrina metafísica parece quedar legitimada por el mero hecho de poder ser expresada y poder ser difundida masivamente. Simplemente, la revolución tecnocientífica de nuestro tiempo ha vuelto posible presentar, creer y defender cualquier visión del mundo. Por eso resulta tan fácil encontrar en cualquier “rincón” de la red adeptos –defensores acríticos, desinformados, habitualmente radicales– de cualquier tipo de idea, sin importar lo absurda que parezca o lo peligrosa que resulte. Por otro lado, lo que se dice en la red se escucha en todos lados. Sin precaución, lo que se escucha en todos lados siempre puede ser creído, asimilado, repetido...

Al final, la cuestión radica en que hoy, igual que hace más de ocho décadas, podemos descubrir la proliferación de sentimientos de suficiencia injustificada, soberbia basada en la ignorancia, cerrazón ante cualquier visión que no sea la propia. Hoy igual que ayer, cargamos con el peso de la ingratitud e inconsciencia frente a los logros y, sobre todo, “costos” de la etapa histórica que vivimos. Simplemente, parecemos asumir que el presente es gratuito. Parecemos pensar que de algún modo lo “merecemos”. En suma, descubrimos a nuestro alrededor los mismos peligros de los que Ortega advertía a sus contemporáneos.

De las reflexiones del filósofo, finalmente, se desprende la sospecha de que aun inmersos en las bendiciones del progreso, los seres humanos contemporáneos no dejan de sentirse solos y, extraviados, no saben claramente adónde ir. Para Ortega, esta situación constituye el origen de aquel afán propio de nuestra época, consistente en disfrazar la realidad con máscaras benignas y prometedoras; aparentar conocer el mundo y jactarnos de estar satisfechos con él; refugiarnos en los dominios que creemos controlar... Simplemente, se

trata de alejar de la mirada todo aquello que nos excede. Se trata de no mirar aquello que nos duele. Aunque Ortega casi no desarrolla esta idea, la presenta de manera muy clara:

Observad a los que os rodean y veréis cómo avanzan perdidos por su vida; van como sonámbulos, dentro de su buena o mala suerte, sin tener la más ligera sospecha de lo que les pasa. Los oiréis hablar en fórmulas taxativas sobre sí mismos y sobre su contorno, lo cual indicaría que poseen ideas sobre todo ello. Pero si analizáis someramente esas ideas, notaréis que no reflejan mucho ni poco la realidad a que parecen referirse, y si ahondáis más en el análisis hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus «ideas» no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad.⁴⁷

A modo de conclusión, podemos decir que los planteamientos de Ortega representan, por un lado, una confirmación de las inquietudes planteadas por Freud; por otro lado, representan un nuevo peldaño al momento de explicar los cambios sociales que caracterizan al siglo XX. Entre otras cosas, Ortega pone sobre la mesa el hecho de que los fenómenos de masas no se agotan en sus aglomeraciones. Reconoce, así, que el gran cambio social del siglo no se da solamente en un plano colectivo; por el contrario, se da en el “interior” del ser humano: en su forma de vivir, en su manera de entender la realidad, en sus expectativas frente a ésta...

Esta idea, por otro lado, goza hoy de una dolorosa actualidad. A casi noventa años de este diagnóstico, aún aparentamos suficiencia y una seguridad que no tenemos; aún desconocemos el pasado y creemos merecer nuestro presente; aún nos diluimos –de nuevas formas, pero nos diluimos– en lo que queremos ver, oír y sentir y nos cerramos ante aquello que lo contradiga. Al final, no hemos dejado de hacer a un lado aquello que nos “incomoda”, ignorar aquello capaz de recordarnos nuestra finitud y la verdadera precariedad de nuestras vidas. Aún seguimos evadiendo lo que nos duele.

Finalmente, igual que Freud, Ortega es capaz de plasmar el clima particular de su momento, es decir, logra plasmar una cierta atmósfera epocal. Concretamente, el filósofo retrata el ambiente específico ligado al ascenso del especialismo y la exaltación de la técnica a comienzos del siglo pasado. Por eso, uno de los aspectos más interesantes de las reflexiones

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 310 y 311.

del autor radica en el hecho de ser un testigo de primera mano de una de las transformaciones más radicales de la época contemporánea. He aquí, pues, este segundo diagnóstico. Antes de concluir este capítulo, escuchemos aún uno más.

2.3. Tercer diagnóstico: Herbert Marcuse y la sociedad unidimensional

En un cuarto de siglo, los escenarios descritos por Freud y Ortega evolucionaron drásticamente. Considerando lo anterior, aunque dichos autores fueron testigos fieles de los cambios de su época, tan sólo lograron apreciar el comienzo de lo que sería, en realidad, un proceso más largo y mucho más complejo.

Marcuse publica el que probablemente es el más influyente de sus libros, *El hombre unidimensional*, en 1954. Esto quiere decir que han transcurrido más de veinte años desde las reflexiones planteadas por Freud y Ortega. También quiere decir que Marcuse tiene la oportunidad de observar de manera mucho más cercana la dirección que han tomado las sociedades de masas. Como veremos a continuación, esta cercanía permite que su obra resulte, además de lúcida, particularmente crítica frente a las tendencias que a partir de mediados de siglo comienzan a marcarse. ¿Qué preocupa exactamente a Marcuse?

Para los años 50, el que entonces aún resultaba un proceso incipiente en los diagnósticos de Freud y Ortega, aparece ya como un proceso irreversible. Las sociedades de masas se han convertido en una realidad cotidiana y, a su lado, el mundo ha sido testigo de algunos de los cambios más vertiginosos jamás experimentados. Así, por ejemplo, la fuerza y la destructividad de las masas aparece ya como un hecho incuestionable. Lo prueban dos Guerras Mundiales con decenas de millones de muertos tras de sí; la Guerra Fría; los totalitarismos que se han convertido en una realidad “común” dentro de la distribución política del planeta; lo prueba el hecho de que la humanidad no sólo sabe lo que es un arma nuclear, sabe también lo que puede hacer.

Paralelamente, el industrialismo conoce el desarrollo más grande experimentado en toda su historia. Las líneas de montaje –de reciente invención en tiempos de Freud y aún novedosas en tiempos de Ortega– han sido llevadas a un nivel de perfeccionamiento que ha cambiado definitivamente el camino de la técnica. Por su parte, las grandes herencias tecnológicas del siglo XIX han sido culminadas y, otras tantas que son por primera vez

concebidas, se convierten en el orgullo del nuevo siglo. Así, por ejemplo, la radio se ha convertido en el medio de comunicación más eficiente hasta entonces establecido; el mundo conoce la televisión a color; la industria automotriz ha alcanzado una eficacia, rapidez y, en suma, un nivel de madurez impensable tan sólo décadas atrás. Del mismo modo, las aerolíneas comerciales son ya una realidad cotidiana; la exploración espacial ha comenzado; las computadoras ya se desarrollan.

En resumen, transcurrida la primera mitad del siglo XX, no sólo se atestigua la emergencia de dinámicas de masas hasta entonces desconocidas; al mismo tiempo –y esto es lo que más nos interesa resaltar–, la época contemporánea también atestigua un cambio dentro de la estructura de la ciencia y la tecnología que, como nunca antes, implica una profunda transformación en múltiples niveles. Han aparecido nuevas relaciones entre los individuos y el mundo. La sociedad de masas, la ciencia y la tecnología han quedado atadas de manera quizás definitiva.

Éste es, pues, el horizonte desde el que parte la inquietud de Marcuse. Se trata de la preocupación por la forma que la vida cotidiana, atada a la promesa de bienestar nacida del desarrollo de la técnica, ha adquirido. Dicho en palabras del autor, se trata de la inquietud ante la “racionalidad de la irracionalidad” de su presente. ¿En qué consiste dicha irracionalidad?

Marcuse reconoce las ventajas técnicas de la civilización contemporánea. Reconoce, también, el hecho de que el mundo de consumo al que hemos dado vida nos ha brindado comodidades sin precedentes. Así, el autor concede que frente a toda época anterior, tanto en el ámbito intelectual como en el material, las sociedades actuales poseen las mayores capacidades poseídas: son dueñas de los mayores recursos imaginados; ostentan el mejor nivel de vida logrado; pueden jactarse de tener entre sus manos la posibilidad de elegir entre un sinnúmero de marcas y productos, aparatos y servicios, que prometen acrecentar día con día su bienestar.

En este mundo de consumo, continúa Marcuse, también hemos depositado la confianza de remediar la injusticia y la disparidad social: “cerrar brechas”, acercar esferas hasta ahora muy distantes. Así, por primera vez, empleados y empleadores parecen tener las mismas posibilidades frente a ellos: ambos tienen acceso a los mismos medios de

comunicación; tanto el uno como el otro viajan en los mismos medios de transporte; ambos tienen abiertos los escaparates de locales comerciales semejantes...

En resumen, para Marcuse, las sociedades contemporáneas han consolidado la confianza de poder realizar cualquier aspiración mediante el producto apropiado. Han encontrado en el consumo, no sólo el medio para hallar la aparente satisfacción de cualquiera de sus múltiples necesidades sino que, mucho más aún, han hallado en él el “antídoto” largamente buscado contra de la precariedad y la carencia. La época actual parece haber logrado los más altos y genuinos niveles de “satisfacción”, “felicidad” y también de “igualdad social” jamás logrados por sociedad o ser humano alguno. Por todo lo anterior, la civilización contemporánea parece haber logrado reducir como nunca antes la distancia entre las necesidades humanas y las posibilidades de satisfacerlas. ¿Dónde está el problema frente a semejante escenario?

El problema comienza al reconocer que este escenario se basa en una ilusión. Lo anterior quiere decir que, para Marcuse, ninguna de las ventajas atribuidas al presente implica que verdaderamente se tenga un mayor nivel de satisfacción o de felicidad. Ni siquiera implica que las distancias sociales se hayan acortado. Por el contrario, agrega el autor, si prestamos atención, podremos ver que en realidad las necesidades sociales se han multiplicado. Al final, escribe con dureza, lo único patente es que hoy necesitamos cosas que “ayer” no necesitábamos, y que los mecanismos de esta lógica dominan por igual en todos los sectores de una sociedad que, creyéndose libre e igualitaria, se ha quedado sin verdadera oposición. En palabras de Marcuse:

Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del «sistema establecido» son compartidas por la población subyacente.⁴⁸

Según Marcuse, con el aumento en la cantidad de “bienestar”, las necesidades parecen haber crecido en proporción directa. Es decir, con la aparición de nuevos paliativos, también nacieron carencias que antes no teníamos. Así, la igualación que el mundo de consumo

⁴⁸ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2008, p. 38.

representa se resume en la estandarización de “necesidades que no son necesarias”. La cultura actual, concluye, se halla más ligada al despilfarro que a la satisfacción de auténticas carencias.

De este modo, movidos por la consigna de buscar a toda costa la comodidad y el bienestar, los individuos contemporáneos se afanan por “amar” u “odiar” lo que los demás también aman u odian. Guiados por la propaganda que dicta lo que se tiene que atesorar o detestar; compramos y deseamos cuanto compran y desean quienes nos rodean... De todo lo anterior se desprende, sin embargo, el hecho de que los individuos contemporáneos no sólo hayan aprendido a necesitar lo que antes no necesitaban; mucho más aún, han aprendido también a buscarse a sí mismos en lo que consumen.

Así, hoy día queremos “encontrarnos” en lo que vestimos, en el vehículo que conducimos, en los artículos que compramos... En todo ello nos vertemos; buscamos seguridad; en todo ello afianzamos nuestra identidad.⁴⁹ En palabras de Marcuse, simplemente, las sociedades contemporáneas han terminado por reconocerse en sus productos. La producción y cuanto implica reclaman la totalidad del individuo. La realidad, concluye el autor, ha devenido mercancía. Una vez más, en sus palabras:

De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido.⁵⁰

Para Marcuse, esta nueva forma de organización social ha invadido todos los niveles y ha penetrado todos los espacios. Cultura, arte y lenguaje; tiempo libre y gustos personales; cuerpo, sexualidad e incluso los instintos; todos ellos han logrado ser movilizados al servicio del *statu quo*; todos ellos han sido absorbidos por un mismo sistema. Se trata, en suma, de un mundo en el que la racionalidad industrial ha terminado por definir el estilo de vida; donde

⁴⁹ Para más sobre esto: *Vid infra* Capítulo 6.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

todo se halla previamente administrado y metódicamente controlado; un mundo en donde, movilizado burocráticamente, el hombre se ha convertido en un instrumento más.

Así, quizás hoy contemos con una amplia gama de opciones de consumo, abiertas además ante prácticamente cualquiera que quiera tener acceso a ellas; a pesar de todo, advierte el autor, ignoramos que su elección nos está dada de antemano y que, por ello, dicha elección está inscrita en un campo bien delimitado, un campo circundado por fronteras muy concretas. Podemos elegir, pero las elecciones se encuentran previamente seleccionadas. Podemos decidir, pero nuestras decisiones han sido predeterminadas.

De este modo, los seres humanos contemporáneos viven ante la ilusión de ser libres dentro de un mundo de posibilidades bordeadas, empero, por imposibilidades. Al final, concluye Marcuse, la libertad, la igualdad y la democracia han devenido los mejores medios de dominación. De nuevo en sus palabras:

Bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación. La amplitud de la selección abierta a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, pero sí lo es *lo que se puede escoger* y lo que *es* escogido por el individuo. [...] Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía, sólo prueba la eficacia de los controles.⁵¹

Marcuse encuentra en el desarrollo de la técnica una de las claves para explicar esta aceptación tácita del sistema que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Comprendida desde el horizonte instrumental que caracteriza a la técnica, la naturaleza ha devenido “aparato” –uno tan bien comprendido como dominado–. Igualmente instrumentalizado, el ser humano ha devenido dueño de éstos, es decir, un “dueño de aparatos”. De este modo, al final, la posible fuerza liberadora de la técnica se ha convertido, paradójicamente, en un encadenamiento. Simplemente, la técnica ha proporcionado la lógica necesaria para sostener la falta de libertad y, precisamente, lo ha hecho mediante la comodidad que ha generado. De nuevo, en sus palabras:

En este universo, la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad «técnica» de ser autónomo, de determinar la propia vida. Porque esta falta de libertad no aparece ni como irracional ni

⁵¹ *Ibid.*, p. 37 y 38. Todos los subrayados son de Marcuse.

como política, sino más bien como una sumisión al aparato técnico que aumenta las comodidades de la vida y aumenta la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica protege así, antes que niega, la legitimidad de la dominación y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad racionalmente totalitaria:⁵²

Sin duda existe una clara disminución del esfuerzo requerido para hacer las cosas, hemos acortado los tiempos, reducido las distancias; el problema radica, advierte el autor, en que esta comodidad también parece haber “anestesiado” a los individuos frente a su presente. Así, seducido por las comodidades que le rodean, el ser humano parece haber caído, irónicamente, en un nuevo tipo de sujeción. Dicha sujeción, por otro lado, se manifiesta de manera paradójica bajo la forma de una mayor calidad de vida en todos los sentidos.

Al final, como se puede ver, el problema que afrontan las sociedades contemporáneas va más allá de la producción, el consumo en masa, la administración de la vida o la oposición entre necesidades reales y artificiales. Para Marcuse, el verdadero problema –cuando menos, el más acuciante– radica en el hecho de que los individuos contemporáneos parecen ser indiferentes ante los peligros implícitos en este nuevo mundo de comodidades y tecnología. Dicho de otro modo, para el autor, los hombres contemporáneos parecen hallarse bastante satisfechos con el orden de las cosas.

Así, a la base de este “felizmente infeliz” sistema establecido, parece existir una “aceptación” tácita y voluntaria del estado de cuanto nos rodea. Simplemente, este mundo de producción, mercancías y consumo, mundo acrítico y dueño de su propia oposición, es demasiado “cómodo” como para querer cambiarlo o cuestionarlo. En palabras de Marcuse: «La conciencia feliz –o sea, la creencia de que lo real es racional y el sistema social establecido produce los bienes– refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social».⁵³ Se trata de una sumisión tácita. Se trata, sobre todo, de una falta de libertad tan acogedora como razonable. De nuevo en palabras del autor:

[...] también es gratificante para los individuos manejados, del mismo modo que navegar en una lancha de motor, empujar la segadora de yerba y correr en un automóvil es divertido.

⁵² *Ibid.*, p. 186.

⁵³ *Ibid.*, p. 114.

Esta movilización y administración de la libido puede contar para justificar la voluntaria complacencia, la ausencia de terror, la armonía preestablecida entre las necesidades individuales y los deseos, metas y aspiraciones requeridos socialmente.⁵⁴

Al final, Marcuse resume su inquietud en una pregunta: «Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes?»⁵⁵ Simplemente, cuando se piensa que el estado de las cosas es, de hecho, el adecuado, no puede haber remordimientos. La “culpa”, agrega, sólo aparece cuando la identificación con el sistema deja de existir. Esta culpa, por otro lado, es una condición necesaria para experimentar el deseo de transformar el mundo. ¿Para qué transformar el estado de las cosas si se está satisfecho con ellas?

Es aquí, precisamente, en donde hunde sus raíces el mundo “unidimensional” que ha triunfado sobre todas las incongruencias del sistema. Se trata, escribe Marcuse, de un mundo que puede caracterizarse por el modelo de pensamiento y conducta: «[...] en el que las ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y de la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo».⁵⁶ Se trata, así, de un mundo que ha perdido la dualidad de sus contradicciones —esa dualidad fundamental para el marxismo en el que cree el autor—.

El mundo unidimensional ha perdido tanto el contraste entre sus extremos —ya sea en diálogo, ya sea en pugna—, como la riqueza que proviene de aquello que excede sus fronteras. El mundo unidimensional es, en suma, un mundo con un sólo rostro que, previendo y administrando incluso la oposición nacida en su seno, es capaz de absorberlo todo dentro de sus propios mecanismos, incluida la capacidad para autocriticarse.

Por otro lado, en una línea que recuerda a Ortega, Marcuse llama “hombre unidimensional” al tipo particular de ser humano que habita este mundo. Se trata del ser humano que, completamente integrado y felizmente administrado, ha perdido la capacidad para criticar u oponerse al sistema. De nuevo, en palabras del autor: «El resultado es, no la

⁵⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42.

adaptación, sino la *mimesis*, una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo». ⁵⁷

A modo de conclusión, señalemos que a más de cincuenta años, el diagnóstico del autor aún se confirma. Hoy, igual que entonces, inversionistas, CEO, subdirectores y todo tipo de subordinados hasta llegar a los escalafones más humildes, tienen a su alcance prendas, *gadgets*, vehículos similares. Nada de esto quiere decir, sin embargo, que las brechas sociales se hayan acortado: sus ingresos, su estilo de vida, sus alcances y limitaciones siguen siendo iguales. Más aún, acaso la diferencia se haya pronunciado. Ricos y pobres, simplemente, siguen siendo “ricos” y “pobres”. Tan sólo tienen en común la necesidad de perpetuar el sistema que los mueve y la misma dependencia frente a sus exigencias. El común denominador es, pues, la necesidad de adaptarse a las exigencias del mercado; el deber de comprar y consumir; la consigna de renovarse cuando dicho mercado “dé la señal” para hacerlo.

Hoy, igual que hace medio siglo, nuestras elecciones se encuentran prefijadas. En este sentido, aunque en apariencia seamos más libres, nuestra libertad se encuentra constreñida: marcas y compañías, productos y modelos, representan nuestro marco y la pauta para actuar. Así, sabemos “qué tipo” de personas, “cómo” y “dónde” consumirán los objetos prefijados, de “las mismas” marcas y en “las mismas” tiendas. Sabemos “qué” resulta pertinente comprar, “dónde” conviene hacerlo, “cuándo” se ha prefijado que es momento... Por otro lado, sabemos todo esto sin necesidad de averiguar qué es lo que nos ofrecen los mercados. Al final, nuestra libertad no se reduce a las opciones de las que disponemos. Nuestra libertad se agota en lo que “es adecuado” preferir.

En resumen, para Marcuse las sociedades contemporáneas ostentan la mayor cantidad de recursos jamás tenidos gracias a la tecnología y a su desarrollo sin precedentes. Al mismo tiempo, sin embargo, la realidad ha devenido un mundo en el que la cómoda y eficiente satisfacción de “necesidades innecesarias” se ha convertido en la mejor anestesia. Así, por un lado, hoy más que nunca se puede ser feliz en la armonía del sistema administrado: ser feliz conduciendo un auto nuevo, luciendo ropa recién comprada, viviendo en el sueño de un bienestar constante. Paralelamente, dueños de una sola dimensión, pasivos y manipulables, hemos perdido la capacidad para pensarnos de maneras diferentes.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 40.

Según Marcuse, es posible juzgar el valor de un proyecto histórico en función de su capacidad para realizar las posibilidades que envuelven la existencia humana. Precisamente por todo lo anterior, escribe, a pesar de que hemos realizado conquistas importantes, hemos fracasado en lo que respecta a la realización de nuestra propia libertad.

Capítulo 3. Del ascenso de las sociedades de consumo en masa: de los años 60 al presente

Transcurrida la primera mitad del siglo XX, las promesas de bienestar y comodidad ligadas al mundo de consumo parecen, finalmente, haberse convertido en una realidad. Cuando menos, esa es la manera en la que las sociedades occidentales capitalistas comienzan a narrar su propio camino. La velocidad y la eficiencia, la holgura y el confort han conquistado el imaginario social y se entienden como el más elocuente ejemplo del progreso, fruto de la técnica.

Por su parte, el consumo se ha convertido en uno de los referentes sociales por excelencia. Se ha convertido en el indicador del “tipo de persona que se es” y del tipo de privilegios de los que se puede gozar. Se ha convertido también en un signo de alerta; un posible estigma; una marca que dicta lo que “no se es” y, por ende, aquello que no se tiene derecho de esperar. Es éste, a grandes rasgos, el estado de las cosas durante la primera mitad del siglo pasado.

Conforme el siglo XX se precipita hacia su final, sin embargo, el consumo en masa muestra nuevas características. Así, durante la segunda mitad del siglo pasado, el consumo gradualmente trasciende las ideas de progreso, comodidad y estatus⁵⁸ para encarnar poco a poco, como veremos en este capítulo, una serie de nuevos valores.

Esta serie de transformaciones, por otro lado, resulta incomprensible sin tener en cuenta otra serie de “revoluciones”. Concretamente, se trata de las grandes “revoluciones” en el ámbito tecnológico y científico de los siglos pasados y, de manera muy particular, del siglo XX. Así, existe consenso en la idea de que la Primera Revolución Industrial comienza a finales del siglo XVIII, en Gran Bretaña, y encuentra su auge a lo largo del siglo XIX. Se trata de la revolución que trajo consigo la ruptura con las formas de producción y consumo que habían imperado hasta entonces. Es la que introdujo la gradual utilización de la máquina de vapor que cambió para siempre los medios de transporte y la producción en las fábricas. Es la revolución que modificó de manera definitiva la forma de trabajar y la manera de desarrollar la vida cotidiana.

⁵⁸ Para más sobre esto: *Vid supra* Capítulo 2.

Se considera, por otro lado, que la Segunda Revolución Industrial comienza a finales del siglo XIX y se extiende hasta aproximadamente los comienzos de la Primera Guerra Mundial. Esta revolución se caracteriza por la enorme difusión de los combustibles fósiles y la electricidad. Se caracteriza, sobre todo, por la mejora sin precedentes de los medios de comunicación y de transporte y, de manera muy particular, por el perfeccionamiento de las máquinas gracias a la creación de las líneas de montaje para la producción en serie. De este modo, en resumen:

En la primera década del siglo XX, la comunicación eléctrica alcanzó la convergencia con el motor de combustión interna alimentado con derivados del petróleo, lo que dio origen a la Segunda Revolución Industrial. La electrificación de las fábricas marcó el inicio de la era de la producción en masa en la que el producto más importante sería el automóvil. [...] En apenas dos décadas, grandes trechos del paisaje estadounidense se hallaban unidos ya por largas carreteras de cemento y numerosas familias iniciaron su reemplazamiento en nuevos vecindarios suburbanos que, hasta apenas unos pocos años antes, no eran más que poblados rurales aislados. Se instalaron también miles de kilómetros de cables telefónicos y, posteriormente, se introdujeron también la radio y la televisión, lo que contribuyó a reorganizar la vida social y a generar una red de comunicaciones con la que administrar y comercializar las ya muy extendidas actividades de la economía del petróleo y de la era del automóvil.⁵⁹

La Segunda Revolución Industrial sienta las condiciones para extender, como nunca antes en la historia humana, el “bienestar” y las “comodidades” que desde entonces se asocian con la técnica.

La postulación de una “Tercera Revolución Industrial”, finalmente, se le atribuye a Jeremy Rifkin. Ésta, por otro lado, más que un hito consumado, representa un proyecto aún en desarrollo. Concretamente, la Tercera Revolución Industrial representa la transición a un paradigma cuyo eje gire en derredor de las energías renovables y distributivas. Se trata de un plan y un modelo de desarrollo económico que requiere, además de nuevas formas de energía, los aportes de la tecnología digital junto con todo lo que ésta implica: la sustitución de las tecnologías analógicas; el uso de computadoras y microchips; el gradual abandono de los respaldos físicos de información; el trabajo colaborativo y lateral gracias al uso de internet. Así, en palabras de Rifkin:

Llevo treinta años indagando sobre la posibilidad de un nuevo paradigma que marque el comienzo de una era verdaderamente “poscarbónica”. Y de mis investigaciones he

⁵⁹ Jeremy Rifkin, *La tercera revolución industrial*, Paidós, Barcelona, 2016, pp. 58 y 59.

deducido que las grandes revoluciones económicas de la historia acontecen allí donde convergen unas nuevas tecnologías de la comunicación con unos nuevos sistemas energéticos.⁶⁰

De nuevo, en palabras de Rifkin:

Hoy en día, nos hallamos en los comienzos de una nueva convergencia entre una tecnología de la comunicación y un régimen energético novedoso. La conjunción de la tecnología de la comunicación de Internet y las energías renovables está dando lugar a una Tercera Revolución Industrial (TRI).⁶¹

En resumen, la Tercera Revolución Industrial es el intento por consolidar un “nuevo relato económico”. Un relato, escribe el autor, capaz de incorporar los últimos avances tecnológicos y las más recientes posibilidades energéticas para ir más allá de la actividad industrial basada en la explotación de combustibles fósiles.

La intención de este capítulo es concluir el esbozo de la historia de las sociedades de consumo en masa que hemos comenzado en el capítulo anterior. Para ello, nos enfocaremos en la segunda mitad del siglo XX –etapa que atestigua tanto la transición de la Segunda Revolución Industrial a la tercera, como el desplazamiento de la fase II a la fase III en el trayecto de las sociedades de consumo descrito por Lipovetsky–.⁶² Al igual que en el capítulo anterior, leeremos a modo de diagnósticos los planteamientos de tres autores que, por su cercanía y sensibilidad, tuvieron una visión privilegiada del cambio que se desarrollaba ante sus ojos. Se trata de Günther Anders, Michel Foucault y Byung-Chul Han.

Así, a continuación, a partir de las reflexiones de Anders, veremos algunos de los otros rostros que el progreso de la técnica ostenta en la segunda mitad del siglo XX. Concretamente, en el recelo del autor frente a los alcances de nuestras creaciones, veremos que el presente parece haber abierto, por primera vez en la historia, la posibilidad de que el ser humano ya no pueda seguir el ritmo de sus obras. Del mismo modo, en las advertencias del autor sobre las capacidades destructivas de la tecnología, veremos que el “progreso” de la técnica ha vuelto plausible, también por primera vez, nuestro propio ocaso. Finalmente, a partir de esta serie de inquietudes, hallaremos que desde el horizonte de la tecnología,

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 13 y 14.

⁶¹ *Ibid.*, p. 59.

⁶² Para más sobre esto: *Vid supra* Capítulo 2.

entendida como una parte inseparable de las nuevas sociedades, el problema de la finitud humana parece reconfigurarse y, así, adquiere nuevas dimensiones.

Por otro lado, tomando como punto de partida la obra de Foucault, veremos cómo las sociedades de la segunda mitad del siglo XX inauguran nuevas relaciones con la propia subjetividad. Veremos, así, que las sociedades contemporáneas parecen haber ido más allá de los mecanismos de vigilancia y castigo que caracterizaron a la Modernidad y, así, han dado origen a nuevos dispositivos en los que la administración del cuerpo, la vida y la muerte no sólo muestran mayores alcances, sino que posibilitan nuevas formas de control. Finalmente, veremos que en contraste con las relaciones impuestas por la Modernidad y nuestro presente, Foucault reconoce en la Antigüedad clásica otras maneras de construir la relación con uno mismo; formas probablemente más benignas; maneras quizás más afortunadas de asumir la propia libertad.

Desde la óptica de Han, finalmente, veremos cómo la revolución digital del siglo XXI se traduce en una nueva forma de entender a las masas, la subjetividad, la vigilancia y el poder. Veremos que en la transición a esta etapa, las sociedades contemporáneas han inaugurado nuevos ideales como la búsqueda de transparencia, velocidad y rendimiento; ideales, veremos, basados en la evasión de la “negatividad” inherente a la realidad. Finalmente, a partir de todo lo anterior –y en una línea cercana a la del resto de autores que hemos presentado–, veremos que a pesar de la aparente luminosidad del presente, no hemos escapado a nuevas formas de dominación en las que paradójicamente, como nunca antes, la sumisión resulta voluntaria.

En suma, a continuación veremos que los tres autores coinciden en una inquietud en común. Se trata de la preocupación por la manera en la que tanto la evolución de las sociedades de consumo en masa, por un lado, como su hibridación con la revolución tecnocientífica de nuestro tiempo, por el otro, volvieron de la extinción de la libertad y, sobre todo, de la indiferencia frente a ello, una realidad tan cotidiana que cada vez resulta más difícil cuestionar o siquiera reconocer. Revisemos todas estas ideas.

3.1. Cuarto diagnóstico: Günther Anders, técnica y obsolescencia humana

Contemporáneo de Marcuse, publicando además gran parte de su obra en la misma década, las reflexiones de Günther Anders –inicialmente pseudónimo para Günther Stern y, al cabo del tiempo, nombre adoptado de manera definitiva– abordan temas claramente afines a los expuestos en el capítulo anterior. A pesar de esta afinidad, las reflexiones de Anders tienen la virtud de integrar aspectos que en las reflexiones anteriores no siempre gozan de la importancia que merecen.

Así, por ejemplo, el filósofo no sólo muestra una clara preocupación por el desarrollo de la tecnología en nuestra época, también dedica vehementes páginas al tema de la destructividad humana implícita en ella. Del mismo modo, igual que Freud, Ortega y Marcuse, dedica una buena parte de sus escritos a las más diversas facetas de nuestro presente –el trabajo y el ocio, la producción en serie, el consumo–; al mismo tiempo, lleva estas cuestiones a nuevos límites al cuestionar si, acaso, no ha llegado por fin el tiempo en el que el hombre se ha vuelto obsoleto frente a sus creaciones... Finalmente, la obra de Anders muestra un claro y constante interés por presentar, más allá del panorama inmediato que contempla, algún atisbo de su posible evolución. Varias de estas previsiones no han dejado de confirmarse con el paso del tiempo. ¿En qué consiste el diagnóstico del autor?

Aunque polifacética, es posible resumir la obra de Anders en algunas inquietudes muy concretas que, de algún modo, constituyen los hilos conductores de prácticamente todo su trabajo. Así, entre las preocupaciones fundamentales del filósofo, se encuentra la manera en la que la técnica ha cambiado irrevocablemente el mundo; el incómodo reconocimiento de la brecha actual entre el hombre y sus creaciones; la profunda inquietud ante las nuevas relaciones entabladas con la naturaleza y con los objetos... Como se puede apreciar, las preocupaciones de Anders se pueden sintetizar en el asombro ante los alcances de la técnica, por un lado, y el temor, por otro lado, frente a las consecuencias que de dichos alcances se desprenden.

El autor da voz a estas inquietudes en los breves ensayos que escribe entre los años 50 y finales de los 70, y que compendia en una de sus obras capitales: *La obsolescencia del hombre*. A continuación nos detendremos a considerar algunas de las ideas vertidas en esta obra que, a más de cuarenta años, no ha perdido su vigencia.

Anders está convencido de que la técnica ha terminado por ser indisociable de la vida. Finalmente, escribe, la última revolución ha acaecido; el ser humano ya nunca habrá de transformarse de nuevo. El hombre y la técnica se han vuelto, en este sentido, cohistóricos. La técnica es, finalmente, uno de los motores de la historia. Como veremos, es aquí también donde inicia el problema. Anders resume de manera muy clara su visión de la técnica, por lo demás trágica, en las palabras con las que comienza el prólogo de la revisión que, en 1979, hace del libro arriba mencionado. Ahí, escribe:

Este volumen, que acabé hace más de un cuarto de siglo, hoy me parece no sólo no anticuado, sino más actual que entonces. Esto no demuestra nada a favor de la calidad de mis análisis de aquel momento, sino por el contrario todo en perjuicio de la calidad de la situación del mundo y del hombre analizados, pues ésta no ha variado en lo fundamental desde el año 1956, ni podría haber cambiado. Mis descripciones de entonces no eran pronósticos, sino diagnósticos. Las tres tesis principales: que no estamos a la altura de la perfección de nuestros productos; que producimos más de lo que podemos imaginar y tolerar; y que creemos que lo que podemos, también nos está permitido –no: lo debemos; no: tenemos que hacerlo–. Estas tres tesis fundamentales son, por desgracia, más actuales y explosivas que entonces ante los peligros de nuestro mundo, que se han hecho más evidentes en el último cuarto de siglo.⁶³

Como se puede apreciar, el problema consiste en la “desproporción” entre el hombre y la tecnología a la que ha dado a luz. En este sentido, nuestro presente se caracteriza por vivir de cara a la irresoluble discrepancia entre lo que “hemos hecho” y nuestras verdaderas capacidades. Por un lado, hemos creado artefactos con posibilidades increíbles, cada día más eficientes, más infalibles, más prometedores; por otro lado, seguimos cometiendo errores, poseyendo un cuerpo frágil, una mente limitada...

Anders está convencido de que no es difícil constatar este desequilibrio entre creador y creación. Basta con reconocer que ya no hay ser humano que pueda realizar en una vida lo que algunas máquinas pueden hacer en tan sólo un día –en tan sólo una hora, podríamos agregar hoy, cincuenta años después–. Para constatar nuestra desproporción, agrega Anders, basta con reconocer que nuestra finitud no parece radicar tanto en nuestra falta como, más bien, en nuestra “incapacidad para carecer lo suficiente” de todo aquello que “podemos producir”. Finalmente, podemos encontrar este desequilibrio al reconocer que la capacidad

⁶³ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, Volumen I, Pre-textos, Valencia, 2011, p. 13.

de nuestras obras es tal que, por primera vez en la historia, resulta posible producir incluso nuestro “propio ocaso”...⁶⁴

Así, como nunca antes, atestiguamos la desigualdad entre nuestra producción y nuestras teorías; nuestro hacer y el representar; el actuar y el sentir; el conocimiento y la conciencia; el aparato y el cuerpo... Al final, concluye Anders, la técnica por fin nos ha rebasado. Nuestro mundo ha quedado, finalmente, instalado sobre un “desnivel” irreparable. De este modo, mientras que la metamorfosis de nuestras creaciones avanza cada día de forma más acelerada, la nuestra parece haberse retrasado. Más aún: «[...] cabría pensar que la transformación de los aparatos avanza absolutamente con demasiada rapidez; que los productos nos exigen algo exagerado, algo imposible; y que con su exigencia nos colocan realmente en una situación patológica colectiva».⁶⁵

Al final, escribe el autor, hemos descubierto de manera trágica que no somos tan elásticos como pensábamos, que no gozamos de tanta flexibilidad, que no podemos adaptarnos infinitamente. Al haber roto los límites del producir, se volvieron más claros los propios. En resumen, hemos terminado por volvernos “obsoletos” frente a nuestras creaciones. A este desnivel entre creador y obra, Anders lo llama “desnivel prometeico” –en el original, *prometheische Gefälle*–. A la vergüenza que le acompaña, Anders la llama “vergüenza prometeica” –*prometheische Scham*–.

A pesar de lo anterior –y esta idea es probablemente la más significativa–, nada de esto quiere decir que hayamos “renunciado”. Por el contrario, no hemos dejado de buscar modificarnos a la par de nuestro mundo. No hemos desistido del intento por consumir nuestra propia mutación. De este modo, parecemos obrar como si fuera nuestro deber –nuestra obligación, corrige el autor– hacer todo aquello que nuestros recursos nos permiten. Obsoletos, no hemos renunciado a transformarnos. En suma, la técnica no sólo cambió el

⁶⁴ Según Anders, el problema radica en nuestra incapacidad para reconocer que la técnica no es, como parecemos pensar, el correlato positivo de la destructividad humana. Todo lo contrario, en la técnica no deja de jugarse la posibilidad de nuestra propia aniquilación. En este sentido, gracias a la tecnología, la desolación del planeta se ha convertido en algo plausible por primera vez en la historia. Parecemos, sin embargo, y paradójicamente, más incapaces que nunca de reconocer los riesgos. Nos hemos convertido, escribe Anders, en “ciegos ante el apocalipsis” –*Apokalypse-blind*–. He aquí, de nuevo, nuestro “desnivel prometeico”.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 32 y 33.

mundo, también cambió la vida. La obra de Anders es una larga reflexión sobre esta última idea. Ahondemos en algunas de sus principales intuiciones.

El filósofo encuentra en el trabajo uno de los ejemplos más significativos de la manera en la que la técnica ha transformado la vida. Uno de los aspectos que más enfatiza es el papel que, para la segunda mitad del siglo XX, las máquinas ocupan en prácticamente todas las sociedades occidentales. Concretamente, Anders ve en el mundo contemporáneo el afán tácito por convertirse, de manera gradual, en el “proceso” de una sola máquina. Dicho de otro modo, el autor reconoce el afán por consolidar un enorme mecanismo capaz de incorporarse al trabajo de otro mecanismo, aún más grande y más complejo, que del mismo modo, eventualmente, se adecue al trabajo de algún nuevo mecanismo... Se trata, en suma, de una sola máquina dentro de la que todas las demás tan sólo representen funciones...

Lo anterior, por otro lado, tiene consecuencias importantes en la vida cotidiana. Habiendo máquinas capaces de producir más, a mayor velocidad y cada vez de mejor manera que quienes las crearon; nos hemos convertido en humildes “operarios” de nuestras creaciones. Así, el trabajo ha terminado por desviarse hacia la mera vigilancia de aparatos que realizan lo que antes dependía de las manos de sus dueños. “Optimizado” y cada vez más eficiente gracias a la técnica, el trabajo ha perdido aquello que de “humano” le quedaba. El trabajador se ha convertido –y Anders juega aquí con una cierta homofonía en el alemán–, tanto en “quien aguarda” frente a la máquina –*Warter*–, como en “quien vigila” que ésta cumpla sus funciones –*Wärter*–.

Sirviendo a sus propias creaciones, supervisando aquel objeto que realiza la actividad antaño propia, el trabajador ha terminado por disociarse tanto del resultado de su trabajo como del esfuerzo antes requerido. Así, hoy que los procesos de producción se dividen en tantas etapas que, al final, resultan inconexos para quienes no tiene acceso a todo el panorama; hoy que, por otro lado, el esfuerzo invertido guarda una cada vez menor proporción con los resultados obtenidos; simplemente el trabajador ya no es capaz de reconocerse en el resultado final de sus acciones. Por todo lo anterior, para Anders: «El “desnivel” entre causa y efecto es tan grande que (dicho ahora psicológicamente) el causante (o sea, el trabajador) ya no reconoce como suyo el efecto de su hacer, es decir, ya no se identifica con “su” producto».⁶⁶

⁶⁶ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, Volumen II, Pre-textos, Valencia, 2011, p. 73.

En suma, la automatización de las cosas –proceso que, según el autor, probablemente algún día será total–, ha abierto la posibilidad de que cambie definitivamente la manera en la que hasta ahora hemos asumido nuestra relación con el trabajo. El trabajador, cuando menos entendido en su sentido tradicional, se ha vuelto obsoleto frente a un mundo laboral que, cada vez más, es capaz de prescindir de sus esfuerzos. En todas estas ideas, de nuevo, podemos reconocer el tema de la técnica y el desnivel frente a ella.

Transformados el trabajo y el trabajador, continúa Anders, “nuevas necesidades” entran en escena. Así, por ejemplo, encontrar sustitutos frente al trabajo perdido ha comenzado a convertirse en una apremiante inquietud. Las pesas en el gimnasio, el fútbol, las visitas a locales llenos de máquinas de juego, el ejercicio después de la jornada, escribe el autor a mediados del siglo pasado; todo esto se ha vuelto el suplemento de un trabajo que ya no ofrece lo que solía. Por lo menos el deporte, agrega con ironía, ofrece lo que el trabajo ya no puede: una correspondencia directa entre nosotros y nuestras acciones. Al final, se trata de encontrar distracciones capaces de ligar de manera más clara, más satisfactoria, nuestro “esfuerzo” y nuestra “recompensa”. Se trata de buscar lo que ya no se encuentra en los lugares de antaño.

Anders también enfatiza la manera en la que nuestra forma de pensar en la naturaleza ha cambiado. De ser el objeto de nuestras indagaciones, escribe, se ha convertido en una mera “fuente de materias primas”. De ser el móvil de la búsqueda por aquello que “se esconde”, se ha convertido en una obsesión por hallar lo aprovechable. En palabras de Anders: «En resumen: *ser materia prima es el criterium existendi* [...]»⁶⁷ La naturaleza se ha convertido en una “cosa por explotar” de la que nada escapa a “lo utilizable”.

La lógica detrás de los objetos fabricados se resume en una consigna similar. Así, “ser efímero” parece ser el ideal buscado por las cosas; perecer en el primer contacto; caducar al instante. “Estar ahí para no estar más” parece ser la nueva esencia de nuestros productos. Por otro lado, se trata de utilizar con celeridad, “usar en una sola toma”, utilizar para luego desechar, que sólo así se abre la puerta a aquellos otros objetos por venir. Simplemente, en un mundo cuya producción debe ser ilimitada, la meta de las cosas no puede ser otra que morir. En palabras de Anders: «[...] para la producción es propiamente de sumo interés producir “líquidos” sus “productos” y para un uso inmediato (*instant consumption*) y

⁶⁷ *Ibid.*, p. 38. Todos los subrayados son de Anders.

único». ⁶⁸ Los objetos a nuestro alrededor han devenido mercancía y, como tal, nos corresponde “liquidarla”. Se trata, agrega, de vivir bajo el “principio de liquidación” –en el original, *Prinzip der Liquidierung*–.

Partiendo de todo lo anterior, no es extraño que Anders señale que la falta de respeto se haya convertido en la nueva “virtud” de nuestro tiempo: no cuidar las cosas, carecer de atención frente a ellas, comprar en vez de reparar... Irrespetar, en suma, para abrir la puerta a todo aquello que “aún debemos” producir. Inseparable de esta dinámica, escribe el autor: «*La moda es la medida que utiliza la industria para hacer que sus productos estén necesitados de ser sustituidos*». ⁶⁹ La moda, en este sentido, se ha convertido en la pauta gracias a la cual se nos instruye sobre el tiempo para “renovarnos”; lo queramos o no, lo necesitemos o no. De nuevo, en palabras del autor:

En tales casos, propiamente no son los productos mismos los que figuran como medios de producción, sino nuestros *actos de consumo*: una situación verdaderamente vergonzosa, pues ahí se limita nuestro papel (el de los hombres) de procurar, mediante el consumo de productos (por el que, además, tenemos que pagar), que la producción se mantenga en marcha”. ⁷⁰

Al final, escribe el autor, dueño indiscutible de su pasividad y “suministrado” soberanamente, el hombre ha sido devorado por el mundo que ha creado. Como veremos a continuación, Anders encuentra una de las muestras más patentes de esto en las dinámicas de las sociedades de consumo en masa que caracterizan su momento. ¿Qué ve Anders en las masas diferente de lo que encontraron Freud, Ortega o Marcuse?

Para Anders, uno de los acontecimientos más revolucionarios de nuestro tiempo consiste en haber transformado a las masas, entendidas como aglomeraciones, en individuos aislados capaces de vivir, a pesar de todo, como si estuvieran dentro de un grupo. Así, aunque quizás las masas y las aglomeraciones tuvieron que ser pensadas de manera conjunta en el pasado, hoy, sin embargo, cada una de ellas existe sin necesidad de la otra. En palabras del autor: «Dado que la *masa de individuos* (que había descrito Le Bon y que en la revolución de 1917 aún había sido una realidad) ha sido sustituido *por la “forma de ser en masa”*»

⁶⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

[Massenhaftigkeit] *de los individuos*, nos está permitido hablar de *una obsolescencia de la masa*». ⁷¹

En resumen, las masas han dejado de ser aglomeraciones; a pesar de todo, no han dejado de ser masa. Simplemente, el comportamiento que en sus comienzos las caracterizó se convirtió, con el pasar del tiempo, ya no en algo externo sino, más bien, en un rasgo propio de la vida interior de los individuos. Las masas se volcaron del “afuera” al “adentro”. Las masas se “interiorizaron”. A partir de esta idea –y esto recuerda a Ortega y Marcuse–, Anders habla sobre *hombres-masa* –*Massenmenschen*, en el original– y las sociedades que han comenzado a habitar. El autor es, por lo demás, muy claro:

A pesar de que hoy cada uno es *en forma de masa* [*Massenhaft*] (y sólo sigue siendo *uno* en sentido numérico), *los que son en forma de masa* ya no se presentan *como* masa [*Masse*]. *La masa, justo en cuanto “forma de ser en masa”* [*Massenhaftigkeit*], *se ha convertido ya en una cualidad de millones de individuos, no en su aglomeración*. ⁷²

Aún en sus palabras:

[...] se producen hombres-masa porque se les deja consumir productos masivos; cosa que significa al mismo tiempo que el consumidor de mercancías masivas, mediante su consumo, se convierte en colaborador en la producción del hombre-masa (o sea, en colaborador en la configuración de sí mismo en un hombre-masa). Consumo y producción coinciden, pues, aquí. ⁷³

Ahora bien, para Anders, una de las consecuencias más importantes de todo lo anterior se refleja en la manera en la que el consumo “en masa” se ha vuelto una cuestión aparentemente personal y, sobre todo, “privada”. Es decir, mientras que hasta hace no mucho los objetos producidos fueron pensados para “ser consumidos” de manera colectiva, hoy día, lo producido se consume, paradójicamente, “en masa en privado”. De este modo, si bien buscamos los mismos productos hechos para todos y por todos explotados, al mismo tiempo, los consumimos bajo la ilusión de la mejor lograda individualidad, a solas, supuestamente de manera autónoma.

Así, por un lado, consumiendo desde la intimidad de nuestros hogares, nos jactamos de nuestra independencia y de la autenticidad de nuestras elecciones; por otro lado, “a solas”

⁷¹ *Ibid*, p. 93.

⁷² *Ibid.*, p. 87.

⁷³ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, Volumen I, *ed. cit.*, p. 110.

nos comportamos con la misma monotonía y predictibilidad que caracteriza a la colectividad. Dicho en pocas palabras, el consumo en masa se ha “atomizado”; a pesar de todo, no ha dejado de ser precisamente eso: consumo *en masa*.

Según Anders, lo anterior quiere decir que hoy día es posible ser parte de una masa sin, de hecho, ser físicamente parte de ella. Basta con consumir aquello que nuestros semejantes, consumidores igual de solitarios que nosotros, se afanan por conseguir. Simplemente, ya no es necesaria la confluencia de las aglomeraciones. La despersonalización y la uniformidad que son propias de las masas, escribe Anders con dureza, se viven de la misma manera desde casa. Nos hemos vuelto “consumidores en masa solitarios”.

Al final –y esto vuelve a recordarnos a Marcuse–, nos hemos convertido en el sostén de un mundo basado en necesidades tan constantes como imposibles de satisfacer. Nos hemos convertido, escribe en tono provocador, en “pobretones provistos de medios” –*bemittelten Habenichtsen*; literalmente, “tienen-nada” con medios–, cuya función es saciar un hambre que tiene por condición ser insaciable. Anders describe esta actitud jugando con la paradoja del eremita que vive, a pesar de todo, como se vive “en la masa”. Nos hemos convertido en “eremitas de la masa”, “eremitas-masa” –*Masseneremiten*–.

En resumen, el consumo se ha vuelto tan inseparable de nuestras vidas que, simplemente, ya no poseemos la libertad de tener o no productos. Siempre hay algo cuya ausencia desmorona el aparato de vida afianzado en otros objetos. Siempre hay algo nuevo que “aún debemos poseer”. En palabras de Anders:

[...] mi tesis se refiere a que casi todas las ocupaciones del hombre se han hecho dependientes de las ocupaciones de consumo o se han transformado en tales [...] Hoy ya no vale que el consumo interrumpa de vez en cuando nuestra existencia de no consumo, sino al contrario, que raras veces *emerjan actos de no consumo dentro de nuestro continuum consumista*.⁷⁴

Al final, escribe, echando de menos infinidad de bienes, constantemente en situación de necesidad, ávidos por tener más de lo que ya tenemos; vivimos en la producción de una persistente situación de necesidad.

Partiendo de lo anterior, no es difícil reconocer que, para Anders, una mayor comodidad –también lo advertía Marcuse– no necesariamente implica una mayor libertad.

⁷⁴ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, Volumen II, *ed. cit.*, pp. 85 y 86 (en la nota al pie).

De hecho –y aquí ambos autores coinciden de nuevo–, probablemente este mundo de producción y consumo al que hemos dado origen ni siquiera implique verdadero bienestar. De nuevo, en palabras del autor:

La pregunta sobre si el trabajador actual aún es proletario o no, no puede responderse constatando su *estándar de vida* alto o bajo –visto así, de hecho cientos de millones de trabajadores ya no son proletarios–, sino mediante la constatación de su *estándar de libertad*. Y éste es tan bajo, que la respuesta a la pregunta tiene que ser cien por cien afirmativa.”⁷⁵

Anders encuentra en los *mass-media*, los medios de comunicación en masa de su momento, uno de los ejemplos que de mejor manera ilustran las ideas anteriores. En ellos vislumbra, también, una de las herramientas clave para comprender las dinámicas que retrata.

Así, Anders parte del reconocimiento de la fuerza de estos medios al aceptar que, simplemente, ya no es posible concebir un hogar sin una radio o una televisión. El autor admite, también, que gracias a los *mass-media* la difusión de ideas, productos y estereotipos ha descubierto nuevos alcances. Al mismo tiempo, sin embargo, el problema comienza al reconocer que, disfrazados bajo la apariencia de promotores de ideales y valores, los medios de comunicación han terminado por socavar aquello que aparentan defender. Dicho de otro modo, más que promover mayores libertades, los medios han terminado por actuar en contra de éstas.

En suma, los medios son también un mecanismo para difundir y perpetuar ideas, movilizar a los individuos, legitimar visiones del mundo. Así, escribe Anders en una tónica similar a la de Marcuse, al final no sólo parecemos haber dejado de desear otras formas de libertad sino que, mucho más aún, quizás nos hayamos vuelto incapaces de imaginarlas. El presente ha forjado tantas cadenas como las que desató. En palabras del autor:

En verdad la situación del siglo XX se diferencia fundamentalmente de la del siglo XIX. Si en una de las más famosas expresiones del siglo XIX se decía que la mayoría de la humanidad de entonces no tenía otra cosa “que perder más que sus cadenas”, hoy habría que decir: *la mayoría cree poseerlo todo gracias a sus (inadvertidas) cadenas.*⁷⁶

⁷⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.

La publicidad representa uno de los más elocuentes ejemplos de todo lo anterior. En ésta –en la publicidad que en el transcurso del siglo XX se vuelve inseparable de los medios de comunicación y de las sociedades de consumo en masa–, el autor reconoce una de las productoras de las necesidades que sostienen el sistema de consumo; la portadora del llamado tácito a la destrucción que se requiere para continuar con el sistema; el mecanismo encargado de legitimar los productos *a posteriori* para abrir, así, la puerta a la producción de aquello por venir. La publicidad, escribe Anders con dureza, es la industria encargada de equilibrar el “hambre que tienen las mercancías de ser consumidas”, por un lado, con nuestra propia hambre de ellas, por el otro.

Finalmente, Anders reconoce en el binomio formado por los *mass-media* y la publicidad una serie de “decisiones previas” sobre nuestros gustos, aficiones y deseos. En palabras del autor: «No son “medios”, sino *resoluciones previas* [*Vorentscheidungen*]: decisiones, que ya se han tomado sobre nosotros *antes* de que nos pongamos en marcha. Y en sentido estricto, no son “resoluciones previas”, sino *la* resolución previa [*die Vorentscheidung*]». ⁷⁷ Para el autor, atados a dichas opciones y, sobre todo, cobijados por la idea de que somos dueños de mayores libertades y opciones de consumo, en realidad nos hallamos limitados de antemano por imágenes y opiniones industrialmente producidas.

Así, al final –y una vez más podemos hallar afinidades con los planteamientos de Marcuse– nos hallamos ante la paradoja de creernos libres de elegir, al tiempo que habitamos un mundo cuyas opciones están desde el comienzo prefijadas. Faltos de libertad y pasivos, suministrados y utilizados, concluye Anders, hemos terminado por convertirnos en un producto más. De nuevo en palabras del autor:

No se trata en absoluto de que el hombre contemporáneo una, aún hoy, al pasivo “ser utilizado” ideas de espanto, sufrimiento, y falta de libertad y desgracia. *Lo que él considera su miseria es, al contrario, la limitación de la posibilidad de ser utilizado; la eventualidad de que se puedan poner límites definitivos a su pasividad, a la posibilidad de ser utilizado, brevemente: a su falta de libertad.* ⁷⁸

En resumen, el autor reconoce que la relación con nuestros medios ha terminado por ostentar una peligrosa estructura unidireccional. Simplemente, no se le puede responder a

⁷⁷ Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, Volumen I, *ed. cit.*, p. 20.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 56 y 57.

una televisión; no se le puede replicar a una radio. Para Anders, nos hemos vuelto dependientes del “proveer” de nuestros medios y nos hemos convertido en espectadores sin verdadera injerencia sobre un mundo ante el que hemos perdido el habla. Dentro de esta lógica, sólo cabe recibir y “ser suministrado”; sólo cabe lo pautado de antemano y lo previamente administrado. En un mundo así, sólo queda espacio para lo que “hay que” ver o hacer, desear o desechar, admirar o ignorar de modo prefijado y en tiempos predefinidos. Se trata de hacerlo, sobre todo, de maneras cómodas, digeridas, “a la medida” y, agrega el autor, “a domicilio”.

Pasivos, suministrados y conformes; experimentando un mundo inmediato, “a domicilio” y deformado; hemos terminado por aceptar los “sustitutos de realidad” ligados a los medios que nos alimentan. Por eso, para Anders, las imágenes del mundo que llegan hasta nuestros ojos han terminado por ocultar lo real con ayuda de lo irreal; la imagen y la realidad han perdido su verdadera relación; hemos engrandecido lo pequeño y empequeñecido lo grande. Habiendo eliminado las distancias y cualquier otro abismo, hemos terminado por creer que abarcamos más de lo que realmente podemos. Viendo en lo lejano y lo extraño algo tan doméstico como manejable, nos hemos adormecido, al tiempo que el mundo a nuestro alrededor se ha deformado.

En suma, rodeados y satisfechos con imágenes sustitutas del mundo, hemos terminado por creer que participamos de una realidad que, más bien, hemos sofocado y banalizado.⁷⁹ Por eso, escribe Anders, vivimos en la “ambigüedad ontológica” – *ontologischen Zweideutigkeit*– de lo real e irreal, lo auténtico y lo aparente, lo relevante y lo irrelevante, lo presente y lo ausente... Es por todo esto, finalmente, que nuestro mundo ha devenido “fantasma”; a saber: un mundo repleto de imágenes, repleto de “fantasmas del mundo” –*Phantome, Weltphantome*–, mas ya no mundo.

Finalmente, detrás de este nuevo mundo al que hemos dado a luz –mundo tecnológico, mundo de consumo, mundo de imágenes fantasma–, Anders reconoce una vez más el rostro de la fragilidad humana. Concretamente, se trata de nuestro miedo a la nada, al vacío. Se trata también de nuestro miedo a la propia libertad. De este modo, en palabras del autor:

⁷⁹ Anders no emplea el sustantivo *Banalität* sino *Verbiederung*. El traductor de la obra señala que este verbo en particular hace alusión al hecho de “convertir lo distante” en algo familiar.

La pregunta sobre qué es lo que empuja al hombre a esa laboriosidad desorganizada y qué hace tan autónomas (o en apariencia autónomas) sus funciones particulares, ya está contestada en realidad. Pero repitamos: es el *horror vacui*; miedo a la autonomía y la libertad; más exactamente: el miedo a articular por sí mismo el espacio de la libertad que el ocio pone a su disposición, al vacío, al que está expuesto por el ocio; el miedo a tener que llenar por sí mismo el tiempo libre.⁸⁰

Así, al final, parecemos haber hallado en la técnica el escape perfecto frente a algo de lo que, en el fondo, siempre quisimos escapar: nuestra propia fragilidad. De ahí la función que desde sus inicios han tenido nuestros aparatos de entretenimiento: producir dispersión, distraernos, ayudarnos a olvidar. En palabras de Anders: «Lo que la “dispersión” [...] pretendía era despojar a los hombres de su individuación o, más exactamente, quitarles la conciencia de esta pérdida despojándolos de su *principium individuationis* [...]»⁸¹ Se trata, simplemente, de desplazarnos a otro lugar. Se trata, agrega Anders, de permitirnos estar en más de un sitio para nunca estar en ningún lugar determinado y, sobre todo, nunca con “nosotros mismos”.

Se trata, pues, de paliar nuestro horror al vacío: «[...] porque sólo con que hubiera *un* órgano desocupado, éste representaría una brecha por la que podría introducirse a chorros la nada».⁸² Por eso nos hallamos tan cómodos “impermeabilizándonos” contra la nada que nos inquieta. Por eso, agrega Anders, nos sentimos tan aliviados dotando a cada órgano de una actividad, de una distracción, de un disfrute. De ahí la música en las películas; las bocas repletas de dulces y pastillas; las radios siempre encendidas aniquilando los silencios. Simplemente, es cuestión de huir de la ociosidad, del miedo, del vacío.

Finalmente, es esta misma inquietud la que también se esconde detrás del mundo de consumo al que la técnica ha dado origen. Se trata de la secreta aspiración de no morir, no cambiar, nunca envejecer... ¿No es esta evasión la que se encuentra detrás de nuestros objetos de consumo? Precisamente en ellos, escribe Anders, hemos concretado lo que siempre quisimos conseguir: renunciar a contemplar nuestra verdadera condición.

En este sentido, los productos de consumo son capaces de reproducirse casi al infinito, sin cambios, siempre idénticos a sí mismos; por eso son inmortales. Los productos gozan de aparente perfección, perennidad, independencia frente al envejecimiento y la muerte;

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 142 y 143.

⁸¹ *Ibid.*, p. 140.

⁸² *Ibid.*, p. 143.

nosotros no. Es por todo esto que el mundo de consumo al que hemos dado origen nos permite desviar la mirada y evadir la fragilidad de nuestras vidas; nos permite olvidarnos de nosotros mismos en la seriación eterna de las cosas. Una vez más, en palabras de Anders:

Si traducimos esta *malaise de la unicidad* [*Malaise der Einzigkeit*] con esta expresión banal, según una canción de moda, así: “Yo sólo existo una vez, no vuelvo”, inmediatamente resulta claro que está relacionada hasta el fondo con el miedo a la muerte. Cosa que es plausible, pues si, como hemos visto, los productos seriados han conseguido una “ausencia de muerte” a través de su posibilidad de ser reemplazados, él está excluido de esa ausencia de muerte. La experiencia de no ser una mercancía seriada actúa, pues como un *memento mori*.⁸³

A modo de conclusión, podemos decir que aunque Anders no pudo ver los cambios tecnológicos que aún aguardaban en las últimas décadas del siglo pasado y las primeras del siglo XXI, su diagnóstico no ha perdido vigencia. Por el contrario, en muchos sentidos parece haberse confirmado.

Así, en una época que como la nuestra ha creado elementos que literalmente no existían en el planeta, y que quizás tampoco existan en ninguna otra parte del universo; animales a los que la evolución jamás hubiera conducido; armas tan potentes que son capaces de destruir ciudades enteras; ¿no sigue resultando cercano el recelo del autor frente a la aparente “necesidad” de “hacer todo cuanto esté en nuestras manos hacer”?

Por otro lado, la tecnología digital –la gran apuesta de la Tercera Revolución Industrial y el relevo de las tecnologías analógicas– parece haber convertido algunas de las advertencias del filósofo en casi predicciones. Baste con pensar en internet y en las “redes de redes” que conectan la vida personal de los individuos con sus trabajos; a aquellos trabajos con bancos y gobiernos; a aquellos bancos y gobiernos con organizaciones mundiales... ¿No es ésta, aunque con un rostro distinto, la gran máquina hecha de máquinas a la que se refería el autor?

Lo mismo puede decirse sobre nuestra relación con el trabajo y la advertencia del autor al hablar sobre nuestra propia obsolescencia. Simplemente, ¿no confirmamos nuestras limitaciones diariamente al reconocer que computadoras, teléfonos celulares e incluso relojes pueden lo que un ser humano ya no puede en una vida? ¿No es esto lo que las incipientes

⁸³ *Ibid.*, p. 69.

inteligencias artificiales están cumpliendo: realizar tareas con menor cantidad de errores, menor gasto de energía y mayor velocidad?

Finalmente, también podemos confirmar que aún hoy tememos al vacío y aún seguimos tratando de evadirlo. Simplemente, ¿no nos hallamos siempre a unos cuantos *clicks* de distancia de nuestros “amigos”? ¿No siempre estamos inmersos en la imperturbable presencia de sus fotos, sus *tweets*, sus “estados”? Del mismo modo, ¿no hay siempre un *chat* que abrir o continuar, estemos donde estemos, sea la hora que sea? ¿No siempre hay unos audífonos a la mano y algo que escuchar o ver en *streaming*? Todavía huimos.

Al final, en la revolución tecnológica de nuestro tiempo, Anders reconoció también un profundo cambio en nuestra relación con el mundo, con los otros, con nosotros mismos; un cambio en nuestras relaciones con la vida. Esta transformación es, por otro lado, la que hoy día atestiguamos y, sobre todo, es el cambio desde cuyo horizonte construimos nuestras propias relaciones con el mundo.

A pesar de todo lo anterior, el autor no logró vislumbrar el verdadero alcance de sus planteamientos. En los siguientes dos diagnósticos encontraremos, precisamente, algunos de aquellos rasgos de nuestro trayecto que Anders no alcanzó a contemplar. Revisemos, pues, las últimas etapas de este proceso.

3.2. Quinto diagnóstico: Michel Foucault, tecnologías de poder y tecnologías del yo

Michel Foucault no aborda el tema de las sociedades de consumo en masa de manera tan explícita como lo hacen los autores anteriores. A pesar de lo anterior, su obra gira claramente en derredor de las nuevas relaciones que las sociedades contemporáneas han inaugurado con el mundo, con los otros, con uno mismo.

Foucault resume, hacia el final de su vida, su propia visión del itinerario seguido por su obra. De este modo en 1982, dos años antes de su muerte, el filósofo presenta su proyecto filosófico de la siguiente manera: «Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y

penología». ⁸⁴ Aún en el mismo texto, Foucault ahonda en el trayecto seguido por su trabajo. Su obra, explica:

[...] se ocupa de las relaciones entre experiencias (como la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad), saberes (como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que tratan del control individual). ⁸⁵

Partiendo de lo anterior, es posible reconocer en la obra del autor –aun si dicha obra atraviesa múltiples etapas– la constante búsqueda por desenmascarar los mecanismos a partir de los cuales, a través de la historia, nos hemos insertado en dinámicas ligadas con el ejercicio del poder. El proyecto foucaultiano consiste, así, en analizar una serie de saberes para reconocer las distintas relaciones con el mundo que de éstos se desprenden.

De manera muy particular, a Foucault le preocupa la relación entre los discursos y las experiencias ligadas a éstos. Le interesa la forma en la que históricamente, a través de mecanismos de conducción de conductas, se ha determinado la manera de construir la propia subjetividad. A Foucault le interesan las prácticas con ayuda de las cuales hemos construido la relación con nosotros mismos. A continuación, nos detendremos a considerar la manera en la que el autor lleva a cabo este proyecto. En su diagnóstico reconoceremos un rostro más de las sociedades de consumo cuya evolución intentamos trazar.

Comencemos, entonces, señalando que según Foucault es posible hablar de cuatro diferentes tipos de “técnicas” o “tecnologías”. Se trata de tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo. Todas ellas, por otro lado, pueden entenderse como la articulación de una serie de verdades y relaciones de poder de las que se desprenden diferentes respuestas por parte de los individuos. Se trata, en este sentido, de la articulación de distintos juegos de verdad que posibilitan diferentes conductas. En palabras del autor: «El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos,

⁸⁴ Michel Foucault, “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 47 y 48.

⁸⁵ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*”, en *op. cit.*, p. 117.

relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos». ⁸⁶

Como se puede ver, para Foucault, dichas tecnologías implican distintas formas de aprehender y modificar a los individuos. Cada una de ellas representa un tipo de “razón práctica” y, según el filósofo, casi nunca funcionan por separado. ¿En qué consisten exactamente?

Según Foucault, las primeras de estas tecnologías –*techniques de production*–, se caracterizan por la posibilidad que nos ofrecen de manejar y alterar los objetos. El segundo tipo –*techniques de systèmes de signes*– se caracterizan por la posibilidad de significar las cosas. Por su parte, las tecnologías de poder –*techniques de pouvoir*–, se caracterizan por la búsqueda por controlar la conducta de los individuos. Finalmente, el cuarto tipo, las tecnologías del yo –*techniques de soi*–, son aquellas prácticas diseñadas para permitir a los individuos ejercer poder sobre sí mismos. Se trata de estrategias diseñadas para efectuar una transformación de los individuos por parte de ellos mismos. Foucault lo explica del siguiente modo:

[...] 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto ; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. ⁸⁷

Además de lo anterior, entre los temas principales de la obra del autor se encuentra la manera en la que la vida es “administrada” hoy en día. A Foucault le interesa, sobre todo, la forma en la que a partir de dicha administración la relación con la propia subjetividad es construida. Como veremos a continuación, esta inquietud resulta indisociable de las últimas dos tecnologías.

El tema de la administración de la vida aparece varias veces en múltiples obras del filósofo. Una de las maneras en las que Foucault lo aborda es a partir del estudio de las formas

⁸⁶ Michel Foucault, “Tecnologías del yo”, en *op. cit.*, p. 48.

⁸⁷ *Idem.*

en las que, a través del tiempo, hemos postulado subjetividades “normales” y, al mismo tiempo, hemos intentado configurarlas. Foucault ahonda, así, en la manera en la que hemos construido la noción de “normalidad” e, igual de importante, su correlato negativo, la “anormalidad”. Para el autor, mientras que la primera, la normalidad, se ha ligado con lo “aceptable”, lo “correcto”, lo “regular”; la segunda, la “anormalidad”, ha sido depositaria de todo aquello que históricamente ha quedado fuera de las pautas que lograron imponerse.

Según Foucault, este ideal normalizador ha sido la piedra angular de instituciones cuya finalidad ha sido precisamente esa: homogeneizar a los individuos. Se trata de instituciones que han operado bajo la consigna de “reconstruir” a los sujetos y que, para lograrlo, se han valido de la vigilancia y el castigo. Para Foucault, la “disciplina” resume esta serie de ideales y, así, en ella puede reconocerse el mecanismo privilegiado mediante el cual la Modernidad pretendió controlar y “reencauzar” la conducta de los individuos.

De este modo, entre cárceles, hospitales psiquiátricos, internados y escuelas; sobre todo, entre técnicas diseñadas para regular, controlar y manejar a los sujetos; las sociedades modernas edificaron complejos sistemas normalizadores. El panóptico representa uno de los más elocuentes ejemplos de este intento por estructurar la vida y Foucault llama, precisamente, sociedades panópticas –*sociétés panoptiques*– al tipo de sociedades edificadas sobre este ideal homogeneizador. Se trata, en resumen, de sociedades de la vigilancia y el castigo, del control y de la disciplina. En palabras del autor:

En cuanto al aspecto laboratorio, el Panóptico puede ser utilizado como máquina para hacer experimentos, para modificar el comportamiento, encauzar o reeducar la conducta de los individuos. Experimentar medicamentos y verificar sus efectos. Probar diferentes castigos sobre los presos, según sus delitos y su carácter, y buscar los más eficaces. Enseñar simultáneamente diferentes técnicas a los obreros, establecer cuál es la mejor. Intentar experiencias pedagógicas –y, en particular, repetir el célebre problema de la educación reclusa, utilizando niños expósitos.⁸⁸

Según Foucault, fueron estas tecnologías de poder las que caracterizaron a la Modernidad hasta finales del siglo XIX cuando, como veremos a continuación, algo cambió en la manera de dar forma a los sujetos. En este cambio, por otro lado, podemos encontrar algunos de los principales rostros que caracterizan nuestro tiempo.

⁸⁸ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 2010, p. 236.

Aunque la forma de entender la disciplina a lo largo de los primeros siglos de la Modernidad estuvo enfocada en la multiplicidad, escribe el autor, dicha “multiplicidad” nunca dejó de tener a los individuos concretos como eje. Así, las sociedades panópticas nunca renunciaron a los sujetos particulares al momento de castigar, controlar y, en suma, normalizar su comportamiento. A finales del siglo antepasado, sin embargo, es posible reconocer un giro en esta manera de configurar a los individuos y “encauzar” sus conductas: la “generalidad” adquiere una renovada relevancia.

Según Foucault, a partir del siglo XIX, el control comienza a pensarse de maneras que van más allá del poder disciplinario o punitivo. Ya no se trata de obligar a trabajar a los individuos de acuerdo con tiempos y pautas preestablecidas; controlar sus fuerzas; supervisar sus actividades. Tampoco se trata de disciplinar la conducta disidente de individuos anormales. En palabras de Foucault: «A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie».⁸⁹ Aparece el hombre como “especie”. Con esta nueva forma de entenderlo, por otro lado, nuevas preocupaciones entran en escena.

Según Foucault, los siglos XVII y XVIII desplegaron tecnologías de poder centradas en los cuerpos individuales. A lo largo del siglo XIX, sin embargo, el poder se enfoca en el estudio del ser humano en un sentido mucho más general. La “vida”, entendida en un sentido científico, se convierte en un tema particularmente relevante. La “población” –así como la serie de nociones que trae aparejadas: el nacimiento, la reproducción, la muerte–, pasa a un primer plano y se vincula con la administración de los procesos vitales. Finalmente, en tanto que parte fundamental de los procesos biológicos, el cuerpo también queda envuelto en nuevas inquietudes. Éste y sus funciones también deben ser administrados. En suma, a partir del siglo XIX, nos hallamos ante:

[...] la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse la estatización de lo biológico.⁹⁰

⁸⁹ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p. 220.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 217.

Según al autor, este cambio de énfasis puede apreciarse claramente en la manera en la que se reconfigura la idea de soberanía. De este modo, mientras que tradicionalmente en la soberanía se depositó la facultad de “dejar vivir” y “hacer morir” –castigar “quitando” la vida y exculpar perdonándola, “devolviéndola”–; a partir del siglo XIX, con la aparición de la noción de población y con ella, la búsqueda por administrar los procesos vitales, el poder soberano sobre la vida se redimensiona y, más importante, su lógica se invierte. El poder para “dejar vivir” y “hacer morir” se convierte en poder para “hacer vivir” y “dejar morir”. En palabras de Foucault: «Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad».⁹¹

Además de la noción de gobernabilidad, Foucault utiliza las palabras biopolítica y biopoder – *biopolitique, biopouvoir*– para resumir los principales rasgos de esta nueva forma de ejercer el poder. El primero de estos conceptos alude a la serie de mecanismos a partir de los cuales las características humanas, desde el punto de vista de la biología, de la especie biológica, se convierten en intereses del poder. El segundo se refiere a la manera concreta en la que estos nuevos intereses se insertan en los dispositivos de poder. De nuevo, en palabras del autor:

Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa *anatomopolítica* sino lo que yo llamaría una *biopolítica* de la especie humana.

¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera.⁹²

La biopolítica y el biopoder se interesan por la población desde el punto de vista estadístico. Se interesan por la sexualidad desde el punto de vista de lo económicamente útil y piensan a la vida desde el horizonte de la natalidad, de la administración de la cantidad de nacimientos y de las tasas de reproducción y de población...

A la biopolítica y al biopoder también les interesa la muerte.⁹³ A este interés ligan la preocupación por la enfermedad, misma que abordan desde la perspectiva de la sustracción

⁹¹ Michel Foucault, “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, ed. cit., p. 49.

⁹² Michel Foucault, *Defender la sociedad*, ed. cit., p. 220.

⁹³ No es difícil relacionar esta idea con las críticas de Ariès a la manera en la que hoy en día nos relacionamos con la muerte. Para más sobre esto: *vid supra* Capítulo 1.

de fuerzas y energías útiles para la población. Se trata de enfermedades que, en resumen, disminuyen la duración de las jornadas laborales y afectan la economía. En palabras de Foucault, se trata: «En suma, la enfermedad como fenómeno de población: ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida –la epidemia– sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita».⁹⁴

Como se puede apreciar, la biopolítica y el biopoder no pretenden “comprender” los fenómenos biológicos. Se trata, más bien, del afán por “medir” los procesos ligados con la vida y, como parte de ella, la muerte. Se trata, resumamos nosotros, de medir para controlar y controlar para administrar.

En sus últimas obras, Foucault desplaza una vez más el eje de sus reflexiones: de las tecnologías de poder, a las tecnologías del yo; de la inquietud por el poder desde el punto de vista del control y la dominación, al interés por la construcción de la individualidad desde el punto de vista, precisamente, de esa misma individualidad. El autor, por otro lado, es consciente de este viraje y lo explica en los siguientes términos:

Tal fue la «línea de conducta» de mi trabajo anterior: analizar las relaciones entre experiencias como la locura, la muerte, el crimen, la sexualidad y diversas tecnologías del poder. Actualmente trabajo sobre el problema de la individualidad, o más bien debería decir sobre la identidad referida al problema del «poder individualizante».⁹⁵

Aún en palabras del autor:

Han sido las dos últimas, las tecnologías del dominio y del sujeto, las que más han requerido mi atención. He intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto. Estudié la locura no con los términos del criterio de las ciencias formales, sino para mostrar cómo, mediante este extraño discurso, era posible un cierto tipo de control de los individuos dentro y fuera de los asilos. Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad.

Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo.⁹⁶

⁹⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁹⁵ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, ed. cit., pp. 97 y 98

⁹⁶ Michel Foucault, “Tecnologías del yo”, en *Ibid.*, p. 49.

Enfrascado en este proyecto, Foucault explora formas de construir la subjetividad cuya vigencia se perdió en algún momento de la historia. Concretamente, el autor busca en la Antigüedad clásica otras maneras de pensar la relación con nosotros mismos. Se trata de otro tipo de subjetividades; otras maneras de relacionarnos con el propio “yo”; sobre todo, otras formas de construirlo.

Inseparable de esta subjetividad “antigua”, Foucault encuentra una noción cuya relevancia va a ser fundamental dentro de esta última etapa de su obra. Se trata del “cuidado de sí”, “inquietud de sí” o “preocupación por uno mismo” –en griego, ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, *epimeleia heautou*; en latín *cura sui*; en francés, *souci de soi*–. ¿Qué fue, concretamente, este “cuidado de sí” que, según Foucault, caracterizó las preocupaciones éticas de los primeros siglos de nuestra era? El autor lo explica del siguiente modo:

Con esta expresión intento traducir, mal que bien, una noción griega muy compleja y rica, también muy frecuente, y que tiene una prolongada vigencia en toda la cultura griega: la de *epimeleia heautou*, que los latinos traducen, desde luego, con todo el desabrimiento que se denunció a menudo, o que en todo caso se señaló, por algo así como *cura sui*. *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera.⁹⁷

Según el autor, el “cuidado de sí” consistió en una serie de prácticas y actitudes en las que el mundo antiguo depositó la relación con la propia subjetividad. Foucault lo describe en los términos de un “retiro al propio interior”, “mantenerse en la compañía de uno mismo”, “ser el propio amigo”, “ocuparse del propio yo”. Como se puede apreciar, el “cuidado de sí” implicó una manera de estar en el mundo; una forma de relacionarse con las cosas, con los otros, con uno mismo; una manera de estar atentos ante lo que sucede dentro del propio interior. Partiendo de todo lo anterior, el “cuidado de sí” designó, sobre todo, una serie de prácticas mediante las cuales el individuo debía transformarse precisamente por obra de sí mismo.

La noción de “cuidado de sí”, escribe Foucault, fue fundamental a lo largo de prácticamente toda la Antigüedad clásica. Se puede encontrar en la obra de Platón e incluso antes. Se halla presente en prácticamente todas las escuelas del Helenismo. Se reconoce en

⁹⁷ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 17.

el ascetismo cristiano de los siglos IV y V de nuestra era. Por otro lado, continúa el autor, aunque nunca gozó de una manera homogénea de entenderse –sufrió mutaciones importantes a lo largo de la historia, sus técnicas se desplazaron, se reorganizaron, sus preceptos se reactivaron–; fue una de las nociones más valoradas en Grecia y Roma. Fue regla de conducta y forma de vida. Para la Antigüedad clásica, en suma, “el cuidado de sí” representó la posibilidad de que el sujeto se constituyera como su propio soberano, su propio constructor y dueño.

Según Foucault, con la llegada de la Modernidad esta forma de pensar la relación con uno mismo pierde relevancia. El autor se refiere a este cambio como el “momento cartesiano” y en éste, sostiene, el “cuidado de sí” comienza a ser desplazado por una consigna con la que hasta entonces había “convivido” simultáneamente: “conócete a ti mismo” –*γνώθι σεαυτόν*, *gnothi seauton*–. Para Foucault, la principal consecuencia de este desplazamiento es el hecho de que, mientras que desde el horizonte del “cuidado de sí” el acceso a la verdad requería de cierto trabajo sobre uno mismo –al tiempo que dicha verdad tenía la capacidad de transformar a aquel que la alcanzaba–, desde el horizonte del *gnothi seauton*, por el contrario, el acceso a la verdad se disocia tanto del trabajo sobre uno mismo como de cualquier transformación ulterior a causa de esa misma verdad.

Con este cambio, las condiciones para “alcanzar el conocimiento” comienzan a definirse únicamente desde el mismo conocimiento. De este modo, el trabajo personal previo pierde relevancia, al igual que cualquier transformación fruto de dicho esfuerzo. La construcción de un *ethos* ligado a la búsqueda de la verdad desaparece.

A pesar de lo anterior, aclara Foucault, no es que el “momento cartesiano” rompa con el balance entre la *epimeleia heautou* y el *gnothi seauton* de manera radical o inesperada. En realidad, explica el autor, la separación es lenta y comienza con los primeros esfuerzos por parte de la teología medieval de sacrificar la espiritualidad antigua frente al conocimiento. Por otro lado, tampoco es que el “cuidado de sí” desaparezca por completo. No se trata, pues, de la desaparición o la sustitución de esta noción en el mundo contemporáneo. Se trata, más bien, de su gradual eclipsamiento y, por ende, menosprecio.

Antes de concluir, señalemos que Foucault también retrata lo que podríamos llamar el “polo opuesto” de la actitud que el “cuidado de sí” representa. Se trata de la serie de actitudes contrarias a la preocupación por uno mismo. Foucault las resume, siguiendo a

Séneca, en el concepto de estulticia –*stultitia*–.⁹⁸ Curiosamente, no es difícil descubrir en dicha actitud algunos de los rasgos predominantes de la relación contemporánea con la propia subjetividad. Dicho de otro modo, la descripción que Foucault hace del estulto –el *stultus*– no es muy distinta de la que los autores que hemos presentado hacen de los miembros de las sociedades de masas contemporáneas. ¿En qué consiste, exactamente, la estulticia?

Frédéric Gros, editor de los últimos cursos de Foucault, traduce este concepto, precisamente, como “negligencia de sí”. Por su parte, Foucault lo define del siguiente modo: «[...] la *stultitia* es, si lo prefieren, el polo opuesto a la práctica de sí».⁹⁹ De este modo, la estulticia consiste en la necedad, la estupidez, la insensatez. La estulticia es la agitación del propio pensamiento; la ausencia de tranquilidad en el alma; la incapacidad para salir de uno mismo y para tomar resoluciones. En suma, y de nuevo en palabras de Foucault: «Cuando todavía no hemos cuidado de nosotros mismos, estamos en ese estado de *stultitia*».¹⁰⁰

El estulto es, así, quien no se preocupa por sí mismo. Es quien, en palabras de Foucault, “está expuesto a todos los vientos”; quien “se encuentra abierto completamente ante el mundo externo”. El estulto es, en este sentido, aquel que permite entrar dentro de sí cuanta representación le sea impuesta, pues no tiene soberanía sobre los estímulos que lo confrontan. Es incapaz de discernir frente a sus propias pasiones y deseos. Está disperso en el tiempo y deja que su vida pase sin dirigir su voluntad hacia ningún objetivo concreto. En resumen, el estulto no es dueño de una voluntad realmente libre. No lo es porque, simplemente, no sabe lo que quiere. De nuevo, en palabras de Foucault:

Vale decir que el *stultus* quiere varias cosas a la vez, y esas cosas son divergentes sin ser contradictorias. Por lo tanto, no quiere una y absolutamente una sola. El *stultus* quiere algo y al mismo tiempo lo lamenta. Así, quiere la gloria y, al mismo tiempo, lamenta no llevar una vida tranquila, voluptuosa, etcétera. En tercer lugar, el *stultus* es quien quiere, pero quiere también con inercia, quiere con pereza, su voluntad se interrumpe sin descanso, cambia de objetivo. No siempre quiere. Querer libremente, querer absolutamente, querer siempre: eso es lo que caracteriza el estado opuesto a la *stultitia*. Y la *stultitia*, por su parte, es esa voluntad, voluntad en cierto modo limitada, relativa, fragmentaria y cambiante.¹⁰¹

⁹⁸ La referencia de Foucault es la siguiente: Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Gredos, Madrid.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 137.

Como se puede ver, no hay grandes diferencias entre el estulto y el tipo de ser humano que Freud y Ortega, Marcuse y Anders describen. El tipo de subjetividad construida al interior de las sociedades de masas parece ser, precisamente, la de un estulto.

Al final, para Foucault, la Antigüedad supo construir éticas y, más aún, estéticas de uno mismo diferentes a las del presente. Precisamente por eso, el mundo antiguo atestiguó el desarrollo de subjetividades tan distintas. La Antigüedad, en suma, supo darse a sí misma un “arte de vivir” y en éste afianzó la subjetividad. Mediante este arte de vivir, por otro lado, el mundo antiguo también supo encontrar mecanismos liberadores. El “cuidado de sí” representó, en este sentido, la posibilidad de tener armas para combatir: armas tanto para defender la propia individualidad a lo largo de una vida como, también, para cuestionar el orden vigente. Para Foucault, mediante la preocupación por uno mismo, el mundo antiguo supo darse su propia disciplina; una evidentemente muy distinta a la impuesta por las sociedades modernas y contemporáneas.

A modo de conclusión, podemos señalar que aunque por caminos diferentes, Foucault llega a conclusiones cercanas a las de los autores que hemos presentado. Así, el autor nos advierte sobre la manera en la que la normalidad y la disciplina, el control y la administración, han terminado por envolver cada vez más aspectos de nuestras vidas: desde el trabajo hasta la natalidad, desde la identidad hasta la sexualidad y la muerte... En este sentido, Foucault reconoce –al igual que todos los autores que hemos presentado– que las relaciones que entablamos con el mundo se encuentran cargadas de prohibiciones, evasiones y olvidos que, por cercanos, con frecuencia ya no somos capaces de reconocer. Todo esto se traduce en una gradual extinción de la libertad.

Finalmente, de la obra de Foucault también se desprenden claves para comprender la manera en la que la subjetividad se configura en las sociedades del presente. Por otro lado, es relevante el hecho de que el autor reconozca que no siempre nos hemos relacionado con nosotros mismos como hoy lo hacemos; que no siempre nos hemos construido de la misma manera. Resulta aún más importante el hecho de que Foucault encuentre en esas otras relaciones maneras de escapar del control y la sumisión; maneras, en suma, de ser más libres.

Como veremos en el siguiente y último diagnóstico, precisamente en el problema de la libertad y, sobre todo, en la renuncia voluntaria a ella, radica uno de los conflictos fundamentales de las sociedades de consumo contemporáneas. Revisemos todas estas ideas.

3.3. Sexto diagnóstico: Byung-Chul Han y las nuevas sociedades

Byung-Chul Han utiliza diferentes apelativos para referirse a las sociedades contemporáneas: sociedades de la información, de la transparencia, sociedades de la aceleración, del rendimiento, del cansancio... Sea cual sea su nombre, al final, lo que está a la base de sus reflexiones es una misma “vida” que, en resumen, ha dejado de ser lo que solía y que, por ello, exige ser pensada. Precisamente en virtud de lo anterior, y como veremos a continuación, la obra de Han muestra algunos de los nuevos rostros que las sociedades occidentales ostentan en este casi primer cuarto de siglo. Debido a esta cercanía con el presente, la obra de Han retrata la culminación –cuando menos, hasta el momento– de las dinámicas que en éste y en el capítulo anterior hemos descrito. ¿En qué consiste su diagnóstico?

A comienzos del siglo pasado, escribe Han, Gustave Le Bon hablaba de la Modernidad como una “época de masas”.¹⁰² Le Bon, continúa el autor, veía en la emergencia de las aglomeraciones un periodo de transición muy novedoso. Éstas no sólo anunciaban la decadencia de las formas de poder tradicionales sino que, mucho más aún, también presagiaban que las masas y las formas de organización social hasta entonces conocidas ya no volverían a disociarse. Finalmente, además de una profunda transformación, Le Bon reconocía una serie de peligros que, con el tiempo, parecieron confirmarse: vio crisis en el poder y decadencia en la cultura.

Según Han, tal como sucedió a comienzos del siglo pasado, hoy nos hallamos ante una nueva crisis. Paradójicamente, nuestra situación resulta tan afín como contraria a la descrita por Le Bon hace más de un siglo. Así, por un lado, una vez más descubrimos que la colectividad nos abrumba con su peso. Por otro lado, sin embargo, como nunca antes en la historia, dicha colectividad se ha vuelto capaz de prescindir de las aglomeraciones.

En esto, el diagnóstico de Han no es muy distinto a los planteamientos que hemos explorado en los apartados anteriores. Encontramos, sin embargo, una aportación más significativa en el hecho de que, a diferencia de los autores que hemos presentado, Han ya

¹⁰² La *Psicología de las masas* de Freud presupone el trabajo de Le Bon y en múltiples aspectos lo critica.

puede ver en todas sus dimensiones el papel social que juega el cambio más relevante de nuestro tiempo: la revolución digital. El autor resume lo anterior del siguiente modo:

Sin duda hoy nos encontramos en una nueva crisis, en una transición crítica, de la cual parece ser responsable otra transformación radical: la revolución digital. De nuevo, una formación de muchos asedia a las relaciones dadas de poder y de dominio. La nueva masa es el enjambre digital. Este muestra propiedades que lo distinguen radicalmente de las formaciones clásicas de los muchos, a saber, de la masa.¹⁰³

En suma, las masas han cambiado. Concretamente, hoy nos hallamos ante una “masa digital”; un “enjambre digital”. ¿Qué rostro tiene y en qué se diferencia de otras configuraciones de la masa?

Según Han, mientras que uno de los rasgos distintivos de las masas tradicionales –y he aquí una línea claramente afín a la planteada por Freud– consistió en dotar a los individuos de la ilusión de “disolverse” en ellas –posibilidad en la que radicaba parte de su fuerza y continuidad de propósito–; los individuos que forman parte de las nuevas masas ya no se “disuelven” en ellas; más importante aún, tampoco lo necesitan.

El enjambre digital es una concentración sin congregación. Cuando logra congregarse, por otro lado, lo que lo caracteriza es más bien su volatilidad, su inestabilidad, su capacidad para disolverse tan pronto como ha surgido. En palabras de Han: «Este no se distingue por ninguna concordancia que consolide la multitud en una masa que sea sujeto de acción. El enjambre digital, por contraposición a la masa, no es coherente en sí. No se manifiesta en una voz. Por eso es percibido como *ruido*».¹⁰⁴

El hecho de que el enjambre digital prescinda de una congregación no implica, sin embargo, que los individuos que lo conforman dejen de “ser” o, cuando menos, renuncien a “ser” un “alguien”. Por el contrario, eso es justamente a lo que aspiran. El enjambre digital se compone, así, de individuos “anónimos” que, paradójicamente, no renuncian a proyectarse como un “alguien”. Se trata de anónimos cuyo perfil en línea debe ser constantemente optimizado, expuesto, comentado; al tiempo que se anula el riesgo de que irrumpa la realidad. De nuevo, en palabras del autor: «[...] en las ventanas digitales no está dado el peligro de

¹⁰³ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014, p. 26.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 27. Todos los subrayados son de Han.

irrupción de lo real, y sobre todo de lo *otro* [...] El medio digital crea más distancia frente a lo *real* que los medios analógicos». ¹⁰⁵

Así, mientras que las masas tradicionales requirieron lugares para congregarse, a la “nueva masa” le basta con una pantalla para “conectarse”. Mientras que dentro de las masas habituales la unión era capaz de originar homogeneidad, en el enjambre digital el “nosotros” ha dejado de existir. Simplemente, el enjambre digital que ocupa el lugar de las masas tradicionales ya no necesita de aglomeraciones para estructurarse, tan sólo requiere de individuos: un “alguien” sin nombre confiado en que la realidad no interferirá. He aquí el “hombre digital”, el *homo digitalis*.

El hombre digital es, así, el individuo sometido a una constante exposición, ávido de atención y dueño, a pesar de todo, de la plusvalía de permanecer tan seguro como desee. Este hombre digital se encuentra lleno de opiniones, sin embargo, se mantiene seguro detrás de una pantalla. El *homo digitalis* ve, en suma, una “proyección de sí mismo” en el mundo y, desde esta perspectiva, observa los límites entre él y los demás de forma diluida.

No sorprende, partiendo de lo anterior, que el autor encuentre en las sociedades contemporáneas un patente narcisismo. Éste, sin embargo, no consiste en una cuestión de “amor propio”. El amor propio, aclara el autor, presupone un “otro” frente al cual darse prioridad. En el caso del hombre digital, no hay un “otro” por encima del cual sobreponerse.

El hombre digital también ha roto con la unidireccionalidad de los medios de comunicación tradicionales. Simplemente, los usuarios digitales ya no desean jugar el rol de consumidores de información pasivos. Por el contrario, se encuentran ávidos por jugar papeles activos, creativos. Así, contrario a la lógica habitual de los medios –el sentido unilateral de la televisión y de la radio que a Anders preocupaba–, ya no buscamos consumir o recibir información; queremos emitirla, producirla, comunicarla... En palabras de Han: «Hoy cada uno quiere estar *presente* él mismo, y *presentar* su opinión sin ningún intermediario. La representación cede el paso a la presencia, o a la *copresentación*». ¹⁰⁶ Aún en palabras del autor:

El tejido digital favorece la comunicación simétrica. Hoy en día los participantes en la comunicación no consumen las informaciones de modo pasivo sin más, sino que ellos

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

mismos las engendran de forma activa. Ninguna jerarquía inequívoca separa al emisor del receptor. Cada uno es emisor y receptor, consumidor y productor a la vez.¹⁰⁷

En resumen, el mundo digital es aquel mundo dentro del cual, gracias al anonimato, se puede ser parte de un grupo sin serlo realmente y donde se puede opinar sin temer que la realidad replique, objete. Se trata de un mundo en el que no sólo “todos” deben tener una opinión sino que, al mismo tiempo, “todos” deben emitirla.

Para Han, este mundo digital es también un mundo de la información y, por ende, un mundo de hipervisibilidad. Éstas, información y visibilidad, son las características fundamentales de lo que Han llama, precisamente, sociedad de la información y sociedad de la transparencia. En palabras del autor: «El imperativo de la sociedad de la transparencia es: todo tiene que estar ahí abierto como información, de manera accesible a cualquiera. La transparencia es la *esencia* de la información. Es la manera de proceder del medio digital».¹⁰⁸ Indisociables, se trata de dos de los rasgos esenciales de esta nueva sociedad que finalmente ha hecho a un lado la negatividad; aquella que ha sabido desmontarla; que mediante la transparencia ha hecho a un lado la opacidad de lo negativo. De nuevo, en palabras del autor:

La hipervisibilidad va unida con el desmontaje de umbrales y límites. Es la meta de la sociedad de la transparencia. El espacio se hace transparente cuando es alisado y allanado. Umbrales y pasadizos son zonas llenas de misterios y enigmas, donde comienza el *otro* atópico. Junto con los límites y los umbrales desaparecen también las *fantasías relativas al otro*. Sin la negatividad de los umbrales, sin su experiencia, se atrofia la fantasía.¹⁰⁹

El mundo contemporáneo es también un mundo de hipercomunicación. Ésta, por otro lado, reduce la complejidad para dar prioridad a la aceleración. No sorprende, entonces, que sus medios sean medios de comunicación de presencia inmediata. Desde su lógica, cualquier demora, mediación o cualquier intermediario; debe “mejorarse”.

Por todo esto, la sociedad de la aceleración es indisociable de la sociedad del rendimiento. En las sociedades del rendimiento, escribe Han, no hay tiempo para esperar, pues la espera retrasa. Los silencios no nos favorecen, tan sólo estorban. Así, no hay posibilidad alguna de disentir, que disentir requiere lentitud y espera. Simplemente, la

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 64 y 65.

¹⁰⁹ Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 63 y 64.

complejidad “alenta”. La lentitud, por su parte, es un obstáculo para la aceleración y el capital. El problema comienza, sin embargo, al reconocer que esta avidez de un constante presente no da tiempo al futuro.

En las sociedades del rendimiento, por otro lado, la explotación tiene por origen la propia voluntad. Dicho de otro modo, en estas sociedades la libertad se orienta hacia la explotación de uno mismo. Se trata de una explotación sin dominación; una explotación que no viene de la disciplina sino que, más bien, consiste en una elección voluntaria. Precisamente por eso, en las nuevas sociedades la explotación es más efectiva que nunca: unida al sentimiento de libertad, su origen está en “el mismo explotado”. En palabras del autor:

El sujeto del rendimiento está libre de una instancia exterior dominadora que lo obligue al trabajo y lo explote. Es su propio señor y empresario. Pero la desaparición de la instancia dominadora no conduce a una libertad real y a franqueza, pues el sujeto del rendimiento se explota a *sí mismo*.¹¹⁰

Para confirmar todo lo anterior, escribe Han, basta con pensar en el hecho de que hoy día podemos llevar el trabajo a todos lados, todo el tiempo. Nuestros teléfonos inteligentes y las redes sociales favorecen esta coacción. Podemos estar disponibles en todo lugar y a toda hora. Incluso los descansos se han convertido en un “momento” más dentro de la jornada laboral. En suma, creemos ser libres; al mismo tiempo, y paradójicamente, nos explotamos a nosotros mismos de nuevas maneras. Simplemente, afirma Han con dureza, la motivación, la iniciativa y los proyectos son más eficientes que el látigo. Podemos ser amos y esclavos a la vez. De nuevo, en palabras del autor:

La coacción engendrada por uno mismo se presenta como libertad, de modo que no es reconocida como tal. El *tú puedes* incluso ejerce más coacción que el *tú debes*. La coacción propia es más fatal que la coacción ajena, ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo. El régimen neoliberal esconde su estructura coactiva tras la aparente libertad del individuo, que ya no se entiende como sujeto sometido (*subject to*), sino como desarrollo de un proyecto.¹¹¹

En suma, dentro de las sociedades del rendimiento los individuos ya no tienen por qué buscar un mayor grado de productividad movidos por el “deber de hacerlo” –consigna,

¹¹⁰ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2003, p. 92.

¹¹¹ Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, ed. cit., p. 21.

aclara Han, vinculada con las sociedades disciplinarias—. Los nuevos trabajadores se encuentran llamados a cumplir con las más altas exigencias de la productividad, simplemente, por el hecho de “poder hacerlo” —consigna vinculada con las nuevas sociedades—. De este modo, en palabras del autor, frente a la negatividad de las sociedades disciplinarias —sociedades, escribe, ligadas con verbos como “deber” y “no deber”; *sollen* y *nicht dürfen*—: «La sociedad de rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. Justo la creciente desregularización acaba con ella. La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder (können)* sin límites». ¹¹²

Al final, no puede sorprendernos que el peso de las cosas no se haya aligerado. El sujeto del rendimiento es, en realidad, tan disciplinado como el sujeto de la obediencia. Se cortan las alas a la añoranza y a la fantasía y se cambian por la aceleración, la inmediatez, la producción y el rendimiento. Paradójicamente, escribe el autor, forjando expectativas demasiado altas, coadyuvamos a que el mundo sea cada vez más decepcionante.

La sociedad del rendimiento es, pues, también una sociedad del cansancio. Dicho cansancio no es, sin embargo, aquel ligado con el aminoramiento del peso; ese que nos vuelve más permeables; aquel que nos vincula de nuevas formas con el mundo. Se trata, más bien, del cansancio solitario y sin mundo. En palabras del autor: «El cansancio de la sociedad de rendimiento es un cansancio a solas (*Alleinmüdigkeit*), que aísla y divide». ¹¹³

Al final, todos estos planteamientos —todas estas caras de una misma sociedad— tienen en común una idea. Se trata del reconocimiento de la gradual erosión de lo “otro”, de la alteridad; la difuminación de lo atópico. Se trata del reconocimiento de la anulación de la negatividad.

Según el autor, esta anulación de lo negativo se puede reconocer en múltiples aspectos del mundo contemporáneo. Se aprecia, por ejemplo, en la avidez por sumar y acumular que nos caracteriza. Se aprecia en nuestra búsqueda de “vivencias”, en vez de “experiencias”. Podemos reconocerla en la importancia que asignamos al “número” de amigos en las redes o en la avidez por el “número” de *likes*. Hallamos la anulación de lo negativo en nuestra traducción de las cosas al lenguaje del rendimiento y la eficacia.

¹¹² Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, pp. 26 y 27.

¹¹³ *Ibid.*, p. 72.

La anulación de la negatividad también se aprecia en nuestra relación con lo “visible”. En palabras de Han: «La absolutización del valor de exposición se manifiesta como tiranía de la visibilidad. Lo problemático no es el aumento de imágenes, sino la *coacción icónica* de convertirse en *imagen*». ¹¹⁴ Así, las imágenes van en aumento; cada vez se explotan más en la búsqueda de mayor exposición; su valor se absolutiza. Todo aquello que vaya más allá de su visibilidad, agrega el autor, se convierte en algo sospechoso.

La ausencia de la negatividad no sólo se puede apreciar en nuestra relación con lo cuantificable y lo visible. El valor que ha adquirido “la información” es un ejemplo más de este eclipse de lo negativo. Simplemente, el afán de “poseer datos” ha desplazado al deseo de “conocer”. En palabras del autor: «En un determinado punto, la información ya no es informativa, sino deformativa; la comunicación ya no es comunicativa, sino acumulativa». ¹¹⁵ Precisamente, el problema radica en que ser dueños de más información no implica una mayor claridad en las cosas ni tampoco más “verdad” en nuestro conocimiento. “Tener información” no implica un mayor saber. “Más” información, escribe Han, tan sólo vuelve “más” intrincado el mundo.

Esta erosión de lo “otro” tiene implicaciones importantes. Una de ellas es el hecho de que, sin la negatividad, el futuro se convierte ya no en apertura ante el acontecimiento sino, más bien, en una especie de presente optimado frente al que es mucho más difícil responsabilizarse. Sin la negatividad, continúa Han, la vida queda despojada de su “vivacidad” –vivacidad que presupone negatividad, contradictoriedad–, para enfatizar únicamente la “vitalidad”. Dicho de otro modo: «La sociedad positiva, de la que se ha retirado la negatividad de la muerte, es una sociedad de la mera vida [...]» ¹¹⁶

Prescindiendo de la alteridad, las relaciones con los otros y con las cosas también encuentran un motivo más para la crisis. Sin lo “otro”, escribe Han, las dinámicas de endeudamiento y gratificación se vuelven una carga. Éstas, agrega, requieren de un “otro” con el cual entrar en juego. Sin él, fracasar implica una culpa que se lleva adondequiera; una culpa que ya no admite expiación posible. La ausencia de lo atópico también se aprecia en nuestras relaciones con los objetos de consumo. Al negar lo atópico, el consumo nos permite

¹¹⁴ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, ed. cit., p. 31.

¹¹⁵ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, ed. cit., p. 89.

¹¹⁶ Byung-Chul Han, *La agonía del Eros*, ed. cit., p. 43.

permanecer “iguales” a nosotros mismos; nos homogenea; nos aplana. El mundo de consumo juega a ofrecernos una variedad que, al final –y en esto el planteamiento de Han es afín al de Marcuse y Anders– siempre es la misma. En palabras del autor:

La cultura actual del constante igualar no permite ninguna negatividad del *atopos*. Comparamos de manera continua todo con todo, y así lo nivelamos para hacerlo *igual*, puesto que hemos perdido precisamente la atopía del otro. La negatividad del otro *atópico* se sustrae al consumo. Así, la sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica a favor de diferencias consumibles, *heterotópicas*. La diferencia es una positividad, en contraposición a la alteridad. Hoy la negatividad desaparece por todas partes. Todo es aplanado para convertirse en objeto de consumo.¹¹⁷

Finalmente, Han conduce estas reflexiones a una preocupación claramente afín a la de los autores que hemos presentado en este capítulo y en el anterior. Se trata de la advertencia frente a las nuevas formas de dominación detrás de las relaciones que hemos entablado con el mundo.

Han encuentra uno de los ejemplos más elocuentes de todo lo anterior en la manera en la que en este mundo digital, sobreenformado y transparente, hiperacelerado y eficiente, la enorme apertura de los medios digitales ha vuelto posible el acceso a prácticamente cualquier información. El problema comienza al reconocer que esta apertura también implica mejores mecanismos de control. En palabras del autor: «Así, la sociedad de la transparencia está cerca estructuralmente de la sociedad de la vigilancia. Donde las informaciones pueden obtenerse con gran facilidad y rapidez, el sistema social de la confianza pasa al control y a la transparencia».¹¹⁸ La confianza, agrega, como *praxis* social ha comenzado a ceder frente al control.

Según Han, todo lo anterior ha inaugurado nuevas formas de panopticismo. En este nuevo panóptico, sin embargo, el poder ya no se encuentra centralizado. Se trata, más bien, de un mundo en el que resulta prácticamente imposible escapar a las huellas que dejan nuestras búsquedas en internet y en el que nuestra imagen se encuentra atrapada en cualquiera de las cámaras que nos rodean. Se trata de un mundo en el que todos somos colaboradores activos, todos vemos, todos vigilamos... Han llama a esto el “panóptico digital” y lo explica del siguiente modo:

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 10 y 11.

¹¹⁸ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, ed. cit., p. 99.

[...] en el momento no experimentamos el final del panóptico, sino el comienzo de un panóptico de tipo completamente nuevo, *no perspectivista*. El panóptico digital del siglo XXI carece de perspectiva en el sentido de que no es vigilado desde el único centro por la omnipotencia de la mirada despótica. Desaparece por completo la distinción entre centro y periferia, que era constitutiva para el panóptico de Bentham. El panóptico digital funciona sin ninguna óptica perspectivista. Esto constituye su eficiencia. La iluminación no perspectivista es más eficaz que la vigilancia perspectivista, porque puede producirse desde todos lados, desde todas partes; es más, desde cada una de ellas.¹¹⁹

Finalmente, Han encuentre en todo esto un rostro más de la anulación de la negatividad. Ciertamente, el panóptico digital rechaza todo retraso, toda perturbación, cualquier resistencia. El panóptico digital elimina lo extraño y anula la otredad; estabiliza y acelera; uniforma y “aplana”.

Nada de lo anterior, sin embargo, parece incomodarnos. Por el contrario —y he aquí el rasgo más sobresaliente de este nuevo tipo de panopticismo—, parecemos exponemos deliberadamente. En palabras de Han: «Los habitantes del panóptico digital no son prisioneros. Ellos viven en la ilusión de la libertad. Alimentan el panóptico digital con informaciones, en cuanto se exponen e iluminan voluntariamente. La propia iluminación es más eficiente que la iluminación ajena».¹²⁰ “Habitar” el panóptico digital es, en este sentido, una cuestión libre y voluntaria. Simplemente, no es deseable dejar de estar activos en las redes sociales; no es deseable dejar de ser vistos o escuchados; dejar de “compartir”.

Así, el panóptico digital no sólo abre nuevas formas de dominación debido a que la adhesión a éste resulta, más bien, voluntaria. Al mismo tiempo, agrega el autor, resulta novedoso en la medida en la que, a diferencia de los métodos de control disciplinario tradicionales, es capaz de intervenir en la “dimensión psíquica” de las personas. Dicho de otro modo, el panóptico digital es capaz de influir en los procesos psicológicos, en las tendencias y en los actos libres de aquellos que a él se adhieren —¿no resume esto, ni más ni menos, el escándalo de Facebook vendiendo información a Cambridge Analytica?— Se trata, en suma, ya no de un biopoder sino, más bien, de un psicopoder. Nada de esto, advierte el autor, es ajeno a los rasgos que ostenta un sistema totalitario. En palabras de Han:

El panóptico digital no es ninguna sociedad biopolítica disciplinaria, sino una sociedad psicopolítica de la transparencia. Y en lugar del biopoder se introduce el *psicopoder*. La

¹¹⁹ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, ed. cit., pp. 87 y 88.

¹²⁰ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, ed. cit., p. 100.

psicopolítica, con ayuda de la vigilancia digital, está en condiciones de leer pensamientos y de controlarlos.¹²¹

Al final, detrás de los planteamientos de Han se encuentra la advertencia de que detrás de nuestra avidez de información y transparencia, velocidad y rendimiento; detrás de nuestro cansancio; detrás de nuestra evasión de todo aquello que resulte negativo; detrás de todo esto también se encuentra la creación de nuevas y paradójicas formas de dominación.

¹²¹ *Ibid.*, p. 106.

Capítulo 4. Libertad y consumo dentro de las sociedades contemporáneas

En el transcurso de aproximadamente cien años, aquella sociedad de masas que interesó a autores con horizontes tan distintos como Freud, Ortega o Marcuse, alcanzó un nivel de desarrollo que, paradójicamente, terminó por hacer de las aglomeraciones algo prescindible. Si bien este cambio ya se “divisaba” desde mediados del siglo pasado –Ortega y Marcuse, por ejemplo, ya hablaban sobre hombres-masa “sin masas”–, probablemente ninguna intuición podría haber sospechado el punto al que llegarían los procesos sociales sobre los que se conjeturaba. Simplemente, el mundo que la tecnología digital hizo posible en las últimas décadas del siglo pasado resultaba inimaginable hace no más de cincuenta años.

Anders, Foucault y sobre todo Han, por otro lado, tienen la oportunidad de vislumbrar de manera más cercana y por ende, más clara, el trayecto de las sociedades contemporáneas. No sorprende, pues, que en sus diagnósticos la preocupación por las masas muestre matices distintos a los de las aproximaciones de la primera mitad del siglo XX. En la obra de estos tres autores la inquietud ante las masas y, de modo muy particular, ante la pasividad de los individuos que las conforman, toma el rostro de una creciente preocupación frente a las consecuencias destructivas de la técnica; la cada vez más eficiente administración de la vida; la sumisión, la exhibición y la explotación voluntarias.

Al final, las sociedades del siglo XXI son el resultado de los procesos –entre otros posibles– que los autores que hemos presentado tratan de retratar.¹²² Dichos procesos, por otro lado, desembocaron en la serie de mecanismos a partir de los cuales hoy en día se configura la subjetividad de los individuos contemporáneos. A partir de dichos mecanismos –y he aquí la segunda premisa de este trabajo–, las nuevas sociedades perpetúan sus dinámicas, al tiempo que moldean a sus miembros en las formas necesarias para cumplir con sus exigencias. Estas dinámicas sociales constituyen una realidad tan cercana, tan cotidiana, que a veces resulta difícil cuestionarla o incluso reconocerla. En éste y en el siguiente capítulo exploraremos todos estos temas a partir de los planteamientos de tres autores que coinciden en una clara preocupación por las sociedades de consumo del presente: Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky y Renata Salecl.

¹²² *Vid supra* Capítulo 2 y Capítulo 3.

Así, a continuación, a partir de los planteamientos de Bauman veremos que valores como la flexibilidad, el dinamismo y la versatilidad, son algunos de los ideales a partir de los cuales nuestro momento histórico—nuestra segunda Modernidad o Modernidad líquida, como escribe el autor— se opone a sus configuraciones previas —aquellas propias de la primera Modernidad o Modernidad sólida—. Veremos que entre las nuevas prioridades hacia las que se ha desplazado nuestro tiempo, el ideal de libertad —libertad entendida, sobre todo, como ausencia de restricciones— ocupa un lugar privilegiado. Veremos cómo en dicho ideal hemos depositado las pautas para evaluar nuestras relaciones con el mundo, medir el éxito de una vida, juzgar también su fracaso. Finalmente, veremos que una parte importante de los problemas de nuestro presente comienza al reconocer que, paradójicamente, esta forma de entender la libertad tiene como requisito la perpetuación de un estado de permanente infelicidad.

Con Lipovetsky ahondaremos en las ideas anteriores. De este modo, veremos que uno de los rasgos característicos de las sociedades de consumo en masa de hoy en día radica en el hecho de haberse “desatado” de la rigidez que caracterizó a las sociedades modernas. Así, por un lado, y en una línea muy cercana a la de Bauman, veremos que la libertad de elegir sin restricciones representa el valor fundamental dentro de la axiología de las nuevas sociedades. Por otro lado —e igual que en el apartado anterior—, veremos que esta forma de entender la libertad y, sobre todo, la serie de exigencias que conlleva, entraña problemas importantes. Para Lipovetsky, el individualismo que caracteriza el presente y su impronta en las relaciones que entablamos con las cosas, con los otros, con nuestro propio cuerpo; son algunos de los peligros más acuciantes.

Finalmente, aún en la misma línea desarrollada por Bauman y Lipovetsky, con Salecl veremos que la manera de pensar la libertad que caracteriza nuestro tiempo y, sobre todo, la serie de expectativas que se han depositado en dicha libertad, también se han convertido en una fuente de inquietudes muy particulares. De este modo, elegir constantemente, elegir entre opciones que nunca parecen terminar, tener que hacerlo satisfaciendo las expectativas que otros tienen de nosotros; todo esto parece haberse convertido, escribe Salecl, no en una de las vías para hallar la satisfacción que nuestra época se jacta de poner a nuestro alcance sino, irónicamente, en una nueva y profunda fuente de ansiedad.

En resumen, a continuación, veremos que los tres autores coinciden en la idea de que la instauración de nuevas dinámicas sociales ha venido acompañada de una reorientación de los valores occidentales tradicionales, especialmente el de la libertad. Veremos que, sobre todo, los tres coinciden en reconocer que las nuevas formas en las que hemos comenzado a entender y asumir dicha libertad no son ajenas a formas igualmente nuevas de experimentar –insatisfechos e infelices, inadecuados y culpables– nuestra propia insuficiencia. Revisemos todas estas ideas.

4.1. Zygmunt Bauman y la libertad en un mundo líquido

Al igual que los autores presentados en los capítulos anteriores, Zygmunt Bauman también comprende que algo cambió dentro de la estructura de las sociedades occidentales del siglo XX. En esta transformación, sin embargo, el autor encuentra tan sólo la consumación de un proceso comenzado mucho tiempo atrás. Bauman sostiene, así, que algunas de las ideas y valores característicos del presente son en realidad el resultado de un proceso que comenzó a gestarse tiempo atrás, en las sociedades que nos anteceden. Concretamente, el autor reconoce la herencia, ahora desatada, de una visión del mundo que hunde sus raíces directamente en la Modernidad.¹²³ A continuación nos detendremos a explorar estas ideas.

Según Bauman, uno de los rasgos característicos de las sociedades occidentales premodernas fue su rigidez. Es decir, las sociedades preindustriales se caracterizaron por la conformidad con su forma de estratificarse y con los estándares correspondientes a categorías sociales muy bien definidas. Dichas sociedades se caracterizaron, en suma, por la dificultad para romper sus estructuras. Bauman reconoce, por otro lado, que este rigor no fue una cuestión arbitraria. Por el contrario, la rigidez de las sociedades premodernas –y como veremos, también modernas, industriales, panópticas– resultó indisociable de sus exigencias, fue necesario para su funcionamiento, permitió que se sostuvieran. Cada sociedad, veremos

¹²³ Como se verá, Bauman se refiere a la etapa de la historia de Occidente comprendida entre los siglos XVII y XVIII de maneras muy variadas: Modernidad sólida, primera Modernidad, Modernidad industrial. Lo mismo sucede cuando haciendo alusión al siglo XX y el presente se refiere a la Posmodernidad, Tardomodernidad o Modernidad líquida. A lo largo de este apartado respetaremos la distinción entre Modernidad y Posmodernidad pero usaremos los nombres propuestos por Bauman para referirse a la época actual de manera indistinta.

a continuación –y he aquí la segunda premisa de este trabajo–, da origen al tipo de individuo que necesita para mantenerse en pie.

Según Bauman, a partir del siglo XVII las cosas comienzan a cambiar. No se trata, sin embargo, de que las incipientes sociedades modernas renuncien al intento de dar forma a los individuos desde pautas muy concretas. Todo lo contrario –y en esto Bauman coincide con Foucault–, la búsqueda de límites claros, uniformidad y monotonía no es ajena al proyecto moderno. ¿En qué consiste, entonces, este cambio?

Para Bauman, la cuestión radica en que, a pesar de todo lo anterior, la Modernidad temprana ya cargaba dentro de sí con “otro tipo” de valores. De este modo, quizás durante los primeros siglos de la era moderna, los mecanismos panópticos resultaron idóneos para perseguir los ideales sociales de la época. Simplemente, desde la lógica de aquellas sociedades resultaba necesario restringir la libertad de los individuos, unificarlos, simplificarlos. Al mismo tiempo, sin embargo, ideales como la “autoconstrucción del individuo”, la necesidad de “elaborar la propia identidad” o la conquista del “reconocimiento social”; estaban ya, también, en las bases del proyecto moderno. Lo anterior quiere decir que valores llevados al extremo durante el siglo XX –como la libertad, la movilidad, la flexibilidad– pueden entenderse como una herencia directa del pasado. Para Bauman, en suma, la Modernidad atestiguó la transición de una forma de ver el mundo a otra que consumió aquello que escondía. ¿En qué términos se dio esta transición?

Los fluidos –escribe Bauman, explicando el uso de una de sus palabras más características– se desplazan con mucha mayor facilidad; son contenidos con dificultad; las más de las veces salen indemnes de sus encuentros con los sólidos... Por todo lo anterior, agrega, los asociamos con ideas como levedad, liviandad, movilidad, inconsistencia... Aún en palabras del autor:

Estas razones justifican que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual –en muchos sentidos *nueva*– de la historia de la modernidad.

Acepto que esta proposición puede hacer vacilar a cualquiera que esté familiarizado con el “discurso de la modernidad” y con el vocabulario empleado habitualmente para narrar la historia moderna. ¿Acaso la modernidad no fue desde el principio un “proceso de licuefacción”? ¿Acaso “derretir los sólidos” no fue siempre su principal pasatiempo

y su mayor logro? En otras palabras, ¿acaso la modernidad no ha sido “fluida” desde el principio?¹²⁴

Para Bauman, desde el siglo XVII las sociedades occidentales atestiguan un gradual proceso de flexibilización y, más específicamente, un proceso de “licuefacción” –en el original, *liquefaction*–. Es decir, aunque aparentemente rígidas, desde el comienzo dichas sociedades cargaron dentro de sí la tendencia a disolver lo que fuera antaño “sólido”. Con el paso del tiempo esta tendencia terminó por consumarse. Así, según Bauman, corresponde a la época contemporánea atestiguar la transición de esta Modernidad “sólida” a una Modernidad más bien “líquida”. Concretamente, el siglo XX lleva esta tendencia al extremo y, en cierto modo, la culmina. De nuevo, en palabras del autor:

La principal fuerza motriz que este proceso esconde ha sido desde el principio la “licuefacción” acelerada de marcos e instituciones sociales. Ahora estamos pasando de la fase “sólida” de la modernidad a la “fluida”. Y los fluidos se llaman así porque no pueden conservar su forma por mucho tiempo y, a menos de que se les vierta en un contenedor ceñido, siguen cambiando bajo la influencia de incluso la menor de las fuerzas.¹²⁵

¿Qué diferencias existen entre las sociedades propias de la Modernidad sólida y aquellas nacidas en una Modernidad líquida?

Según Bauman, entre las diferencias más claras entre estos dos tipos de sociedades se encuentra el hecho de que, mientras que las sociedades propias de la primera Modernidad privilegiaron la estabilidad y la rigidez, las nuevas sociedades privilegian el cambio y la flexibilidad. Mientras que las primeras defendieron el apego a sus valores, las segundas preconizan la liberación de todo tipo de atadura. Finalmente, y sobre todo, mientras que unas fueron “sociedades de productores”, las últimas son “sociedades de consumo”. Como veremos, en este rasgo el autor encuentra una de las características más notables de las sociedades contemporáneas. ¿Qué entiende Bauman por consumo?

¹²⁴ Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 8 y 9. Todos los subrayados son de Bauman.

¹²⁵ Zygmunt Bauman, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2010, pp. 111 y 112. El “proceso” al que Bauman se refiere es el de la desintegración de identidades estables en Occidente. A pesar de que el contexto del fragmento es distinto, apunta en la misma dirección de las ideas que planteamos: la transición de un tipo de Modernidad a otra.

Consumir, escribe el autor, significa apropiarse de las cosas; utilizarlas; satisfacer con ellas nuestras necesidades y deseos. Consumir también implica destruir. Puede ser de manera literal, agotando los objetos, o usándolos hasta despojarlos de lo que los hace atractivos ante nuestros ojos. Consumir es esperar que los objetos sean transitorios, efímeros, fugaces. Es usar las cosas para luego verlas desaparecer.

El consumo, por otro lado, no es algo exclusivo de nuestras sociedades. Hasta el día de hoy, señala el autor, no ha existido sociedad alguna ajena a esta actividad. Lo anterior quiere decir que las sociedades que anteceden a la nuestra –las sociedades de la “primera Modernidad”; Modernidad, recordemos, en su faceta industrial, disciplinaria, panóptica– ciertamente fueron sociedades consumistas: lo producido en ellas debía, al fin y al cabo, agotarse. Lo mismo sucede con el caso inverso: las sociedades actuales –sociedades de la “segunda Modernidad”, Modernidad líquida o Posmodernidad– tampoco pueden entenderse sin la liga entre el consumo y la producción que lo sustenta. Nuestra sociedad es, en este sentido, también una sociedad de productores. ¿Qué es lo que hace, entonces, que llamemos a la nuestra una sociedad de consumo?

Bauman responde: puede hablarse de “sociedades de consumo” partiendo no tanto de las actividades realizadas dentro de ellas como, más bien, a partir del énfasis que se ponga en dichas actividades. Lo anterior quiere decir que mientras que la prioridad de los individuos de las sociedades que nos anteceden fue producir, la prioridad de las sociedades capitalistas contemporáneas es consumir. Esta “cuestión de énfasis”, por otro lado, no resulta trivial. Sus implicaciones son relevantes pues, como anticipábamos arriba, de las prioridades de cada sociedad se desprende el tipo de cultura que habrá de consolidarse y, sobre todo, y en palabras del autor, el “destino” de sus miembros. Dicho de otro modo, cada sociedad “construye” el tipo de individuo que requiere.

Así, el cambio en los valores de una forma de Modernidad a otra no sólo debió influir en las dinámicas de las nuevas sociedades, mucho más aún, tuvo que hacerlo en la manera en la que sus individuos conciben sus “proyectos de vida” y buscan construir su propia identidad. Dependiendo del hincapié que se haga en uno u otro aspecto –producir o consumir–, distintas sociedades poseerán distintos mecanismos desde los que se preparará y educará a sus miembros para satisfacer las condiciones que se les exijan. De las prioridades establecidas por cada sociedad –y esto recuerda a Foucault– se desprenderán las condiciones

necesarias para que dicha sociedad se sostenga a sí misma y, más importante aún, las condiciones a partir de las cuales los individuos construirán la relación consigo mismos.

¿Qué tipo de individuos requieren, entonces las sociedades de consumo? ¿A qué tipo de pautas deben atenerse sus miembros para incorporarse a las dinámicas que les rodean? Más específicamente, ¿qué “deben querer” los individuos que forman parte de las sociedades de consumo para sostenerlas? ¿Qué se nos enseña a desear para mantener en movimiento el tipo de sociedad que habitamos?

Las sociedades líquidas, responde el autor, necesitan perpetuar su movilidad. Así, requieren mantener las posibilidades de elección en estado de “ebullición” constante; anular la mayor cantidad de restricciones; “dejar la puerta abierta” a las novedades por venir. Las sociedades líquidas requieren, sobre todo, individuos deseosos de sostener esta dinámica. Eso es, precisamente, lo que debe ser un consumidor. Simplemente, ¿consumir no es “volver líquidas” las cosas? De nuevo, en palabras de Bauman:

En su etapa presente de modernidad tardía –esta segunda modernidad, o posmodernidad–, la sociedad humana impone a sus miembros (otra vez, *principalmente*) la obligación de ser consumidores. La forma en que esta sociedad moldea a sus integrantes está regida, ante todo y en primer lugar, por la necesidad de desempeñar ese papel; la norma que les impone, la de tener capacidad y voluntad de consumir.¹²⁶

Por otro lado, y aún en palabras del autor:

Todos sabemos, a grandes rasgos, qué significa ser “consumidor”: usar cosas, comerlas, vestirse con ellas, utilizarlas para jugar y, en general, satisfacer –a través de ellas– nuestras necesidades y deseos. Puesto que el dinero (en la mayoría de los casos y en casi todo el mundo) “media” entre el deseo y su satisfacción, ser consumidor también significa –y este es su significado habitual– *apropiarse* de las cosas destinadas al consumo: comprarlas, pagar por ellas y de este modo convertirlas en algo de nuestra exclusiva propiedad, impidiendo que los otros las usen sin nuestro consentimiento.¹²⁷

Considerando lo anterior, no sorprende el hecho de que atestigüemos el rechazo de instituciones de tipo disciplinario y panóptico, al tiempo que se favorecen, en apariencia, valores como la autonomía y la independencia. Tampoco sorprende el hecho de que las sociedades occidentales hayan encontrado en la “libertad de elección” uno de sus valores

¹²⁶ Zygmunt Bauman, *Trabajo consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 44.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 43.

fundamentales. Simplemente, la libertad de elegir resulta el valor idóneo para las dinámicas sociales que han surgido. Elegir significa –jugando con la metáfora de Bauman– mantener “fluyendo” a los objetos; abrir la puerta al cambio y a la renovación; evitar el anquilosamiento en un mundo que exalta la movilidad.

¿Dónde está el problema en este escenario en el que parecemos haber conquistado libertades largamente anheladas? La respuesta de Bauman es semejante a la de los autores que hemos presentado: problema radica en que en realidad no somos tan libres.

Según Bauman, la perpetuación de una sociedad de consumo también requiere generar un permanente sentimiento de carencia e insatisfacción. Dicho de otra manera, la lógica del consumo exige generar necesidades. Exige, escribe el autor citando a Jeremy Seabrook¹²⁸, desarrollar un “sentimiento de falta” creado de manera artificial. De este modo, uno de los mecanismos a partir de los cuales se construye la relación de los individuos posmodernos con el mundo consiste en la generación de un constante “no estar satisfecho”; un “estar hambriento”, “tentado”, “excitado”... Sólo así se puede mantener a un consumidor ávido de consumir pues, si la saciedad posterga nuevos actos de consumo, entonces no resulta conveniente hallarla. Simplemente, un consumidor insatisfecho consume mejor que uno satisfecho.

A pesar de lo anterior, agrega Bauman, nada de esto se vive de manera pesimista. Las sociedades de consumo también han aprendido a hacer de la insatisfacción algo deseable. Se han reconciliado –podemos decir, siguiendo a Marcuse– con sus propias contradicciones. Pareciera, así, como si lo más placentero del proceso de consumo consistiera, precisamente, no tanto en satisfacer los deseos como en despertarlos; ser seducidos. De este modo, deseamos tanto o más las nuevas sorpresas del mercado, como aquellas que ya no se nos han proporcionado. Resulta más agradable fantasear con aquello que pronto podremos comprar, que solazarnos con aquello que acabamos de adquirir. El consumidor ideal, escribe Bauman, es aquel que “ya no puede dejar de desear”.

Finalmente, además de perpetuar el estado de “deseo” y la voluntad de ser “seducido”; un buen consumidor debe ser capaz de renunciar a todo tipo de “demora” entre el deseo y su satisfacción –satisfacción, sobra decirlo, aparente, temporal–. Se trata, así, de la reducción al

¹²⁸ La referencia de Bauman es la siguiente: Seabrook, Jeremy, *The Race for Riches*, Marshall Pickering, Basingstoke, 1988.

máximo de la tardanza entre el deseo y la gratificación. Simplemente, en el mundo de consumo, postergar una experiencia abre el riesgo de “perderla”. Dicho en palabras de Bauman:

La satisfacción del consumidor debería ser instantánea en un doble sentido: los bienes consumidos deberían satisfacer en forma inmediata, sin imponer demoras, aprendizajes o prolongadas preparaciones; pero esta satisfacción debería terminar en el preciso momento en que concluyera el tiempo necesario para el consumo, tiempo que debería reducirse a su vez a su mínima expresión. La mejor manera de lograr esta reducción es cuando los consumidores no pueden mantener su atención en un objeto, ni focalizar sus deseos por demasiado tiempo; cuando son impacientes, impetuosos e inquietos y, sobre todo, fáciles de entusiasmar e igualmente inclinados a perder su interés en las cosas.¹²⁹

Este entusiasmo por sensaciones novedosas parece ser, por lo demás, el meollo mismo del proceso de consumo. En éste se busca pasar constantemente de lo conocido y lo “ya probado”, a lo desconocido y lo no experimentado. Se trata de buscar sin pausa experiencias novedosas. Se trata, en suma, de minimizar lo ya vivido y, por el contrario, obedecer la consigna tácita de dejarse seducir por maravillas y sensaciones, escribe Bauman, lo menos conocidas posible. Simplemente, mientras más desconocida resulte la necesidad, mayor será el deseo por satisfacerla.

Esta avidez de novedades trae consigo una implicación adicional: el objeto del deseo tiene que estar, al menos idealmente, al alcance de pocos. Simplemente, mientras menos tengan acceso a tal objeto o experiencia, mayor será el valor que habrá de conferírsele. Si se trata de algo tan costoso que sólo pocos puedan poseerlo, ¡excelente! Si se trata de algo que no habrá de repetirse, ¡tanto mejor! La calidad, la utilidad o la satisfacción, agreguemos, pierden relevancia frente a la exclusividad, por más artificial que ésta suela resultar.

Señalemos, por último, que es fácil hallar ejemplos que comprueben la tesis del autor. Preguntemos, por ejemplo, si realmente nos hemos acostumbrado a desear. ¿Cuántas veces “debemos” renovar nuestros teléfonos celulares? ¿Qué es “más apropiado”: renovarlos cada cinco años, cada dos, una vez al año, cada seis meses si se puede? Preguntemos si realmente esperar por algo se ha vuelto indeseable. ¿Quién es el cliente *premium* en las compras por internet: el que consume y acepta la demora en la entrega de su pedido o aquel que puede recibir su compra al día siguiente?

¹²⁹ *Ibid.*, p. 46.

Preguntemos si realmente estamos tan ávidos de experiencias novedosas. ¿Qué productos son los que se “agotan” en cualquier cafetería o restaurante de comida rápida? ¿Los que se pueden consumir en cualquier momento o aquellos productos que son más bien “de temporada”? ¿Y qué resulta más atractivo: el sabor de temporada o el que sólo estará disponible un fin de semana? Finalmente, preguntamos, ¿de verdad preferimos lo exclusivo frente a cualquier otro tipo de valor? ¿Qué artículos resultan más deseables: los que se pueden encontrar en cualquier tienda y lugar, los que podemos hallar en el supermercado, los que se pueden consumir en una tienda departamental, los que se pueden encontrar solamente en tiendas y lugares exclusivos? ¿Qué buscamos en dichos artículos: un objeto, su marca, su procedencia?

En resumen, frente a las sociedades industriales que priorizaron la formación de sujetos productores uniformes, las sociedades de consumo priorizan la formación de sujetos consumidores. Al haber cambiado la forma de relacionarnos con las cosas, cambió también la manera en la que nos relacionamos con el mundo y, sobre todo, con nuestra propia toma de decisiones, con nuestra propia libertad.

De este modo, entre un tipo de Modernidad y otra, concluye Bauman, hay un cambio en las estrategias y mecanismos a partir de los cuales se educa a hombres y mujeres con el fin de adjudicarles un lugar en su respectivo orden social. Simplemente, los valores guía de la Modernidad temprana no son “pertinentes” para la “lógica” de las nuevas sociedades. Todo lo anterior, está de más decirlo, tiene importantes repercusiones en la manera en la que los individuos se construyen hoy en día.

4.2. Gilles Lipovetsky y la libertad en la era del individualismo

Cada época, escribe Gilles Lipovetsky, parece sentir la necesidad de identificarse con una figura mítica distinta: Prometeo, Fausto, Sísifo... Si con este afán buscáramos la figura que mejor resumiera las inquietudes del presente, continúa, sin duda deberíamos pensar en la figura de Narciso: el obsesionado consigo mismo, el desdeñoso de todo aquello que no lo remita a su propia imagen, el enamorado de su reflejo...

He aquí una buena ilustración del individualismo del mundo contemporáneo. Para el autor, un individualismo que interesado por lo “personal” de manera inversamente

proporcional a lo “social” y, sobre todo, rodeado cada vez de menos restricciones, finalmente parece haberse perfeccionado. Lipovetsky lo presenta del siguiente modo:

[Hoy] Aparece un nuevo estadio del individualismo: el narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo, en el momento en que el «capitalismo» autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo, acaba la edad de oro del individualismo, competitivo a nivel económico, sentimental a nivel doméstico, revolucionario a nivel político y artístico, y se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían aún con el reino glorioso del *homo economicus*, de la familia, de la revolución y del arte; emancipada de cualquier marco trascendental, la propia esfera privada cambia de sentido, expuesta como está únicamente a los deseos cambiantes de los individuos.¹³⁰

Las reflexiones de Lipovetsky resultan cercanas a las de Bauman en varios planteamientos. Igual que este último, Lipovetsky sostiene que la época contemporánea parece haber inaugurado tanto nuevas preocupaciones como, sobre todo, nuevas relaciones con la realidad: relaciones con la naturaleza, con las cosas, con uno mismo... También igual que Bauman, para Lipovetsky uno de los rasgos definitorios de nuestro tiempo es la vitalidad de formas de socialización que, frente a la Modernidad, resultan más bien inéditas. A continuación veremos cómo es que el autor, por caminos distintos a los de Bauman, llega a estas conclusiones.

Según el autor, existen varios rasgos de las sociedades contemporáneas que claramente contrastan con las características de las sociedades que los siglos XVII y XVIII dieron a luz. Así, por ejemplo, las sociedades posmodernas no parecen desear la homogeneidad que obsesionó al proyecto moderno; no idealizan la subordinación de lo subjetivo a lo universal; no se desgastan con mecanismos de control y coerción, al menos no de la manera disciplinaria y punitiva que hasta hace no mucho los caracterizó. Hoy día, por el contrario, podemos atestiguar la inversión tanto de esta serie de aspiraciones como de sus estrategias. Frente a la Modernidad y su monolitismo, escribe Lipovetsky, frente a su centralismo, gigantismo y dureza, la Posmodernidad se caracteriza por la pérdida de una “realidad rígida”.

¹³⁰ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 50. En este fragmento, el autor alude a ideas de Edward Shorter. La referencia de Lipovetsky es la siguiente: Shorter, Edward, *Naissance de la famille moderne*, Ed. du Seuil, 1977.

Quizás hasta hace no mucho, continúa el autor, la vida cotidiana se halló “cercada” por costumbres, ideologías e instituciones más o menos autoritarias, más o menos disciplinarias. A pesar de todo –y en todas estas ideas podemos encontrar afinidades con Bauman–, dichos cercos convivieron simultáneamente con otra serie de valores.

Así, la búsqueda de mayor individualidad, por ejemplo, ideales como la libertad, la autonomía o la igualdad, fueron todos ellos también una creación de la Modernidad. De igual manera, pertenece a la historia de aquellas sociedades disciplinarias y coercitivas la paralela creación del “empresario independiente” y el “mercado”. Pertenece a las rígidas y homogéneas sociedades modernas la paralela invención de los regímenes democráticos, la gestión de empresas, el consumo en masa, los *mass media*... En suma, el individualismo también se gestó dentro de las sociedades panópticas. Aunque sutil e incipiente en algún momento, en la Modernidad se encontraba ya el germen del “reino del individuo” que, agrega el autor, terminó por triunfar e imponerse.

Según Lipovetsky, las actuales sociedades de consumo en masa son, precisamente, el estadio más reciente de esta evolución comenzada tiempo atrás. De este modo, en palabras del autor:

La sociedad posmoderna, es decir la sociedad que generaliza el proceso de personalización en ruptura con la organización moderna disciplinaria-coercitiva, *realiza* en cierto modo, en lo cotidiano y por medio de nuevas estrategias, el ideal moderno de la autonomía individual, por mucho que le dé, evidentemente, un contenido inédito.¹³¹

Aún en palabras de Lipovetsky:

[...] estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos. Eso es la sociedad posmoderna; no el más allá del consumo, sino su apoteosis, su extensión hasta la esfera privada, hasta en la imagen y el devenir del ego llamado a conocer el destino de la obsolescencia acelerada, de la movilidad, de la desestabilización.¹³²

Las sociedades contemporáneas reflejan, así, los valores que la Posmodernidad ha opuesto a la etapa que la antecede –valores, lo hemos dicho ya, nacidos en la misma Modernidad, a pesar de todo–. La lucha por la singularidad, la defensa de la autenticidad, la

¹³¹ *Ibid.*, p. 25. Todos los subrayados son de Lipovetsky.

¹³² *Ibid.*, p. 10.

unicidad, la renovación personal sin tregua son algunos de los ideales que las nuevas sociedades tratan de encarnar. Lo anterior no quiere decir, por otro lado, que nos hallemos ante la forma definitiva de este proceso. Se trata, por el contrario, de una transformación que aun ahora atestiguamos.

En su faceta actual, escribe Lipovetsky, las sociedades de consumo han llevado sus dinámicas a un extremo nunca antes conocido. Han inaugurado nuevas formas de entender el consumismo: un “hiperconsumo”, escribe; con éste, una “sociedad de hiperconsumo”. En palabras del autor:

Para describir una época en la que los gastos no tienen ya por motor el desafío, la diferencia, los enfrentamientos simbólicos entre los hombres, no encuentro término más apropiado que el de hiperconsumo. Cuando las luchas de competencia no son ya la clave de bóveda de las adquisiciones comerciales, comienza la civilización del hiperconsumo, ese imperio en el que no se pone jamás el sol de la mercancía y el individualismo extremo.¹³³

Así, consumir ya no consiste en la mera búsqueda de “comodidad”, la búsqueda de distinción o el afán de ostentación. El juicio del “otro”, señala el autor, ha perdido relevancia. El consumo de ostentación se ha convertido en consumo experiencial –*consommation ostentatoire, consommation expérientielle*–; nos hallamos, así, ante una forma de consumir que refleja como nunca antes los valores defendidos por la sociedad contemporánea: su búsqueda de libertad, el ocio, el hedonismo, el ansia de felicidad privada. Con este cambio, concluye el autor, ha aparecido también un nuevo tipo de hombre; a saber: el *homo consumericus*. Se trata del consumidor finalmente desatado, móvil, flexible; un “turboconsumidor”.

De este modo, escribe Lipovetsky, el individualismo contemporáneo corresponde al momento en el que la individualidad cultivada con celo a lo largo de la Modernidad parece, finalmente, haber “pulverizado las últimas barreras”. Victorioso, el individualismo contemporáneo convierte los deseos, preocupaciones e intereses particulares en valores independientes y legítimos *per se*. Nos hallamos, en suma, ante el culto a la íntima personalidad. Por otro lado, esta personalización de los distintos ámbitos que envuelven nuestras vidas, agrega el autor, abarca cada vez más esferas.

¹³³ Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 37.

En suma, al haber exaltado al extremo la individualidad, escribe Lipovetsky, el presente atestigua el desarrollo de singularidades complejas, la proliferación de la diversidad, la multiplicación de modos de vida, roles y elecciones privadas posibles. El presente atestigua la defensa del “aquí y ahora” y de lo “nuevo”; la idealización de la autonomía y del derecho a “ser uno mismo”; el anhelo de lo “hecho a la medida” y la personalización de cuanto nos rodea; la búsqueda de “realización personal”...

Se trata de liberar el “espacio privado” y absorberlo todo dentro de su órbita. Se trata de ser “quien uno quiere ser”. Simplemente, cuando la singularidad se “atomiza” al extremo, concluye el autor, sólo queda lugar para la búsqueda del interés propio y la hiperinvención de lo privado. En resumen, en palabras de Lipovetsky:

Esa es la sociedad posmoderna, caracterizada por una tendencia global a reducir las relaciones autoritarias y dirigistas y, simultáneamente, a acrecentar las opciones privadas, a privilegiar la diversidad, a ofrecer fórmulas de «programas independientes», como en los deportes, las tecnologías *psi*, el turismo, la moda informal, las relaciones humanas y sexuales. La seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación de las conciencias; es ella la que construye nuestro mundo y lo remodela según un *proceso sistemático de personalización* que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en substituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos.¹³⁴

Al final, todo lo anterior se puede resumir en la defensa del valor supremo de las sociedades de consumo: “poder elegir”.¹³⁵ Se trata, simplemente, de “jugar el juego”. Mientras sea “elegible”, escribe el autor, todo es combinable, los antagonismos son indiferentes, las antinomias se esfuman. De nuevo, en sus palabras: «El momento posmoderno es mucho más que una moda; explicita el proceso de indiferencia pura en el que todos los gustos, todos los comportamientos pueden cohabitar sin excluirse [...]»¹³⁶

En resumen, Lipovetsky reconoce que la lógica de las sociedades de consumo de hoy en día no consiste en procurar lo que los individuos “necesitan”. Todo lo contrario, consiste en proporcionarles mayores elecciones, combinaciones, distintas opciones privadas a partir de las cuales puedan continuar con su búsqueda de realización personal, independencia y

¹³⁴ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, ed. cit., p. 19.

¹³⁵ Para más sobre esto: *Vid infra* Capítulo 5.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 41.

renovación sin cese. Se trata, simplemente, de elegir sin restricciones. Se trata de incitar, como nunca, el deseo y la seducción constante.

Confirmar todo esto, por otro lado, no resulta difícil. Basta con ver las bebidas personalizadas en nuestras cafeterías: con nuestros nombres en los vasos; la temperatura que pidamos y los sabores que deseemos; con los tipos de leche, café y endulzantes que elijamos; con la presentación que queramos... Basta con recordar que entre materiales y texturas opcionales, frases, nombres y fuentes que elegir, es posible diseñar la apariencia de nuestros teléfonos celulares. Basta con recordar que aquellos más caprichosos pueden, incluso, adquirir zapatos deportivos diseñados exclusivamente a la medida de sus pies. Todo este juego, por otro lado, está hecho para volver a comenzar. Simplemente, siempre hay “unos nuevos tenis” que comprar, un “nuevo celular” que adquirir, “nuevas bebidas” que probar. La única regla es querer recomenzar.

Como se puede ver, al final, Lipovetsky y Bauman llegan por caminos distintos a conclusiones semejantes. De este modo, para Lipovetsky, minimizadas las coacciones de antaño, las sociedades contemporáneas han encontrado en la “libertad de elección” personal su norma, su pauta. Por un lado, esta libertad se ha convertido en el valor más coherente con las necesidades de las nuevas sociedades. Por otro lado, en el “poder elegir” que se vincula con dicha libertad se ha depositado la tarea de construir la individualidad lúdica y hedonista que es prioridad en nuestros días. Finalmente, Lipovetsky entiende, igual que Bauman, que nada de esto ha roto las cadenas. Por el contrario, nuestras nuevas libertades han inaugurado otro tipo de sujeción y, sobre todo, otro tipo de inquietudes.

4.3. Renata Salecl, libertad de elección y ansiedad

Renata Salecl reflexiona en una línea muy cercana a la de Bauman y Lipovetsky. A pesar de lo anterior, el análisis de la filósofa y socióloga eslava alcanza a mostrar matices del problema que, como veremos a continuación, completan el panorama que venimos presentando. Revisemos, pues, algunos de los principales planteamientos de la autora antes de concluir este capítulo.

Comencemos por señalar, entonces, que Salecl también considera que las sociedades occidentales contemporáneas se caracterizan por su enorme flexibilidad. Concretamente, la

autora reconoce este rasgo en la manera en la que la capacidad de elección, el “poder elegir”, ha terminado por invadir prácticamente todos los aspectos que definen la vida de los individuos. Así, escribe la autora, hoy día podemos elegir nuestra identidad, nuestra religión, nuestra orientación sexual o nuestro género. Podemos “elegir saber” cuáles son las enfermedades potenciales que esconden nuestros genes o escoger la forma de ciertas partes de nuestro cuerpo. Podemos elegir cuántos hijos tener e incluso, agreguemos nosotros, en qué rango de días queremos que nazcan o qué tipo de nacimiento tendrán.

En suma, es difícil negar que dentro de las sociedades occidentales contemporáneas la posibilidad de elegir ha terminado por ser uno de los valores más deseados, una de las capacidades más idealizadas, una de las conquistas más fuertemente defendidas. Por otro lado, aunque en apariencia se trata de un cambio benigno –y he aquí una idea común a los tres autores presentados en este capítulo–, este escenario no se halla libre de problemas.

Concretamente, el problema comienza al reconocer que, más que “desatarnos”, nuestras nuevas libertades también nos “han atado” de nuevas formas. En palabras de la autora: «En una sociedad que promueve la satisfacción sin límites y la autorrealización, pero que no obstante conduce a la insatisfacción (de otro modo no seríamos tan apasionados consumidores), el sentimiento de frustración plantea nuevos problemas».¹³⁷

Lo anterior quiere decir que, según Salecl, por un lado hemos construido un imaginario social que, viendo en la libertad una fuente de expansión y plenitud, la ha convertido en uno de los pilares de las sociedades contemporáneas. Por otro lado, esa misma libertad ha terminado por ostentar un carácter paradójico: se ha convertido, también, en una profunda fuente de insatisfacción. Esta paradoja, como veremos a continuación, representa uno de los principales problemas que afrontan los individuos de las sociedades posmodernas. ¿A qué se debe esta insatisfacción?

Según Salecl, existen distintas cuestiones ligadas con la posibilidad de elegir que conflictúan a los individuos contemporáneos. Una de ellas, por ejemplo, se resume en el deseo –junto con la tácita exigencia social detrás de éste– de hacer “elecciones ideales”. ¿Por qué ideales? Porque la posibilidad de fallar –no sólo desde la perspectiva social sino también

¹³⁷ Renata Salecl, *The Tyranny of Choice*, Profile Books, London, 2011, p. 90. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *In a society that promotes limitless satisfaction and self-fulfilment, but which nonetheless thrives on dissatisfaction (we would not be such passionate consumers otherwise!), the sense of frustration poses new problems.*

desde la perspectiva personal, psicológica— se ha convertido en una importante fuente de ansiedad.

Concretamente, lo que nos genera conflicto no es tanto lo que podemos dejar de ganar como, más bien, lo que podemos “perder en el camino”. Dicho de otro modo, hemos aprendido a pensar —nos hemos enseñado a verlo así— que en nuestras elecciones no sólo se halla en juego nuestro futuro sino que, mucho más aún, también se pone en juego la manera en la que habremos de reinterpretar nuestro pasado.

Aunada a estas “elecciones ideales”, continúa la autora, la forma misma como tomamos decisiones resulta problemática. Lo es en la medida en la que nuestras decisiones individuales dependen, mucho más de lo que solemos aceptar, de las relaciones que entablamos con los otros. En este sentido, nuestras elecciones se encuentran influenciadas por lo que asumimos que otros pensarán sobre nosotros, lo que queremos que piensen, incluso lo que suponemos que elegirían si estuvieran en nuestra posición. Por todo lo anterior, para Salecl, nos hallamos ante una libertad de elección restringida, cuya limitación depende más de lo que “socialmente” se percibe como la elección correcta, que de nuestras propias decisiones.

Finalmente, podemos encontrar un problema adicional al reconocer que, los términos con los que hemos aprendido a relacionarnos con el mundo de consumo parecen ser también los términos desde los que hemos terminado por pensar en nuestras vidas cotidianas. De este modo, escribe la autora, elegir la “vida correcta” se nos presenta en términos análogos a los de la elección de un producto de cuidado personal. Elegir marido o esposa se nos presenta de manera análoga a la decisión de comprar un automóvil. El amor se nos presenta en los términos de un viaje de vacaciones. La sexualidad aparece como una cuestión de mera voluntad...

En resumen, pareciera como si, abiertas ante un espectro sin precedentes, las elecciones en nuestras vidas cotidianas hubieran terminado por emular la lógica particular de las elecciones que corresponden al mundo de consumo. He aquí, está de más decirlo, una fuente de ansiedad adicional para los individuos contemporáneos.

Al final, concluye Salecl, cargar con tanto peso resulta insoportable. El hecho de que tantos aspectos —trabajo, relaciones, finanzas, el lugar dentro de la comunidad, el sentido de nuestras vidas, nuestro legado—, el hecho de que cuestiones tan importantes dentro de nuestras

vidas dependan de la manera en la que elijamos termina siendo intolerable. Una libertad tan abarcadora no puede más que salirse de control pues, como escribe la autora, cuando todo depende de nuestras decisiones, las cosas adquieren dimensiones que van más allá de la capacidad de los individuos para sobrellevarlas. Simplemente, tanta responsabilidad no puede ser bien tolerada.

Así, en palabras de Salecl: «La elección pone en juego un sentimiento de abrumadora responsabilidad, y esto está ligado con el miedo al fracaso, un sentimiento de culpa y ansiedad al que el arrepentimiento seguirá si hemos hecho la elección equivocada». ¹³⁸ Es precisamente por esto por lo que, sintiéndonos responsables de cada vez más cosas en nuestras vidas, tendemos a sentirnos, paradójicamente, más vulnerables.

En resumen, habiendo tantas elecciones disponibles y, sobre todo, habiendo tanto peso detrás de cada una de ellas, hemos terminado por perder el control sobre nuestras decisiones. Al final, la forma en la que nos relacionamos con la libertad nos ha atado a nuevas tiranías. El ideal de libertad que hemos cultivado ha terminado por empequeñecernos y, en vez de sumar, nos ha restado. ¿Qué nos queda –pregunta la autora– cuando todo es opcional? Aún en sus palabras:

¿Cómo es que en el mundo desarrollado este incremento en la elección, a través de la cual supuestamente podemos personalizar nuestras vidas y volverlas perfectas, conduce no a una mayor satisfacción sino a una mayor ansiedad, y mayores sentimientos de inadecuación y culpa?¹³⁹

Debido a todo lo anterior, la libertad de elección conquistada por las sociedades contemporáneas se ha vuelto, paradójicamente, una cuestión paralizante. Precisamente por eso, concluye Salecl, hoy día “no elegir” parece ser una opción cada vez más atractiva. En un mundo en donde las repercusiones siempre se muestran tan grandes, escribe, no elegir parece ser una buena manera de paliar nuestra ansiedad. Una vez más en palabras de la autora:

Cuando hay tantas opciones entre las cuales elegir, cuando la elección se vuelve tan abrumadora, y cuando la responsabilidad por hacer una mala elección genera tanta

¹³⁸ *Ibid.*, p. 7. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *Choice brings a sense of overwhelming responsibility into play, and this is bound up with a fear of failure, a feeling of guilt and an anxiety that regret will follow if we have made the wrong choice.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 3. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *How is it that in the developed world this increase in choice, through which we can supposedly customise our lives and make them perfect leads not to more satisfaction but rather anxiety, and greater feelings of inadequacy and guilt?*

ansiedad, hundirse en la indecisión parece ofrecer protección frente al posible arrepentimiento y decepción que la elección pudiera provocar.¹⁴⁰

Así, no es casualidad que nos hallemos ante la proliferación de toda clase de intentos por mermar, precisamente, nuestra libertad. No es casualidad, escribe la autora, que seamos testigos de la multiplicación de servicios que pretenden brindar caminos para lidiar con la incómoda capacidad de elegir: autoridades y guías, libros de autoayuda, consejeros de belleza, predicciones astrológicas, asesores financieros...

Simplemente, ante el peso excesivo de nuestras elecciones, hemos comenzado a diseñar maneras de mermarlas. Parecemos necesitar que se nos diga qué hacer y cómo. Así, mientras que constantemente se nos habla de “falta de límites”, secretamente parecemos restringirnos. Precisamente porque hemos descubierto que una sociedad sin límites no es tan deseable como se pensaba, concluye Salecl, parecemos haber aprendido a recrear nuestras limitaciones.

Al final, necesitamos hacer de nuestras elecciones algo más estable de lo que este mundo de posibilidades excesivas nos exige. Necesitamos digerir el exceso de posibilidades y, sobre todo, significar nuestras decisiones. Esta es la razón por la que, escribe Salecl, inventemos historias capaces de explicarnos las elecciones que hemos realizado, narrativas capaces de sustentar nuestras decisiones. Es por esto por lo que dotamos a nuestras acciones de heroísmo y llenamos de glamour los caminos transitados. Se trata, simplemente, de restaurar el control y sentir que somos nosotros quienes estamos a cargo.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 117. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *When there are so many options to choose from, when choice becomes so overbearing, and when the responsibility for making the wrong choice appears so anxiety-provoking, foundering in indecisiveness seems to offer protection from the possible regret and disappointment that choice might provoke.*

Capítulo 5. Identidad y fragilidad dentro de las sociedades contemporáneas

Cada sociedad, lo hemos visto en el capítulo anterior –y he aquí, por lo demás, la segunda premisa de este trabajo–, modela el tipo de subjetividades que requiere para perpetuarse. Es por eso que pensar en las sociedades contemporáneas obliga a pensar en la manera en la que la serie de prioridades establecidas por dichas sociedades configura las relaciones que sus miembros entablan con el mundo. Simplemente, no es casualidad que sociedades que requieren de una flexibilidad sin precedentes hayan dado origen a individuos ávidos de plasticidad constante. No es casualidad que sociedades construidas sobre la necesidad de transformación sin pausa hayan dado origen a individuos ávidos de reinención sin tregua.

Tomando estas ideas como punto de partida, concretamente, partiendo de la serie de expectativas y exigencias propias de las sociedades de consumo, a continuación ahondaremos en los rasgos que ostenta la relación que los individuos contemporáneos entablan, tanto con su propia subjetividad, como con la realidad que los rodea. Dicho de otro modo, exploraremos la manera en la que, a partir de los objetos de consumo, los miembros de las sociedades actuales construyen la relación con ellos mismos.

De este modo, una vez más a partir de la óptica de Bauman, Lipovetsky y Salecl, veremos cómo es que hemos vertido en los objetos de consumo las maneras “adecuadas” de construir nuestra propia subjetividad, así como las pautas para reconocernos y también para juzgarnos. Veremos con más detalle que los individuos contemporáneos cargan con la tarea de construir de maneras ideales su propia identidad conforme a modelos, pautas y herramientas –modas y estereotipos, marcas y valores– aprobadas y preestablecidas por las mismas sociedades de consumo. Ahondaremos, finalmente, en el problema de que todas estas nuevas pautas y sus exigencias, no sólo nos han proporcionado nuevos referentes para relacionarnos con el mundo, con los otros, con nuestra propia subjetividad; al mismo tiempo, han acuñado nuevas formas de “conformidad” que permiten afianzar y perpetuar dinámicas sociales.

Así, desde la óptica de Bauman, veremos que parte de la transición de una Modernidad sólida a una líquida implicó un cambio en las relaciones con la propia subjetividad. Concretamente, la tarea de construir la propia identidad se liberó de sus viejos anclajes –“la cuna”, el empleo– y se depositó en los objetos de consumo y en las experiencias

ligadas a ellos. Despojados, sin embargo, de viejas ataduras, nos volvimos libres de buscar nuestras identidades en nuevas modas, marcas, en vitrinas; todas ellas referencias al momento de entablar relaciones con nosotros mismos y referentes del tipo de individualidad que intentamos proyectar.

Por otro lado, de la mano de Lipovetsky, veremos que multiplicando las estrategias para huir de todo aquello capaz de evidenciar nuestra verdadera vulnerabilidad –la vejez, la enfermedad–, paradójicamente, las sociedades de consumo han inaugurado nuevas formas de experimentar esa misma fragilidad que nos esforzamos por ignorar. Veremos, así, que existe una liga muy estrecha entre el mundo de consumo y la manera en la que nos relacionamos con nuestro propio “yo”; un “yo” que siempre es frágil, que es inevitablemente finito. Veremos que estas inquietudes no son ajenas a formas de control social.

Por último, de la mano de Salecl, veremos que la consigna consistente en construir la propia identidad de maneras ideales también ha abierto nuevas formas de sentir que fracasamos en el intento por hacer de nosotros mismos lo que socialmente se espera que seamos. Veremos, por otro lado, que una de las consecuencias más importantes de todo esto es el hecho de que, ávidos de complacer a los demás y, sobre todo, habiéndonos acostumbrado al estado actual de las cosas, al mismo tiempo hemos cerrado la posibilidad de cuestionar –mucho menos, cambiar– el sistema que sostiene todas estas relaciones.

Al final, veremos que los tres autores coinciden en la idea de que hemos aprendido a buscar nuestra identidad en los objetos. Veremos que también concuerdan en que, a pesar de todo, de este mundo de objetos de consumo no podemos extraer las identidades estables o satisfactorias que pretendemos construir. No lo podemos en la medida en la que, precisamente, la insatisfacción –la necesidad de estar hambrientos y a la expectativa de “algo más” siempre “por venir”– es uno de los motores del mundo de consumo. Revisemos todas estas ideas.

5.1. Zygmunt Bauman, identidad y consumo

La identidad, escribe Zygmunt Bauman, nunca ha sido una cuestión “cerrada”. A lo largo de la historia de Occidente, sin embargo, este rasgo fue ocultado con mayor o menor éxito; fue disimulado y evadido. Finalmente, ha llegado el día en el que ya no es posible –ni deseable,

agrega el autor– ignorarlo. Esto, sobra decirlo, ha alterado significativamente la manera en la que los miembros de las sociedades contemporáneas perciben y se relacionan con la realidad.

Según Bauman, si bien el presente se halla ante una forma de pensar la identidad que resulta novedosa en términos históricos –la identidad contemporánea es móvil, cambiante; está en constante reinención–, esta manera de entenderla comenzó a gestarse –igual que la Modernidad líquida– mucho tiempo atrás. De este modo, aunque hoy la identidad se ha vuelto tan “líquida” como el mundo que nos rodea, su rostro es el resultado de un proceso mucho más extenso. Como veremos a continuación, dicho proceso es indisoluble de ese otro trayecto paralelo que han seguido las sociedades contemporáneas. Comprender la manera en la que pensamos la identidad es, pues, comprender un rostro más de las sociedades de consumo. Exploremos estas ideas.

Hasta hace algunos siglos, escribe Bauman, en los estados premodernos la identidad se determinaba por nacimiento. La estratificación social y su rigidez, por otro lado, permitían definirla sin mayores problemas. Simplemente, las cosas quedaban más o menos claras desde el principio: no había ascenso social, no había una verdadera gama de opciones con base en las cuales “diseñar” un camino. A lo largo de una vida, en palabras del autor, existían pocas oportunidades para formular la pregunta: “¿quién soy?”.

Según Bauman, aunque la “flexibilidad” siempre ha sido un rasgo problemático de la identidad, esta característica no resultó evidente sino hasta hace poco. Fue con el advenimiento de la Modernidad, concretamente, que la cuestión comienza a cobrar una importancia que hasta entonces no había poseído. Llegada la Modernidad, en suma, la identidad comienza a pensarse en los términos de un “proyecto”. Por otro lado, frente a la estrechez de las estructuras premodernas, todos estos cambios aparecieron en un primer momento como una conquista, como un logro emancipador. En palabras del autor:

Fijar la identidad como tarea y meta del trabajo de toda una vida era, si se compara con la premoderna adscripción a los Estados, un acto de liberación; una liberación de la inercia de los modos tradicionales, de las autoridades inmutables, de los hábitos predestinados y de las verdades incuestionables.¹⁴¹

¹⁴¹ Zygmunt Bauman, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2010, p. 109.

Bauman reconoce los primeros “signos” de esta “flexibilización” de la identidad en algunos de los gestos más emblemáticos del mundo moderno. Los reconoce, por ejemplo, en la “descarga” de la responsabilidad de elegir sobre los hombros de los individuos; el gradual “desmantelamiento de las señalizaciones a lo largo del camino” de una vida; la “indiferencia frente a la naturaleza o la factibilidad de las elecciones realizadas”... Con estos cambios, la identidad se convierte gradualmente en una tarea “por ejecutar” a partir de la propia biografía. Nacer “aquí o allá” deja de ser suficiente. Tener una identidad se convierte en cuestión de “vivir como corresponde” a dicha identidad.

A pesar de todo, continúa el autor, durante la mayor parte de la primera Modernidad nada de esto fue del todo explícito. En este sentido, el cambio se desarrolló en un ambiente más bien ambiguo. Así, por un lado, la identidad aparecía como una tarea que correspondía a cada quien ejecutar; por otro lado, el camino a seguir estaba aún trazado y, por ende, era más o menos clara la forma de recorrerlo. Aunque la tarea de llevar a cabo el proyecto identitario se depositó en los individuos, existieron “pautas” a seguir durante cierto tiempo.

En resumen, “desatada”, la identidad aún se halló ligada a ciertos marcos durante cierto tiempo. De este modo, la Modernidad en su faceta “sólida” construyó organismos capaces de ocultar la verdadera fragilidad, la verdadera movilidad, de las construcciones identitarias. El Estado, por su parte, estuvo dispuesto a responder por la solidez y la durabilidad de los papeles sociales que exigía.¹⁴² La desaparición de los marcos rígidos, escribe el autor, no fue inmediata.

Según Bauman, no fue sino hasta hace relativamente poco que la construcción de la identidad quedó, finalmente, “en nuestras manos”. Simplemente, se ha vuelto imposible ocultar su carácter temporal. Así, en palabras del autor: «Se ha dado plena libertad a las identidades y ahora son los hombres y mujeres concretos quienes tienen que cazarlas al vuelo, usando sus propios medios e inteligencia».¹⁴³ Dicho de otro modo, nos hemos vuelto,

¹⁴² Bauman encuentra un ejemplo paradigmático de esto en lo que llama la “ficción de la identidad nacional”. Esta identidad se halló ligada al nacimiento del Estado moderno y, según Bauman, entendida como un proyecto inacabado que debía realizarse, durante mucho tiempo se vinculó tanto con la idea de un destino compartido como, también, con cierto grado de coerción. Así, por un lado, la identidad nacional se ligó con la búsqueda de legitimación; por otro lado, se rodeó de vigilancia y subordinación. Generadora de “súbditos” y afín a la lógica de las sociedades panópticas, esta forma de construir identidades buscó, en suma, trazar límites, segregar, clasificar y seleccionar. Al final, a partir de sus propios mecanismos, logró ocultar el carácter frágil implícito en ella.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 67 y 68.

finalmente, responsables de la tarea de construirnos; sin pautas, “a solas”. La identidad, escribe Bauman, ha dejado de ser una cuestión por “descubrir”; se ha convertido en algo que tenemos que “inventar”. De nuevo, en palabras del autor:

Hoy en día esta virtud es más difícil de ocultar de lo que solía serlo al principio de la era moderna. Los organismos más resueltos a ocultarla han perdido interés; se baten en retirada del campo de batalla y están encantados de dejarnos a nosotros, hombres y mujeres concretos (individualmente y por separado, no colectivamente), las tareas de buscar o de construir una identidad. La fragilidad y la condición por siempre provisional de la identidad ya no se puede ocultar. El secreto ya no se lleva. Pero es una evolución nueva bastante reciente.¹⁴⁴

¿Qué tuvo que suceder, sin embargo, para que aquellas identidades más o menos rígidas dieran lugar a la forma en la que hoy entendemos los fenómenos identitarios?

Bauman encuentra en la transición de las sociedades de productores a las sociedades de consumo la clave para entender este cambio. Su tesis puede resumirse del siguiente modo: una vez que el trabajo quedó desplazado como primer referente al momento de pensar la identidad, su lugar fue ocupado por el consumo. Dicho de otro modo, la liga entre trabajo e identidad fue sustituida por el binomio identidad-consumo. Para el autor, como veremos a continuación, esta liga sigue siendo la base de nuestra forma de pensar nuestra propia identidad. Detengámonos en esta idea.

Fueron varios los factores, escribe al autor, que gradualmente convirtieron la construcción de la identidad en una tarea individual. El primero de estos pasos, quizás el más importante, puede hallarse en las primeras etapas de la industrialización, en el siglo XIX. Entonces, identidad y trabajo convivieron en armonía –al menos, se creyó que así es como lo hacían–. En la “ética del trabajo” y su llamado a hacer de éste, del trabajo, el eje de una vida, Bauman encuentra el primer paso hacia las configuraciones actuales de la construcción identitaria. ¿Qué pregonó la ética del trabajo?

Las consignas de la ética del trabajo fueron claras y más o menos sencillas. En primer lugar, hubiera o no necesidad, había que trabajar –se pensaba, empero, tan sólo en los varones–. No hacerlo era, simplemente, moralmente incorrecto. En segundo lugar, para “recibir” era necesario “dar” primero. La remuneración era, en este sentido, una forma de

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 40 y 41.

retribuir lo dado a la sociedad con el trabajo –no todas las actividades, sin embargo, resultaban dignas de reconocimiento social y, por ende, de remuneración–.

Según Bauman, movida no tanto por promesas e ideales como, más bien, por la necesidad de obligar a los artesanos tradicionales a renunciar a su independencia y subordinarse a horarios, capataces y fábricas; la ética del trabajo buscó construir una imagen del trabajo entendido como una actividad ennoblecedora y un camino hacia una vida “moralmente superior”. Por otro lado, con ayuda de los múltiples y prolíficos teóricos de esta ética, aunada a la coerción social implícita; efectivamente, poco a poco el trabajo llegó a ocupar un lugar privilegiado, definitorio, dentro de aquellas sociedades de productores.

De este modo, tras largos esfuerzos, el trabajo comenzó a ocupar un lugar central al momento de definir aspectos esenciales de la forma de vida de aquellas sociedades “postradicionales” de la primera Modernidad. Los estándares de vida y la rutina, el tipo de entretenimiento aceptado, las normas de propiedad e incluso la familia, todos ellos quedaron vinculados con el “tipo” de trabajo realizado. El tipo de trabajo dictaba a qué cosas se podía aspirar en la vida y a qué cosas se debía renunciar. La construcción y la defensa de la identidad personal quedaron ligadas a éste.

Así –escribe Bauman en una línea muy cercana a la de Foucault–, dentro de una sociedad cuya estructura estaba edificada sobre la lógica de la categorización constante, el trabajo jugó un papel clasificador sin el cual dicha sociedad no podía comprenderse. El trabajo, en suma:

Definía quiénes eran los pares de cada uno, con quiénes cada uno podía compararse y a quiénes se podía dirigir; definía también a sus superiores, a los que debía respeto; y a los que estaban por debajo de él, de quiénes podía esperar o tenía derecho a exigir un trato deferente. El tipo de trabajo definía igualmente los estándares de vida a los que se debía aspirar y que se debía obedecer, el tipo de vecinos de los que no se podía “ser menos” y aquellos de los que convenía mantenerse apartado.¹⁴⁵

En resumen, el trabajo se convirtió en la piedra angular de una buena vida y definió la multiplicidad de aspectos de la realidad que envolvía a los individuos. El trabajo quedó íntimamente vinculado con el éxito o el fracaso en sociedad. Finalmente, escribe Bauman, la

¹⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 34.

pregunta: “¿quién es usted?”; comenzó a responderse haciendo alusión al trabajo realizado y el puesto desempeñado.

A principios del siglo XX, sin embargo, comienza un desplazamiento gradual de estos valores. Dicho desplazamiento desemboca en la inversión a la que atrás nos hemos referido: el lugar ocupado por el trabajo como referente de una identidad va a ser ocupado por el consumo. ¿Cómo se da esta transición?

Bauman retoma la opinión de Michael Rose¹⁴⁶ para explicar este cambio. Su tesis se resume en la idea de que, a pesar de los grandes esfuerzos de los moralistas europeos, la ética del trabajo nunca resultó completamente satisfactoria. ¿En qué sentido no lo fue? Según Bauman, y siguiendo a Rose, desde el comienzo fue difícil creer en las promesas ennoblecedoras de la ética del trabajo. Simplemente, trabajar para vivir una buena vida nunca justificó los abusos padecidos. Por otro lado, con el paso del tiempo, dichas promesas también aparecieron como algo cada día más lejano.

Según ambos autores, fue en EUA, a principios del siglo XX, donde el desprecio por la ética del trabajo se acentuó –impulsada, además, por las innovaciones gerenciales en boga, concretamente, las innovaciones de Taylor y Ford, ambos norteamericanos–. Paradójicamente, fue también ahí, en los EUA, donde por motivos opuestos a los pregonados por la ética del trabajo, se logró consolidar una aceptación del trabajo que hasta entonces no se había logrado. De este modo, en palabras de Bauman:

La ética del trabajo parece ser un invento básicamente europeo; la mayoría de los historiadores estadounidenses comparten la opinión de que no fue la ética del trabajo, sino el espíritu de empresa y la movilidad social ascendente, el lubricante que aceitó los engranajes de la industria norteamericana.¹⁴⁷

En suma, la cuestión se desplazó del “mejor” al “más”. De este modo, como escribe Bauman, si acaso el trabajo no necesariamente hacía “mejores” a las personas –como pregonaba la ética del trabajo–; sí podía, empero, darles aquello “de más” que necesitaban para convertirse en sus propios patrones. El trabajo fue separado de sus supuestas virtudes

¹⁴⁶ La referencia de Bauman es la siguiente: Rose, Michael, *Re-working the Work Ethic*, B.T. Batsford, London.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

morales y se desplazó de ser un “fin en sí mismo”, a ser más bien un “medio”. ¿Medio para qué? Un medio para obtener “porciones más grandes del excedente”.

Así, lo que realmente definió la relación moderna con el trabajo no fue la dignidad de esta actividad *per se*. Por el contrario, fue la idea de obtener los recursos necesarios para eventualmente dejar de trabajar para otros. Más que una cuestión ennoblecedora, escribe Bauman, el trabajo apareció como un medio de ascenso social. El ingreso monetario se convirtió, en este sentido, en un camino mucho menos tortuoso hacia la autonomía y la autoafirmación.

El dinero se convirtió, en suma, en la nueva pauta para marcar, como antes correspondió al trabajo, aquello que podemos esperar y aquello que no tenemos derecho de exigir. Dicho de otro modo, la capacidad adquisitiva se convirtió en el nuevo referente al momento de “ubicar” el lugar de los individuos en sociedad. De este modo, mientras que las sociedades de productores admiraron al *self-made man* que, precisamente, mediante su trabajo construía la vida que poseía; las nuevas sociedades comenzaron a admirar la capacidad adquisitiva de sus nuevos héroes.

Finalmente, esta larga transición aún va a dar “un paso” más. Éste, por otro lado, corresponde al estadio actual de las sociedades contemporáneas. Según Bauman, en esta última fase, el dinero deja de ser el valor supremo buscado por los miembros que conforman las sociedades de consumo y, por otro lado, la libertad se convierte en el nuevo valor por alcanzar. Se trata, escribe el autor, de un fin en sí mismo, uno que ya no requiere justificación alguna.

Así, el dinero abre paso a un valor más elevado: la “libertad de elección”. A pesar de todo, la libertad no se disocia por completo del dinero. La cuestión radica, más bien, en que no son equivalentes. El dinero se convierte en un medio –ya no un fin–, precisamente para alcanzar el que se asume como el verdadero fin: la libertad. Bauman lo explica del siguiente modo:

La libertad de elección es la vara que mide la estratificación en la sociedad de consumo. Es, también, el marco en que sus miembros, los consumidores, inscriben las aspiraciones de su vida: un marco que dirige los esfuerzos hacia la propia superación y define el ideal de una “buena vida”. Cuanta mayor sea la libertad de elección y, sobre todo, cuanto más se la pueda ejercer sin restricciones, mayor será el lugar que se ocupe en la escala social, mayor el respeto público y la autoestima que puedan esperarse: más se acercará el consumidor al ideal de la “buena vida”. La riqueza y el nivel de ingresos son importantes,

desde luego; sin ellos, la elección se verá limitada o directamente vedada. Pero el papel de la riqueza y los ingresos como *capital* (es decir, como dinero que sirve ante todo para obtener más dinero) ocupará un plano secundario e inferior, si no desaparece totalmente de las perspectivas de la vida y sus motivaciones. La importancia principal de la riqueza y el ingreso reside en que abren el abanico de elecciones disponibles.¹⁴⁸

Así, según Bauman, este ideal de libertad tiene características muy conspicuas. Por ejemplo, se traduce en la capacidad para disponer de objetos o experimentar lo que pocos pueden. Al mismo tiempo, esta libertad se convierte –como antes el trabajo o el dinero– en el nuevo determinante de la estratificación social. Se trata, así, de una libertad que mide y, sobre todo, jerarquiza. Simplemente, a mayor libertad, más alto el lugar social que corresponde.¹⁴⁹

Con este cambio, agreguemos nosotros, la transición del paradigma de una sociedad de productores al de una sociedad de consumidores queda consumada. Con este cambio, también, los mecanismos de construcción de identidad terminan de modificarse. Simplemente, ¿qué mejor que la movilidad constante que caracteriza al mundo de consumo para dar forma a las nuevas identidades? Para Bauman, la respuesta a la pregunta: “¿quién es usted?”, finalmente se desplaza al universo de consumo. En resumen:

La nueva actitud infundió en la mente y las acciones de los modernos productores, no tanto el “espíritu del capitalismo” como la tendencia a medir el valor y la dignidad de los seres humanos en función de las recompensas económicas recibidas. Desplazó también, firme e irreversiblemente, las motivaciones auténticamente humanas –como el ansia de libertad– hacia el mundo del consumo. Y así determinó, en gran medida, la historia posterior de la sociedad moderna, que dejó de ser una comunidad de productores para convertirse en otra de consumidores.¹⁵⁰

De este modo, finalmente, la identidad queda completamente “liberada”. Ya no se trata de heredarla por haber nacido aquí o allá. Tampoco se trata de darle forma con el trabajo

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 54. El subrayado es de Bauman.

¹⁴⁹ Según Bauman, si algo puede caracterizar hoy día la diferencia entre “ricos” y “pobres” es precisamente el hecho de que los primeros no tienen restricciones al momento de “elegir”. En este sentido, en un mundo orientado por el consumo y la libertad de elección, aquellos que disponen de más recursos son quienes tienen la “libertad” de “consumir” aquello que no está al alcance de cualquiera. De este modo, aunque en cierto sentido el consumo aparece como un “igualador” dentro de las sociedades contemporáneas –su mecanismo es el mismo para todos–, al mismo tiempo, constituye un claro generador de nuevas brechas sociales. Simplemente, seducidos por igual, no todos pueden, pese a todo, consumir los mismos productos.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

de una vida. Ni siquiera es cuestión de construirla gracias al ascenso que el esfuerzo, el ahorro o la suerte han permitido. Por el contrario, se trata de reconocer su flexibilidad y, así, construirla con objetos, con experiencias. Se trata, también, de reconstruirla cuantas veces sea necesario.

De este modo, escribe Bauman, hoy la identidad debe “flotar en la oleada de las oportunidades mudables”; ser flexible para permitirnos renovarla; cumplir con la condición de no “anquilosarse”; jamás conducirnos a posiciones sociales inmodificables. De la misma manera, nuestra identidad debe estar abierta a lo nuevo; a lo no experimentado; debe darnos la oportunidad de “probar lo que quede aún por venir”. Al final, como escribe el autor, la biografía individual se ha convertido en un inventario de identidades descartadas.

No es, pues, casualidad, agrega, que las identidades contemporáneas sean tan “volátiles”. Tampoco es casualidad que, igual que los objetos de consumo, estén atadas a los caprichos del mercado.¹⁵¹ Como escribe Bauman con palabras irónicas: «Los caminos para llegar a la propia identidad, a ocupar un lugar en la sociedad humana y a vivir una vida que se reconozca como significativa exigen visitas diarias al mercado».¹⁵² Por otro lado: «[...] el mercado del consumidor no cabe en sí de gozo cuando llena las estanterías de almacenes y tiendas con señas de identidad siempre nuevas, originales y tentadoras, por no degustadas ni probadas».¹⁵³ De nuevo, en palabras del autor:

Las identidades, como los bienes de consumo, deben pertenecer a alguien; pero sólo para ser consumidas y desaparecer nuevamente. Como los bienes de consumo, las identidades no deben cerrar el camino hacia otras identidades nuevas y mejores, impidiendo la capacidad de absorberlas. Siendo este el requisito, no tiene sentido buscarlas en otra parte que no sea el mercado.¹⁵⁴

¹⁵¹ Bauman da un ejemplo de todo esto. En Londres, nos cuenta, en señal de oposición al excesivo uso de automóviles, conducir motocicletas se convirtió en una nueva moda. Con esta moda, por otro lado, vino un nuevo “personaje” por representar. Según Bauman, esta nueva “identidad de motorista” requería, escribe, de la “parafernalia” indicada para construir correctamente dicha identidad. Concretamente, ésta estaba compuesta por: una cazadora de cuero Dolce & Gabbana, zapatillas Adidas, un casco Gucci, gafas de sol Jill Sander... En suma, lograr una identidad alternativa se puede lograr con ayuda de la cantidad de dinero necesaria y las posibilidades que rebosan en las estanterías de las tiendas.

¹⁵² *Ibid.*, p. 48.

¹⁵³ Zygmunt Bauman, *Identidad*, ed. cit., p. 172.

¹⁵⁴ Zygmunt Bauman, *Trabajo consumismo y nuevos pobres*, ed. cit., p. 51.

A pesar de todo lo anterior –escribe Bauman en la misma línea que los autores que hemos presentado–, al final, la pérdida de pautas y anclajes tradicionales, la liga entre identidad, consumo y mercado; no es algo que preocupe demasiado a los nuevos individuos. Todo lo contrario, en la medida en la que la flexibilidad resulta mucho más afín a las nuevas pautas sociales; el cambio ha sido bien recibido. Las viejas estructuras, simplemente, han dejado de ser adecuadas para el funcionamiento del nuevo tipo de sociedades.

De este modo, para las sociedades de consumo, los viejos anclajes identitarios no sólo resultan poco pertinentes; también parecen indeseables. Como escribe el autor, en un mundo que se desplaza a cada vez mayor velocidad, no sólo se desconfía de los viejos marcos de referencia; al mismo tiempo, éstos parecen ser innecesarios. Dichos marcos no sólo resultan incapaces de adecuarse a los nuevos contenidos con la facilidad con la que lo deseamos; mucho más aún:

Enseguida resultarán demasiado exiguos y rígidos para albergar todas esas nuevas identidades inexploradas y no puestas a prueba que están tentadoramente al alcance de uno y que nos brindan ventajas estimulantes por desconocidas, prometedoras y poco desacreditadas. Al ser pringosos y agarrotados, resulta difícil limpiar los marcos de viejos contenidos y sacudírseles de encima una vez que sobreviene su “fecha de caducidad”. En el fiero y nuevo mundo de las oportunidades fugaces y de las seguridades frágiles, las innegociables y agarrotadas identidades chapadas a la antigua simplemente no sirven.¹⁵⁵

Así, hoy día, estar “fijo”, estar definitivamente identificado, goza de la peor propaganda posible. Simplemente, ya no queremos que las identidades constituyan algo “definitivo”. Todo lo contrario, cualquier liga con la idea de “fijeza” es vista como un lastre, una restricción, una especie de degradación. La fijeza es vista como señal de una vida más bien infructuosa y, por ende, un estigma de inferioridad social.

A modo de conclusión –ya lo hemos dicho más arriba¹⁵⁶–, cada sociedad requiere ciertos mecanismos para funcionar, para perpetuarse. Dichos mecanismos requieren, por otro lado, “moldear” de “maneras pertinentes” a los individuos que habrán de incorporarse a sus dinámicas. No debe sorprendernos, entonces, que los individuos posmodernos se busquen a sí mismos, usando una expresión de Bauman, “en vitrinas”. Todo esto, simplemente, parece

¹⁵⁵ Zygmunt Bauman, *Identidad*, ed. cit., p. 63.

¹⁵⁶ *Vid supra* Capítulo 4.

ser lo “apropiado” para las exigencias impuestas por la lógica de las nuevas sociedades: renovarlo todo constantemente, incluso nuestra identidad; estar dispuestos a cambiar en cuanto la “estación” lo haga; cambiar, además, según los dictados del mercado...

Sobra decir que todo esto resulta problemático. Por un lado, sobrevalorando una libertad que de hecho se encuentra atada a los caprichos del mercado, nos hallamos entonces ante una libertad que no es libre. En este sentido, la idea de libertad se ha convertido en un mecanismo de control extraordinariamente eficiente. Por otro lado, la forma en la que entendemos nuestra identidad resulta claramente incapaz de satisfacernos. No puede hacerlo, simplemente, porque “siempre existe una mejor”: siempre hay una más satisfactoria, una más apropiada, una más aceptable...

5.2. Gilles Lipovetsky, identidad, fragilidad y sumisión

Gilles Lipovetsky, igual que Bauman, considera que la libertad de elección se ha convertido en una de las pautas clave al momento de “medir” a los individuos en las sociedades contemporáneas. Partiendo de lo anterior, escribe Lipovetsky, no puede sorprendernos que, mientras que la aceptación de imposiciones se ha convertido en un “antivalor”, la capacidad de elegir entre multiplicidad de opciones se sobrevalore.

Este cambio, por otro lado, resulta indisociable de la forma en la que el presente ha reconstruido la idea de singularidad. Ésta y la libertad de elección han quedado estrechamente vinculadas. Simplemente, agreguemos nosotros, una presupone a la otra: una singularidad exitosa debe ser libre; toda libertad de elección debe consumarse en un individuo único, auténtico, autónomo. En suma, en palabras del autor, la singularidad –piedra angular del narcisismo contemporáneo– necesita consolidarse a través del filtro de la libre elección.

Finalmente, Lipovetsky también encuentra en el consumo uno de los aspectos clave para comprender la manera en la que los individuos contemporáneos aspiran a “construirse”. En este sentido, la fuerza de atracción de los objetos –su capacidad para ser deseados, elegidos, consumidos– se ha convertido en uno de los factores determinantes al momento de construir la identidad del “yo”. En suma, agreguemos nosotros, los objetos se han vuelto inseparables del éxito o el fracaso de una vida que, idealmente, se quiere libre.

Igual que Bauman, de todo lo anterior Lipovetsky desprende implicaciones importantes. Una de ellas es el hecho de que, habiéndose vuelto evasiva nuestra fragilidad dentro del mundo de objetos de consumo, irónicamente, hemos terminado por experimentarla de nuevas maneras. Otra consecuencia es el hecho de que, ávidos de libertad y singularidad, paradójicamente, hemos terminado por perderlas... A continuación nos detendremos a explorar estas ideas.

Quizás, escribe Lipovetsky: «La erosión de las referencias del Yo es la réplica exacta de la disolución que conocen hoy las identidades y papeles sociales, antaño estrictamente definidos, integrados en las oposiciones reglamentadas [...]»¹⁵⁷ Quizás –y en esto podemos reconocer planteamientos afines a los de Foucault y una vez más Bauman– efectivamente, la búsqueda de estandarización haya cedido su puesto a la enfatización de las singularidades y, de este modo, las identidades y los roles “clásicos” –así como las disyunciones y las exigencias implícitas– hayan sido gradualmente abandonados en pos de la acentuación de las diferencias. Sea como fuere, continúa el autor, al quedar entregado a su propia expansión y realización con un ímpetu inédito, al ser dueño de la mayor cantidad de recursos en su historia; el “yo” del hombre contemporáneo también ha descubierto nuevas formas de experimentar sus límites. ¿A qué se debe lo anterior?

Lipovetsky encuentra un buen ejemplo de todo lo anterior en las relaciones que las sociedades contemporáneas entablan con el cuerpo. Éste –escribe el autor siguiendo a Richard Sennett¹⁵⁸– ha cobrado una relevancia inédita dentro de las sociedades de consumo, en la medida en la que ha terminado por identificarse con la singularidad total que se persigue. El cuerpo, en este sentido, se ha asociado con el ideal de ser humano –auténtico, feliz, libre– que buscamos. Atado a dicho ideal, sin embargo, otro tipo de preocupaciones también han pasado a un primer plano.

Así, por ejemplo, la higiene, la salud y la línea se han vuelto parte de una “vida exitosa”. Lo mismo sucede con todos los elementos asociados con este ideal: *check-ups*, dietas y cuidados farmacéuticos, masajes, terapias. Paralelamente, y devoradas por esta misma lógica, el envejecimiento, la decadencia física y, en suma, la muerte, también han

¹⁵⁷ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 59.

¹⁵⁸ La referencia de Lipovetsky es la siguiente: Sennett, Richard, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Ed. Seuil, 1979.

adquirido un nuevo semblante; un carácter problemático distinto. En este sentido, en palabras de Lipovetsky:

Ya lo dice Chr. Lasch, el miedo moderno a envejecer y morir es constitutivo del neoneurosis: el desinterés por las generaciones futuras intensifica la angustia de la muerte, mientras que la degradación de las condiciones de existencia de las personas de edad y la necesidad permanente de ser valorado y admirado por la belleza, el encanto, la celebridad hacen la perspectiva de la vejez intolerable.¹⁵⁹

En suma, el cuerpo ha adquirido nuevas dimensiones y, con ellas, se ha convertido en el material de nuevas obsesiones. Así, escribe el autor, aquellos que aspiran a vivir de acuerdo con el ideal humano del momento están llamados a ostentar cuerpos bellos y saludables, facciones sin arrugas ni marcas de vejez. Deben evitar cualquier señal de debilidad, cualquier signo que denote falta de plenitud. De la misma manera, se encuentran obligados a derrochar energía en todo momento, vitalidad, salud, buen humor...

En suma, el cuerpo debe mantenerse lo más alejado posible de todo aquello que denote su verdadera vulnerabilidad. Es aquí, sin embargo, donde también comienza el problema. Nuestra fragilidad, agreguemos nosotros, representa el mayor contraargumento frente a las expectativas del presente; representa la mayor evidencia del fracaso de nuestro proyecto de plenitud irrealizable... Simplemente, controlar lo incontrolable implica una presión difícil de soportar.

Así —escribe Lipovetsky en una línea que recuerda a Ariès, a Thomas y a Gorer¹⁶⁰—, sucede que anulados los refugios trascendentes, el ser humano contemporáneo enfrenta su condición sin los “apoyos” con los que alguna vez contó. Esto implica que los individuos contemporáneos enfrenten su fragilidad de nuevas formas.

Ahora bien, el problema comienza al reconocer que aun siendo dueños de recursos y “soluciones” sin precedentes, los problemas no parecen resolverse; mientras que por otro lado, las preocupaciones sí parecen multiplicarse. En este sentido, mientras que seguimos envejeciendo, enfermando y muriendo igual que siempre; paralelamente, lo que antaño podría haber resultado una trivialidad, hoy es objeto de nuevas inquietudes. En palabras de

¹⁵⁹ *Ibid.*, 61. La referencia de Lipovetsky es la siguiente: Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, New York, Warner Books, 1979.

¹⁶⁰ *Vid supra* Capítulo 1.

Lipovetsky «Envejecer, engordar, afearse, dormir, educar a los niños, irse de vacaciones, todo es un problema, las actividades elementales se han vuelto imposibles».¹⁶¹

Queremos, simplemente, abarcar más de lo que realmente podemos. Incluso el vocabulario –y he aquí una tesis cercana a la planteada por Han al hablar sobre la anulación de lo atópico– debe ser limpiado de todo aquello que denote aquello que no estamos dispuestos a enfrentar. De nuevo, en palabras de Lipovetsky:

El proceso de personalización aseptica el vocabulario como lo hace con el corazón de las ciudades, los centros comerciales y la muerte. Todo lo que presenta una connotación de inferioridad, de deformidad, de pasividad, de agresividad debe desaparecer en favor de un lenguaje diáfano, neutro y objetivo, tal es el último estadio de las sociedades individualistas.¹⁶²

En resumen, ávidos de soluciones, en realidad no parecemos haber anulado aquellos rasgos que tanto tememos de nuestra condición. Por el contrario, sólo hemos aprendido a evadirlos de nuevas formas. Entre una evasión y otra, sin embargo, no hemos simplificado el problema; sólo hemos multiplicado nuestras inquietudes.

Lipovetsky reconoce aún un problema adicional en las dinámicas que describe. Se trata del hecho de que, en la medida en la que defendemos la legitimidad de “buscarnos” a nosotros mismos y, así, el derecho a la autenticidad y a la reinención constante; paradójicamente, parecemos extraviarnos cada vez un poco más. Se trata, escribe el autor, de una pérdida de identidad, por hiperinención de la misma. Se trata, agrega, de una pérdida de unidad y referencias, por exceso de atención. La consecuencia de todo esto es la dilución de un sujeto cuya personalidad termina por “licuarse” –escribe Lipovetsky usando un verbo cercano a Bauman– dentro de los sistemas “flotantes” en los que se desarrolla su vida.

De este modo, quizás la sociedad narcisista se oponga a ciertas pautas, tendencias, ciertos esquemas demasiado fijos; a pesar de todo, escribe Lipovetsky, al hacerlo ha inventado nuevas formas de control social. En este sentido, la autenticidad que defendemos debe corresponder, a pesar de todo, “a lo que se espera” de ella. Debe adecuarse a estándares, tendencias, esquemas... Así, nos hallamos ante individuos ávidos de ser auténticos que, sin embargo, deben serlo “según las reglas”. La autenticidad, escribe el autor, debe ser una

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶² *Ibid.*, p. 22.

“autenticidad” no espontánea, apegada a un marco prefijado, equilibrada entre el exceso y el defecto...

Al final, habiendo aprendido a buscarnos en marcos tan idealizados como prefijados, nos volvimos también mucho más manipulables. Buscando construir nuestra singularidad a partir de bienes de consumo, no sólo cerramos la puerta a todas aquellas otras alternativas que la lógica de nuestro sistema excluye –¿para qué comprar lo que nadie compra?; ¿por qué vestir como nadie viste?–; al mismo tiempo, nos convertimos en objeto de nuevas formas de dominación.

A modo de conclusión, las sociedades contemporáneas no sólo han posibilitado relaciones inéditas con el mundo; al mismo tiempo, crearon preocupaciones que resultan cada vez más difíciles de confrontar. Lo anterior quiere decir que, aunque nuestras sociedades aparenten ser “más libres que nunca”, nuevas formas de dominación –formas quizás más flexibles, pero “formas de dominación”, al fin y al cabo– han anidado en ellas. El narcisismo contemporáneo es, en este sentido, él mismo una tecnología de poder. Como hemos visto, todo lo anterior tiene repercusiones en la manera en la que los miembros de las sociedades de consumo se relacionan con ellos mismos y, sobre todo, dan sentido a sus vidas.

5.3. Renata Salecl y las identidades imposibles

Hoy día, escribe Renata Salecl en una línea afín a la de los autores que hemos presentado, uno de nuestros ideales sociales más valiosos consiste en imaginarnos como sujetos completamente autónomos, libres, capaces de elegir sin restricciones. Se trata, escribe la autora, de pensarnos en los términos de una invención constante; específicamente, una “autoinvención” –*self-invention*–. Lo anterior implica que tendemos a pensar que cuanto somos, cuanto tenemos y hacemos, se halla ligado casi exclusivamente al uso de nuestra facultad de elegir. Así, señala Salecl, al final creemos ser los únicos responsables de nuestro éxito o fracaso. Es muy claro, por otro lado, que las dinámicas de las sociedades de consumo refuerzan estas ideas.

Evidentemente, todo lo anterior tiene repercusiones importantes en la manera como los individuos contemporáneos se entienden a sí mismos y, sobre todo, en cómo interpretan sus propias vidas. Es aquí, también, donde comienzan los problemas. Concretamente, para la

autora, el problema de esta visión se resume en el hecho de que, la obsesión por expandir los márgenes de nuestra capacidad de elección, también nos ha hecho creer que abarcamos más esferas de las que en realidad podemos. Dicho de otro modo, viendo en nuestra capacidad de elección más de lo que corresponde, hemos terminado por distorsionar sus verdaderos alcances. Como veremos a continuación, para Salecl, la relación que entablamos con nosotros mismos hoy en día se encuentra íntimamente vinculada con esta tergiversación. exploremos esta idea.

Según Salecl, uno de los rasgos característicos de nuestro presente consiste en una peligrosa sobreestimación de nuestras capacidades. En este sentido, parecemos pensar que tenemos la suficiente fuerza para cambiar el mundo con sólo nuestra determinación; con sólo la voluntad de “ver las cosas con ojos diferentes”. Nos creemos capaces de elegir “sentir” de cierto modo. Parecemos asumir que padecer es una cuestión de elección y que, por ello, podemos elegir ser “víctimas” o “sobrevivientes”.

Del mismo modo, creemos que los pobres son pobres por no haber elegido correctamente. Pensamos que envejecer y cubrirnos de canas y arrugas es una cuestión que depende de nuestras decisiones previas. Imaginamos que enfermar, sufrir, quizás morir, son cuestiones ligadas a “malas elecciones”... En suma, en palabras de Salecl, creemos que: «[...] depende de cada uno de nosotros hacer algo en contra de ello, trabajar para ocultar los signos de la edad y encontrar una forma de posponer o incluso prevenir la muerte [...]»¹⁶³

En resumen, escribe la autora, la ideología dominante en nuestras sociedades consiste en presentarnos como dueños absolutos de nuestras vidas. En palabras de Salecl: «La idea de la elección por consiguiente se ha radicalizado: todo en la vida se ha convertido en una cuestión de decisiones que necesitamos hacer cuidadosamente a fin de que nos acerquemos al ideal de felicidad y de autorealización que la sociedad promueve».¹⁶⁴

Lo anterior implica que las sociedades de consumo cargan a los individuos que las conforman con la consigna de tener que determinar cada detalle de sus vidas. Paralelamente, crean la ilusión de que las vidas de sus miembros se agotan en la suma de sus elecciones.

¹⁶³ Renata Salecl, *The Tyranny of Choice*, Profile Books, London, 2011, p. 130. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *[...] it's up to every one of us to do something against it, to work on concealing the signs of age and to find a way of postponing or even preventing death.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 22. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *The idea of choice has thus become radicalised: everything in life has become a matter of decisions that need to be made carefully in order to come close to the ideal of happiness and self-fulfilment that society promotes.*

Sobre todo, los cargan con el “deber” tácito de elegir siempre del modo “más racional” posible. Para la autora, todo esto constituye una de las fuentes más importantes de angustia que rodean a los individuos contemporáneos.

Partiendo de esta nueva serie de exigencias –escribe Salecl en una línea afín a la de Bauman y Lipovetsky–, no sorprende que interpretemos nuestras vidas a partir de los términos que orientan el resto de nuestras interacciones con el mundo de consumo. Así, por ejemplo, parecemos entender nuestras vidas de forma análoga a como entendemos una “empresa” por realizar. En este sentido, nos pensamos como algo que debe ser refinado, mejorado todo el tiempo, llevado a su expresión más completa.

Nuestra relación con el cuerpo –y esto recuerda a Lipovetsky– tampoco escapa a esta lógica. Nuestro cuerpo también se ha convertido en un “proyecto”. Bajar de peso, “entrar” en ciertas prendas, lucir de tal manera en ciertas fechas, llegar a ser “uno mismo”; todo ello se ha convertido en parte de los logros de una vida exitosa. En palabras de la autora: «Trabajar en uno mismo (en el propio cuerpo, carrera o identidad) es el imperativo último para cualquiera que espere no llegar ser excluido de las redes sociales y espere prosperar en el trabajo y en el mercado del matrimonio».¹⁶⁵

Lo mismo puede decirse de la manera en la que pensamos la conducción de nuestras vidas como si se tratara de la dirección de una “corporación”. Desde esta perspectiva, agrega la autora, entendemos nuestro porvenir a partir de la lógica de los “planes de metas por alcanzar”, la mayor flexibilidad, las “inversiones a largo plazo”, la “reestructuración del entorno”, la “toma de riesgos”, el “incremento de beneficios”... Lo mismo sucede con la manera en la que hemos convertido nuestras vidas en un “inventario” de tareas y metas por lograr. Casarse a cierta edad, tener un hogar perfecto, tener cierta cantidad de hijos, escribe Salecl; todo ello se convierte en un rubro más de “la lista de logros por concretar”.

Finalmente, también interpretamos nuestras vidas en los términos de una serie de “inversiones”. Así, hacer amigos, encontrar una pareja, formar una familia; todo ello parece reducirse a la fría perspectiva del costo-beneficio. Impulsados por esta lógica, no sólo nos

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 54. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *Working on oneself (on one's body, career or identity) is the ultimate imperative for anyone who hopes not to become excluded from social networks and hopes to prosper in the job and marriage market.*

preocupa “alcanzar la perfección” en el presente; también deseamos garantizarla para el futuro. Simplemente, queremos asegurar las cosas al ganar con el menor número de pérdidas.

Según Salecl, todo lo anterior se encuentra estrechamente vinculado con la manera en la que hoy en día intentamos identificarnos con versiones idealizadas de nuestras vidas, de nosotros mismos. Se trata, concretamente, de la búsqueda por construir un “yo” ideal –*ideal-self*–. Así, aunque por un lado pretendemos elegir libremente nuestra identidad, por el otro, imitamos modelos sociales que, por su reconocimiento, nos hagan pensar que hemos tomado la “decisión correcta”. De este modo, aunque en un primer momento pudiera parecer que la creación de las identidades contemporáneas se ha convertido, como nunca antes, en una cuestión autónoma y personal; al final, dicha identidad parece hallarse atada a más factores más allá de nuestras manos de los que queremos reconocer. En palabras de la autora:

Se le dice a hombres y mujeres que deben hacer de sí mismos algo único, pero al mismo tiempo se les dan detalladas prescripciones sobre cómo este individuo único debe verse, qué carrera debe tener él o ella y, especialmente, a cuál celebridad él o ella debe asemejarse.¹⁶⁶

En suma, deseamos elegir; al mismo tiempo, sin embargo, deseamos elegir lo que previamente se nos presenta como deseable. Por todo esto, una vez más –y exactamente en la misma línea planteada por Bauman y Lipovetsky–, no puede extrañarnos la relevancia del mundo de consumo en la manera en la que forjamos nuestras identidades. Éste nos proporciona las pautas y las herramientas que necesitamos para convertirnos en la versión ideal de nosotros; una versión que, irónicamente, resulte también aquella socialmente aceptable.

A partir de todo lo anterior, no es muy difícil vislumbrar por qué Salecl considera que la libertad de elección se ha convertido en una cuestión más bien tiránica en el mundo contemporáneo. Simplemente, en la medida en la que ligamos nuestra libertad con proyectos demasiado altos o lejanos, nuestras metas terminan por resultar irrealizables. De este modo, la forma de entender la libertad y nuestra responsabilidad parece condenarnos a sentimientos de inseguridad y culpa. Se trata, escribe, de un sentimiento autoinducido de inadecuación e

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 47. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *Men and women are told they should make something unique of themselves, but at the same time they are given detailed prescriptions about how this unique individual should look, what career he or she should have and, especially, which celebrity he or she should resemble.*

insuficiencia –*self induced inadequacy*–. Simplemente, los recordatorios de las formas en las que podemos ser mejores nos hacen sentir constantemente inadecuados. Nuestros ideales parecen reforzar el sentimiento de que hay siempre demasiado en juego y, sobre todo, la sensación de nunca “estar a la altura” de las situaciones.

Al final, sin embargo, ninguna identidad parece capaz de “abarcarnos” por completo. Ninguna basta para “saciarlos” porque, simplemente, no nos agotamos en los dictados del mercado. En palabras de la autora: «Sin importar cuánto trate un individuo de “llegar a ser él mismo”, necesariamente fallará, porque siempre habrá algo dentro de él que no puede ser definido por una identidad externa».¹⁶⁷

Por todo esto, el hecho de involucrar factores que van más allá de nuestros recursos abre también la puerta a sentimientos de fracaso. Ésta es, precisamente, la tesis detrás de los diversos planteamientos de Salecl; a saber: «[...] cómo es que la idea de elegir quiénes queremos ser y el imperativo de “convertirte en ti mismo” han comenzado a trabajar en nuestra contra, volviéndonos más ansiosos y más codiciosos en vez de darnos más libertad».¹⁶⁸

A modo de conclusión, señalemos que además de la profunda insatisfacción implícita en las dinámicas sociales del presente, Salecl también nos advierte sobre la manera en la que todo lo anterior ha abierto la puerta a nuevas formas de dominación –he aquí, ya se puede ver, una constante en todos los autores que hemos presentado–. Simplemente, estamos tan preocupados por nuestras elecciones, escribe, que no nos damos cuenta de que están más influenciadas, más condicionadas, de lo que reconocemos. Creyéndonos libres, “actuamos libremente” demasiado preocupados por pautas que no provienen de nosotros...

El capitalismo, escribe Salecl, siempre ha sabido jugar con nuestro sentimiento de inadecuación y con la idea de que somos libres de decidir el camino para mejorar nuestras vidas. Hoy día, sin embargo, parecemos más sujetos a esta idea de lo que nunca antes estuvimos. La elección –y en esto podemos reconocer cierta cercanía con las ideas de Han–

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 48 y 49. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *No matter how much an individual tries to “become himself”, he will necessarily fail, because there will always be something within him that cannot easily be defined by an external identity.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 9. La traducción es nuestra responsabilidad. En el original: *[...] how the idea of choosing who we want to be and the imperative to “become yourself” have begun to work against us, making us more anxious and more acquisitive rather than giving us more freedom.*

se ha convertido en una de las herramientas ideológicas más poderosas dentro de las sociedades industriales postcapitalistas.

Al final, escribe la autora retomando a Althusser, uno de los mayores problemas de las ideologías es su cercanía y, sobre todo, su aparente obviedad, pues suelen impedirnos cuestionarlas. En este sentido, para que una ideología se sostenga no es necesario apoyarla; basta con no expresar incredulidad frente a ella y presuponer que quienes nos rodean no comparten nuestras dudas. Hoy –escribe Salecl en un tono que recuerda a Marcuse–, estamos tan comprometidos con “construirnos” de formas ideales y no fracasar en el intento, estamos tan obsesionados con elegir entre las opciones que se nos brindan y hacerlo del mejor modo posible; que olvidamos que de hecho tenemos el poder de cambiar las cosas.

TERCERA PARTE

HABITAR LA REALIDAD SOCIAL

Capítulo 6. La inquietud frente a la finitud dentro de la realidad social

Quizás las sociedades contemporáneas se vanaglorien del bienestar conquistado y la felicidad lograda. Al mismo tiempo, como hemos planteado en los capítulos anteriores, sostienen deliberadamente importantes fuentes de insatisfacción que se traducen en nuevas inquietudes y, con ellas, nuevas ataduras.¹⁶⁹ De lo anterior se desprenden, sin embargo, algunas otras cosas.

Es posible plantear, por ejemplo, que si el mundo de consumo en masa requiere de un estado de insatisfacción constante, existe entonces una liga importante entre dicho mundo y nuestra propia insuficiencia. Dicho de otro modo, si nuestra propia vulnerabilidad es uno de los móviles del consumo, específicamente, si la imposibilidad de aliviar dicha vulnerabilidad es uno de los motores del mundo de consumo en masa, entonces nuestra fragilidad es uno de los pilares que lo sostienen. Lo anterior quiere decir que el mundo de consumo requiere de nuestra propia finitud: prometemos paliarla; nos seducimos con la idea de aliviarla; la imposibilidad de lograrlo nos mantiene en movimiento. El mundo de consumo se afianza en nuestra insuficiencia.

En este último capítulo ahondaremos en la forma en la que nuestra inquietud frente a la finitud determina la manera en la que nos relacionamos con la realidad. Para ello, abordaremos tres teorías sociológicas basadas en los planteamientos de cuatro autores distintos. Se trata de Anthony Giddens, Peter Berger, Thomas Luckmann y Erving Goffman. A partir de dichos planteamientos, el objetivo de este capítulo final es presentar la tercera y última premisa de este trabajo, a saber: que la realidad resulta inquietante; que precisamente por ello, el ser humano necesita convertir el mundo en algo manejable con ayuda de rutinas, estereotipos y roles sociales; que necesitamos ordenar la realidad y volverla predecible para, en suma, hacerla habitable.

A continuación, entonces, a partir de la perspectiva de Giddens veremos cómo en su búsqueda de estabilidad, el ser humano construye seguridades cotidianas a partir de la construcción de una rutina que siempre es mucho más que la mera repetición de acciones. Detrás de dicha rutina, veremos, se encuentra lo que Giddens llama una “seguridad

¹⁶⁹ *Vid supra* Capítulo 4 y Capítulo 5.

ontológica”. En ella se afianza la confianza –la innegociable confianza, agreguemos nosotros– de que el mundo habrá de resultarnos manejable.

Con Berger y con Luckmann, por otro lado, veremos cómo nuestra interacción con el mundo es inseparable de una serie de conocimientos a los que los autores llaman “conocimientos de receta”. Se trata de esquemas tipificadores; estereotipos que, en suma, nos permiten interpretar la conducta de quienes nos rodean y, sobre todo, nos permiten predecirla. Como veremos, detrás de estas recetas yace, una vez más, el intento por hacer del “otro” algo menos inquietante, algo menos peligroso. Se trata, simplemente, de volver al “otro” también una realidad habitable.

Por último, a partir de la obra de Goffman veremos cómo, detrás de las personas –los “personajes dramáticos”, escribe el autor– que pretendemos ser en la vida cotidiana, yacen individuos frágiles que en el fondo se encuentran ávidos de ocultar su verdadera vulnerabilidad. Veremos, así, que nuestro desempeño en la vida cotidiana resulta indisoluble del “papel” que representamos y, sobre todo, de la expectativa que tenemos de que dicho papel sea suficiente para protegernos. En este sentido, para Goffman, los roles que jugamos son inseparables de una “armadura simbólica” de la que esperamos, en virtud de su solidez, recibir un trato favorable por parte de quienes nos rodean. Detrás de cada personaje representado se esconde el afán por protegernos, con ayuda de una máscara simbólica, de un “cara a cara” que siempre puede resultarnos peligroso.

Finalmente, veremos que los tres autores coinciden en la idea de que el miedo a la incertidumbre, a la fragilidad y a la insignificancia está mucho más presente en la realidad social y resulta mucho más determinante en nuestras interacciones de lo que estamos dispuestos a reconocer. En este sentido, detrás de nuestro ordenado mundo social, yacen complicados mecanismos para hacer de las cosas, hacer también del “otro”, algo menos inquietante, algo menos peligroso. Detrás de nuestro luminoso mundo de civilización y cultura, yacen mecanismos para hacernos sentir más relevantes de lo que realmente somos y, así, hacernos sentir un poco más seguros frente a una fragilidad que nos inquieta.

Por todo esto –y he aquí la idea en torno a la cual girarán las conclusiones de este trabajo–, nuestra perenne inquietud frente a la finitud se encuentra mucho más cerca de las raíces del mundo de consumo de lo que solemos reconocer. Antes de ahondar en ello, revisemos todas estas ideas.

6.1. Anthony Giddens y la protección detrás de la rutina

Anthony Giddens intenta reconciliar dos visiones a partir de las cuales se ha intentado explicar la relación entre individuos y sociedades. Concretamente, el autor intenta establecer un punto intermedio entre aquellas teorías que han hecho depender la acción humana de las estructuras sociales detrás de ellas y, a la inversa, aquellas que han puesto el énfasis en la capacidad de los individuos para transformar su entorno. La teoría de la estructuración de Giddens es el intento por reconciliar estos planteamientos. Como veremos a continuación, es también un intento por explicar la manera en la que los individuos vuelven habitable su vida cotidiana. ¿Qué plantea, exactamente, el autor?

Según Giddens, los seres humanos no son independientes de escenarios o contextos sociales específicos. Mucho más aún, dichos contextos influyen directamente sobre las acciones de los individuos; en éstos “se dan” sus acciones; dentro de ellos “nos construimos”. Paralelamente –y he aquí la otra cara de la moneda– los contextos sociales tampoco son independientes de aquellos mismos individuos que en ellos se desenvuelven. Dicho de otro modo, para Giddens, los marcos sociales se hallan definidos por una serie de comportamientos institucionalizados; al mismo tiempo, estas instituciones resultan incomprensibles sin las acciones de los individuos que las conforman. Como se puede ver, el autor está planteando un círculo hermenéutico.

Así, para Giddens, los marcos sociales son capaces de influir en la conducta de los individuos. Los individuos, por su parte, son capaces de modificar los contextos que pautan sus acciones. ¿Qué hay a la base de estas acciones? Hay rutinas. Como veremos a continuación, en ésta, en la “rutinización” de acciones –*routinization*, escribe–, el autor coloca uno de los cimientos de toda institución social. Giddens resume lo anterior del siguiente modo:

El concepto de *rutinización*, fundado en una conciencia práctica, es vital para la teoría de la estructuración. Una rutina es inherente tanto a la continuidad de la personalidad del agente, al paso que él anda por las sendas de actividades cotidianas, cuanto a las instituciones de la sociedad, que *son* tales sólo en virtud de su reproducción continuada.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995, p. 95.

Para Giddens, en resumen, los individuos tienen la posibilidad de ejercer influencia, precisamente mediante sus rutinas, sobre las estructuras sociales dentro de las que esas mismas rutinas se desarrollan. Dicho de otro modo, las instituciones sociales que influyen sobre los escenarios de vida de una sociedad no existen de manera independiente de los individuos que, precisamente mediante la rutinización de sus conductas, las conforman y “recrean” constantemente.

Lo anterior no quiere decir, por otro lado, que exista una motivación siempre clara o directa detrás de las acciones. En este sentido, la influencia intencional de lo individual sobre lo social se encuentra limitada. En palabras del autor: «Cometeríamos un error si supusiéramos que las clases de explicaciones que los actores buscan y aceptan para la conducta de los otros se limitan a la racionalización de la conducta, o sea, donde se presume que el actor comprende adecuadamente lo que hace y por qué lo hace».¹⁷¹ Además de lo anterior, Giddens también reconoce que las acciones no tienen siempre consecuencias predecibles o siquiera manejables.

En este sentido, si bien la rutina juega un papel mediador entre, en palabras del autor, “el contenido potencialmente explosivo de lo inconsciente” y, por otro lado, “el aspecto reflexivo de las acciones realizadas”, el papel del individuo se encuentra limitado. Es decir, no siempre es posible hablar de motivos claros. Partiendo de todo lo anterior, ¿qué hay, entonces, a la base de las acciones rutinizadas de la vida cotidiana? Más que un conjunto de motivos u objetivos conscientes, escribe Giddens, se encuentra la necesidad de consolidar un sistema de seguridades básicas ante la vida. Una vez más, en palabras del autor:

Dado que los modos de manejar las necesidades orgánicas representan la primera acomodación del niño al mundo, y en un sentido importante la de máximo alcance, parece legítimo suponer que un «sistema de seguridad básica» –o sea, un primitivo nivel de manejo de las tensiones enraizadas en necesidades orgánicas– sigue siendo central en el desarrollo posterior de la personalidad; y dado que estos procesos ocurren en primer término antes que el niño adquiera las destrezas necesarias para controlar conscientemente su aprendizaje, parece legítimo afirmar que están «por debajo» del umbral de aquellos aspectos de la conducta que, aprendidos posteriormente y en conjunción con la regulación reflexiva de ese aprendizaje, son fácilmente verbalizados –y así «hechos conscientes»– por el niño mayor o adulto.¹⁷²

¹⁷¹ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 143.

¹⁷² *Ibid.*, p. 144.

Según el autor, las necesidades humanas están “jerarquizadas”. En el núcleo de esta jerarquía, y esto es muy importante, el autor encuentra la necesidad de hallar seguridad ante la vida. Esa necesidad es, por otro lado, anterior a toda racionalización. Lo anterior implica que la rutina juega un papel fundamental no sólo al momento de estructurar la realidad social y sus instituciones sino, también, y quizás de modo más elemental, al momento de “confrontarla”. Para Giddens, la rutina juega un papel definitivo al momento de enfrentar y construir el mundo.

Así, escribe el autor, la rutina es capaz de introducir un elemento de predictibilidad dentro del mundo social; ayuda a marcar las pautas a seguir; por lo anterior, es también el punto de partida de la confianza vertida en los demás. La rutina es, en suma, una fuente de seguridad y de confianza, es un paliativo frente al miedo. Giddens llama a todo esto “seguridad ontológica” –*ontological security*– y la explica del siguiente modo:

La vida cotidiana ordinaria –en mayor o menor grado según el contexto y los azares de la personalidad individual– incluye una *seguridad ontológica* que expresa una *autonomía de gobierno corporal* dentro de *rutinas predecibles*. Los orígenes psicológicos de una seguridad ontológica se sitúan en mecanismos básicos de control de angustia [...] La generación de sentimientos de confianza en otros, que es el estrato más profundo del sistema de seguridad básica, proviene en lo sustancial de rutinas predecibles y de cuidados instituidas por figuras parentales.¹⁷³

La seguridad ontológica se encuentra asociada, entonces, con la capacidad de convertir el mundo en algo predecible y continuo, algo “manejable”. Precisamente porque posee dicha función, todo atentado contra ésta, toda ruptura frente a esta manera de volver habitable el mundo constituye un detonante del miedo ligado a la falta de control. La ruptura o ataque a este sistema de seguridades básicas vertido en las rutinas cotidianas conduce a la angustia. Dicho en palabras del autor: «El anegamiento de modos habituales de actividad por una angustia que el sistema de seguridad básica no puede contener de manera adecuada es específicamente un aspecto de situaciones críticas».¹⁷⁴

Para Giddens, en resumen, el ser humano necesita estructurar el mundo para volverlo predecible y, así, habitable. Lo necesita para coexistir con todo aquello que le excede. De esto proviene, precisamente, la importancia de nuestras rutinas. La rutina representa el punto

¹⁷³ Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, ed. cit., p. 95.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 98.

de partida de nuestra seguridad ontológica, que no es otra cosa que nuestra seguridad ante la vida.

Al final, partiendo de todo lo anterior, Giddens reconoce que el ser humano no es capaz de lidiar exitosamente con el mundo, si prescinde de maneras de “filtrarlo”, “dosificarlo”. Nuestras instituciones sociales y las rutinas que las sostienen, que las posibilitan y las “recrean”; son al mismo tiempo el paliativo que de mejor manera permite manejar la realidad y lidiar con el “miedo” que ésta despierta. El ser humano necesita “cerrar” un poco el mundo abierto frente a sí para, de este modo, volverlo habitable.

6.2. Peter Berger, Thomas Luckmann y la protección detrás de los esquemas

Escriben Peter Berger y Thomas Luckmann: existen elementos naturales –aspectos genéticos, desarrollos naturales del organismo, ciertos equipamientos psicológicos– que condicionan al ser humano. Al mismo tiempo, sin embargo, el “yo” no es independiente del contexto social dentro del que se forma ni de la influencia que dicho contexto ejerce sobre su desarrollo. En este sentido, agregan los autores: «La formación del yo debe, pues, entenderse en relación con el permanente desarrollo del organismo y con el proceso social en el que los otros significativos median entre el ambiente natural y el humano». ¹⁷⁵

De este modo, señalan, por un lado existen elementos más allá de lo meramente biológico –elementos que juegan un papel definitorio en la formación del ser humano–; por otro lado, dichos elementos no sólo van más allá de lo estrictamente natural, van también “más allá” del contexto específico del individuo. Es decir, trascienden el ámbito meramente subjetivo para convertirse en “realidades” sociales concretas y objetivas.

Berger y Luckmann quieren, precisamente, saber cómo es que los significados subjetivos devienen facticidades objetivas. Como veremos a continuación, la respuesta a esta pregunta gira una vez más en torno a los procesos de institucionalización y la capacidad humana para generar rutinas.

Según los autores, es posible hablar de dos consignas tan famosas como influyentes dentro del discurso sociológico. Concretamente:

¹⁷⁵ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 68.

Una fue impartida por Durkheim en *Reglas del método sociológico* y la otra por Weber en *Wirtschaft und Gesellschaft* [*Economía y sociedad*]. Durkheim nos dice: “La regla primera y fundamental es: *Considerar los hechos sociales como cosas*”. Y Weber observa: “Tanto para la sociología en su sentido actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción”. Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está constituida por una actividad que expresa un significado subjetivo.¹⁷⁶

Weber sabía lo uno, agregan, como Durkheim lo otro. Es precisamente este carácter dual ligado a la “facticidad objetiva”, por un lado, y al “significado subjetivo”, por el otro, lo que dota a lo social de su cariz tan particular. Sobre esta dialéctica, por así llamarla, gira la propuesta sociológica de Berger y Luckmann.

A diferencia del resto de los animales, escriben los autores, el ser humano no posee ni los medios biológicos necesarios para dotar de estabilidad a su propio comportamiento, ni un ambiente específico estructurado por la organización de sus instintos. A pesar de lo anterior, continúan, la existencia humana se desarrolla dentro de un contexto de orden, dirección y estabilidad. ¿A qué se debe lo anterior? Escriben:

La respuesta puede darse en dos planos. En primer término, podemos señalar el hecho evidente de que todo desarrollo individual del organismo está precedido por un orden social dado; o sea, que la apertura al mundo, en tanto es intrínseca a la constitución biológica del hombre, está siempre precedida por el orden social. En segundo término, podemos decir que la apertura al mundo, intrínseca biológicamente a la existencia humana, es siempre transformada –y es fuerza que así sea– por el orden social en una relativa clausura al mundo. Aun cuando esta nueva clausura nunca pueda acercarse a la de la existencia animal, aunque más no fuese por su carácter de producto humano y por ende “artificial”, puede no obstante proporcionar casi siempre dirección y estabilidad a la mayor parte del comportamiento humano.¹⁷⁷

Así, al momento de “confrontar” el mundo, el ser humano aprehende una realidad que ya se encuentra previamente ordenada. Se trata de una realidad aparentemente independiente, cuyos fenómenos han sido pautados con anterioridad. Dicho en palabras de los autores: «La

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 33. Todos los subrayados son de los autores. Las referencias son las siguientes: Durkheim, Émile, *The rules of Sociological Method*, Free Press, Chicago, 1950 y Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press, Nueva York, 1947.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 70 y 71.

realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados *como* objetos antes de que yo apareciese en escena». ¹⁷⁸

Lo anterior, por otro lado, no deriva del plano estrictamente biológico, por el contrario, requiere de la actividad humana y sólo existe en el horizonte de dicha producción. En este sentido, si bien el mundo dentro del cual el ser humano se inserta se halla previamente estructurado, dicha estructuración no es, empero, algo fijo o estable. Esta “producción” previa e inevitablemente humana del mundo proviene, señalan, de la capacidad, también humana, para “habituarse”.

Según los autores, básicamente todo acto repetido con frecuencia es un acto capaz de generar pautas que permitan reproducirlo. El hábito, la costumbre, la rutina juegan, en este sentido, el papel de “intermediarios” entre el plano subjetivo y el plano objetivo dentro de la realidad social. Éstos, por otro lado, además de ser capaces de orientar nuestras acciones dentro del mundo, juegan un papel “liberador” frente a todo aquello que en dicho mundo nos excede. Como se puede ver, para Berger y Luckmann, la habituación, la capacidad humana para generar rutinas, juega una vez más un papel preponderante dentro de las dinámicas de construcción del mundo social.

El hábito parece liberarnos de todas las posibilidades que de lo contrario poseeríamos y, sin embargo, no sabríamos manejar. La rutina –aquí reaparece la idea de Giddens– “cierra” ante nosotros el mundo y, de este modo, delimita nuestra capacidad de actuar ayudándonos a incorporar situaciones de conflicto que, de lo contrario, nos traerían problemas. Dicho una vez más en palabras de los autores –y esta idea recuerda claramente el planteamiento de Salecl–, la capacidad de construir hábitos nos descarga de “todas las decisiones” que podríamos tomar; nos brinda, escriben, un “cierto alivio psicológico”. En palabras de Berger y de Luckmann:

La habituación provee el rumbo y la especialización de la actividad que faltan en el equipo biológico del hombre, aliviando de esa manera la acumulación de tensiones resultante de los impulsos no dirigidos; y al proporcionar un trasfondo estable en el que la actividad humana pueda desenvolverse con un margen mínimo de decisiones las más de las veces, libera energía para aquellas decisiones que puedan requerirse en ciertas circunstancias. ¹⁷⁹

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 73.

Esta “habituación” va, empero, mucho más lejos. Para Berger y Luckmann, en la medida en la que la realidad social se vive “junto a” otras subjetividades, siempre hay una carga intersubjetiva depositada en ella. Lo anterior implica que la realidad construida dentro de la vida cotidiana es indisociable de las relaciones intersubjetivas que en ella se generan. Esto implica que el rostro intersubjetivo de la realidad social requiera también de mecanismos que permitan orientar sus relaciones. Dicho de otro modo, así como necesitamos volver controlable el mundo, también necesitamos volver nuestra interacción con los demás “manejable”.

Según los autores, la experiencia más importante que del “otro” poseemos en la vida cotidiana es la experiencia de intercambio directo, “aquí y ahora”, de la situación “cara a cara”, *vis-à-vis*. Ésta es, escriben, el prototipo de la interacción social y de ésta se desprenden las demás facetas de nuestra interacción.

Ciertamente, conceden, no siempre tenemos las mismas perspectivas que aquellos que nos rodean; sea como fuere, acotan, compartimos cierto “sentido común de la realidad”. De lo contrario, agreguemos nosotros, sería imposible cualquier convivencia. Este sentido común, concluyen, se encuentra previamente equipado con “cuerpos específicos de conocimiento” y, por ello, se trata de algo incuestionado. Entre sus funciones se encuentra la de “orientar” a los individuos en torno a las posibilidades de interacción que existen entre sí. En palabras de los autores:

Este acopio social abarca el conocimiento de mi situación y de sus límites. Por ejemplo, sé que soy pobre y que, por lo tanto, no puedo pretender vivir en un barrio elegante. Este conocimiento lo comparto, claro está, con aquellos que también son pobres y con aquellos que gozan de una situación más privilegiada. De esta manera, la participación en el cúmulo social de conocimiento permite la “ubicación” de los individuos en la sociedad y el “manejo” apropiado de ellos.¹⁸⁰

De este modo, dentro de la vida cotidiana existe un cierto sentido común ligado a un “cúmulo social” que, a grandes rasgos, nos ofrece las pautas apropiadas para manejar las distintas situaciones que “nos correspondan”. Se trata, en suma, de un “acopio social de conocimiento” que nos brinda las estructuras necesarias para manejar las situaciones que se nos presentan. Por lo demás, agregan los autores, estas estructuras básicas de relevancia se

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 58.

nos presentan en los términos de distintos grados de importancia, en virtud de nuestros intereses y nuestro lugar dentro de la sociedad. Se trata, en este sentido, de relevancias concernientes a la vida cotidiana, “hechas a la medida”.

Los autores utilizan una frase de Alfred Schutz para explicar el sentido de estas últimas ideas. Así, escriben, este cúmulo de conocimientos concernientes a la vida cotidiana puede ser analogado con un conocimiento “de receta”. Específicamente, se trata de un acopio social de conocimiento con la capacidad de brindarnos las pautas de conducta apropiadas para situaciones específicas. Dicho una vez más en palabras de los autores:

El conocimiento primario con respecto al orden institucional se sitúa en el plano pre-teórico: es la suma total de lo que “todos saben” sobre un mundo social, un conjunto de máximas, moralejas, granitos de sabiduría proverbial, valores y creencias, mitos, etc. [...] A nivel pre-teórico, sin embargo, toda institución posee un cuerpo de conocimiento de receta transmitido, o sea, un conocimiento que provee las reglas de comportamiento institucionalmente apropiadas.¹⁸¹

En resumen: «[...] gran parte del cúmulo social de conocimiento consiste en recetas para resolver problemas de rutina».¹⁸² De este modo, gran parte del acopio social de conocimiento puede entenderse como una serie de pautas cuya finalidad es orientar la conducta de los individuos, guiar sus relaciones, consolidar su conocimiento sobre el funcionamiento de las relaciones humanas.

Este conocimiento, sin embargo, no se agota en la función de definir las áreas institucionalizadas de comportamiento o en designar sus posibles situaciones. Mucho más aún, también tiene la función de consolidar aquello que será considerado como “verdad válida” dentro de distintos contextos específicos. Así, constituye la norma ante la cual toda desviación será medida y valorada.

Finalmente, este acopio social, este conocimiento “de receta”, tiene también como función definir los roles que habrán de desempeñarse en sociedad. Berger y Luckmann usan el término “tipificar” para explicar este mecanismo y, precisamente, lo reconocen detrás de todo orden institucional; a saber: una tipificación de los quehaceres propios y de los de quienes nos rodean. Dicho en palabras de los autores:

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 86 y 87.

¹⁸² *Ibid.*, p. 60.

El cúmulo social de conocimiento me proporciona, además, los esquemas tipificadores requeridos para las rutinas importantes de la vida cotidiana, no sólo las tipificaciones de otros que se mencionaron anteriormente, sino también tipificaciones de toda clase de hechos y experiencias, tanto sociales como naturales. Así pues, vivo en un mundo de parientes, colegas y funcionarios públicos identificables. En este mundo, por consiguiente, tengo experiencia de tertulias familiares, reuniones profesionales y contactos ocasionales con la policía de tránsito. El telón de fondo natural de estos eventos también se tipifica dentro del acopio de conocimiento. Mi mundo se estructura de acuerdo con rutinas que se aplican en circunstancias propicias o adversas, en la estación del año en que se agrava mi alergia o cuando me entra tierra en el ojo. “Sé lo que hay que hacer” frente a estas y otras eventualidades de mi vida cotidiana. El cúmulo social de conocimiento, al presentármese como un todo integrado, me ofrece también los medios de integrar elementos aislados de mi propio conocimiento. En otras palabras, “lo que todos saben” tiene su propia lógica, que puede aplicarse para ordenar las diversas cosas que sé.¹⁸³

La clasificación del “otro” con ayuda de “tipos”, con ayuda de esquemas específicos, constituye una de las formas en las que este acopio social se instancia dentro de la vida cotidiana. Dicho una vez más en palabras de los autores:

La realidad de la vida cotidiana contiene esquemas tipificadores en cuyos términos los otros son aprehendidos y “tratados” en encuentros “cara a cara”. De ese modo, puedo aprehender al otro como “hombre”, como “europeo”, como “cliente”, como “tipo jovial”, etc. Todas estas tipificaciones afectan continuamente mi interacción con él cuando, por ejemplo, decido invitarlo una noche para que se divierta antes de tratar de venderle mi producto.¹⁸⁴

De este modo, la tipificación de quienes nos rodean constituye la pauta –el conocimiento “de receta”– que a lo largo de la interacción “cara a cara” orientará las conductas de uno y otro lado. Este mecanismo, por otro lado, no es independiente de las rutinas a partir de las cuales se genera. En este sentido, la rutina no sólo es uno de los cimientos de nuestras instituciones sociales sino que, mucho más aún, también se encuentra a la base de los mecanismos que nos permiten convivir con los demás.

Así, tipificamos al “otro” por “costumbre”; reconocemos en él motivos recurrentes; lo encasillamos, sin pensarlo, en esquemas específicos que nos permitan “predecir” el curso de su acción. Al final, se trata de simplificar nuestras interacciones, pautarlas, “cerrarlas” para guiar nuestras expectativas. De nuevo, en palabras de Berger y Luckmann:

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 47.

Cuando A y B interactúen, como quiera que lo hagan, se producirán tipificaciones con suma rapidez. A observará actuar a B. Atribuirá motivos a los actos de B y, viendo que se repiten, tipificará los motivos como recurrentes. Mientras B siga actuando, A pronto estará en condiciones de decirse: “Ajá, ya vuelve a empezar”. Al mismo tiempo, A podrá suponer que B está haciendo lo mismo con respecto a él. Desde un principio, tanto A como B supondrán esta reciprocidad en la tipificación. En el curso de su interacción, estas tipificaciones se expresarán en pautas específicas de comportamiento; o sea, que A y B empezarán a desempeñar “roles” *vis-à-vis* uno del otro, lo que ocurrirá aun cuando cada uno siga ejecutando actos diferentes de los del otro. La posibilidad de asumir el “rol” del otro surgirá con respecto a las mismas acciones realizadas por ambos. Vale decir que A se apropiará interiormente de los “roles” reiterados de B y los tomará como modelo para el desempeño de los suyos propios.¹⁸⁵

Agreguemos nosotros que nada de lo anterior quiere decir que dichos esquemas sean siempre pertinentes o confiables. Tampoco quiere decir que necesariamente resulten “benignos”. La cuestión, sin embargo, no radica en esto. El problema va más allá y se resume en el hecho de que necesitamos volver la convivencia con el “otro” manejable. Lo necesitamos en la medida en la que nunca resulta completamente accesible, comprensible, transparente.

Desde esta perspectiva, los esquemas tipificadores nos ayudan a lidiar con la incertidumbre y con el miedo. Al final, tan sólo se trata de conquistar la confianza de saber “qué es lo que corresponde hacer”. Simplemente, es más fácil reaccionar ante un “tipo de personaje” conocido que ante un “otro” potencialmente desbordante. Esta confianza es la que se desprende de la construcción de roles sociales. El conocimiento “de receta” es, en este sentido, una forma más de volver “habitable” el mundo.

En resumen, y a modo de conclusión, Berger y Luckmann defienden el carácter “construido” de la realidad social. Afines a Giddens, ambos sostienen la necesidad de “pautar” el mundo para lograr, así, orientarnos dentro de él. Para estos autores, por otro lado, las relaciones intersubjetivas son una parte importante de esa realidad que debe ser pautada. Finalmente, el acopio social de conocimiento, las recetas y pautas de conducta, los esquemas tipificadores y los roles sociales, todos ellos constituyen una parte de esa realidad socialmente construida y, sobre todo, constituyen un poderoso acervo de pautas de interacción. Este acervo, por otro lado, nos ofrece las herramientas que nos permiten “cerrar” al “otro” para volverlo, así, manejable; nos permiten encasillarlo y tipificarlo; nos ayudan a convertirlo en

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 76.

“algo menos problemático”, “algo menos peligroso”, “algo que genere menos inquietud”. Al final, sin embargo, una vez más tan sólo se trata, agreguemos nosotros, de volver habitable el mundo y controlar el miedo.

6.3. Erving Goffman, protección y actuación

Al igual que Giddens, Berger y Luckmann, Erving Goffman intenta explicar la manera en la que se desarrolla la interacción social en la vida cotidiana. Su planteamiento, sin embargo, resulta bastante original. En resumen, Goffman sostiene que la estructura de la interacción social es semejante a la estructura dramática. Lo anterior quiere decir que, para el autor, nos comportamos como si ejecutáramos representaciones en escena: ejecutamos papeles dramáticos frente a los demás –nuestros espectadores–; nos hallamos al pendiente de sus reacciones; de dichas reacciones depende el éxito o el fracaso de nuestra interacción... La vida social, en suma, se desarrolla a partir del esfuerzo por proyectar “algo” ante otros ojos. “Actuamos” todo el tiempo. Antes de concluir este trabajo, detengámonos a considerar estas ideas con más detalle.

¿A qué se refiere Goffman, exactamente, al habar de “actuación”? Según el autor, la actuación es una actividad cuya finalidad es comunicar; puede ser aplicada a una o más rutinas; puede ser originada por motivos tanto conscientes como inconscientes. En palabras del autor: «He estado usando el término “actuación” para referirme a toda actividad de un individuo que tiene lugar durante un período señalado por su presencia continua ante un conjunto particular de observadores y posee cierta influencia sobre ellos».¹⁸⁶

Para Goffman, sobre todas las cosas, la actuación tiene como función “definir” una situación particular frente a los observadores que la presencian. Es decir, busca sostener, a lo largo de la interacción, una definición específica para una situación particular. Toda actuación, dicho de otro modo, busca “proyectar” una impresión y pautar las acciones que pueden esperarse. Como se puede ver, igual que los autores anteriores, Goffman asume que el ser humano necesita ordenar la vida cotidiana para, así, hacerla manejable. Necesitamos “cerrar” la realidad para volverla habitable.

¹⁸⁶ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 36.

Según Goffman, al hablar sobre el histrionismo –por así llamarlo– de la vida cotidiana es posible hacer referencia a tres roles específicos. En primer lugar, debemos hablar de los individuos que actúan. En segundo lugar, debemos considerar a aquellos para quienes se actúa. Finalmente, es necesario tener presente a los “extraños” que, si bien no actúan ni presencian la actuación, influyen en ella. Para Goffman, cada uno de estos papeles –actores, espectadores, extraños– posee distintos grados de información con respecto a lo que se quiere proyectar e influye de manera distinta en el resultado de la actuación.¹⁸⁷

Además de lo anterior, según Goffman, en la vida cotidiana también existen distintos tipos de actuaciones. Aunque algunas son individuales, una parte importante se desarrolla en grupo, en equipo. En estos casos, tal como sucede en el teatro, la cooperación resulta fundamental entre los actores. También es posible hablar de distintos papeles –entre los que encontraremos protagonistas e incluso directores– y de distintas estrategias al momento de interactuar con nuestros compañeros “en escena” –por ejemplo, auxiliar a aquellos que “entren en apuros” al momento de representar su papel–. Finalmente, se puede hablar de “sanciones” para aquellos que “afectan”, que “traicionan” la actuación.

Al hablar sobre las representaciones dramáticas que ejecutamos en nuestra vida cotidiana, además de roles y dinámicas, también es posible referirse a tres “regiones” que, una vez más, son análogas a las del teatro. De este modo, Goffman se refiere a una “región anterior” –*front region*–, en donde se desarrolla oficialmente la representación; una “región posterior” –*backstage*–, que es el lugar que corresponde a todo aquello que no debe ser observado por los espectadores; por último, una región “residual”, que consiste en el espacio no comprendido en ninguno de los espacios mencionados. Aunque un mismo lugar puede funcionar en distintos momentos como región anterior o posterior, lo esencial radica en “lo que es permitido mostrar” en cada una de estas regiones. Dicho en palabras de Goffman:

Por último, los tres roles fundamentales mencionados pueden ser descriptos sobre la base de las regiones a las que tiene acceso la persona que desempeña el rol: los actuantes

¹⁸⁷ Según Goffman, los actores son conscientes tanto de aquello que desean comunicar, como de aquello capaz de destruir la impresión buscada. Los espectadores, por su parte, son conscientes tanto de las impresiones que se les busca transmitir, como de la serie de impresiones que han podido recoger de modo extraoficial. A pesar de lo anterior, no suelen ser conscientes de la información capaz de destruir la impresión que se les trata de proyectar. Finalmente, según el autor, los extraños son ajenos a la impresión de realidad que se procura transmitir y a aquellas impresiones capaces de romper con lo que se desea proyectar.

aparecen en las regiones anterior y posterior; el auditorio sólo aparece en la región anterior, y los extraños están excluidos de una y otra.¹⁸⁸

Goffman lleva estas ideas aún más lejos. Así, señala, el papel que se representa también implica la asignación de una “fachada” específica. Es decir, existen “vehículos de signos” que transmiten información y que resultan un indicio, una pauta, frente a los espectadores que esperan algo de nosotros. Concretamente, el autor se refiere a ciertas insignias, cargos, rangos, vestidos, apariencias, modales, etcétera. Los llama “vehículos transmisores de información”. Todo símbolo de estatus puede incorporarse a esta lectura.

Los signos no se agotan, sin embargo, en estos elementos. Así, pueden ser gestos, movimientos, artefactos. Pueden ser ciertas acciones simbólicamente importantes y dotadas, escribe el autor, de la serie de ceremoniales requeridos para ejecutarlas. Se trata, simplemente, de complementar el papel dramático asignado con ayuda de los elementos, los símbolos –entendidos en un sentido muy general–, que resulten pertinentes. De nuevo, en palabras del autor:

Un status, una posición, un lugar social no es algo material para ser poseído y luego exhibido; es una pauta de conducta apropiada, coherente, embellecida y bien articulada. Realizada con facilidad o torpeza, conciencia o no, engaño o buena fe, es sin embargo algo que debe ser representado y retratado, algo que debe ser llevado a efecto.¹⁸⁹

Según Goffman, tal como existen signos “positivos” capaces de reforzar nuestras representaciones, también existen signos con la capacidad de romper con la serie de impresiones que intentamos sostener. De este modo, podemos hablar de vehículos transmisores de información “negativos”; es decir, signos que es necesario ocultar pues, de otro modo, el papel que interpretamos no puede sostenerse. Se trata, escribe el autor, de consumos “secretos”; poco o quizás demasiado trabajo invertido en lo que proyectamos; gustos y placeres, ahorros y actividades contrarios a la impresión que defendemos.

En suma, nos adecuamos a versiones idealizadas que acentúan ciertas cosas y ocultan otras. Priorizamos la exhibición de ciertos aspectos de nuestras rutinas. Exaltamos algunos valores y rechazamos otros. La prioridad está en la evasión de la discrepancia y en la búsqueda de la mayor coherencia posible con la impresión que deseamos sostener. Por todo

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 165.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 91.

lo anterior, según Goffman, una actuación exitosa se sostiene sobre la “lealtad”, la “disciplina” y la “circunspección” que vertamos en ella. Actuar implica, escribe, construir una “armadura simbólica” que nos permita interactuar con la realidad.

Actuar también implica el desarrollo de distintos papeles aptos para diferentes ocasiones. Se trata, así, de construir un cierto “repertorio”. Precisamente por ello, escribe Goffman, necesitamos aprender a adecuarnos a momentos específicos. En la medida en la que el histrionismo de la vida cotidiana presupone esta capacidad, también implica, escribe el autor, una cierta “burocratización del espíritu”.

Este “repertorio”, a pesar de todo, no es ilimitado. En este sentido, nuestra capacidad para reconocer y representar roles depende de la familiaridad que guardemos con ellos. Depende de que hayamos sido previamente instruidos gracias al contacto con dichos papeles. De este modo, Goffman habla de “bocadillos” –de familiaridad, podríamos decir– detrás de las actuaciones de nuestro repertorio. Sin este tipo de aprendizaje, acaso la socialización resultaría imposible.

Finalmente, precisamente por todo esto, Goffman también reconoce que nuestras actuaciones pueden fracasar. Lo anterior quiere decir que podemos “romper” nuestros papeles; no ser suficientemente creíbles; quizás no ser del todo congruentes. Cuando esto sucede, escribe el autor, cuando se encuentra un hecho que es incompatible con la impresión que se ha intentado suscitar, aparecen la desorganización y la confusión, el descrédito y el embarazo. Lo mismo sucede cuando los espectadores logran ver “tras bambalinas” –en las regiones posteriores– aquello que no corresponde con nuestra actuación. Dicho de otro modo, cuando tienen acceso a información que no corresponde con su posición.

A pesar de esta posibilidad –la posibilidad de que nuestra actuación fracase–, Goffman reconoce que difícilmente existe una situación en la que resulten completamente compatibles lo que se pone en escena y el resto de las dimensiones de sus actores. Esto es importante pues implica que la actuación no necesariamente refleja las características del actor. Por el contrario, señala Goffman, la actuación muestra, más que al actor, la situación y las características de la actividad requerida. Como veremos a continuación, esto es clave para entender las implicaciones del planteamiento del autor. ¿Qué implica que las situaciones pesen más que sus actores?

El hecho de que toda actuación defina situaciones implica que siempre se cierran, se delimitan, ciertas líneas de acción por emprender. Actuar, en este sentido, permite unificar y estandarizar. Actuar, señala Goffman en una línea afín a la de Berger y Luckmann, permite reducir las particularidades del “otro” a fachadas uniformes y, así, nos ayuda a que el contacto sea más fácil. Actuar nos ayuda, en suma, a identificar al “otro” y a definir cómo tratarle. Por todo lo anterior, el control sobre lo que se exhibe y oculta ante los demás puede entenderse, en última instancia, como un intento por controlar la interacción. El autor lo plantea del siguiente modo:

Independientemente del objetivo particular que persigue el individuo y del motivo que le dicta este objetivo, será parte de sus intereses controlar la conducta de los otros, en especial el trato con que le corresponden. Este control se logra en gran parte influyendo en la definición de la situación que los otros vienen a formular, y él puede influir en esta definición expresándose de modo de darles la clase de impresión que habrá de llevarlos a actuar voluntariamente de acuerdo con su propio plan. De esta manera, cuando un individuo comparece ante otros, por lo general habrá alguna razón para que desenvuelva su actividad de modo tal que esta transmita a los otros una impresión que a él le interesa transmitir.¹⁹⁰

Así, señala Goffman, la definición inicial de una situación nos dota de un cierto “plan de acción” para entrar en contacto con el “otro” y, al mismo tiempo, de una serie de expectativas frente a éste. Las impresiones nos proporcionan información y ésta nos permite orientar nuestras respuestas. Según el autor, la expresividad social puede entenderse, en este sentido, como una fuente de impresiones dadas y recibidas.

De este modo, para Goffman, las impresiones tienen una función social mucho más importante de lo que reconocemos. Las impresiones, los “pre-juicios”, nos permiten trazar el mapa de la situación en la que nos encontramos. Simplemente, dado que no siempre disponemos de toda la información necesaria y, por ello, no siempre sabemos qué hacer o cómo reaccionar; nos apoyamos en las apariencias. Más allá de la mera frivolidad, se trata de un recurso cuya finalidad es orientarnos. Se trata de no extraviarnos en un mundo que, lo hemos señalado atrás, debemos pautar para volverlo manejable. De nuevo, en palabras de Goffman:

El individuo tiende a tratar a las otras personas presentes sobre la base de la impresión que dan –ahora– acerca del pasado y el futuro. Es aquí donde los actos comunicativos se

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 17 y 18.

transforman en actos morales. Las impresiones que dan las otras personas tienden a ser consideradas como reclamos y promesas hechas en forma implícita, y los reclamos y promesas suelen tener un carácter moral.¹⁹¹

Evidentemente, todo lo anterior tiene implicaciones éticas y Goffman no lo ignora. Así, el autor reconoce que detrás de los distintos papeles que interpretamos, existen también una serie de “exigencias morales”. En palabras del autor: «La sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene un derecho moral a esperar que otros lo valoren y lo traten de manera apropiada».¹⁹² En este sentido, todo rol social es una cierta “promulgación de derechos y deberes” atribuidos a un estatus dado. De nuevo, en palabras de Goffman:

En consecuencia, cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda implícita o explícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y tratarlo de la manera que tienen derecho a esperar las personas de su tipo.¹⁹³

Es por todo esto, escribe Goffman, que existen “beneficiarios acreditados” para los papeles representados. Lo anterior quiere decir que todo papel “abre” o “clausura” una forma de ser reconocidos, la posibilidad de recibir cierto trato, ciertos beneficios. También por esto, el “defraudamiento” se castiga tan severamente en términos sociales.

Goffman inicia su exposición haciendo alusión a un pasaje de una novela de William Sansom. Dicho pasaje no sólo es simpático sino que resulta ilustrativo. Aunque es extenso, vale la pena utilizarlo, igual que Goffman, como un ejemplo de todo aquello a lo que nos hemos referido. Pensemos, entonces, en Preedy el turista, en sus vacaciones de verano en España, quien al aparecer en la playa del hotel:

[...] se cuidó muy bien de encontrarse con la mirada de alguno. En primer lugar, tenía que dejar bien sentado ante esos posibles compañeros de vacaciones que ellos no despertaban el menos interés en él. Miraba fijamente a través de ellos, alrededor de ellos, por encima de ellos—los ojos perdidos en el espacio—. La playa podría haber estado vacía. Si por casualidad se cruzaba una pelota en su camino, la observaba sorprendido; entonces una sonrisa divertida le iluminaba el rostro (Preedy Bondadoso), miraba a su alrededor deslumbrado al ver que *había* gente en la playa, la lanzaba de vuelta sonriendo para sí

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹² *Ibid.*, p. 27.

¹⁹³ *Idem.*

(no *a la gente*), y luego reanudaba como al descuido su impasible exploración del espacio.

Mas era tiempo de hacer una pequeña exhibición, la exhibición del Preedy Ideal. Mediante tortuosos manejos daba una oportunidad de ver el título de su libro a todo aquel que lo deseara –una traducción de Homero al español, clásico en este caso, pero no atrevido, cosmopolita también– y luego recogía su bata de playa y su bolso en una prolija pila a prueba de arena (Preedy Metódico y Sensato), se levantaba en forma lenta para estirar a sus anchas su enorme figura (el Gran Gato Preedy), y echaba a un lado sus sandalias (Preedy Despreocupado, después de todo).

¡Las nupcias de Preedy y el mar! Había rituales alternativos. El primero implicaba el paseo que se torna carrera y zambullida directa en el agua, para suavizarse después en un fuerte crol sin chapoteo, hacia el horizonte. Pero por supuesto no realmente al horizonte. En forma bastante súbita, se volvería de espaldas y batiría las piernas, arrojando grandes salpicaduras blancas y mostrando así de algún modo que podría haber nadado más lejos si lo hubiera deseado; luego se pararía sacando un cuarto de su persona fuera del agua para que todos vieran de quién se trataba.¹⁹⁴

Al final, es ésta nuestra realidad cotidiana. Como escribe el autor, no es casualidad que cada profesión tenga una jerga, una forma de vestir, una manera de ser; sea consciente o inconsciente. Tampoco es casualidad, agreguemos nosotros, que cada clase social tenga sus gestos, sus marcas, sus personajes. Podríamos continuar con esta analogía y referirnos a países, continentes, culturas. Todos tenemos un personaje que representar. Todos tenemos una máscara hecha para nuestros papeles. Sobre todo, y ésta es la idea con la que queremos concluir este capítulo, todos nos hallamos ávidos de “convertirnos” en dichos personajes.

Así, como escribe Goffman inspirado por Robert Ezra Park: «En cierto sentido, y en la medida en que esta máscara representa el concepto que nos hemos formado de nosotros mismos –el rol de acuerdo con el cual nos esforzamos por vivir–, esta máscara es nuestro “sí mismo” más verdadero, el yo que quisiéramos ser».¹⁹⁵ Una vez más en palabras de Goffman, aludiendo esta vez a palabras de George Santayana, nos delegamos en nuestra máscara a lo largo de nuestras vidas y, al final, nos cristalizamos en ideas específicas. Es así, concluye, como nos volvemos “personas”; que no es otra cosa que “máscaras”.¹⁹⁶

Por todo lo anterior, “ser descubiertos” detrás de nuestras máscaras es siempre tan doloroso. Lo es porque siempre hay más que un mero personaje en juego. Como escribe

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 19. El subrayado es del autor. La referencia de Goffman es la siguiente: Sansom, William, *A Contest of Ladies*, Hogarth, Londres, 1956.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 33 y 34. La referencia de Goffman es la siguiente: Park, Robert, *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, 1950.

¹⁹⁶ “Persona” proviene del griego: πρόσωπον, *prósopon*. Quiere decir: “máscara”.

Goffman, detrás de muchas máscaras y personajes: «Sea que represente a un personaje sensato o despreocupado, de elevada o humilde condición, el individuo que actúa en ese papel será visto como aquello que en gran medida es: un actor solitario, inquieto y atormentado por su actuación».¹⁹⁷ Detrás de cada papel representado yace nuestra ineludible vulnerabilidad.

Precisamente por eso, aunque este mecanismo resulte peligroso –agreguemos nosotros que tan sólo hay un paso entre la identificación con un “personaje” y los clasismos, la xenofobia, el racismo, la intolerancia religiosa–; la necesidad de representar un papel también hunde sus raíces en necesidades muy profundas. Dicho de otro modo, nuestro esfuerzo por identificarnos plenamente con nuestros personajes y nuestra avidez de reconocimiento hundan sus raíces en la necesidad de controlar las cosas y volver manejable lo desconocido. No son ajenos a nuestro deseo de hallar seguridades en un mundo que fácilmente nos desborda.

En resumen, detrás de los papeles que representamos se encuentra la búsqueda por “convertirnos” en los beneficiarios de determinados privilegios. Detrás de dichos papeles yace el afán por volvernos los portadores de los “derechos”, “obligaciones” y “expectativas” que el rol interpretado y sus vehículos transmisores de información nos aseguran. Detrás de nuestros personajes también se esconde el deseo de “convertirnos” en ellos y ser, así, algo que no éramos. Cuando menos, se trata de creerlo.

Al final, en todo esto podemos reconocer otro rostro del intento humano por volver manejable la realidad y, con ella, volver habitable al “otro”. En todo esto también podemos reconocer la búsqueda por ser, a través de los ojos de ese “otro”, más de lo que somos sin su mirada.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 263 y 264.

CONCLUSIONES

La muerte nos duele. Lo hace profunda e inevitablemente. Duele porque pone ante nuestros ojos la fragilidad de cuanto somos. Duele porque evidencia lo efímeras que son nuestras decisiones y preocupaciones. Duele porque nos recuerda la vulnerabilidad de aquellos que nos rodean y que día a día, con su presencia, nos sostienen. La muerte nos inquieta, más allá del simple hecho de morir, por aquello que en ella se juega: la importancia del pasado, el sentido del presente, la posibilidad del futuro.

Morir, por otro lado, no se agota en el cese de la vida. Ser mortales implica tener limitaciones y, así, hallarnos atados a un tiempo y a un espacio tan concretos como irrebables. Morir es carecer, poder sufrir; es ser frágiles. Morir es la posibilidad de “dejar de ser” en cualquier momento. Es ser contingentes. Morir es, en suma, el rostro más radical, también el más patente, de una finitud que inevitable, envuelve todo cuanto hacemos, pues es constitutiva.

Precisamente porque esta finitud nos resulta problemática, a través del tiempo hemos diseñado diferentes mecanismos para volverla tolerable. Los tiempos del duelo, los ritos de despedida, las diversas estrategias protectoras de prácticamente todas las culturas, todos ellos han tenido la función de hacer de la mortalidad algo manejable. De este modo, si bien los mecanismos han cambiado a través de lugares y momentos, detrás de ellos se esconde un mismo impulso, una misma necesidad: volver habitable nuestra finitud. Al final, nuestro esfuerzo por “humanizar” la muerte es tan antiguo como la civilización misma. No puede sorprendernos que el mundo de masas, tecnología y consumo, al que hemos dado origen, resulte indisociable de esta inquietud.

Así, hoy no sólo podemos constatar nuevas dimensiones de nuestra propia insuficiencia; constatamos nuevos “rostros” de nuestra preocupación y, con ella, nuevos esfuerzos por paliarla. Por un lado, no es difícil comprobar que nuestras creaciones pueden lo que nosotros ya nunca más podremos; no es difícil constatar que la velocidad de nuestras obras nos excede, lo mismo que su precisión y su eficiencia; que nuestros productos, simplemente, han terminado por evidenciar nuestras limitaciones. Por otro lado, paralelamente, hemos desplazado a este nuevo mundo de tecnología y consumo los mecanismos mediante los cuales desde siempre hemos buscado protegernos. Dicho de otro

modo, hemos aprendido a adecuar nuestros mecanismos al presente y, con su adaptación, hemos dado origen a nuevas configuraciones del perenne intento por volver habitable nuestra insuficiencia. Es posible confirmarlo prácticamente adonde sea que miremos.

Podemos ver nuestro miedo a la fragilidad en la idealización del bienestar, la salud y la felicidad; en la exaltación de la libertad; en la estigmatización de la conformidad y la pasividad. Podemos reconocer nuestra inquietud detrás del llamado a ocultar, mediante los productos indicados –cremas, bótox, vitaminas, tintes, cirugías–, cualquier signo que denote enfermedad o falta de vitalidad. Lo mismo sucede con nuestro miedo al vacío y a la soledad –el temor a los *mails* y a los *chats* sin novedades, los teléfonos sin provisión ilimitada de datos, las televisiones sin servicio de películas en *streaming*–; el miedo, en suma, de todo aquello capaz de recordarnos la parte “negativa” del mundo que habitamos. Podemos encontrar, finalmente, nuestra inquietud frente a la finitud en el afán por refugiarnos en la seguridad que nos prometen los objetos; nuestra obsesión por defendernos con ayuda de la autoridad de sus marcas y sus precios; el deseo de ser medidos por los otros, juzgados y reconocidos siempre de manera favorable para, así, ocultar por un día más nuestra verdadera insuficiencia.

Al final, las grandes transformaciones de nuestra época no sólo terminaron por confrontarnos de nuevas formas con nuestros profundos miedos; al mismo tiempo, nos dotaron de nuevos recursos para continuar con la lucha, precisamente, contra esas mismas inquietudes. Aprendimos a utilizar las posibilidades del presente para ampliar nuestros años de vida, conservar la juventud de nuestros cuerpos, ahuyentar la enfermedad... Sostituimos viejos mecanismos por nuevos discursos, burocracias y autoridades; los revestimos de la lógica y el lenguaje del mundo de masas y consumo, de ciencia y de tecnología; los dotamos de poder sobre la vida y el cuerpo, poder sobre la muerte. Al final, sin embargo, la inquietud humana ante la finitud no desaparece; no puede. Sigue estando ahí y pesa tanto como siempre. Sólo muestra distintas manifestaciones; rostros nuevos. Sólo se desplaza; se reconfigura.

Ahora bien, este desplazamiento de la inquietud humana frente a su propia insuficiencia no necesariamente resulta pernicioso. Sólo puede serlo si tal desplazamiento nos deja más desprotegidos frente a aquello que pretende remediar. Esto es, por otro lado, lo que parece ocurrir con los mecanismos a partir de los cuales hacemos frente a la finitud hoy día. Más que aliviarnos, parecen exacerbar el miedo. Más que volver nuestras preocupaciones

transparentes, las han vuelto más confusas. La cuestión está en que, mientras más oculta resulte la inquietud, mientras menos transparente se presente, más difícil habrá de ser confrontarla.

No es casualidad, entonces, que entre innovaciones tecnológicas constantes y su promesa de controlar la fragilidad que tanto nos inquieta; al final, no hayamos hecho más que envolver de vergüenza y culpa la vejez, el decaimiento, la enfermedad, nuestra inevitable vulnerabilidad. No es casualidad que entre discursos tan optimistas como “racionales”, discursos mediante los cuales hemos depositado la potestad sobre nuestra fragilidad en un nuevo tipo de poder; al final, tan sólo hayamos perdido autoridad sobre nuestro cuerpo y sobre nuestra forma de morir. Al final, precisamente porque nuestra preocupación ha quedado envuelta en cada vez mayores negaciones, hoy muestra rostros mucho más ambiguos y difíciles de sobrellevar. Porque hemos depositado nuestros miedos en mecanismos menos transparentes, parecemos habernos quedado más indefensos, menos “en control” frente a aquellas inquietudes que precisamente intentábamos paliar.

Debido a todo lo anterior, las sociedades de consumo en masa no solo parecen hallarse más desprotegidas; al mismo tiempo, han instaurado las condiciones necesarias para perpetuar esa desprotección. Lo han hecho en la medida en la que, para mantenerse en pie, el mundo de consumo necesita la insatisfacción de los sujetos, su hambre, su deseo, su inseguridad. Por eso, más que paliar nuestras carencias, el mundo de consumo parece haberlas aumentado. Simplemente, en el mundo de consumo, la mejor razón para consumir “más” es ser azuzado por un “menos”. Hoy día, éste es precisamente el horizonte desde el cual se nos proporcionan las pautas y herramientas necesarias para construir las relaciones con nosotros mismos, con los otros, con el mundo. Aprendiendo, sin embargo, a construimos desde pautas incapaces de aliviar nuestra inquietud, tan sólo hemos logrado perpetuar la lógica del consumo y, con ésta, nuestra infelicidad y la incapacidad para enfrentarla.

Partiendo de todo lo anterior, no es, pues, casualidad que nuestra insatisfacción parezca haber incrementado. No es casualidad, tampoco, que arrojados ante un sinnúmero de opciones de consumo y, sobre todo, obligados a elegir siempre en pos del bienestar, la salud y la vida más feliz posible –lo contrario es sinónimo de una vida fracasada–; nuestra propia libertad se haya vuelto insoportable.

Así, al final, hemos descubierto que la misma libertad puede resultar algo doloroso. Lo es en la medida en la que no somos capaces de siempre saber lo que queremos, quizás elegir lo que debemos; somos frágiles; erramos. Por otro lado, es también por esto que resulta tan fácil no “estar a la altura” de las situaciones o de las expectativas de los otros; sentir que fallamos; sentir que nunca realizamos el ideal de ser humano que se nos exige ser... No debe sorprendernos, entonces, descubrirnos tan deseosos de que otros elijan por nosotros; hallarnos tan necesitados de que desde fuera se nos imponga alguna pauta que seguir; tan ávidos de ser suministrados. Simplemente, es más fácil gozar de esta nueva libertad –aun si es falsa o contradictoria– cuando nos diluimos en el todo; cuando elegimos entre opciones prefijadas; cuando escogemos “libremente” lo que de antemano nos exigen que elijamos. Se trata de ceder nuestra libertad a cambio de “saber” cómo lidiar con ella. Al final, al exacerbar –nunca aliviar– nuestra inquietud ante la propia insuficiencia, tan sólo hemos aumentado nuestra docilidad y nuestra disposición para ceder ante un control que intercambia libertad por tranquilidad. Habiendo desplazado el miedo, lo llevamos a nuevos extremos; en ellos aprendimos a ser voluntariamente controlables.

No es casualidad, entonces, que hayamos terminado por “buscarnos” en vitrinas. No es casualidad que emulemos a personajes de películas, cómics, líderes de “opinión pública”. Al final, lo que buscamos es sentirnos más seguros. ¡Cómo imaginar que jóvenes ejecutivos, con el rostro depilado y bótox en las comisuras de los labios, a bordo de autos último modelo y vestidos con trajes de diseñador; cómo imaginar que gente así pueda ser un frágil animal entre otros tantos! Si tanto nos asusta nuestra insuficiencia, no debe sorprendernos que estemos tan dispuestos a aferrarnos a un mundo de objetos cuyo juego consiste, precisamente, en hacernos sentir que “somos más” que las criaturas frágiles que somos.

Buscamos evadirnos y esta evasión es, por otro lado, precisamente la que el mundo de consumo nos promete. Por medio de los artículos apropiados, hemos diseñado complejos mecanismos para protegernos. Así, existe un *outfit* adecuado para ser “intelectuales”, “tipos duros” o quizás personas más “ligeras”. Existe el *outfit* indicado para ser gente “respetable” o, todo lo contrario, alguien a quien no se debe tomar demasiado “en serio”. Existen accesorios para demostrar “poder adquisitivo” o “religiosidad”; mostrar nuestro interés por el medio ambiente o por el arte; materializar nuestro amor por la tecnología o por la cultura

japonesa... Lo mismo sucede con los zapatos “de abogado” o las plumas “para médico”, la ropa “para jóvenes” o los atuendos “de señora”...

En resumen, en el mundo de consumo podemos encontrar las herramientas necesarias para construir nuestras seguridades; las rutinas con las cuales pautar nuestra vida cotidiana; los esquemas para interpretar al “otro” y las “recetas” para responder adecuadamente a las exigencias de las situaciones. Hallamos, sobre todo, los “personajes” que desempeñamos día con día y las herramientas, la “utilería”, que necesitamos para desempeñarlos adecuadamente. En el mundo de consumo también hallamos las “armaduras simbólicas” que nos ayudan a predecir el trato que recibiremos de los otros y en virtud de las cuales esperamos ser merecedores de un trato más benigno. Al final, digámoslo de nuevo, se trata de buscar en el consumo lo que en realidad “no somos”; buscar seguridad en los objetos y en sus marcas; una ideología en un atuendo; el trato favorable de los otros en los personajes que representamos. Se trata de buscar seguridad en un mundo que nos inquieta mucho más de lo que reconocemos.

En resumen, hemos desplazado nuestro miedo, hemos depositado en el mundo de consumo la expectativa de aliviar nuestra inquietud ante la finitud. Al final, sin embargo, la lógica de dicho mundo tan sólo ha reforzado nuestros miedos. Dicho de otro modo, consumir se ha vuelto el mecanismo privilegiado para apaciguar una inquietud que, empero, más que aliviar, hemos exacerbado. Así, digámoslo por última vez, detrás de nuestras personajes y rutinas, detrás de nuestro *outfit*, accesorios y nuestra tecnología; tan sólo se esconde un intento más por evitar reconocer que, sin importar nuestra extraordinaria complejidad, sólo somos animales cuyo cuerpo se pudre.

Finalmente, no es difícil reconocer que existen peligros en esta serie de dinámicas. Entre dichos peligros se encuentran la manipulación de masas y, con ella, la pérdida de libertad, autenticidad y responsabilidad. Lo mismo puede decirse sobre la cosificación de la naturaleza y del “otro”.

Detrás de los mecanismos de los que hablamos también se encuentra la legitimación de la discriminación y el recelo frente a lo que es distinto. En este sentido, aunque el mundo de consumo parece exaltar lo auténtico y lo diferente, en realidad tan sólo exalta la “autenticidad” y la “diferencia” prefijadas por el mismo sistema. Simplemente, todos deben jugar el mismo juego y, si hemos de decir que “no”, también hay formas de hacerlo apegados

a la lógica del juego. En el mundo de consumo, lo verdaderamente “otro”, lo diferente, lo que realmente está fuera del sistema; no tiene cabida.

Al final, el mayor peligro de la serie de mecanismos y desplazamientos que planteamos es la indefensión frente a la violencia. Porque la lógica del consumo es la de una “afirmación” siempre sustentada en una “negación”: “yo soy lo que tú no eres”; “yo tengo lo que ellos no tienen”... Poder decir: “yo soy mejor que tú” suele convertirse en un “yo merezco lo que tú no mereces”. El mundo de consumo se sostiene, así, sobre la violencia y, lo más importante, la legítima. Lo hace porque sólo puede sostenerse en la medida en la que genere distancias y las normalice; en la medida en la que incite y perpetúe la voracidad por una falsa superioridad.

A pesar de todo lo anterior, y es ésta nuestra última conclusión, el consumismo no se agota en lo superficial o en la frivolidad. Por el contrario, si detrás de las dinámicas de consumo se esconde una inquietud tan poderosa como primitiva, entonces es necesario reflexionar sobre el mundo de consumo tomando en cuenta, precisamente, la necesidad profundamente humana que en él hemos vertido.

Lo anterior quiere decir que, a pesar de todo, efectivamente necesitamos rutinas, estereotipos, personajes que nos ayuden a hacer más habitable la realidad. Necesitamos roles e identidades que nos permitan volver tolerable el día a día. Necesitamos pautas y direcciones que nos ayuden a orientarnos en un mundo en el que tan fácilmente nos sentimos extraviados. La apertura, lo incontrolable, lo impredecible en la realidad nos inquieta. Lo hace en la medida en la que representa aquello más allá de nuestras manos y, sobre todo, en la medida en la que pone ante nuestros ojos nuestra verdadera insuficiencia. Necesitamos, pues, hacer predecible lo que de otro modo sería impredecible; manejable lo que siempre puede convertirse en un peligro. Por todo esto, porque el consumo no es ajeno a nuestra necesidad de habitar el miedo a la muerte, a la fragilidad, a la insignificancia; pensar las sociedades de consumo requiere horizontes que no ignoren o menosprecien este aspecto.

Señalemos, a modo de conclusión, que suele estudiarse a las sociedades de consumo desde la óptica de la economía o de la sociología, desde el horizonte de la ética o de la política. La apuesta de este trabajo es, sin embargo, pensar en las sociedades de consumo desde una antropología filosófica que tome como punto de partida nuestra insuficiencia: la insuficiencia ontológica del ser humano.

Por otro lado, como hemos visto, es innegable que las sociedades contemporáneas entrañan peligros importantes. Pensar en ellos, sin embargo, exige ser capaces de reconocer las raíces del problema. En este sentido, pensar la falta de libertad exige pensar por qué nos asusta ser libres. Pensar en la evasión que la cultura actual propicia obliga a cuestionar por qué deseamos evadirnos. Finalmente, reconocer estas cuestiones nos obliga a explorar cuál es el papel que juega la fragilidad humana en todo ello.

En suma, ya sea que se trate de transformar nuestras relaciones con las cosas, con el “otro”, con nosotros mismos; ya sea que se trate de buscar recuperar las libertades perdidas o quizás tan sólo olvidadas; nada de lo anterior puede ser ajeno al problema de la inquietud humana frente a la finitud. Por otro lado, no es cuestión de “resolver” el problema que dicha inquietud representa –si lo hiciéramos, acaso dejaríamos de ser humanos; si lo hiciéramos, acaso dejaría de haber cultura–. Se trata, más bien, de encausar de manera diferente nuestras preocupaciones. Se trata de ser conscientes de la necesidad que tenemos de forjar mecanismos culturales a partir de los cuales enfrentar lo que nos duele y, sobre todo, buscarlos de maneras más honestas. Quizás nuestra preocupación resulte ineludible, sin embargo, nuestra forma de afrontarla no es ajena a nuestra manera de significarla. Hemos visto en estas páginas que ya antes hemos sido capaces de pensarnos, de enfrentarnos, de dar sentido a nuestra fragilidad, de maneras diferentes.

Reconocer la finitud humana detrás de nuestras creaciones; reconocer, sobre todo, su influencia en nuestras relaciones con el mundo; puede ayudarnos a encontrar maneras más afortunadas de enfrentar nuestra propia insuficiencia. Por otro lado, encontrar mecanismos más conscientes para dar sentido a nuestra fragilidad, puede quitar pesos innecesarios a las expectativas que tenemos de los bienes de consumo. Finalmente, aligerar esas cargas puede ser una manera de hacer del mundo de consumo algo menos agobiante y, sobre todo, algo menos violento. Puede ser, también, una forma de habitarlo de forma más libre, más transparente, acaso más benigna.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, Günther, *La obsolescencia del hombre*, Volumen I, Pre-textos, Valencia, 2011.
- ———, *La obsolescencia del hombre*, Volumen II, Pre-textos, Valencia, 2011.
- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 2011.
- ———, *Morir en Occidente*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2010.
- ———, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- ———, *Trabajo consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona 2000.
- BECKER, Ernest, *La lucha contra el mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- BERGER, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- BOSSI, Laura, *Las fronteras de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- ECHEVERRÍA, Javier, *La revolución tecnocientífica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- ———, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- ———, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- ———, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- ———, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 2010.
- FREUD, Sigmund, *Psicología de las masas, Más allá del principio del placer, El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 2007,
- FROMM, Erich, *El corazón del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, México, 2008.

- GIDDENS, Anthony, *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.
- ———, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- GOFFMAN, Erving, *Estigma*, Amorrortu, Buenos Aires, 2010.
- ———, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- GORER, Geoffrey, “The Pornography of Death”, *Encounter*, Octubre 1955.
- HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.
- ———, *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2004.
- ———, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2003.
- ———, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
- LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 2008.
- ———, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- ———, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2008.
- MÈLICH, Joan-Carles, *Filosofía de la finitud*, Herder, Barcelona, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*, Tecnos, Madrid, 2008.
- RIFKIN, Jeremy, *La tercera revolución industrial*, Paidós, Barcelona, 2016.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Tusquets, México, 2013.
- ———, *El mal*, Tusquets, Barcelona, 2005.
- SALECL, Renata, *The Tyranny of Choice*, Profile Books, London, 2011.
- STEINER, George, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica / Siruela, México, 2007.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017