



Espacio Abierto

ISSN: 1315-0006

eabierto@cantv.net

Universidad del Zulia

Venezuela

Fraga, Eugenia

La corporalidad moderna, entre el ascetismo y el consumismo. Lecturas marxistas,
psicoanalíticas y postestructuralistas

Espacio Abierto, vol. 25, núm. 1, enero-marzo, 2016, pp. 93-107

Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12246589006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



La corporalidad moderna, entre el ascetismo y el consumismo. Lecturas marxistas, psicoanalíticas y postestructuralistas

Eugenia Fraga

Resumen

A partir del estudio de la dimensión corporal de la vida social es posible vislumbrar ciertos modos de organización y estructuración de la subjetividad en las diversas etapas históricas, así como en los distintos contextos culturales por los que atraviesa el hombre. En términos generales, podremos diferenciar dos grandes subperíodos en la modernidad: la modernidad simple o primera modernidad, y la segunda modernidad o modernidad tardía. La hipótesis que guía nuestro escrito, y que se apoya en una serie de teorías sociales como el marxismo, el psicoanálisis y el postestructuralismo, es que la forma de construcción de la corporalidad en los dos subperíodos modernos es claramente distinguible, y que por ello es necesario indagar en sus especificidades respectivas para alcanzar una comprensión más cabal de dicha dimensión de la vida social.

Palabras clave: Corporalidad; modernidad temprana; modernidad tardía; ascetismo; consumismo; ideología.

The modern body, between ascetism and consumerism. Marxist, psychoanalytical and poststructural readings

Abstract

Through the study of the corporal dimension of social life, it is possible to penetrate into certain ways of organization and structuration of subjectivity in the different historical stages and the different cultural contexts in which man inhabitates. In general terms, we can differentiate two subperiods of modernity: simple or early modernity, and second or late modernity. The thesis that guides our paper, and which is based on a number of social theories such as Marxism, psychoanalysis and poststructuralism, is that the ways in which the body is constructed in these two subperiods of modernity are clearly different, and thus their specificities need to be strongly delineated in order to achieve a deeper understanding of that dimension of social life.

Key words: Corporality; early modernity; late modernity; ascetism; consumerism; ideology.

Introducción al problema

La corporalidad es una dimensión clave, aunque a veces demasiado dada por sentada, de la vida social. A partir de su estudio es posible, por ejemplo y para el caso presente, vislumbrar ciertos modos de organización y estructuración de la subjetividad en las diversas etapas históricas, así como en los distintos contextos culturales por los que atraviesa el hombre. Más concretamente, nos interesará en este trabajo indagar en las relaciones entre cuerpo y modernidad, entendiéndola a esta última no ya como un único período homogéneo, sino como una era de larga duración dentro de la cual sin embargo pueden operarse subdivisiones que corresponden a múltiples clivajes. En términos generales, podremos diferenciar dos grandes subperíodos en la modernidad: la modernidad simple o primera modernidad, y la segunda modernidad o modernidad tardía, cada uno de los cuales será caracterizado en detalle más abajo. La hipótesis que guía nuestro escrito, y que se apoya en una serie de teorías sociales como el marxismo, el psicoanálisis y el postestructuralismo, es que la forma de construcción de la corporalidad en los dos subperíodos modernos es claramente distinguible, y que por ello es necesario indagar en sus especificidades respectivas para alcanzar una comprensión más cabal de dicha dimensión de la vida social.

En primer lugar, entonces, deberemos definir qué entendemos por corporalidad. Si bien se requerirá llegar hasta el final del trabajo para acabar de completar su conceptualización, partiremos aquí del supuesto de que el cuerpo debe definirse en dos niveles: por un lado, un cuerpo es un conjunto de prácticas; por otro, un cuerpo es un conjunto de ideas. En el nivel práctico, afirmamos, con Marcel Mauss (1979), que ninguna de las formas en que llevamos a cabo las actividades físicas denominadas "técnicas corporales" está dictada de antemano por la fisiología, sino que éstas han sido aprendidas culturalmente. Sin embargo, en el nivel ideológico, constatamos que en general esas formas son vividas como mecánicas y automáticas, y no como dependientes de un aprendizaje o imposición que las moldea. Esto tiene que ver con que, justamente, al cuerpo se lo tiene tan incorporado que resulta difícil pensarlo desde fuera. Como explica Michel Foucault (1988), el cuerpo siempre fue objeto de poder y de control, pero no siempre del mismo modo: esclavitud, vasallaje, ascetismo y disciplina son algunas de las formas históricas de manejo de los cuerpos. En particular, las sociedades modernas desde sus comienzos hicieron uso de la "disciplina", buscando volver sumisos y dóciles, a la vez que útiles y productivos a los cuerpos. Es decir que la disciplina es un modo de control que es político y económico simultáneamente. La novedad de esta forma de poder, en contraposición a las formas antiguas, es que el control se da a través de la vigilancia, que no ejerce ya una violencia física directa sobre el cuerpo, pero que resulta tanto más efectiva que ésta: los cuerpos ahora responden sin necesidad de castigo ni de una orden explícita, porque ya han sido disciplinados para actuar de determinada manera. El control moderno, entonces, tiene que ver con la eficacia de ciertos movimientos, con un análisis minucioso de actividades, con una racionalización detalladísima de espacios y tiempos, que tienen como consecuencia la construcción de las específicas subjetividades modernas.

Esta explicación se corresponde con la que realiza Zygmunt Bauman (2000) de la primera etapa de la modernidad, que corre aproximadamente entre el renacimiento -siglo XVI- y la posguerra -siglo XX-, y a la que denominará "modernidad sólida" precisamente por el alto grado de influencia de las instituciones disciplinarias en la organización de una subjetividad rígida, estricta, y con ello, de unas identidades predeterminadas. Para el autor, el eje central de este primer subperíodo moderno es la "ética del trabajo", definida en torno al esfuerzo y la meritocracia, la prudencia y el cálculo, fuentes de la educación y la civilidad, y que dan por resultado una corporalidad ascética¹. En cambio, a partir aproximadamente de la segunda mitad del siglo XX, nos adentramos en la "modernidad líquida", así bautizada por la descomposición de las antiguas instituciones disciplinarias, y con ello, de la fuerte determinación que ellas tenían en la construcción de las subjetividades. El eje de este segundo período es la "estética del consumo", que gira en torno a una nueva serie de valores: el gasto, el impulso, la búsqueda del goce, la creciente

1 Sobre la relación entre el modo de vida ascético y la cosmovisión católica y específicamente protestante, remitimos al ya clásico trabajo de Max Weber (1999), cuya tesis central es que la imposibilidad de saber a ciencia cierta la aceptación o el rechazo de la propia salvación después de la muerte llevó a los practicantes de ciertas religiones occidentales a encontrar en la dedicación al trabajo y en la supresión del placer para garantizar el ahorro las bases sobre las que pudo desarrollarse históricamente la acumulación capitalista.

importancia de la inmediatez, la fugacidad de los lazos sociales². De aquí, finalmente, también se deriva una nueva forma de la corporalidad. Pierre Bourdieu (1988) es claro al mostrar cómo el "habitus" contemporáneo, aquel conjunto de disposiciones corporales e incorporadas, se caracteriza por imponer el deber del consumo, también denominado "hedonismo imperativo", el cual se encuentra en fuerte contraste con el anteriormente hegemónico "rigorismo ascético"³.

Es así como Gilles Deleuze (1990) distingue a la modernidad tardía a partir de la transición de las sociedades disciplinarias foucaultianas a las sociedades de "control". Ya no se moldean biopolíticamente los cuerpos de los sujetos, sino que ahora se modulan principalmente sus "mentes", y por ello la corporalidad queda "liberada" para entregarse al goce material. Además, mientras que la disciplina se impone en espacios cerrados y tiempos segmentados -es decir, en instituciones fuertes, y típicamente en el ámbito productivo-, el control se plasma en espacios abiertos y tiempos múltiples -es decir, en la constancia de la vida cotidiana, incluso en las actividades consumidas "voluntariamente" por los sujetos-. Las sociedades contemporáneas, entonces, se rigen por una economía política fundada en la competencia entre participantes, cuyos núcleos son las empresas, el marketing, los servicios, la información, la tecnología: los sujetos ya no son concebidos como cuerpos que trabajan sino que su materialidad se evapora en la virtualidad de los flujos financieros y las cifras crediticias⁴. El poder, por su parte, ya no puede estudiarse a nivel macrofísico, es decir, como una serie de procesos grandes y homogéneos, sino que debe abordárselo microfísicamente, en sus dimensiones infinitesimales y en sus líneas de fuga. Luego de esta introducción, nos dedicaremos a profundizar en cada una de estas formas modernas de la corporalidad, a partir de una mirada singular que combine la perspectiva marxista y la psicoanalítica, fuertemente preocupadas por la materialidad de los cuerpos y por su costado actitudinal, respectivamente.

- 2 También aquí podemos ver la conexión entre la subjetividad y el nuevo régimen capitalista. Como afirma Gilles Lipovetsky (1986), se trata de un régimen de seducción que "construye nuestro mundo y lo remodela en un proceso sistemático de personalización que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en sustituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos".
- 3 En palabras de Vázquez García (2005), y desde una mirada bourdiana, el habitus contemporáneo puede concebirse como un verdadero nuevo "ethos". Este ethos, además, es hedonista, en tanto "impone el deber del placer, de la expresividad y de la vida sana", imperativo que goza de "un reconocimiento cada vez más dilatado".
- 4 Esto es concordante con la tesis avanzada por Luc Boltanski y Éve Chiappelo (2002) respecto del "nuevo espíritu" del capitalismo, en su particular puesta al día de la clásica correlación weberiana entre la modernidad y su ethos cultural. Según los autores, la ideología contemporánea, fundada en el ideal de la gran empresa globalizada y flexible, es la que, presentando a ésta como más autónoma, segura y confortable, permite justificar las nuevas formas de reproducción del capital.

Lecturas marxistas

Karl Marx (1969) afirma que no se puede producir nada si no es a partir de algo dado, es decir, que no hay trabajo posible si no hay una materia sobre la cual trabajar. En otras palabras, y dado que el trabajo es la actividad humana por antonomasia, la naturaleza es la materialidad que interviene en toda actividad humana: la naturaleza es, de este modo, una suerte de "continuación inorgánica" del cuerpo hombre, con lo cual se convierte en el primero de sus medios de producción. En este marco, el autor dirá que cada actualización del trabajo implica necesariamente su objetivación: cuando la actividad del hombre -que por ello es actividad subjetiva-, se efectiviza, deviene objeto. Y no sólo porque su producto pueda encarnarse en un objeto, sino en un sentido más profundo, porque a la vez que el hombre se realiza, realizando la actividad que le es propia, pierde en el mismo proceso su humanidad, al objetualizarse. El hombre que trabaja se transforma así en su producto, porque él es el equivalente de su fuerza de trabajo, y porque su supervivencia dependerá de su salario, equivalente al producto mismo de su trabajo. Esta es la raíz del trabajo enajenado, al cual Marx referirá mediante dos nociones alternativas. Por un lado hablará del "extrañamiento", que es el no-reconocimiento de lo que debiera ser conocido; por otro, de la "alienación", que es la conciencia de haber perdido lo propio. Ambos conceptos remiten a un proceso irrevocable, que tiene inicialmente dos dimensiones: una, el alejamiento por parte del trabajador del producto de su trabajo -alejamiento forzado, ya que el producto le es retirado y reemplazado por un salario-, y dos, la aparición del producto como algo hostil frente al trabajador -ya que se encuentra impedido de percibir dicho producto como propio, lo percibe como ajeno-. Pero existe una tercera dimensión, y es que el trabajador mismo, al presentarse como objeto en el mercado de trabajo, se convierte él mismo en producto: su cuerpo deviene "mercancía". En una cuarta dimensión, el autor muestra cómo la enajenación produce todo un mundo aparente: el hombre ya no se piensa como parte de un colectivo -su ser genérico, la humanidad-, sino como un objeto aislado y cuantificable, que debe enfrentarse a los demás para sobrevivir. De todo lo anterior se concluye que el cuerpo del trabajador en la modernidad capitalista es un cuerpo aislado, reprimido, de-subjetivado, pasivo: un cuerpo que es un mero medio para otros fines, sean éstos propios -como la reproducción de la existencia- o ajenos -como la reproducción del capital-.

Pero Marx (1969) también analiza la otra cara de la modernidad: no ya el trabajo sino el capital. Afirma que la ciencia por excelencia de la época, la economía política, es tanto la ciencia de la industria y de la riqueza como la ciencia del "renunciamiento", de las "privaciones" y del "ahorro". La imagen ideal del hombre que ella construye es la de un hombre "avaro", "usurero", "ascético" tanto como productor⁵. Su moral es doble: para que haya acumulación debe haber "sobriedad". Dado el hecho de que para reproducirse, el sistema capitalista requiere crear y recrear perpetuamente necesidades novedosas,

5 Así, dice Marx: "El renunciamiento a sí mismo, el renunciamiento a la vida y a todas las necesidades humanas, es su tesis principal [de la economía política]. Cuanto menos comes, bebes y compras libros; cuanto menos vas al teatro, al baile, a la taberna; cuanto menos piensas, amas y teorizas; cuanto menos cantas, hablas y haces esgrima, etc., más ahorras" (Marx, 1969b: 147. Aclaración entre corchetes propia).

para justificar así la producción que lo sostiene y, en el mismo movimiento, asegurar que la producción sea absorbida por el consumo, los sujetos se ven obligados a todo tipo de "sacrificios" para alcanzar ciertos niveles de "goce", los cuales a su vez conducen a cierto grado de "ruina" económica o, al menos, de "dependencia". Del mismo modo, para evitar las crisis por acumulación, los capitalistas deben concentrarse únicamente en la producción de lo "útil", pero al hacerlo, producen simultáneamente un exceso de población "inútil"; paralelamente, el salario que aquel pague se reducirá al equivalente a los bienes útiles, los mínimos indispensables para la reproducción de la fuerza de trabajo, mientras que su acumulación le permitiría el "despilfarro", al que sin embargo no debe someterse porque acabaría en el polo opuesto de la estructura de clases. En términos económicos, la ganancia sólo se obtiene mediante el trabajo, y debe ser puesta al servicio de más trabajo aún -mediante la reinversión del capital- y no del usufructo irresponsable: en palabras del autor, el "disfrute" capitalista es secundario respecto a la producción, debe subordinarse a ella para poder perpetuarse en el tiempo, con lo cual es un "goce calculado". La importante conclusión a la que arribamos entonces es que, desde esta perspectiva, el cuerpo del sujeto capitalista es también un cuerpo reprimido: a pesar de contar con los elementos necesarios para entregarse al placer, no puede hacerlo si pretende reproducir no sólo ya su existencia material sino su posición social dominante. Sin embargo, como nos muestra la historia, la producción capitalista condujo a altos niveles de, por un lado, reinversión en la producción -por lo cual los bienes producidos aumentan en cantidad pero también se diversifican-, y, por otro, posibilidades de consumo -lo cual genera un aumento de demanda y, con ello, más aumento en la producción-. Por eso, aunque la subjetividad originaria de los hombres modernos haya sido ascética o ahorrativa, el ciclo de crecimiento acaecido deriva en un estilo de vida consumista, puesto que la teleología de todo sistema es su auto reproducción⁶. Paralelamente, entonces, podemos concluir que el consumo como eje articulador de la etapa tardía de la modernidad se explica por la lógica inherente al capitalismo ascético mismo, rasgo fundamental de la modernidad desde sus comienzos.

Lecturas psicoanalíticas

Sigmund Freud (1993a), por su parte, afirma que el aparato psíquico humano se estructura a partir de un objetivo de satisfacción, por lo tanto es en esa dirección que discurre la energía psíquica: de la percepción a la acción. El aparato psíquico se constituye por el conjunto de las huellas mnémicas, algunas de las cuales se ubican en el preconscious -por lo cual pueden asomarse a la conciencia sin mayores dificultades-, y el resto se ubican en el inconsciente. Estas últimas se encuentran detrás de una barrera de represión que supone una resistencia -creada socialmente, y que puede identificarse con la moralidad de una sociedad- frente a la posibilidad de que dichas huellas mnémicas salgan a la

6 De hecho, como explica Marx junto a Friedrich Engels, el rasgo de crear nuevas necesidades a partir de la satisfacción de necesidades previas, es propio de todo sujeto, independientemente del modo de producción del que se trate. Es éste un rasgo universal del ser humano desde el inicio de su historia. A esto refiere el "segundo presupuesto" del desarrollo histórico humano explicitado en dicho libro (Marx y Engels, 1968).

superficie conciente. Las representaciones que se ubican en el inconsciente, se encuentran así "negadas" por la conciencia. Por ello, en el caso de que logren atravesar la barrera de la represión, lo harán a costa de aparecer como rechazadas o criticadas en términos lingüísticos. Podríamos afirmar, entonces, que este es el modo particular en que se amplía el espacio de la conciencia: a partir del ingreso de lo reprimido como negado. Porque como dice el autor, la negación permite la enunciación de la toma de conciencia de la represión, pero sin que el sujeto acepte el contenido de lo enunciado. Freud habla de un origen histórico-genético del fenómeno de la negación. De algún modo, la negación estaría en el origen mismo del pensar, del lenguaje, del juicio y de la conciencia. Al reflexionar sobre el "yo temprano" -propio de los niños muy pequeños-, afirma que éste se encuentra en un mundo externo o "no-yo", poblado de objetos a los que el yo se enfrenta. El "yo temprano" se mueve primariamente por el principio del placer, que le dicta lo que le agrada y lo que no de ese mundo circundante. Entonces, el yo actúa de modo que lo que le agrada lo quiere "dentro" de sí mismo, a la vez que buscará "expulsar" fuera de sí todo aquello que no le agrada. Si bien este proceso, denominado "juicio de atribución" -por la atribución afectiva de un valor positivo o negativo a los objetos del mundo externo- se maneja en un nivel de lenguaje exclusivamente corporal, podría entenderse a la negación como el equivalente lingüístico de la expulsión física de "lo malo". Es decir, que una vez que el yo adquiere la capacidad de lenguaje verbalizable, a la vez que queda constituido su aparato psíquico en torno a la barrera de la represión moral, se moverá en el mundo de modo tal que lo "aceptable" será lo accesible a la conciencia y lo posible de ser expresado sin más, mientras que lo "inaceptable" -siempre moralmente hablando- será mantenido del lado inaccesible del aparato psíquico. Y, en el caso de que dicho contenido deba salir a la luz, lo hará en la forma de negación, que no sería sino otro modo de "expulsarlo" o deshacerse de él.

De nuevo aquí el cuerpo del hombre aparece como un cuerpo reprimido -por la barrera moral del inconsciente, y por el mecanismo de negación-, pero se trata de una represión que sin embargo se monta sobre la base de una corporalidad movida por el principio del placer. Para continuar el argumento, deberemos en este punto hacer una digresión: la palabra "mater", "madre" en latín, es el núcleo significativo de la palabra "materialismo", que tiene ascendencia etimológica en la primera. Esto implica que el elemento material del materialismo, es decir, la materia, resulta indisociable de la experiencia sensible materna y de las huellas -mnémicas, pero también carnales- que esta deja en cada sujeto. Con esto nos referimos a lo que Freud (1993b) denomina el "proceso primario" que vive todo hombre como experiencia de completitud afectiva durante el tiempo que se aloja en el vientre materno. Dicho proceso primario resulta prolongado luego del nacimiento, cuando el yo temprano se mueve únicamente por el principio del placer, que le dicta incorporar a su ser todo lo "bueno" o agradable, y a expulsar de sí todo lo "malo" o displacentero. Además, es nuevamente la madre -es decir, quienquiera que ocupe el lugar de la madre para cada niño- la encargada de satisfacer la necesidad material primigenia de todo sujeto: el hambre. Y no es un detalle menor el hecho de que la necesidad básica de todo sujeto se satisfaga con el cuerpo. Ahora bien, como hemos visto, la emergencia de la sociedad de consumo implica ciertamente una especie de retorno de los sujetos a aquello que al constituirse como tales dejan de lado: el goce sensible de las cosas materiales, goce que,

en tanto sensible, es corporal. Podemos concluir entonces que el ascetismo propio de la modernidad temprana se condice con el funcionamiento rígido de la represión moral sobre los impulsos del cuerpo humano, mientras que el hedonismo que sirve de fundamento a la modernidad tardía responde a cierto nivel de liberación de aquella barrera⁷. Por supuesto, sin embargo, esta transformación no es de ningún modo el producto de una decisión conciente, voluntaria y racional por parte de los hombres, y tampoco puede decirse que se trate de un logro puramente positivo en términos de "libertad" o algún valor semejante. Según la perspectiva que adopta este trabajo, sólo podemos creer que la nueva forma de subjetividad responde a la penetración inconsciente de una nueva forma de dominación moderna⁸.

Lecturas postestructuralistas

Aquello que de manera muy general podemos denominar "teorías postestructuralistas", se construyó, entre otras cosas, a partir de una combinación muy particular de la mirada marxista y la mirada psicoanalítica. Por ello nos interesa ahora indagar en los aportes que a las cuestiones que venimos revisando hizo Louis Althusser (1979), sobre todo en torno a la problemática de la constitución ideológica de la subjetividad. Para el autor, precisamente, el "sujeto" es la categoría constitutiva de toda ideología, que sólo existe "para y por" los sujetos. En efecto, toda ideología tiene por función la constitución de los individuos -empíricos- en sujetos -ideológicos-. En realidad, hablar de "sujetos ideológicos" es una tautología, dado que no hay sujeto que no sea ideológico, así como no hay ideología que no sea constitutiva y constituyente de un sujeto. Todo individuo es "siempre-ya" sujeto porque la ideología ha "siempre-ya" sujetado a todos los individuos. De aquí la afirmación de que "el hombre es por naturaleza un animal ideológico". Esta constitución subjetiva de la ideología funciona mediante un mecanismo de reconocimiento. El sujeto se ve "interpelado" por la ideología, pues ésta se le impone como "evidencia", como aquello que es imposible dejar de reconocer, justamente, por la fuerza de su imposición. Sin embargo, este "reconocimiento" de la ideología no implica el conocimiento -"científico"- de su mecanismo oculto de funcionamiento. Este desconocimiento es la contracara del reconocimiento ideológico. Así, aquellos que están en la ideología se creen por definición

7 Esta tesis es la defendida por León Rozitchner, quien habla de la transformación del capitalismo de productores en uno de consumidores a partir de lo que denomina "el retorno a la matriz material" como forma de protección, de búsqueda de refugio frente a la decadencia subjetivamente percibida del modelo occidental moderno clásico. Es este elemento material y por ende "materno" al que se refiere el autor en tanto "lugar de una fuerza que pugna por aparecer hacia afuera en los momentos de crisis" (Rozitchner, 2007: 267).

8 Si bien en el presente escrito quedan por fuera de nuestro interés aportes como los de Erich Fromm y Herbert Marcuse -puesto que las conceptualizaciones de la Escuela de Frankfurt no pertenecen al campo de las síntesis psicoanalítico-marxistas del campo postestructuralista-, ellos serán objeto de algún escrito posterior. En efecto, sus teorías del cuerpo, junto a las de otros autores más o menos cercanos a ellos como las de Wilhelm Reich, conjugan la herencia de Marx y de Freud de manera novedosa y singular, ofreciendo una concepción y una crítica alternativas de la modernidad.

fuera de ella⁹. La consecuencia principal de todo esto es que los sujetos sientan que "todo está bien como está", que "así debe ser" el mundo, de que todo "es evidente", permitiendo así que los individuos "marchen solos", que se sientan "libres" aunque en realidad se "someten libremente" a su sujeción por parte del status quo. Así es, para Althusser, cómo se asegura cada día la reproducción de las relaciones de producción de las que habíamos hablado con Marx; es esa la "realidad" que, en última instancia, el mecanismo ideológico oculta, operando de manera inconsciente, como vimos con Freud. Entonces, es justamente la ideología la que, por un lado, habilitó la represión y la vigilancia de los impulsos corporales en la primera modernidad, y que, por otro, habilita en la modernidad contemporánea que la nueva forma de dominación y control de la subjetividad sea percibida como una "liberación" y no como lo que verdaderamente es¹⁰.

En una línea algo distinta, según la propuesta de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2006), las identidades subjetivas -aunque también las identidades sociales, las identidades políticas, etcétera- se constituyen por medio de una "práctica articuladora" en el contexto de un "campo de discursividad"; lo que se articulan son los "elementos" de dicho campo, de modo que alguno de ellos lo "hegemonice" a partir de un "antagonismo" y se instituya como "punto nodal". Como podemos apreciar, emergen aquí una serie de conceptos que habrá que definir a continuación, para que la explicación precedente tenga sentido. La idea es que, en términos lógicos, existe "primero" una serie de elementos separados, que "luego" la articulación pondrá en relación, una relación que al ponerse en práctica modifica la identidad de dichos elementos. La articulación entonces puede concebirse como la organización de unos elementos que pasan así a ser los fragmentos de una nueva "unidad" contingentemente articulada. Pero, como toda práctica según este paradigma, se trata de una práctica discursiva, es decir que lo que se articulan son elementos "significantes", de los cuales puede decirse que, con anterioridad a la articulación, se encuentran dispersos, "flotan". Sin embargo, hay regularidad en la dispersión, y es ella la que da coherencia al campo de discursividad en que los significantes flotan. Lo que es regular en un campo discursivo -y esto es lo que lo define-, es la presencia de las "posiciones diferenciales" constituidas por los elementos que en él se encuentran. La disposición dispersa pero regular de estos elementos significantes es lo que configura al campo de discursividad, que es el terreno en el que se producen las articulaciones. Este campo no es nunca una unidad cerrada, pero puede ser significada como tal a partir, precisamente, de la práctica articuladora. Los elementos del campo de discursividad son diferentes entre sí, pero esta diferencia no puede deberse a la posesión de unas identidades positivamente definidas, puesto que ninguna identidad lo es. Lo que la diferencia es, en cambio, algo puramente negativo: el hecho de ocupar posiciones diferentes dentro del campo discursivo. Los elementos sólo pueden definirse entonces en términos negativos, por ello se los puede

9 En palabras del propio autor: "uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología; la ideología no dice nunca 'soy ideológica'" (Althusser, 1979, p. 33).

10 A pesar de esta constatación, autores como Anthony Giddens (1998) buscan de todos modos resaltar el costado positivo de las transformaciones en las modalidades de la subjetividad contemporánea. Así, se subraya la mayor libertad expresiva y la mayor equidad de género en materia de sexualidad, lo cual a su vez habilita la construcción de relaciones menos constrictivas y más horizontales de pareja.

concebir como significantes "vacíos". Y la articulación entre elementos vacíos sólo puede realizarse a partir de la institución de uno de ellos como "punto nodal", como significante hegemónico en función del cual pasarán a redefinirse las identidades de todos los demás. Los significantes que devienen hegemónicos fijan el sentido de toda la cadena significativa que en ese mismo momento constituyen.

Afirman Laclau y Mouffe (2006) que la hegemonía es un tipo de relación política, y más específicamente, un "movimiento estratégico" de negociación entre elementos discursivos diferenciales. El hecho de que un significante vacío -y no otro- pase a ser el punto nodal de un campo discursivo, es algo contingente pero no enteramente aleatorio, puesto que, si bien en principio todos ellos pueden pasar a serlo -todos se encuentran igualmente vacíos- la hegemonía es el resultado de un proceso de negociación. Es esta hegemonización por parte de un punto nodal la que otorga, de este modo, cierta unidad al campo discursivo. Decimos "cierta" unidad, y no unidad absoluta, puesto que nunca puede alcanzarse la completud, la plenitud o el cerramiento de ninguna identidad. Pero sí que se alcanzan identidades parciales, y eso es justamente lo que vehicula la práctica hegemónica: la fijación parcial de cierto sentido para un campo de discursividad. Pero además -y éste es su rasgo definitorio- la hegemonía sólo puede constituirse como simbolización de un antagonismo. Lo que el punto nodal hace es, en tanto que significante, "dar nombre" -y con ello, una identidad- a un antagonismo. Las posiciones diferenciales dentro del campo discursivo se constituyen en "sedes" de potenciales antagonismos en el momento en que alguna de dichas posiciones es "negada": una posición diferencial cualquiera, en tanto no-hegemónica, resulta negada por la posición hegemónica. Y esta situación habilita a que la posición negada se constituya no ya en mera diferencia entre otras diferencias, sino en antagonismo, es decir, que se conciba como "excluida" del campo discursivo hegemonado, o mejor dicho, como el "límite" mismo de ese campo. Una posición negada resulta antagonica en tanto su identidad se ve imposibilitada de constituirse como "objetividad simbolizable", porque se experimenta como exclusión, como lo que "no es", como lo que está "más allá" del sistema. El antagonismo es entonces la imposibilidad de sutura última de todo campo discursivo, de toda identidad, y por ello puede definirse como la "experiencia límite" de lo subjetivo. El antagonismo señala la frontera -a la vez interna y externa- de toda práctica hegemónica, y, en ese sentido, la precariedad de toda subjetividad, que sólo puede articularse en torno a esa frontera¹¹.

Desde esta matriz de pensamiento, podríamos concebir a las distintas etapas de la modernidad como diferentes campos discursivos, es decir, como diversas articulaciones entre elementos dispersos: si en la modernidad temprana el punto nodal para la constitución de las identidades subjetivas es el ascetismo, el significante hegemónico en la modernidad tardía es el consumo. Los cambios históricos que dieron lugar a cambios en las articulaciones, transformaron a su vez la constitución de las identidades, una de cuyas

11 Este mismo proceso de constitución de las subjetividades, proceso continuo pero incompleto, tendiente a la totalización pero irreductiblemente abierto, imposible pero necesario, es el mismo por el cual, a otro nivel, se constituyen las sociedades. En palabras de los autores: "Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una 'sociedad', lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible" (Laclau y Mouffe, 2006:152).

dimensiones centrales es la corporal. Así, mientras que dentro la unidad constituida por la modernidad ascética, el cuerpo era definido a partir de su utilización como medio de producción, y el placer ocupaba la posición de lo negado, el régimen contemporáneo es el resultado del antagonismo generado por esa negación del placer, que entonces pasa a ocupar una posición bien distinta a la anterior. En la modernidad actual, el cuerpo se define como el espacio del goce sensible, material; la producción pasa a ser el medio para el logro del consumo; y el consumo se convierte en la fuente de dicho goce, ahora hegemónico. Esta transformación en la cadena discursiva es el producto de una negociación política, y por ello es que también el régimen contemporáneo implica una forma de dominación y sujeción. Es que lo anteriormente excluido del sistema, el cuerpo como espacio del placer, y con ello el placer sensible en sí mismo, reingresa quebrando la inestable frontera que lo dejaba fuera, y pasando entonces de enunciar un límite a posicionarse en el centro del discurso. El goce generado por el consumo pasó así de ser in simbolizable a ser el símbolo mismo de las sociedades de hoy¹².

En una línea semejante, Yannis Stavrakakis (2010) sugiere la hipótesis de que el consumismo es el "síntoma" del capitalismo tardío¹³. El consumismo, entendido como el estilo de vida centrado de manera principal en los actos de consumo, es una forma particular -capitalista- de administrar el goce, a través de la "cristalización del deseo". De esta hipótesis se deriva la idea de que el capitalismo no es solamente un problema económico y/o político, sino también un problema cultural; en efecto, el capitalismo tardío constituye una particular forma de "organización afectiva", y es por ello que el psicoanálisis debe sumarse al marxismo a la hora de estudiar el presente. La idea del autor es que el consumismo es el estilo de vida y de constitución de las subjetividades que garantiza, en las sociedades contemporáneas, la reproducción de la moderna economía de mercado, y esto sobre todo por medio de la publicidad. En otras palabras, es a través de una subjetividad constantemente abierta al consumo que se logran evitar las antiguas crisis de sobreproducción y acumulación capitalistas. Esta puede parecer una aseveración superficial, pero en realidad se apoya en un aparato conceptual complejo que deberemos ir desentrañando. En primer lugar, debemos entender al "deseo" como el aspecto discursivo del consumismo, es decir, como aquella dimensión que puede transmitirse lingüísticamente; en segundo lugar, hay que tener en cuenta que el consumo aparece simultáneamente como promesa de consumo, es decir, como un "fantasma" que sensibiliza la imaginación de los sujetos; por último, el "goce" es el resto real, material, imposible de representar, la faz insimbolizable del consumo. Estos tres aspectos del consumo son

12 El símbolo de las sociedades contemporáneas es entonces el "sujeto narcisista". "El narcisista no carece de ley, sino que se rige por la ley del deseo", y por ello su supuesta "libertad" en realidad "responde a sus normas que son las de su deseo". En la perspectiva de García Collado, la sociedad de consumo es una "fábrica de narcisismo cuya satisfacción y reconocimiento se encuentra anclado a objetos o fetiches de la mercancía en los que el individuo busca su reconocimiento. Olvidar que el sujeto narcisista en la búsqueda de reconocimiento es la víctima perfecta de la sociedad de consumo es obviar el mecanismo de formación del deseo y su papel de proyección en el mecanismo del deseo narcisista" (García Collado, 2013: 301).

13 Vale aclarar de antemano que los conceptos de "síntoma", "deseo", "fantasma", "goce", "nudo borromeo", "registro simbólico", "registro imaginario", "registro real" y "pequeño objeto a", tal como los utilizaremos a continuación, se corresponden a la teoría psicoanalítica en su versión lacaniana (Lacan, 2014).

inescindibles, y conforman lo que el autor denominará el "nudo borromeo"¹⁴. Veamos a continuación cada uno de estos elementos con mayor profundidad.

Para Stavrakakis (2010), el "deseo" se convierte en una necesidad inherente a nuestra subjetividad desde el momento mismo en que ingresamos al orden social. Es la "castración originaria" producida por la "ley simbólica" -es decir, la negación del principio del placer explicada más arriba- la que hace surgir el deseo, estructurándolo. El deseo es siempre deseo material, es decir, deseo de algún objeto que encarne la falta así producida en el sujeto, y que prometa llenarla. El consumismo interpela al sujeto -al modo de la ideología- porque su lógica es, justamente, la de efectuar una constante fijación a la vez que un permanente desplazamiento objetual de su deseo. El deseo, entonces, es la simbolización cambiante del vacío inherentemente humano que demanda colmarse. El "fantasma", en cambio, es definido por el autor como la "fantasía" que rodea a los objetos de consumo, es decir, como la construcción encargada de estimular el deseo. Es la relación entre el sujeto carente y el objeto que va a llenar la carencia. En las sociedades contemporáneas, es el discurso publicitario el que funciona como un fantasma, porque imaginiza el deseo concentrándolo en la imagen del objeto a consumir. En el capitalismo tardío, efectivamente, no puede decirse que el consumo se explique por las propiedades físicas de los objetos, sino por sus "propiedades fantasmáticas"; se consume aquello sobre lo que se fantasea, y se fantasea acerca de aquello que imaginariamente falta. El "goce", finalmente, es definido por el autor como el eje de la promesa que estimula el deseo, como aquello que precisamente esperamos que el consumo nos aporte. El goce es, por un lado, lo que siempre se está intentando alcanzar, pero al mismo tiempo, lo que nunca se va a poder alcanzar. Lo que se intenta alcanzar, en el capitalismo tardío, es el goce corporal producido por el consumo, y en efecto el goce llega, pero éste nunca logra llenar la falta inherente a toda subjetividad sino sólo parcial o temporariamente. En este sentido, como podemos ver, el goce es siempre corporal y siempre imposible en su plenitud.

Como vimos, el deseo es la demanda del objeto de consumo; el fantasma es la imagen del objeto ofrecida por el discurso publicitario; y el goce es la utilidad corporal proporcionada por el consumo de aquel objeto. Hasta aquí, sin embargo, estuvimos trabajando sobre una noción vaga de dicho "objeto", que conviene definir más claramente. En la perspectiva de Stavrakakis, no se trata de un objeto cualquiera sino de lo que se conoce como "pequeño objeto a", un objeto milagroso que promete colmar el "agujero" subjetivo. El producto publicitado funciona como "objeto-causa" del deseo de consumo, como fantasía de reencuentro con el goce perdido por todo hombre al entrar a formar parte del orden social. El autor lo define como un objeto que se presenta como satisfaciendo una necesidad particular, pero que al mismo tiempo es la promesa de "algo más", de algo que en realidad es inasequible. Es el objeto sobre el cual se proyecta la experiencia de la falta, pero, paradójicamente, sólo en la medida en que él mismo falta: el acto de consumo del producto le quita su "magia", convirtiéndolo en un simple objeto más entre otros, y desplazando el

14 Así es como se anudan estos tres registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real, en palabras del autor: "[E]l aspecto simbólico de [...] el deseo no puede funcionar sin un soporte fantasma, y éste, a su vez -la promesa imaginaria que conlleva el fantasma-, no se sostiene sin un soporte real en la *jouissance* (parcial) del cuerpo" (Stavrakakis, 2010: 274).

"hechizo" hacia un nuevo objeto-causa¹⁵. Y ahora sí estamos en condiciones de comprender en forma más acabada la hipótesis del autor. En la estructura del "nudo borromeo", el "síntoma" es el nombre del espacio nuclear en el que se entrecruzan los tres elementos -deseo, fantasma y goce- a un tiempo. El análisis de Stavrakakis postula que la "demanda", la fantasía y la "utilidad" se articulan dando lugar al sintomático estilo de vida capitalista-consumista, verdadero soporte de nuestras formas de subjetividad contemporáneas.

Posibles conclusiones

Como afirmamos al comienzo de este escrito, los fenómenos sociales, y específicamente la dimensión corporal de los mismos, permite ser abordada desde dos planos: el de las prácticas y el de las ideas. Luego de revisar las perspectivas de distintos autores y tradiciones de pensamiento en torno a dicha dimensión de la vida social, intentaremos ver de qué manera sus múltiples aportes pueden recategorizarse en estos dos planos de análisis. En el plano de las prácticas, entonces, vimos con Althusser el proceso de sujeción de los sujetos al orden establecido mediante su participación en los aparatos ideológicos, y con Mauss especificamos el carácter aprendido y cultural de las técnicas corporales. Para el caso particular de la primera modernidad, vimos con Foucault el proceso de disciplinamiento institucional de los cuerpos; con Bauman, el modo en que el trabajo era el espacio predeterminador de las identidades; con Stavrakakis, la reproducción del capital a partir del exceso de producción; con Marx, la objetivación del hombre en el objeto por él producido; y con Freud, el proceso de represión de los impulsos libidinales. Para el caso de la segunda modernidad, en cambio, vimos con Deleuze el proceso del control infinitesimal de las mentes; con Bauman, el modo en que el consumo se erige como el momento de la construcción identitaria; y con Stavrakakis, la reproducción del capital a partir del exceso de consumo. Ahora bien, sabemos que Marx no escribió sobre este segundo período de la modernidad, porque no llegó a experimentarlo, pero podríamos pensar que, de haberlo hecho, su teoría sobre el capitalismo lo hubiera llevado a postular la objetivación del hombre en el objeto por él consumido -y no ya del objeto producido-. Del mismo modo, Freud tampoco experimentó ni escribió sobre la segunda modernidad, pero suponemos que de haberlo hecho, sus categorías lo hubieran llevado a constatar la liberación y la consecuente transferencia de la libido a los objetos del mundo externo -y no ya al objeto materno-.

15 Esta paradoja que supone la dialéctica entre el deseo y el goce, entre la realidad y la alienación, y en última instancia entre la vida y la muerte, es delimitada por Simón Torres del siguiente modo: "La moral tradicional reprime y oculta el carácter utópico de aquel progreso humano que demanda, mientras que la moral capitalista desmiente cínicamente tal impedimento estructural del sujeto y la cultura que nos impide el acceso a un goce pleno. En definitiva, la moral capitalista demanda al sujeto actuar conforme a 'lo posible' para alcanzar el bien, pero muy al contrario de ello este requerimiento está orientado hacia lo imposible: ordena superar lo inconsciente, sobrevolar el error y el defecto y atesorar un goce y un saber perfecto" (Simón Torres, 2013: 13).

Por otro lado, en el plano de las ideas, vimos con Althusser el funcionamiento de la ideología como creencia en la inevitabilidad de lo estatuido a la vez que como creencia en la propia libertad, que se especifica con la afirmación de Mauss respecto a la vivencia del cuerpo y de su uso como naturales. Para el caso concreto de lo que con Laclau y Mouffe podemos llamar el campo discursivo temprano-moderno, cuyo punto nodal es la ascesis, y cuyas posiciones diferenciales son el cuerpo definido como medio, la producción definida como fin, y el placer como lo negado, vimos con Foucault la introyección de la vigilancia externa como auto-vigilancia; con Bauman, la hegemonía de la valoración del largo plazo; con Marx, el no-reconocimiento de la subjetividad en el producto del propio trabajo; y con Freud, el proceso de negación discursiva de lo moralmente inaceptable. En cambio, para el caso de lo que con Laclau y Mouffe denominamos el campo discursivo tardo-moderno, cuyo punto nodal es el consumo, y cuyas posiciones diferenciales son el placer que reingresa definido como fin, la producción definida como medio, y el cuerpo definido como medio a la vez que como fin -se goza a través del cuerpo y el que goza es el cuerpo-, vimos con Deleuze cómo la modulación, al no ser corporal, es vivida como liberación; y con Bauman, la emergencia de la valoración del corto plazo. Pero al igual que sucedió en el plano de las prácticas, sugerimos que la perspectiva de Marx permite caracterizar a las sociedades contemporáneas como articuladas en torno al no-reconocimiento de la propia subjetividad en el objeto de consumo -es decir, en torno al acto de consumo como la más nueva base de la alienación-, y que la perspectiva de Freud permite caracterizarla como justificándose en un discurso que niega que la liberación libidinal sea moralmente inaceptable -o en otras palabras, que justifica la búsqueda del placer corporal, porque se trata de la nueva ley a la cual es preciso someterse-.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis (1979). "Ideología y aparatos ideológicos de estado", en **Posiciones**. Barcelona: Anagrama.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). **Trabajo, consumismo y nuevos pobres**. Barcelona: Gedisa.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPPELO, Éve (2002). **El nuevo espíritu del capitalismo**. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, Pierre (1988). **La distinción. Criterios y bases sociales del gusto**. Madrid: Taurus.
- DELEUZE, Gilles (1990). "Postscriptum sobre las sociedades de control", en **Conversaciones**, Valencia: Pre-textos.
- FOUCAULT, Michel (1988). "El sujeto y el poder", **Revista Mexicana de Sociología**, 50 (3): 3-20.
- FREUD, Sigmund (1993a). **Obras completas Tomo III**. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1993b). **Obras completas Tomo XXIII**. Buenos Aires: Amorrortu.

- GARCÍA COLLADO, Francisco J. (2013). **Análisis del concepto de deseo en Platón, Freud y Lacan frente a la crisis del sujeto contemporáneo.** Barcelona: Universidad de Barcelona.
- GIDDENS, Anthony (1998). **La transformación de la intimidad.** Madrid: Cátedra.
- LACAN, Jacques (2014). **El seminario.** Buenos Aires: Paidós.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2006). **Hegemonía y estrategia socialista.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986). **La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo.** Barcelona: Anagrama.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1968). **La ideología alemana.** Montevideo: Pueblos Unidos.
- MARX, Karl (1969). **Manuscritos económico-filosóficos.** México: Fondo de Cultura Económica.
- MAUSS, Marcel (1979). "Las técnicas del cuerpo", en **Sociología y antropología.** Madrid: Tecnos.
- ROZITCHNER, León (2007). **La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo.** Buenos Aires: Losada.
- SIMÓN TORRES, Cristina (2013). "La ética psicoanalítica del deseo frente a la moral capitalista del placer", **Universitas**, 9 (19): 129-146.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2010). **La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2005). **Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía.** San Sebastián: Gakoa.
- WEBER, Max (1999). **La ética protestante y el espíritu del capitalismo.** Barcelona: Península.