

Economía, ética y estética:

¿Qué hace el capitalismo con el cuerpo que somos?

Carlos Asselborn

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba
cassselborn@yahoo.com.ar

No se puede recuperar la ciudadanía sin recuperar este derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados.

F. Hinkelammert, 2004.

...toda necesidad es una oportunidad para acercarse al prójimo, con un aire de amistad, para decirle: "Querido amigo, te daré lo que necesitas, pero tú sabes cuál es la conditio sine qua non. Ya sabes con qué tinta debes firmar tu compromiso conmigo. Te estafaré al mismo tiempo que te brindo placer.

K. Marx, 1970.

Resumen

El presente ensayo se propone: i) reconstruir, de modo parcial, los principales argumentos de la propuesta teórico-económica de Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, dos intelectuales referentes del pensamiento crítico latinoamericano; ii) señalar al capitalismo no sólo como ingeniería económica sino como modo de producción de gustos, emociones y deseos colonizados; en definitiva, un modo de

Fecha de recepción:
09-febrero-2015
Fecha de aprobación:
28-mayo-2015

El autor agradece la revisión y sugerencias de tres dictaminadores anónimos. Cualquier error u omisión es responsabilidad exclusiva de los autores.

producción de sensibilidades afines a la dominación; iii) indicar que el modo más eficaz que posee el capitalismo para cooptar el “cuerpo que somos” es el consumo en tanto política y ética que legitima la jerarquización social mediante la sacralización de la propiedad privada; y iv) arrojar algunas preguntas ante las posibles limitaciones de una crítica ética al capitalismo.

Palabras clave: Capitalismo – cuerpo – estética – crítica ética – Hinkelammert – Mora Jiménez

Clasificación JEL: B5, Z1, P2, P3.

Introducción

Somos cuerpo. Y el cuerpo que somos excede y supera la conciencia que tengamos de él. Además la conciencia del cuerpo “que somos” es producto de las crisis, transformaciones e inflexiones históricas que se suceden en la vida cotidiana de las sociedades. Por ejemplo: la conciencia del “tener cuerpo” no puede comprenderse cabalmente dejando de lado la concepción propietarista liberal que inventó un nuevo Derecho en los albores de la modernidad europea. Más tarde, ese mismo Derecho se vería reforzado por ideologías biologicistas que buscaron explicar positivamente la anterioridad del individuo respecto a la sociedad y la genética del egoísmo, de la competencia y del deseo de superioridad como instinto de supervivencia.

Es en el cuerpo que somos donde se suceden las disputas por los modelos de sociedad y por el sentido que esas sociedades le otorgan a la existencia humana y a la naturaleza. Razón por la cual postulamos que el capitalismo es también un conjunto de prácticas, ideas, valores y normas que configuran un modo de producción del cuerpo que somos. El capitalismo produce una experiencia subjetiva del cuerpo como propiedad privada, basamento de un yo libre y autónomo. Dicha experiencia anula, niega u olvida la constitución colectiva-intersubjetiva del cuerpo y sus múltiples expresiones provenientes de su sensibilidad. Es decir: no hay conciencia del “propio” cuerpo sin relaciones sociales que lo contengan y reconozcan. Así, el conflicto entre modos de organizar la vida de las sociedades tiene su asidero además, en el antagonismo en torno a los modos de comprender al cuerpo humano. Sobre ello se ha escrito mucho: las críticas a las filosofías dualistas, fragmentaristas o descoporizadoras del cuerpo humano en tanto fundamento de una ontológica división social así lo confirman. Sin embargo el conflicto no estuvo supeditado sólo a los conceptos claros y distintos. También el arte, producido por la humanidad a lo largo de la historia, ha tenido como soporte al cuerpo. Asimismo, la producción y reproducción de cuerpos e imágenes corporales vía tecnología. Momentos donde se ha expresado y se expresa aquel antagonismo latente y constante en la vida cotidiana de las sociedades.

Desde el pensamiento filosófico latinoamericano ha sido Arturo Rico Bovio quien puso interés en construir una filosofía de la corporeidad en diálogo con los *Manuscritos* de Marx. En uno de sus postulados afirma:

La causa real de la explotación del hombre por el hombre no es la propiedad privada de las fuerzas productivas, sino la manipulación de la satisfacción de las necesidades del otro. Quien puede disponer acerca de qué satisfactores se produzcan y cómo se distribuyen, independientemente de su carácter o no de propietario, asume automáticamente una situación de control que puede derivar en combinación. No obstante, es históricamente exacto que la propiedad privada de los medios de producción ha sido uno de los medios más poderosos para manejar las necesidades ajenas (Rico Bovio, 1998: 120)

Lo que muestra de modo tácito la tesis es que *también* la “economía vivida” – satisfacción y manipulación de las necesidades- pone en estado de disputa los sentidos que las sociedades construyen en torno a esta conciencia del cuerpo. Y la ciencia económica es otro de los lugares privilegiados donde suceden estas grandes batallas en torno al significado y la conciencia del cuerpo “que somos”. Es evidente que los *Manuscritos* y gran parte de la obra de Marx constituyen un momento significativo de dicha conciencia. De modo que la “lucha de clases” puede comprenderse como una lucha corporal. Al decir de Rico Bovio: “La lucha de clases puede traducirse en nuestra terminología como la situación en la cual una parte mayoritaria de la población se encuentra convertida en extensión corporal de otra minoritaria” (Ibíd. 121).

Igualmente desde América Latina dos importantes intelectuales se han propuesto revisar los fundamentos teóricos de las economías realmente existentes a partir de una racionalidad que recupera el cuerpo que somos. El extenso estudio, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía* (2009) de Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, aporta elementos conceptuales para una segunda crítica de la economía política y pone en el centro del debate la discusión sobre los criterios racionales que debieran regir las economías contemporáneas. Al iniciar su lectura, suele ocurrir una suerte de sospecha ante una pretensión teórica inundada de “buenas intenciones”, “humanismo” e “idealismo utópico”, alejados de la supuesta “economía real”. Tal experiencia es producto de al menos dos supuestos discursivo-ideológicos sedimentados en las sociedades “modernas”: i) se entiende a la economía sólo como una ciencia que debe administrar los recursos siempre escasos y ii) toda economía orienta sus macro y micro acciones a partir del dato inexcusable del “egoísmo humano”. Tales supuestos se tornan imperceptibles en la cotidianeidad, por eso su carga ideológica, revistiéndose de un realismo justificatorio de la concentración de la riqueza y la desigualdad social, es decir: legitimación del actual capitalismo que impera en el mundo globalizado.¹ Frente al “no alcanza para todos” y “el hombre es por naturaleza egoísta y avaro” no hay mucho por hacer, salvo buscar alguna forma de resistencia colectiva que obligue a poner en juego el mecanismo de la culpa y compasión

¹ “En realidad, el carácter más o menos sostenible de desigualdad tan extrema depende no sólo de la eficacia del aparato represivo, sino también –y tal vez sobre todo- de la eficacia del aparato de justificación. Si se perciben las desigualdades como justificadas porque, por ejemplo, aparentemente son consecuencia del hecho de que los más ricos eligieron trabajar más –o más eficazmente- que los pobres, o bien porque impedirles ganar más perjudicaría inevitablemente a los más pobres, entonces es concebible que la concentración de los ingresos supere sus récords históricos”. (Thomas Piketty, 2014: 288).

de quienes “más tienen”. O también, por qué no, incursionar en prácticas, señaladas por el derecho liberal, como ilegales: atentados contra la propiedad privada con los cuales suele ocultarse los mecanismos ilegales que hicieron posible la acumulación de capital. Ante esos dos supuestos, los argumentos de ambos autores parecen repicar como el eco, casi imperceptible, de una voz que clama en el desierto. Porque para los economistas ortodoxo-moralistas estas propuestas teóricas son imposibles dada su profunda ingenuidad respecto a la naturaleza humana: la solidaridad atenta contra la sociedad civilizada. Se trata de una antropología pesimista que justifica los sacrificios humanos en nombre no sólo de una metafísica sino de una biología del egoísmo.

Sin embargo, una lectura atenta, alejada del penetrante apoliticismo² que sobresale con énfasis en los discursos mediáticos y en el sentido común, permite señalar que, para “ser racionales”, las sociedades contemporáneas están exigidas a llevar a cabo una profunda revisión de los criterios por los cuales se orienta la actual economía mundial. El *criterio de la racionalidad reproductiva* es, para los autores, el que debiera recuperarse si es que las sociedades no están dispuestas al suicidio. Dicho en otras palabras: incluso empleando el criterio del cálculo de utilidad, la actual estrategia del capitalismo globalizado estaría constreñida a asumirlo: es un error de cálculo totalizar el criterio del cálculo de utilidad. Claro está que en caso de recuperar ese criterio de reproducción, perdería su razón de ser capitalista.

Por lo tanto, el capitalismo sería imposible dado que excluye de su lógica ingenieril calculadora a la racionalidad reproductiva que es condición de posibilidad de la vida del ser humano y de la naturaleza toda. Se trata de una crítica a la totalización del cálculo de utilidad como única instancia evaluativa de toda acción social. Totalización que al imponerse a todas las expresiones políticas (neoliberales, liberales o nacional-populares) y dimensiones económicas (micro y macro economía), se convierte en una amenaza para la misma vida humana. El cálculo de utilidad – que no es negado en sí mismo- al presentarse como única posibilidad de autorrealización humana, se transforma en un proceso destructivo de mala infinitud, cuyo modo privilegiado de expresión es la “religión del progreso infinito”. En este tipo de cálculo el asesinato es suicidio. No obstante, la utilidad, liberada de esta mala infinitud, reside en la afirmación del otro: “Que el otro viva es condición de posibilidad de mi vida”.

Para la teoría hinkelammertiana, el criterio de la reproducción de la vida humana, que incluye también a la naturaleza no humana, se constituye en instancia de evaluación y juicio de las estructuras sociales presentes en las sociedades contemporáneas. Tal criterio irrumpe a partir de las limitaciones de la racionalidad medio-fin. Se trata de un concepto negativo: no puede aceptarse una estructura social que socava las posibilidades reales de la vida humana misma. Es negativo también porque constituye una instancia crítica-evaluadora de cualquier forma de organización social. Aunque no es

2 Básicamente entendemos por “apoliticismo” aquellos discursos ideológicos tendientes a des-dialectizar la realidad, es decir, negar los conflictos profundos que se expresan en distintas estructuras, presuponiendo cínicamente una armonía social atravesada por la resignación y la anulación de horizontes alternativos a los imperantes: “no se puede cambiar el sistema, pero puedo cambiar yo”.

una propuesta de sociedad perfecta. Es, por cierto, fundamento de una “teoría crítica de la racionalidad reproductiva” que permite revisar pormenorizadamente sistemas económicos orientados por “la ilusión de la totalización del automatismo autorregulador del mercado y de la maximización del crecimiento económico como criterio máximo de la eficiencia” (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2001:115).

Nuestro ensayo se propone: i) reconstruir, de modo parcial, los principales argumentos de la propuesta teórico-económica de estos dos intelectuales, referentes del pensamiento crítico latinoamericano; ii) señalar al capitalismo no sólo como ingeniería económica sino como modo de producción de gustos, emociones y deseos colonizados; en definitiva, un modo de producción de sensibilidades afines a la dominación. Por ello argumentaremos que el capitalismo no es sólo una ética desviada sino una estética que socava los deseos de emancipación; iii) indicar que el modo más eficaz que posee el capitalismo para cooptar el “cuerpo que somos” es el consumo en tanto política y ética que legitima la jerarquización social mediante la sacralización de la propiedad privada; y iv) arrojar algunas preguntas ante las posibles limitaciones de una crítica ética al capitalismo. En suma, preguntas con las cuales deseamos aportar al debate en torno a las alternativas emancipatorias realmente existentes, especialmente en Nuestra América.

1. La economía para la vida como ética

La “segunda crítica” de la economía política que se proponen construir Hinkelammert y Mora es una economía “para la vida”:

... cuando hablamos de “vida” nos referimos a la vida real de los seres humanos reales, no a la vida imaginaria e invertida de las teorías económicas neoclásica y neoliberal (y de la tradición positivista en general). Una Economía para la Vida se debe ocupar de las condiciones que hacen posible esta vida a partir del hecho de que el ser humano es un ser natural, corporal, necesitado (sujeto de necesidades). Se ocupa, por tanto, particularmente, de la reproducción de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos, y por tanto, del acceso a los valores de uso que hagan posible esta satisfacción y este goce; que hagan posible una vida plena para todos y todas (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009:39).

Teniendo en cuenta lo anterior, es claro que uno de los procesos de fetichización de la economía, aún presente en el sentido común, tiene su justificación en el modo de comprender la racionalidad económica bajo la tutela de la teoría neoclásica, implementada en la mayoría de los países latinoamericanos en la década de los noventa. Friedrich von Hayek y su discípulo Milton Friedman fueron dos de sus reconocidos representantes. Las características sobresalientes de la teoría neoclásica, según señala Hinkelammert, están emparentadas con la teoría weberiana de la acción racional y en ella, con la distinción epistemológica y metodológica entre juicios de hecho y juicios de valor. Desde esta perspectiva económica se entiende a la acción racional de modo lineal, vinculando

medios y fines. La racionalidad formal derivada de esta situación, juzgará los medios según sus costos y de allí la eficiencia de los mismos. La relación medio-fin es entonces una relación de precios, de eficiencia basada en el cálculo de la rentabilidad enmarcada en la competencia devenida criterio de validación y legitimación. Para Hinkelammert, (1996: 16) esta racionalidad formal afirmará los valores que aumentan y garantizan la competitividad, en tanto que los valores que la obstaculizan deberán ser superados. Por lo tanto, la teoría de la acción racional así entendida es racionalidad instrumental en la medida en que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin. Esta reducción formalista niega entonces la posibilidad que existan juicios de hecho por fuera de la racionalidad medio-fin. De allí la exigencia de neutralidad valórica devenida en policía epistémica que señala que una acción es racional y social en tanto los actores vinculen su acción a un sentido referido a las conductas de otros, pero abstrayendo la vida misma de los actores. La acción racional limitada por el marco de la racionalidad medio-fin será un sinsentido ya que “como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor” (Hinkelammert, 1996: 21).

Ahora bien, la vida del actor no es un “fin” sino condición de posibilidad para alcanzar diversos fines. Quien elige la muerte anula la posibilidad de todos los fines. Y cuando el actor logra salir de la totalización de la racionalidad instrumental medio-fin, actúa como sujeto.

Siguiendo este razonamiento podemos señalar:

- a) el circuito natural de la vida antecede al sujeto;
- b) el sujeto antecede a cada fin específico;
- c) la racionalidad medio-fin es una “racionalidad subordinada” a la racionalidad reproductiva asentada en el “circuito natural de la vida” el cual se explicita con toda su fuerza en la “necesidad”.

Se afirma entonces la presencia de una racionalidad sustentada en juicios empíricos, pero cuyo criterio de verdad no se deriva de los procesos de falsación o verificación de las relaciones medio-fin. Se trata de un juicio cuyo criterio de verdad es de vida o muerte. Dicho juicio no puede excluir los juicios de racionalidad medio-fin sino que debe juzgar sobre la compatibilidad o incompatibilidad de ambas racionalidades (Hinkelammert, 1996: 26). Por lo tanto no se trata de comprender la vida humana como un valor o valor supremo sino como la condición de posibilidad de los valores. De modo que la economía es entendida como aquella ciencia que ofrece criterios científicos (juicios de hecho, empíricos) para una “ética de la responsabilidad por el bien común”. Es decir: a partir de la racionalidad reproductiva pueden deducirse juicios de hecho desde los cuales se fundamenta una ética reproductiva, en tanto ética de la vida. *La economía para la vida es, en definitiva, una ética.* Aunque no se trata de una ética fundada en principios a priori:

¿Cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea posible, independientemente de lo que pensemos que ha de ser la vida buena o correcta? De esta ética se trata. Es la ética

necesaria para que se pueda vivir. Es la ética de la responsabilidad por el bien común, en cuanto condición de posibilidad de la vida humana. Es también la afirmación de la esperanza humana en todas sus formas, de la utopía como un más allá de los límites de la factibilidad humana (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009: 38).

Pero nos preguntamos: ¿Puede una ética de la responsabilidad horadar los fundamentos de la totalización del cálculo de utilidad? ¿Alcanza con comprender sus motivaciones “racionales”? Si la totalización del cálculo de utilidad, sostenido y reproducido por el capitalismo contemporáneo, provoca caos, destrucción y atenta seriamente las posibilidades de vida de la humanidad y la naturaleza, ¿dónde están los colectivos sociales racionales o las masas dispuestas a rebelarse ante tamaña amenaza?³ ¿Se trata sólo de una falta de conciencia, reparable entonces con una terapia llamada “pensamiento crítico”? ¿Cómo recuperar no sólo una conciencia crítica sino el deseo de vivir bien, es decir, desear vivir en una sociedad en donde quepan todos, aunque este deseo implique dejar atrás antiguos estilos de vida e identidades consumistas, propietaristas, jerarquizadoras y meritocráticas? No dudamos que la irracionalidad de lo racionalizado sea interpelada por una ética, pero ¿por qué el capitalismo parece inmune a esta crítica? ¿qué poder de seducción posee el capitalismo que impide a la crítica anular el miedo a “perderlo todo”? ¿cuáles han sido los mecanismos por los cuales el capitalismo ha invadido el “cuerpo que somos” y ha producido otros gustos, otras emociones, otros músculos y otras venas afines a la explotación, la dominación, al racismo y la exclusión?

2. El capitalismo: de la etización de los individuos propietarios a la cooptación de la sensibilidad social⁴

El rico apenas consume más alimento que el vecino pobre. La calidad puede ser muy diferente y la preparación más adecuada, pero por lo que toca a la cantidad es poca la diferencia... El deseo de alimento se halla limitado en todos los seres humanos por la limitada capacidad de su estómago, pero el deseo de conveniencias, aparato, mobiliario, ornato en la construcción, vestido, equipaje, parece que no tiene límite ni encuentra fronteras.

Adam Smith, 1979: 159.

El capitalismo produce identidades individuales y colectivas constituidas a partir de una particular exigencia ética: la responsabilidad por uno mismo asentada en libres decisiones, posibilitadas por la propiedad privada en un marco de competencia generalizada. El tamaño de la libertad individual se mide por la extensión de la propiedad.

³ No desestimamos las múltiples manifestaciones que en distintas partes del mundo se suceden en contra de las políticas de exclusión, explotación y empobrecimiento pero todo parece indicar que este enojo no alcanza a horadar sus fundamentos.

⁴ Remitimos a Asselborn, Cruz, Pacheco (2009): *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*; también Tomás Moulián (1998): *El consumo me consume*; y Eva Illouz (2007): *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*.

No alcanzar los estándares socioeconómicos impuestos y reproducidos por su sentido común será la cifra para denunciar las malas decisiones y la irresponsabilidad. Se lleva a cabo así un proceso por el cual la culpa se individualiza ya que para esta concepción, el individuo es anterior a la sociedad. Según esta estrategia, los análisis que hacen pie en las condiciones sociales generadas por los automatismos institucionales como el mercado o el Estado, son espectros de ideologías fenecidas. Una suerte de antropología de la competencia, centrada en un sujeto que posee un “poder interior”, se despliega socialmente con fluidez lubricante. Así, las ideologías del “bienestar” (el cuerpo más sano ha perdido todas sus características corporales y es ahora un artificio de la medicalización o del sacrificio gimnástico o quirúrgico) y “salud interior” (el alma blanqueada, desintoxicada, limpia, armonizada y pura) develan, paradójicamente la descorporización y la racialización de la dominación, opresión y explotación. Se trata de una *espiritualidad* que activa en los individuos, especialmente en las clases medias⁵, los sueños del dominador. Previamente tuvo que construirse un lugar donde poder alojar y reproducir esos sueños ajenos: una interioridad, un alma, higienizada y confortable.

Asimismo, el capitalismo opera con eficacia al lograr afincarse en las sensibilidades sociales por medio de la intervención, control y producción de deseos y la imposición de gustos, emociones y sentimientos constituidos a partir de una racionalidad económico-mercantil. Tanto en sus éticas meritocráticas propietaristas como en las sensibilidades sociales cooptadas que produce, se cancela la política y se reprime la conflictividad social mediante su moralización. Y la moralización de la política es un modo más de la lucha de clases. Así, por ejemplo, el “progreso” económico individual depende ahora de la voluntad, es decir, de un “querer para poder” que exige disciplina, sacrificio, esmero, constancia, humildad, gratitud y espíritu emprendedor. No se solicita la política sino que se exige una profunda espiritualidad, es decir, una ética afincada en los deseos y en las pasiones; en el cuerpo pero contra el cuerpo. Se trata de una ética anti-corporal que cancela las posibilidades de rebelión de los sujetos corporales. El obrero, el excluido, la mujer, el indio o el negro serán modelo de humanidad si son agradecidos, sacrificados y no sucumben al resentimiento. Así lo enseña el aforismo: “El sentimiento que más inmediata y directamente nos incita a la recompensa es la gratitud; el que más inmediata y directamente nos incita al castigo, es el resentimiento” (Adam Smith, 1979: 75)

El cuerpo cooptado se vuelve entonces racionalidad y espiritualidad calculadora; en fin, deviene alma instrumental. Así el capitalismo construye una nueva corporalidad- en la que confluyen procesos de estetización raciales y sexistas- para instituir su ética. En suma: el capitalismo es una moral y una ética del cuerpo cooptado.

Llama la atención que cuanto más ética (funcional y meritocrática) reclamaba la estrategia neoliberal de la década de los noventa, más ética se exigía por parte de ciertas variantes del liberacionismo latinoamericano, fundamentalmente en sus filosofías y teologías. Pareciera que la ética neoliberal (ética “mala”) sólo podía combatirse con otra ética: una ética de la liberación (ética “buena”). Frente a la constitución del

⁵ Thomas Piketty define a la clase media como aquel grupo de personas “que se las arreglan bastante mejor que la masa del pueblo, aunque permanezcan bastante lejos de las verdaderas élites” (2014: 275).

individuo propietario calculador debía resistirse mediante un sujeto ético, “corporal y concreto”. El “hombre nuevo” del neoliberalismo no será una exigencia política sino consecuencia de esta, su “nueva ética”. El filósofo nietzscheano argentino afirmaba a comienzos de siglo, teniendo tras de sí la experiencia del neoliberalismo en su país:

El nuevo orden económico solicita la ética y mata la política. La ética es el conversor de la política ausente, se coloca ahí como presencia espiritual en donde falla el control material. Ya sea las críticas a la corrupción de los gobiernos, o en los enunciados de las nuevas formas de sociabilidad gerencial, ya sea, por supuesto, en cualesquiera de las cuestiones que conciernen a la biología, a la farmacología, a la industria bélica o al narcotráfico, estos problemas reciben inmediata traducción en lengua ética (Tomás Abraham, 2000: 27).⁶

Tales discursos éticos serán la astucia de la razón neoliberal para justificar el descalabro político y económico: los desarreglos de la realidad tendrán solución si se recurre a “los valores”, la “capacidad de liderazgo” y el “espíritu emprendedor”.

3. El capitalismo como estética: la cooptación del deseo y su emancipación⁷

“No, no me agradezcan. Yo les doy lo que les pertenece. Ustedes tienen el deber de pedir. Por eso me odian los ricos, porque yo les despierto a ustedes las ganas. ‘A los pobres cosas de pobres’ me dicen las damas benéficas. Yo les digo que no, a los pobres hay que darles lujo así aprenden a desear. Porque cuanto menos se come menos hambre se tiene”.

Eva Duarte de Perón a los pobres de una villa miseria en Argentina, en la miniserie *Carta a Eva*.⁸

Desear la emancipación no supone realizarla, pero... ¿es posible su realización sin un deseo que la active? ¿cuánto deseo hace falta para frenar o alentar procesos emancipatorios? ¿qué modos de la sensibilidad social serán afines a la profundización de procesos de liberación, democratización y autonomía? La conquista de mayores espacios y tiempos para la libertad, ¿supone sostener la supremacía del sueño kantiano de la ilustración como fármaco contra la alienación, la dependencia, el clientelismo político,

6 Tomás Abraham: *La empresa de vivir*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000, p. 27. Recordemos cómo a partir de los años noventa del siglo pasado ingresan en el lenguaje cotidiano palabras como “responsabilidad social empresarial”, “responsabilidad social universitaria”, “autogestión”, “micro emprendimientos”, “microempresas”, “liderazgo”, “recursos humanos”, “marketing”, “gestión” en las que se lleva a cabo una lucha cultural respecto a la imposición de ciertos valores ligados a la empresa. La empresa pasa a ser el modelo de humanidad y el líder su héroe más exquisito.

7 Cfr. Pacheco O., Asselborn C.: “No es posible la emancipación social sin emancipación estética. Sobre espectadores, actores y dominación”, Ponencia presentada en las *Vº Jornadas Nacionales Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano*- Córdoba, 22, 23 y 24 de Setiembre de 2011

8 “Carta a Eva” (Dir. Agustí Villaronga) fue una miniserie de carácter ficcional pero basada en hechos reales de la RTVE emitida en el año 2013 en el cual se reconstruye el viaje de Eva Perón a la España de Franco en 1947. Sitio oficial: <http://www.rtve.es/television/carta-a-eva/>

el embrutecimiento, especialmente expresos —según algunas lecturas “críticas”— en los sectores sociales con mayor pobreza y exclusión? ¿quiénes ganan, quiénes pierden, y quiénes se legitiman al calor de los discursos ilustrados?, y además ¿qué tipo de conciencia necesita la emancipación?

Acordamos que no es posible inaugurar procesos emancipatorios sin una conciencia que los oriente. Sin embargo tampoco esto será posible sin cuerpos, sin deseos, sin emociones reconfiguradas en dichos procesos históricos. Y es en los espacios y tiempos cotidianos donde se libran estas batallas, muchas de ellas en el terreno de los gustos y deseos, más que en el de las ideas claras y distintas. Más aún: el desafío será señalar los gustos y deseos que subyacen en las ideas e ideologías que traccionan las políticas, las éticas y las economías en nuestras sociedades contemporáneas, capitalistas y dependientes.

Hace ya algunos años nuestras búsquedas cooperativas (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009) han señalado que *una conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado*. Dicha afirmación pone de manifiesto la profunda ambigüedad y ambivalencia de la sensibilidad humana ya que la misma puede clausurar, activar y/o mixturar múltiples procesos de emancipación. Podríamos definir a la sensibilidad no sólo como la capacidad humana para percibir sensaciones y significados sino también el lugar en donde se alojan los deseos, las pasiones, las emociones y los sentimientos. Y desde ella se cristaliza históricamente un modo de sentir y percibir la realidad, en suma: una estética.

Entendemos a la estética como una reflexión sobre la sensibilidad, más que teoría del arte o una metafísica de la belleza, aunque no negamos los vínculos con esos alcances conceptuales. Nuestra cooperativa de pensamiento señalaba que los modos de dominación operan en la sensibilidad al colonizar y cooptar los deseos, el placer y el gusto; siendo una de sus expresiones típicas el miedo, hasta del propio cuerpo que somos. El miedo es funcional a la dominación porque paraliza el poder del deseo y lo resitúa desde la dinámica de la impotencia y la resignación.

La emancipación supone trastocar las sensibilidades sociales colonizadas, es decir, subvertir aquellos deseos, pasiones, emociones y sentimientos que garantizan corporalmente la reproducción de la dominación en tanto acción y discurso legitimador y reproductor de las desigualdades. No es posible, repetimos, un pensamiento crítico sin una sensibilidad emancipada. La *construcción de una nueva sensibilidad*, supone entonces criticar las concepciones de libertad, bienestar, progreso y felicidad arraigadas en el sentido común. Aunque no se trata sólo de problematizar estas “ideas reguladoras”, sino de reubicar también el cuerpo que somos desde otro lugar “de enunciación”, donde la libertad no sea sólo un derecho a alcanzar sino condición para la vida concreta y material de todo ser humano: “la libertad como una necesidad biológica: ser físicamente incapaz de tolerar cualquier represión que no sea la requerida para la protección y el mejoramiento de la vida”, proclamaba Marcuse (1969: 35).

4. El consumo como producción de una ética y estética: capitalismo, sacrificio y placer

Parece que el consumo es el modo por el cual el capitalismo logra imponerse como sueño, deseo y camino de autorrealización. Pero la visión crítica del consumo que proponemos, por otra parte con una larga tradición en el pensamiento social, intenta alejarse del conservadurismo moralista. No propugnamos una ingenua superación y anulación del consumo. Tampoco sostenemos que esta práctica sea expresión de un naturalizado egoísmo humano. No se trata de la falsa y pueril oposición entre ser y tener.⁹ Se trata más bien de sugerir cómo el consumo, en el capitalismo, funda valores y conductas (moral y ética), formatea sensibilidades (estética) y produce prácticas y discursos sociales que legitiman diversas desigualdades (política).

En sus análisis sobre el consumo, Hinkelammert y Mora intentan reubicar las reflexiones de Marx en el contexto de implementación de la estrategia del capitalismo globalizado. Así,

La producción no produce apenas productos para un sujeto consumidor; produce asimismo al sujeto consumidor para los productos. El sujeto no existe fuera del proceso de producción, determinando desde las alturas sus fines, *sino que su propia personalidad es un producto de este proceso, el cual se reproduce continuamente.* Para este sujeto de los economistas (que no se debe confundir con el sujeto del proyecto de liberación), el consumo aparece inmediatamente como la negación, la destrucción del producto, manteniendo al mismo tiempo una igualdad formal entre producción y consumo: no es posible consumir sino lo producido, y no es posible producir (con sentido) sino para el consumo. Siendo el consumo la destrucción del producto, consumo y producción son necesariamente iguales (la oferta crea su propia demanda y viceversa) (Ibíd, 2009: 536).¹⁰

Nos interesa resaltar la idea de cómo el consumo lleva a cabo la producción del sujeto que, al consumir, reproduce las relaciones de producción: “creando un sujeto para los productos, la producción crea igualmente un sujeto para las relaciones de producción y para la sociedad específica, que igualmente se reproducen. El sujeto se crea en sociedad de igual modo como el producto se crea en una división social del trabajo” (Ibíd: 542). El consumo formatea la personalidad, el modo de ser, y, agregamos, la sensibilidad del sujeto. Es decir, por el consumo, el sacrificio (alcanzar el dinero necesario para consumir) se transmuta en placer. El vacío que produce el “sacrificio” en el trabajo (cuerpo vendido-perdido, gastado, cansado) se llena y redime en el acto ético, estético

⁹ Compartimos la crítica de Douglas e Isherwood: “Los moralistas que con encendida indignación condenan el consumismo algún día tendrán que responder frente a todos aquellos a quienes no invitaron a compartir su mesa, cómo habrían querido que se casaran sus hijas, dónde están ahora aquellos viejos amigos con quienes compartieron las experiencias juveniles. Las mercancías son neutrales pero su uso es social; pueden ser utilizadas como murallas o como puentes”, Cf. 1990: 26.

¹⁰ Las cursivas son nuestras.

y político de consumir (recuperación del cuerpo perdido como cosa-mercancía). La personalidad del consumidor confunde entonces, represión con libertad:

Es indudable que la moda (*fashion*), la estética mercantil (*stylish*), el carácter seductor del producto artificial, la veloz obsolescencia de los productos manufacturados, la cultura de productos desechables y de los *junkfood* (comida chatarra), entre otros, en gran parte son el resultado de las relaciones capitalistas de producción y restringen la espontaneidad del consumidor, quien sufre el derroche y la superficialidad como un halo de goce y disfrute. La personalidad del consumidor occidental está formada de una manera tal, que siente esta represión por el consumo y el derroche como su realización como ser humano, la llama libertad y la define como tal. Y como lo demuestra la cultura del *fastfood*, no hay duda que no se trata de un goce de valores de uso, sino más bien del goce de su destrucción consumptiva lo más rápido posible (consumismo). (Ibíd: 545)

La economía política crítica propuesta por Hinkelammert y Mora, además de estudiar “las condiciones formales y materiales que hacen posible la reproducción social de la vida humana” y el “impacto de las relaciones de producción sobre la especificación de los valores de uso”, estudia también “la formación de la personalidad del sujeto a través de la teoría del consumo y del consumidor”. Coincidimos con los autores. Sospechamos que el consumo, tal como es configurado en el capitalismo, es la práctica social en donde con más radicalidad se manifiesta el poder de cooptación de la sensibilidad en tanto basamento de la personalidad/subjectividad. El capitalismo, con su estética, controla el cuerpo que somos y lo funcionaliza como deseo insatisfecho. Anula en el cuerpo social al deseo-*inconformidad*. Por su parte, la *insatisfacción* reclama una ética del cálculo que permita comprar los satisfactores necesarios. En cambio, el *inconformismo* es político ya que es crítica de lo establecido¹¹. Lo “establecido” es deseo satisfecho y como tal, deseo anulado, cooptado y reprimido. Deseo, emancipación, inconformidad, utopía: términos que remiten a un sujeto rebelde que se resiste a ser nombrado, registrado y consumido en el mismo acto de consumir.

Lo que intentamos señalar, tal vez de un modo profundamente ambiguo es que, en el capitalismo, el consumo embota los sentidos y pervierte el deseo. En el capitalismo la economía es una estética: teoría de la sensación¹², del gusto, del deseo y de las pasiones que han sido cosificadas y fascistizadas.¹³ Desde la tradición crítica, Walter Benjamin ha puesto su atención sobre el vínculo entre estética, fascismo y capitalismo. Son conocidos sus fragmentos de *Los Pasajes*, en los que se refiere a cómo la “vidriera” de

11 Cfr. Percia, M. “La angustia como afección anticapitalista” en *Pensamiento de los Confines*, n° 23/24, abril 2009, FCE, Bs. As., pp. 69-79.

12 “*Aisthisis* es la experiencia sensorial de la percepción. El campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea, material... [La estética] es una forma de conocimiento que se obtiene a través del gusto, el tacto, el oído, la vista, el olfato: todo el *sensorium* corporal”, cfr. Susan Buck-Morss, 2005: 173.

13 Podrían señalarse aquí las influencias del empirismo anglosajón en la elaboración de una teoría de los deseos y de los sentimientos morales como fundamento de la economía y de la política moderna-occidental.

los centros comerciales crea una “fantasmagoría de mercancías en exhibición”. Susan Buck-Morss lo señala con claridad:

Las fantasmagorías son una tecnoestética. Las percepciones que suministran son lo suficientemente “reales”; su impacto sobre los sentidos y los nervios es todavía “natural” desde un punto de vista neurótico. Pero su función social es, en cada uno de los casos, compensatoria. Su objetivo es la manipulación del sistema sinestésico por medio del control de los estímulos ambientales. Tiene el efecto de anestesiar el organismo, no a través del adormecimiento, sino a través de la inundación de los sentidos. Estos *sensoria* estimulados alteran la conciencia... sus efectos son experimentados de manera colectiva más que individual. Todos ven el mismo mundo alterado... A diferencia de lo que sucede con las drogas, la fantasmagoría asume la posición de un dato objetivo. Mientras los adictos a las drogas se enfrentan a una sociedad que cuestiona la realidad de sus percepciones alteradas, la intoxicación de la fantasmagoría deviene la norma social. La adicción sensorial a una realidad compensatoria deviene medio de control social (Susan Buck-Morss, 2005: 196-197).

5. Democracia y socialismo del siglo XXI: consumo y cultura política

Como hemos visto, el pensamiento social latinoamericano no ha estado exento de la reflexión sobre el consumo como práctica político-cultural. También Tomás Moulian, analizando la revolución capitalista en Chile¹⁴, señala al consumo como estrategia de seducción y placer en medio de una sociedad con una vida cotidiana empobrecida. Y afirma que toda propuesta política progresista debe pensar a fondo la cuestión del consumo. Más que políticas del consumo se trataría de concebir al consumo como política. Valga esta extensa cita como botón de muestra:

La cultura hedonista esclaviza al individuo por la fetichización de los objetos y porque impulsa a la privatización de las vidas. Para los pobres, la incorporación a la cadena del crédito los obliga a pagar el precio de los impulsos al goce del consumo. Estos están influenciados por la construcción hedonista del mundo, pero serán siempre sólo aspirantes a vivir momentos hedonísticos, los cuales deben pronto sustituir por el disciplinamiento ascético. La plenitud del hedonismo la viven como realidad los ricos, aunque la ilusión hedonista esté metida en nuestro *imaginario* y también en la *realidad suficientemente real de nuestros impulsos*. Todo esto no significa que una política progresista en el terreno cultural deba orientarse a la prédica ascética, que busque anular la relación del consumo con el deseo o que proyecte cerrar los malls como si fueran templos del demonio.

Pero sí debe orientarse hacia la construcción de una cultura que, poniendo el centro en el deseo, coloca también en el centro el autocontrol. O sea, el control del individuo sobre sí

14 El sociólogo chileno ha estudiado las transformaciones políticas y sociales en Chile llevadas a cabo por la “revolución capitalista” pinochetista con tres rasgos distintivos: a) ser una contrarrevolución; b) llevada a cabo por la mediación militar; c) no haber asumido la modalidad de una revolución burguesa; cf. Tomás Moulian, 1997:25)

mismo, en función de realidades sociales y, especialmente, de valores comunitariamente elaborados, tales como la solidaridad, la justicia social, la fraternidad y la conciencia de clase. Ese individuo debe estar en las antípodas del arquetipo narcisista, para el cual el autocontrol no sería más que un cálculo maximizador del placer. Aquí el autocontrol aparece como una resultante de una comunidad discursiva que crea el espacio normativo del deseo.

Todos estos razonamientos no pueden entenderse si no se comprende el sentido de la inmanencia trascendental. Más que una opción representa la única posibilidad de generar un proyecto trascendental, de contribución al acumulado histórico de la humanidad, sin que por ello tenga una impronta religiosa. Esta tarea de desarrollar proyectos existenciales, desligados de las religiones o de lo sagrado, que son cosas obviamente distintas, me parece un asunto central para una propuesta cultural progresista. (Moulian, 1999: 72-73)¹⁵

Por cierto, las políticas del consumo son centrales en los proyectos políticos progresistas y una mínima variación en éstas puede llevar a la adhesión o rechazo de las demás políticas sociales implementadas. La capacidad de consumo es la variable para medir el humor social asentado en un ordenamiento social jerarquizado y desigual.¹⁶ El mayor consumo es un avance significativo para sociedades con altos niveles de pobreza y desigualdad. Pero también marca un límite: las políticas de inclusión social asentadas en los incentivos al consumo pueden tener un alto costo cultural a corto, mediano y largo plazo porque duermen con los sueños vendidos por el capitalismo. El problema que señalamos no es el de las clases burguesas acomodadas que ven con recelo el incremento de los niveles de consumo de las clases postergadas amenazando así las jerarquías sociales. Es muy fácil incomodarse con el “consumismo” cuando se goza cómodamente de la satisfacción de las necesidades. Nuestra interpretación quiere subrayar la idea de que el consumo es un modo de dirimir una disputa político-cultural (Douglas, Isherwood, 1990: 72).¹⁷ O con otras palabras: en el capitalismo no existe el consumo sin explotación y sin desigualdad. Bienvenido el mayor acceso al consumo por parte de las clases postergadas, pero ello no es cifra de igualdad, reducción de la pobreza y justicia social.

Las democracias progresistas latinoamericanas tienen ante sí el desafío de desinstalar una subjetividad/sensibilidad social aun encorsetada en los cánones estético-políticos del neoliberalismo. Sensibilidades colonizadas a partir de políticas asentadas en la seducción del consumo. La variante neoliberal del consumo ha sedimentado una cultura política que moraliza los problemas políticos al llevarlos al plano de la sola responsabilidad/

¹⁵ Las cursivas son nuestras.

¹⁶ Suele ser un problema para las clases acomodadas el aumento de la capacidad de consumo de los sectores populares dado que ven amenazadas sus estrategias clasistas de diferenciación y jerarquización. Algo parecido ocurrió durante el primer peronismo en Argentina: “En la imaginación colectiva, el objetivo del inmigrante europeo era hacer dinero, mientras que el propósito de los inmigrantes internos de mediados del siglo XX era gastarlo”, Cf. Natalia Milanesio: 2014: 146-147.

¹⁷ “En lugar de suponer que los bienes son fundamentalmente necesarios para la subsistencia y el despliegue competitivo, asumamos que son necesarios para hacer visibles y estables las categorías de una cultura”, *Ibid.* p. 74.

culpa individual, invisibilizando las formas de dominación, explotación y exclusión que fundan los sueños de felicidad en el goce violento de los objetos y cuerpos-mercancía.

El socialismo del siglo XXI dejará de ser un deseo postergado o mera retórica cuando, entre sus múltiples desafíos, se anime a enfrentar el problema económico y político-cultural del consumo. Porque no habrá posibilidad de superación del capitalismo sin dismantelar sus modos de colonizar la sensibilidad humana. Y el consumo es su herramienta más eficaz. El control de los deseos, la colonización de los gustos y la reproducción de formas cotidianas de politicidad, asentadas además en anclajes racistas y fascistas de larga data, expresarían también el legado de *transiciones sociopolíticas inconclusas*. La democracia en América Latina no será posible si sucumbe a la seducción del capitalismo.¹⁸ Tales amenazas obligan no sólo a profundizar un pensamiento crítico-utópico sino a su vez, construir alternativas políticas con decisión y soberanía popular para intervenir *sistemáticamente* los mercados. Estamos convencidos que el legado teórico de estos intelectuales no estará ausente ante tamaño desafío.

Bibliografía

- Abraham Tomás (2000): *La empresa de vivir*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Asselborn Carlos, Cruz Gustavo, Pacheco Oscar (2009): *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, EDUCC, Córdoba.
- Benjamin, Walter (2005): *Libro de los Pasajes*, Edición de Rolf Tiedemann (1982), trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Akal, Madrid.
- Buck-Morss, Susan (2005): *Walter Benjamin escritor revolucionario*, Interzona Editora, Buenos Aires.
- Douglas Mary, Isherwood Baron (1990): *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. Traducción: Enrique Mercado, Ediciones Grijalbo, México DF.
- Eagleton, Terry (2006): *La estética como ideología*, Trotta, Madrid.
- Hinkelammert, Franz (1996): *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry (2001): *Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana*, DEI, San José de Costa Rica.
- _____ (2009): *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la eco-*

18 “El capitalismo es estructuralmente antitético respecto de la democracia, en principio, por la razón histórica más obvia: no ha existido nunca una sociedad capitalista en la cual no se le haya asignado a la riqueza un acceso privilegiado al poder. Capitalismo y democracia son incompatibles también, y principalmente, porque la existencia del capitalismo depende de la sujeción a los dictados de la acumulación capitalista y las “leyes” del mercado de las condiciones básicas de vida y reproducción social como condición irreductible contraria al ánimo democrático. Esto significa que el capitalismo necesariamente sitúa cada vez más esferas de la vida cotidiana por fuera del parámetro según el cual la democracia debe rendir cuentas de sus actos y asumir responsabilidades. Toda práctica humana que pueda ser convertida en mercancía deja de ser accesible al poder democrático. Esto quiere decir que la democratización debe ir de la mano de la “desmercantilización”. Pero desmercantilización significa, por definición, el final del capitalismo”. (Wood, 2006: 396).

nomía, ed. revisada y aumentada. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida.

_____ (2013): *Economía, vida humana y bien común (25 reflexiones sobre Economía Crítica)*, Costa Rica, Enero de 2013, versión PDF. 27 de marzo de 2013. <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol>

Illouz, Eva (2007): *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Katz, Buenos Aires.

Marcuse, Herbert (1969): *Ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz S.A. México DF.

Marx, Karl (1970): *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en Fromm, Erich: *Marx y su concepto de Hombre*, FCE, 3ª reimpresión, México.

Mauss Marcel (1979): *Sociología y Antropología*, 1ª Reimpresión, Editorial Tecnos, Madrid.

Milanesio, Natalia (2014): *Cuando los trabajadores salieron de compras. Nuevos consumidores, publicidad y cambio cultural durante el primer peronismo*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

Moulian, Tomás (1997): *Chile actual. Anatomía de un mito*, Arcis Universidad-LOM, Santiago de Chile.

_____ (1998): *El consumo me consume*, Libros del Ciudadano, LOM Editores, Santiago de Chile.

Pacheco Oscar, Asselborn Carlos: “No es posible la emancipación social sin emancipación estética. Sobre espectadores, actores y dominación”, Ponencia presentada en las *Vº Jornadas Nacionales Intercatedras de Pensamiento Latinoamericano*- Córdoba, 22, 23 y 24 de Setiembre de 2011, Inédito.

Percia, Marcelo: “La angustia como afección anticapitalista” en *Pensamiento de los Confines*, n° 23/24, abril 2009, FCE, Bs As, pp. 69-79.

Piketty, Thomas (2014): *El capital en el siglo XXI*, FCE, Buenos Aires.

Rico Bovio, Arturo (1998): *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador.

Smith, Adam (1979): *Teoría de los sentimientos morales*, Introducción de Eduardo Nicol y traducción de Edmundo O’Gorman, FCE, México.

Wood, Ellen M. (2006): “Estado, Democracia y globalización”, en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*; compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo, Sabrina González, CLACSO, Buenos Aires, pp. 395-407.