



De la ética del trabajo a la estética del consumo

Pablo Cuartas*

Recepción: Febrero 29 de 2008

Aceptación: Marzo 27 de 2008

*Il faut être absolument moderne*¹

Arthur Rimbaud

Resumen

Aunque no se debería tomar muy en serio el tono de la proposición que intitula el presente artículo, es posible que la imagen de transición se nos presente hoy como una manera apropiada de abordar un estado de cosas que ha cambiado. No se debe tomar tan al pie de la letra el talante categórico de la frase, pues no nos parece sensato suscribir el “discurso de los fines” (de la historia, de las ideologías, del trabajo...) y por la misma vía adherir a la celebración espontánea de las prácticas de consumo. El propósito que a continuación nos alienta es, más bien, proponer claves de lectura para comprender cómo se desplazan ciertos valores colectivos desde que una ética del trabajo, quizás muy exigente, cede ante la estética del consumo contemporáneo.

Palabras clave: Ética (del) trabajo, industrialización, modernidad, fábrica, estética (del) consumo, eficacia simbólica, flexibilización, tácticas, comunidades.

* Politólogo, Universidad Nacional de Colombia. Miembro Asociado al Grupo de Estudios de las Subjetividades y Creencias Contemporáneas –GESCCO–, Bogotá. Investigador Asociado al Grupo de Investigación en Producción, Circulación y Apropiación de Saberes –Procircas–, Medellín. Becario del Programa “Jóvenes Investigadores” de Colciencias, para la vigencia 2008. sanpablocuarto@gmail.com

¹ “Hay que ser absolutamente moderno”.

Abstract

Although one should not take too seriously the tone of the proposal that gives a title to the present article, it is possible that the transitional image suggested describes appropriately a state of things that has changed. Therefore, the categorical mood of the phrase should not be taken so literally, since an automatic subscription to the “discourse of the ends” (of history, of ideologies, of work...) does not seem reasonable, nor the spontaneous celebration of the practices of consumption. Our purpose is instead to propose keys of interpretation in order to understand how certain collective values are being displaced from the moment when an ethics of work, perhaps a very demanding one, yields to the aesthetics of contemporary consumption.

Key words: Ethics (of) work, industrialization, modernity, factory, aesthetics (of) consumption, symbolic efficacy, flexibilization, tactics, communities

Contextualización

La presente reflexión se inscribe en una apuesta interpretativa más amplia. Como aparte de una tesis de grado interesada en explicitar las formas del individualismo contemporáneo (Cuartas, 2006) está determinada por preguntas concernientes a la *eficacia simbólica*, a la credibilidad de instituciones y discursos que se flexibilizan actualmente. En particular, el tema del trabajo ilustra el pasaje que sufren otros espacios de socialización que fueron abordados con la misma fórmula: *Del Estado-nación al Estado seductor* y *De la ciudadanía sólida a la ciudadanía en plural* y que completan el capítulo del que forma parte este artículo. Es indudable que su rendimiento es mayor si se lo pone en el conjunto de reflexiones que lo anteceden, aunque también es cierto que, leído como un todo, puede contribuir a pensar los efectos del paso de una sociedad de productores a una de consumidores.

I.

Es posible que una sociología histórica del trabajo se haga más lúcida cuando, a la luz de un análisis menos materialista que cultural, es decir, más atento a *lo que produce prácticas* que a *lo que producen las prácticas*, se pregunte por

las condiciones de aparición de una imagen del trabajo industrial como “bien en sí mismo” o “actividad noble y jerarquizadora”, y de la fábrica como “el ámbito más importante para la integración social” (Bauman, 2000, 17-19). Efectivamente, ¿a través de cuáles discursos, mecanismos o dispositivos fue posible la introducción de una conciencia tal sobre el trabajo industrial, aquella práctica que puso fin al “romance” entre el artesano y su trabajo? En otras palabras, ¿cómo se introdujo la instrumentalidad fabril entre los antiguos artesanos, “cómo se logró que la gente trabajara” (Bauman, 2000, 20) en condiciones desconocidas y profundamente hostiles? Aunque la pregunta sea una vez más por la *eficacia simbólica* que gana una práctica en el tiempo, por los procesos que la anticipan y la hacen posible, se trata de un fenómeno cuya historia señala apuestas muy particulares que comprometen, sin embargo, otros ámbitos de la producción cultural. A título de respuesta, y evocando la posición sociológica ilustrada por Max Weber (2006), hay que restituir el “hecho religioso” que está en la base de un movimiento histórico fundamental: la *ética del trabajo*.

A riesgo de simplificar un tema cardinal de las ciencias sociales, puede pensarse la esencia del trabajo moderno bajo la figura del tránsito:

del *sentido* de la labor artesanal al *sin-sentido* del trabajo industrial. He ahí el enunciado general de un desafío más complejo que la modernidad se puso a sí misma en el momento en que, fiel a su obsesión por dominar, ordenar, domesticar a la naturaleza, y fiel también a la sacralización del progreso y la condena del atraso técnico e instrumental, hizo desaparecer valores tradicionales que hacían posible que en su ámbito más íntimo el artesano habitara su labor y fuera habitado por ella. Como si se tratara de un fenómeno de *aculturación*, la conciencia moderna “atacó” en simultánea dos referencias al pasado que eran “palos en la rueda” del progreso: por una parte, el espacio tradicional y la idea según la cual la labor era una actividad no desvinculada del *domus* familiar, determinada por sus ritmos, sus normas y sus necesidades; por otra, la simbólica del trabajo que desde entonces se vincularía con fines trascendentes asociados a la ganancia del cielo, la responsabilidad histórica del progreso y el valor moral de participar en la *riqueza de las naciones* como una manera efectiva de integrarse al todo social. En esa conjugación de lo físico con lo inmaterial, del espacio con la idea que lo habita, se advierte el origen mismo de la percepción *sólida* que sobre el trabajo logró inducir, a veces con violencia, la legislatura en pleno de la *modernidad simple*.

Si pudiera elevarse al máximo la correlación entre prácticas y lugares, si a propósito del ascenso industrial se pensara con decisión la simbiosis que los hace depender, no sería difícil advertir que la *ética del trabajo* es ante todo una traslación espacial y que, por consiguiente, esa traslación contiene nuevos modos de pensar, sentir y actuar. Comenzando por lo más visible, por el orden dominado por máquinas que hacen producir más y mejor, por relojes que controlan el tiempo, estimulan rutinas y aseguran el máximo de eficacia, y por los jefes, patrones o regentes que, ellos mismos aparatos de las “tecnologías del poder”, existen para imponer la disciplina productiva, resulta fácil deducir

la novedad de una construcción histórica en la que una actividad milenaria dejaba de ser lo que era.

Vigilados por otros que miraban “desde arriba”, produciendo no en razón de la *necesidad* si no de la *posibilidad*, sujetos de un intercambio abstracto y ya no personal como en el mundo pre-industrial, en donde el “cara a cara” de la transacción aportaba honor y reconocimiento, los nuevos obreros inauguraban sin saberlo una de las facetas más importantes de su época: la época del *capitalismo de producción*. Muy pronto el lugar ocupado en los sistemas productivos se convertiría en fuente de identidad y de lazo social. Muy pronto la *empresa colectiva de producir* estimularía la aparición de otras distinciones que organizaron el mundo moderno (esposo, padre, ciudadano, trabajador) y cuyo encaje aseguraba la construcción de una biografía relativamente lineal que hacía coincidir las disposiciones individuales con las determinaciones sociales (la familia, el rol, la nación, el trabajo). Muy pronto, en suma, los trabajadores aprenderían bien la lección de sentirse tan identificados con las fábricas como lo estaban sus abuelos con los talleres.

Sin profundizar demasiado en una temática desbordante, por lo demás ampliamente estudiada, se pueden indicar otros dispositivos que lograron, al cabo de poco tiempo, que los desencantados artesanos comenzaran a pedir horas extras de trabajo fabril. A este respecto, la primera contextualización necesaria se refiere al fortalecimiento de la burguesía europea: hijo del renacimiento económico en la Europa de la alta Edad Media, de la ciudad que se configura comerciando en el mediterráneo, el burgués solo encontraría en la industrialización del siglo XIX los medios efectivos para desplegar *estilos de vida* particulares, conductas de una “clase ociosa” amante del lujo y la distinción, y liberada de las jerarquías un tanto rígidas y totalizantes del mundo tradicional. Para el trabajador la fábrica no estaba tan mal si

servía al propósito de acceder a la vida cómoda del burgués; para el burgués la ilusión de sus trabajadores se traducía en productividad y ganancia. ¿No es ese el doble sentido de la fórmula de Ford, quien soñaba con que sus trabajadores fueran sus primeros clientes? La ética del trabajo comenzaba a servir a la estética del consumo.² O lo que es igual: un principio ético derivado del cristianismo protestante se convertía en el medio para alcanzar fines que el mismo cristianismo protestante condenaba. He ahí otra interpretación del aserto según el cual el cristianismo es la religión de la salida de la religión. No hay que olvidar que “la cultura burguesa es a la sociedad moderna lo que la religión era a la sociedad precapitalista” (Wacquant, 2005, 160).

No obstante, aunque sea un estadio complementario del *capitalismo de producción*, el *capitalismo de consumo* no explica por sí solo la complejidad de una práctica que logró revertir sus propios valores en poco tiempo. Hay que preguntarse cómo se logró que la gente trabajara para consumir a fin de soslayar la explicación un poco materialista que explica el trabajo solo como momento previo del acto de consumir. Es así como aparece una segunda contextualización histórica que tiene que ver con la Reforma protestante y la ética del trabajo que promueven, con algunas variaciones, Lutero y Calvino. Como una manera de restituir el “hecho religioso” que subyace en la identificación del trabajador con su nuevo universo simbólico, ejemplo paradigmático de las éticas laicas que colman el panorama de la modernidad, habría que indicar la inversión escatológica representada en la figura del *usurero*,

² “El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento en que no solo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino” (Weber, 2006).

quien pasa de ser repugnante en la Edad Media, condenado por el orden eclesiástico y sometido al escarnio de todos los fieles, para convertirse con el protestantismo en un personaje desatanizado y en una pieza fundamental dentro de la estructura capitalista (LeGoff, 2003, 38). La riqueza se deshace de la imagen pecaminosa que un cristianismo en decadencia había insistido en asignarle. Una gramática menos prescriptiva frente a la acumulación aunque más exigente con el trabajo estaba a tono con el individuo moderno, aquel que comenzaba a creer en la idea de autodeterminación y que gracias a Lutero y a la imprenta (otra insignia de la industrialización) leía la *Biblia* sin intermediarios como símbolo de autonomía frente a los poderes eclesiásticos. Así que dado el *statu quo* de la *modernidad sólida*, Europa necesitaba una alternativa que no hiciera reñir a la fortuna terrenal con la salvación espiritual.

A estos dos procesos correlativos podrían agregarse otras explicaciones para dilucidar mejor lo que está en la base de nuestra reflexión: la *eficacia simbólica* del trabajo industrial. En particular, sería necesario hablar de las diversas estrategias coercitivas que fueron movilizadas con el ánimo de incentivar el trabajo allí donde el discurso ético o el sueño estético de llegar conduciendo un Ford a la fábrica de Ford no eran suficientes. No es gratuito que al respecto se haya citado la efectividad de la figura del *panóptico* (Bauman, 2004, 30-31), un dispositivo físico que reforzaba los otros dos dispositivos simbólicos que redundarían con el tiempo en la gran fábrica de comienzos del siglo XX. También fue gestándose en paralelo todo un *saber administrativo* que incorporaba, perfeccionaba y ponía en funcionamiento las prácticas empíricas destinadas al mismo objetivo de producir, aunque esta vez de acuerdo a las posibilidades inauguradas por la industrialización. Como evocando un nuevo culto, el trabajo que tuvo lugar durante el crecimiento de la sociedad industrial encontró su “templo” en el nuevo espacio fabril, su “prédica” en la nueva ética

del trabajo, sus “administradores de lo sagrado” en los nuevos empresarios, y su sentido de *eclesia* (la “reunión de todos”) en los diversos movimientos sindicales que actualizaban el lazo social entre quienes se dedicaban a funciones productivas semejantes. A falta de indicios que permitan asegurar que los trabajadores de la industrialización lograron salvarse por su dedicación al trabajo, la reflexión debe contentarse con una inferencia no menos importante: en el camino de esa resignificación del trabajo, la pregunta corriente “¿usted quién es?” pudo traducirse por “¿usted dónde trabaja?”.

II.

La dinámica que gobierna a la *sociedad de consumo* es de otra naturaleza. Sin la pretensión de psicoanalizar la conciencia colectiva, bastaría con pensar en una fórmula al tiempo simple y elocuente: el deseo desea desear. Las regulaciones son un estorbo desde que el movimiento se extiende al infinito. En el “imperio de lo efímero”, la constancia supone estar perdiéndose de algo. El ideal de autoconstrucción que resultó tan caro a la ideología moderna, inicialmente atribuido a la trayectoria laboral, se desplaza hacia otros centros. Cuando la distinción es ostentada no por el constante sino por el fluctuante, “trayectoria” representa “carga”. El presente debe extenderse hasta la aparición del nuevo objeto de consumo. No hay que olvidar que “la vida es ahora”, por lo cual vale más una tarjeta de crédito que una libreta de ahorro.

Y la primera demanda metodológica que debería dirigirse a quien intentara comprender el comprender explicitado en los actos de consumo, es decir, a quien tratara de dar cuenta de una actividad a veces compulsiva pero nunca “irracional”, sería tomar distancia de los prejuicios que circulan sobre esta “práctica sin firma” que funda identidades y lazo social. No sería consistente presentar como “irreflexiva” una práctica emblemática de la *modernidad*

reflexiva. El hecho de que el consumo se inserte en el conocimiento sin dueño, en el pensamiento que no se piensa (aquel que hace posible lo social y que hace posible *a* lo social), no significa que no prolongue la reflexividad en el sentido de “distancia frente a las certidumbres tradicionales”. Se puede incluso ir más lejos y mostrar el parentesco que liga al consumo en particular, y a la época en general, con el *juicio reflexionante* kantiano:

Los ‘roles’ de la primera modernidad dependieron en gran medida de lo que Kant denominó un *juicio determinante*; a saber, en la prescripción, en unas reglas determinadas. En nuestros días, el individuo debe ser más bien un buscador de reglas. El *juicio determinante* ha sido sustituido por el *juicio reflexionante* [...] el juicio reflexionante es siempre una cuestión de incertidumbre, de riesgo [...] (Lash, 2003, 15).

Aunque no nos parece del todo preciso hablar de “sustitución” tratándose de dos modos del juicio que pueden ser movilizados en la misma época para distintos objetos, es interesante observar cómo el *juicio reflexionante* cobra vigencia en un número cada vez mayor de experiencias sociales que, como el consumo, están orientadas por la actitud estética de “seguir una norma” no impuesta desde el exterior, ni previa al individuo, sino construida sobre el vacío dejado por las instituciones tradicionales productoras y clasificadoras de normas universales.

Parafraseando lo que Deleuze (2006) decía de Spinoza (“hay gente que es spinozista sin saberlo”), diríamos que en el mundo contemporáneo, bajo la falsa sencillez de las cosas sociales, hay gente que es kantiana sin saberlo. Es otra manera de decir que una cierta libertad en los juicios se ha incorporado al consumo de lo producido, o lo que es lo mismo, de lo *instituido*. La supuesta pasividad del consumidor adquiere de este modo una explicación más compleja de lo que la ciencia social suele adjudicarle. Así, el “hombre sin atributos”

descrito por Robert Musil (1982) en una novela homónima, el “hombre ordinario” al que Freud (1999) dedica *El malestar en la cultura*, no es un torpe al consumir: simplemente ejerce astucias cotidianas para hacer frente a la precarización en marcha de los vínculos laborales, la flexibilización de los contratos, el ascenso del *freelancer* y todas las demás modalidades que impiden una verdadera identificación del trabajador con su trabajo. Pese a la renuencia de cierta sociología para ver en el consumo algo más que “alienación”, reconozcamos su dignidad en la vida cotidiana: “estas maneras de reapropiarse el sistema producido, creaciones de consumidores, tienden a una *terapéutica de los vínculos sociales deteriorados*” (De Certeau, 2000, LV).

Michel de Certeau no se equivoca al confesar que “una política de estos ardidés está por elaborarse” (Certeau, 2000, LVII). Su perspectiva dinamiza a tal punto el estudio de lo cotidiano, del consumo y de las prácticas sociales, que esta confesión adquiere un estatuto programático. En efecto, todo un panorama de investigación se perfila desde que “la *construcción* de frases propias con un vocabulario *recibido*” nos enseña la manera de ser de lo *ordinario*. En el habla misma, pero también en la religión, los medios, la política o el trabajo, esa *artesanía de consumir* se convierte en un *arte de hacer* que desbarata la fatalidad del orden social. Así, a contracorriente de la “mala prensa” intelectual que pesa sobre el consumo, la obra de Michel de Certeau nos invita a poner en juego las “verdades evidentes” de la *doxa* sociológica contemporánea que, haciendo de la necesidad virtud, convierte en víctima al hombre común, lo hace presa de la dominación e ignora la dimensión política de sus ardidés, usos, consumos o *tácticas* como episodios en los que se “saca ventaja” en el terreno del otro, en el terreno del productor. El consumidor en el que piensa Michel de Certeau es el creyente que altera el dogma de las misiones evangelizadoras en función de necesidades propias que la violencia del conquistador no

conoce y no quiere conocer, es la creencia que se hace resistencia frente a los abusos del poder instituido y reafirma solidaridades cuando la mezquindad del productor —en este caso el evangelizador— traiciona incluso el mensaje que pronuncia. La creencia no se falsea por hacerse resistente, solo se pone al servicio de urgencias colectivas que deben ser afrontadas colectivamente:

Un uso ‘popular’ de la religión modifica su funcionamiento. Una cierta manera de hablar este lenguaje recibido lo transforma en un canto de resistencia, sin que tal metamorfosis interna comprometa la sinceridad con la cual puede creerse, ni la lucidez con la cual, por otra parte, son vistas las luchas y las desigualdades ocultas bajo el orden construido [...] Mil maneras de *hacer/deshacer el juego del otro*, es decir, el espacio instituido por otros, caracterizan la actividad sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por no tener un juego propio, deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones establecidas. (De Certeau, 2000, 22).

Es interesante ver cómo la reflexión de Michel de Certeau se integra a otros ámbitos de la producción cultural, interpela a otras “relaciones de creer” y cuestiona la *eficacia simbólica* de los lenguajes establecidos. Jugando de nuevo el juego imaginario de sustituir el contexto de los enunciados, lo que Michel de Certeau dice para el caso de la religión podría decirse para el de la política tradicional, los partidos políticos y los ordenamientos jurídicos. En el momento de su recepción, el mensaje ha sido distorsionado en favor del receptor. A la hora de ser consumidos, hablados o practicados, tanto el Estado como las ideologías partidistas y la normatividad institucional son objeto de una apropiación *reflexiva* que las toma no como un todo indiscutible sino como herramientas de reconstrucción del lazo social. Así es como se sacralizan los “fines trascendentes” de instituciones cuyo discurso ya no responde a las exigencias de la vida cotidiana. Por eso el

consumidor también es ese que utiliza *tácticas* en el contexto fabril o en cualquier otro contexto laboral donde las garantías de la “seguridad social” lucen tan obsoletas como el Estado Benefactor. Es quien se muestra lento contra el cinismo del dominante que, para dominarlo mejor, le exige diligencia. Bajo la formalidad de lo “políticamente correcto”, la informalidad de lo “políticamente efectivo” gana muchas veces la partida: “las tácticas de consumo, ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte, desembocan entonces en una politización de las prácticas cotidianas” (Certeau, 2000, xviii).

Cuando nos proponemos abordar el consumo en términos de estructurante social, de apropiación reflexiva de lo producido, recreamos la intención de evaluar la *eficacia simbólica* de algunas instituciones y finalmente no hacemos sino prolongar la interrogación acerca de la creencia contemporánea. Al explicitar las relaciones explicitadas en la vida cotidiana pero implícitas en una gran cantidad de estudios sobre lo actual y lo cotidiano, entre consumo, estética y política, permanecemos fieles al propósito de sugerir las recomposiciones que sufren las prácticas y discursos de la *modernidad sólida* en la *modernidad reflexiva*. En particular, la elaboración de una hipótesis de trabajo que nos permita hablar en propiedad de un *consumo estético de lo político* renueva el compromiso tácito de enfrentarnos a las nuevas formas comunitarias que se activan no por la convocatoria de las grandes ideologías políticas de la modernidad, desconocidas por muchos, sino por el calentamiento global, los derechos de los homosexuales o la última invasión al último país por democratizar. Habría que preguntarse de paso si estas manifestaciones no responden más al interés de resolver un asunto concreto que a una *adherencia* propiamente dicha, un ingreso en calidad de perteneciente a “cuerpos intermediarios” capaces de ofrecerle toda una cosmología al *adherente*. Habría que preguntarse si la “transfiguración de lo político”

no consistirá en la proliferación de *comunidades estéticas* nutridas de adherencias no menos sinceras que las *comunidades éticas* de antaño.

Por otra parte, un razonamiento sensible a las similitudes sonoras, a la homofonía que a veces relaciona los conceptos, será capaz de deducir que a la *ética del trabajo* le corresponde una multiplicación paralela de *comunidades éticas*. Solo es necesario acercarse al momento en que tal discurso más se fortalece, la Revolución Industrial, para advertir el surgimiento de prácticas asociativas que lo concretan en la *modernidad sólida*: “Durante el siglo XVIII, el instrumento más característico, en cuanto a propósitos sociales, no fue ni el individuo ni el Estado sino, escuetamente, el club [...] todos los intereses, tradiciones o aspiraciones, se expresaron en forma corporativa” (Ashton, 1996, 156).

Las variaciones éticas de ese “sentido corporativo de la fuerza trabajadora” responden a la idea que Gilles Lipovetsky (2004), inspirado en otras tradiciones, hizo célebre desde hace más de una década: *la modernidad es la época de la religión del deber*. Basta con pasar revista a los nombres de aquellas *comunidades éticas* para creer en esta afirmación: Sociedad para la Reforma de las Clases Bajas, Sociedad de Buena Voluntad Universal, Sociedad para el Mejoramiento de los Pobres, Sociedad Filantrópica, Real Sociedad Humanitaria y Sociedad para la Propaganda de la Ciencia Cristiana (Ashton, 1996, 160-165). A juzgar por los nombres y por la manera en que se constituyen —todos sus miembros se dedican a la minería, la metalurgia, el algodón y otras actividades industriales— es probable que fueran comunidades nacidas del trabajo, creadas para desplegar costumbres caritativas entre aquellos que el mismo trabajo no había logrado incorporar exitosamente y destinadas a estrechar lazos de solidaridad entre los trabajadores y los “trabajadores defectuosos”. La *ética del trabajo* cerraba así un movimiento perfecto: infundir amor al trabajo y dinamizar

los procesos productivos del capitalismo industrial, y al mismo tiempo, en el otro extremo de la cadena, auxiliar a los “desechos humanos” del nuevo dispositivo de producción económica, organización política y clasificación social.

Lo que nos permite pensar las reciprocidades de ayer y de hoy como formas distintas del creer, como alteraciones en la *eficacia simbólica* de las instituciones productoras y reguladoras de creencias, es precisamente el asombro que estas *comunidades éticas* producen en el lector contemporáneo. Es como si se tratara de una lengua muerta, un lenguaje en desuso, un anacronismo. No es que haga falta sensibilidad para tomarlas por necesarias en un momento de grandes desigualdades y de personajes que, como en *Las Campanas* de Charles Dickens, apenas sobreviven a la sombra de los burgueses del s. XIX. La condición impensable en el mundo contemporáneo es la identificación “sólida” entre individuos dedicados al mismo trabajo, sobre todo porque esa dedicación se ha hecho efímera y no aporta la distinción y el reconocimiento social de antes. En las *comunidades estéticas* de hoy se ponen en juego otras reciprocidades que responden más a la *potencia social* que al *poder político*, más a la informalidad que a la imagen opaca de lo institucional. Son evocaciones o, mejor dicho, actualizaciones radicalizadas de las “comunidades emocionales” que Max Weber (2006) estudió hace un siglo y que Michel Maffesoli (1990), estudiando el “tribalismo contemporáneo”, quiere reincorporar al *logos* sociológico: “Las grandes características atribuidas a estas ‘comunidades emocionales’ son el aspecto efímero, la ‘composición cambiante’, la inscripción local, la ‘ausencia de organización’, y la estructura cotidiana (*Veraltäglicung*)” (Maffesoli, 1990, 32).

Ninguna semblanza nos sitúa mejor en el orden de categorías que quisiéramos relacionar y, más importante aun, en el orden de expe-

riencias que deseáramos retratar. Todas las características que Maffesoli rescata de Weber están al día y no excluyen, en el fondo, que las *comunidades estéticas* también involucren una cierta disposición ética. Si la *modernidad sólida* le apostó a la inscripción del individuo en “comunidades de destino” (el Estado-nación, la familia, la clase...), en la *modernidad líquida* es cada vez más frecuente que los individuos elijan “comunidades de sentido” a las que se entra “hasta nuevo aviso” pero en las que se permanece justamente gracias a esa condición. Como los protagonistas de *El Ángel Exterminador* de Buñuel,³ cautivos sin restricción alguna, los individuos contemporáneos encuentran quizás un nuevo *adentro* que da *más por menos* según la usanza de una “cultura aligerada”. La *estética del consumo* tal como se presenta en la vida cotidiana, es decir, como un acto colectivo no organizado en el que se movilizan tácticas para que la producción del Otro sirva a las demandas del mismo, es tal vez la forma más efectiva de llenar los vacíos que lo tradicional va dejando a medida que la *reflexividad* penetra la racionalidad contemporánea. Como jugando el juego de palabras de Wittgenstein (2003, 269), la vida social demuestra que *ético* también cabe en *estético*: “Ética y estética son una y la misma cosa”.

Coda

“A cada generación le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica o legendaria que reinterpreta en función de los problemas del momento” (Lipovetsky, 2004, 49). Si se tomara por cierta la afirmación de Lipovetsky no faltarían las razones para buscar en el arquetipo de Don Juan los trazos de una época inestable, “líquida”, donde los relatos que soportaban la identidad individual borran

³ Película realizada por el gran cineasta español, en México, junto a Luis Alcoriza, en 1962.

sus fronteras: la familia, la nación, la clase, el trabajo. Contradecir la eficacia de estos relatos en el momento mismo de su aparición moderna le ha valido a Don Juan el título de “antihéroe” de la modernidad, aunque puede decirse, para los efectos de este artículo, que se trata más bien de una figura anticipatoria. Sin embargo, se puede reconocer otra figura mitológica que explica, al decir de Foucault, a Don Juan, y al decir de Lipovetsky, a toda la sociedad de consumo: Narciso. Lejos de las identificaciones a largo plazo instituidas por la modernidad, lejos incluso de las “comunidades de destino” como el trabajo, lejos de la sociedad disciplinaria surgida de la fábrica y otros dispositivos, el narcisismo contemporáneo establece identidades “hasta nuevo aviso”, “comunidades de sentido” asociadas al consumo, y contrapone “tácticas” que hacen frente a la disciplina de la producción. En la ética del trabajo el consumo aparece todavía como un resultado evitable y en todo caso secundario con respecto a la solemnidad de la *vocación* (“la voz de Dios”) y de la *profesión* (palabra derivada de “profesar”). En la estética del consumo, el trabajo es despojado de su carácter “autotélico”, es decir, ya no es un *telos* en sí mismo, ya no es “fin en sí”. La *eficacia simbólica* se traslada entonces de la esfera de la producción a la del consumo, y empiezan a configurarse lo que Bauman (2000) llama “fetichismos de la subjetividad”. Así, la identidad comienza a depender más de fetiches que de relatos, más de episodios que de instituciones. Y la ética contemporánea, los comportamientos individuales pasan de la racionalización de la vida soñada por la modernidad, a la estetización de la vida que impone nuevos valores o instrumentaliza a su favor los valores existentes. Así, entre el vicio y la virtud del narcisismo contemporáneo y de la estética del consumo que lo hace posible, el trabajo tal como lo concibió la sociedad de productores hace crisis y se pone en vilo la exigencia de “ser absolutamente moderno”. Por lo menos *hasta nuevo aviso*.

Bibliografía

- Ashton. T. S. (1996). *La Revolución Industrial*. México: FCE, 195 p.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 232 p.
- _____. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 155 p.
- Cuartas, P. (2006). *Las intermitencias colectivas. Variaciones sobre el individualismo contemporáneo*. Trabajo de grado para optar al título de Politólogo, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*, Tomo I: “Artes de hacer”. México: Universidad Iberoamericana, 229 p.
- Deleuze, Guille. (2006). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Cactus. 192 p.
- Freud, Sigmund. (1999). *El malestar en la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 141 p.
- Lash, S. (2003). “Individualización a la manera no lineal”, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 367 p.
- LeGoff, J. (2003). *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 160 p.
- Lipovetsky, G. (2004). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 220 p.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria, 284 p.
- Musil, Robert. (1982). *El hombre sin atributos*. Madrid: Seix Barral, 481 p.
- Wacquant, L. (coord.). (2005). *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa, 230 p.
- Weber, M. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 564 p.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus Logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 302 p.