

ANOTACIONES SOBRE EL FRACASO

El ser humano como proyecto y el poder como gestión de la vida.

Trabajo Final de Máster

Marta Ramírez Orosa

Director

(Dr.) Manuel Ruiz Fernández

Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna

2021/2022



**UNIVERSIDAD
DE SEVILLA**

Anotaciones sobre el fracaso:
El ser humano como proyecto y el poder como gestión de la vida

Marta Ramírez Orosa

Director de TFM
(Dr.) Manuel Ruiz Fernández

Trabajo Final de Máster
Filosofía y Cultura Moderna
2021/2022

ABSTRACT

El presente trabajo aborda el fracaso desde una perspectiva filosófica. En una primera parte, se establece una genealogía del fracaso, contestando cuándo y cómo surge esta idea como problema filosófico y social. A continuación, se analiza qué significa fracasar en el contexto del neoliberalismo, partiendo de los estudios foucaultianos sobre funcionamiento del poder en las sociedades postdisciplinarias. Así mismo, se estudia cómo se pasa de la concepción del ser humano entendido como proyecto, al *voluntarismo mágico*, que se traduce en una intensificación de la responsabilidad puesta en los individuos. Por último, se propone el fracaso como una forma de resistencia, como una manera de subvertir la norma y generar modos de vidas más vivibles para todos.

Palabras claves: fracaso, neoliberalismo, poder postdisciplinario, voluntarismo mágico y resistencia.

This paper approaches failure from a philosophical perspective. In the first part, it establishes a genealogy of failure, answering when and how this idea arises as a philosophical and social problem. Next, it analyses what it means to fail in the context of neoliberalism, based on Foucauldian studies on the functioning of power in post-disciplinary societies. It also examines how the conception of the human being as a project is shifting towards magical voluntarism, which translates into an intensification of the responsibility placed on individuals. Finally, failure is proposed as a form of resistance, as a way of subverting the norm and generating more livable ways of life for all.

Keywords: failure, neoliberalism, post-disciplinary power, magical voluntarism and resistance.

ÍNDICE

<u>7</u>	1.- Introducción
<u>7</u>	1.1. ¿Por qué el fracaso y por qué desde una óptica filosófica?
<u>12</u>	2.- Una genealogía del fracaso
<u>12</u>	2.1. Del fracaso naval al fracaso vital
<u>14</u>	2.2. De los designios divinos a dioses
<u>16</u>	2.3. Justificar nuestra existencia: El ser humano como proyecto
<u>18</u>	3.- Anotaciones sobre el poder.
<u>18</u>	3.1. ¿Podemos vivir de cualquier manera? El poder como gestión de la vida.
<u>22</u>	4.- Aproximación al neoliberalismo
<u>22</u>	4.1. ¿Qué entendemos por neoliberalismo?
<u>24</u>	4.2. El éxito y el aprecio
<u>28</u>	4.3. Caracterización del Yo-empresa
<u>33</u>	4.4. El trabajo diluido
<u>36</u>	4.5. El voluntarismo mágico y la cultura de autoayuda
<u>38</u>	4.5.1. Del cambio político al cambio personal
<u>43</u>	4.5.2. ¿Dios ha muerto?
<u>49</u>	4.6. La privatización del malestar
<u>54</u>	5.- El fracaso como resistencia
<u>54</u>	5.1. Hacia un fracaso afirmativo
<u>57</u>	5.2. El no-hacer
<u>64</u>	5.3. La urgencia del <i>Être-en-commun</i>
<u>69</u>	6.- En conclusión
<u>71</u>	7.- Bibliografía

Protégeme de lo que quiero

Jenny Holzer

*Es difícil para cualquiera ser uno mismo
(y más aún si estamos forzados a vendernos)*

Mark Fisher

Nuestros trabajos ya no son solo trabajos

Infojobs



INTRODUCCIÓN

1.1 ¿POR QUÉ EL FRACASO DESDE UNA ÓPTICA FILOSÓFICA?

Siguiendo a Donna Haraway (1995), me gustaría partir situando¹ este trabajo. Hace tiempo que me acompaña la reflexión en torno al fracaso y al éxito. El pistoletazo de salida fue una conversación con una vecina que, para mí, era la encarnación del éxito (artista y comisaria, con un local precioso en el centro de la ciudad donde organizaba exposiciones, una casa *pinterest* llena de plantas...). “Y tú a qué te dedicas”, me preguntó; entonces sentí vergüenza al contestar “soy camarera”. Por supuesto, sin conocer nada de mí, me dijo: “bueno, ya encontrarás algo de *lo tuyo*”, con cara lastimosa. Me pregunté qué había pasado ahí, ¿por qué había dado por hecho que no quería ser camarera y que *lo mío* era otra cosa? ¿por qué me costó contarle a qué me dedicaba? Lo que sé es que en ese momento me embargó una extraña sensación de fracaso. A partir de ahí quise buscar asilo en la literatura crítica, quería encontrar un texto que cuestionase esa dupla éxito/fracaso que intuía que estaba atravesada por lógicas capitalistas. Sin embargo lo que me encontré fue que, en los últimos años, la reflexión en torno al fracaso -y su reverso, el éxito- se presenta casi siempre envuelta en textos de autoayuda y motivación *coaching*. En todas la librerías encontraba ediciones de tapa blanda ofreciendo mensajes instruccionales que, lejos de lanzar una mirada crítica, me daban la receta del éxito

¹ Haraway está convencida de que todo conocimiento es situado y, por tanto, no se puede aspirar a respuestas totales y universalizables sino que, reconociendo el carácter no inocente de la investigación, se presenta una visión necesariamente parcial y encarnada (Haraway, 2004).

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

como quien explica cómo hacer un potaje. En estos textos, el fracaso se presentaba como un paso -dentro de esa receta- para alcanzar el éxito.

Aunque la cuestión que aquí nos ocupa no ha sido, y no es, uno de los temas centrales de la filosofía, entiendo que pensar sobre el fracaso desde una óptica filosófica es necesario: hoy que vivimos atravesados², como veremos, por el *ethos* neoliberal del individualismo posesivo, del hiperconsumismo y de las lógicas que nos empujan a la autoexplotación y a la automejora perpetua (“¡sér más!”, “¡hacer más!”, “¡tener más!”); hoy que cargamos con el imperativo “todo depende de tí” y se desdibuja el marco de precariedad en el que estamos insertos; hoy que se despolitizan y se privatizan malestares como la asiedad, la depresión y convivimos con el suicidio como principal causa de muerte no natural (y diría Camús que “El suicidio es el único problema filosófico realmente importante”).

Han sido pocos los filósofos que han puesto en el centro la cuestión del fracaso. Jean Lacroix, por ejemplo, dedicó una obra completa a esta problemática: *L'échec* (1964). Aquí afirmaba que el problema del fracaso atravesaba toda la existencia y toda forma de pensamiento; el fracaso, señalaba Lacroix, apunta a lo fundamental del ser humano, entendiendo que éste que es esencialmente un forjador de proyectos, es decir, un ser que se propone fines y es él en sí mismo un proyecto: el proyecto fundamental (Aranguren, 2002, p. 62).

Sin embargo, aunque no haya mucha literatura filosófica que aborde esta cuestión directamente, veremos que ésta se desprende de preocupaciones filosóficas muy tratadas a la largo de la historia. Si nos preguntamos, por ejemplo, por la condición de posibilidad de fracaso, tendremos que hablar de la dicotomía determinismo-libertad, del problema de la responsabilidad y de una determinada concepción del ser humano, Lacroix (1964) entendería que éste es un forjador de proyectos y, sobre todo, un proyecto en sí mismo. Si, además, nos preguntamos qué significa fracasar ahora, en el contexto del neoliberalismo, podríamos esbozar qué tipo de subjetividades genera este sistema y entonces estaríamos hablando de una forma de poder que administra y produce libertades, y que construye expectativas y deseos:

2 A lo largo de este trabajo vamos a utilizar el masculino genérico porque entendemos que es más acorde al ámbito académico. Sin embargo, queremos hacer hincapié en que, bajo la terminación masculina, hacemos referencia no solo a hombres, sino también a mujeres y otras identidades.

“Tal que no sería la decisión sino la articulación de un sistema que crea expectativa y atraviesa las cosas educando a los sometidos desde sus cuerpos y sus vidas en esperar de sí mismos y de los otros determinadas cosas”. (Foucault, 1987, como se citó en Zafra, p.20).

Muchos autores contemporáneos están reflexionando sobre las consecuencias personales que genera este sistema. Alain Ehrenberg en la obra *La fatiga de ser uno mismo* reflexiona sobre la depresión como un malestar, si se quiere, privado en las sociedades occidentales:

“Como consecuencia de esta nueva normatividad, la responsabilidad entera de nuestras vidas se aloja en cada uno de nosotros [...]. Esta manera de ser se presenta como una enfermedad de la responsabilidad en la cual domina el sentimiento de insuficiencia. El deprimido no está a la altura, está cansado de haberse convertido en sí mismo” (Ehrenberg, 2000, p.12)

En la misma línea, la artista María Ruido, en el ensayovisual *Estado del malestar* (2019) critica un sistema que responsabiliza, enferma y medicaliza a las personas que viven estos malestares de forma íntima y despolitizada. Ruido, se apoya fundamentalmente en el texto de Mark Fisher *Realismo capitalista* (2017):

“La privatización del estrés es un sistema de captura perfecta, elegante en la brutalidad de su eficiencia. El capital las enferma [a las personas] y luego las compañías farmacéuticas internacionales les venden drogas para que se sientan mejor. Las causas sociales y políticas quedan de lado mientras que, inversamente, el descontento, se individualiza e interioriza” (Fisher, 2017, p.135).

Pero, ¿en qué dirección van esas expectativas y deseos de los que habla Foucault? O en otras palabras, ¿qué se espera y qué esperamos de nosotros? A nivel afectivo, Sara Ahmed diría que vivimos bajo el imperativo de la alegría. Marcas como Mr. Wonderful -la marca de los

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

“productos felices”- imprime camisetas, bolsos, cuadernos y tazas con frases como “Sonríe siempre”. Ahmed, en la obra *La promesa de felicidad* (2019) nos propone un ejercicio de deconstrucción profunda del relato sobre lo qué es (y lo que no es) la felicidad. Se pregunta cómo nos sentimos direccionados por la promesa de la felicidad: ¿entendemos que si seguimos tal o cual camino seremos felices? Esta promesa, expresa Ahmed, lleva implícita la proximidad de los objetos y afecta la forma en que el mundo se va organizando a nuestro alrededor.

El imperativo de la felicidad, como señala Remedios Zafra (2017) atraviesa, entre otros ámbitos, el espacio laboral. Se espera de nosotros que seamos trabajadores entusiastas, flexibles y felices. Convivimos y repetimos lemas como “love what you do, do what you love”, atrapados, como apunta Eudald Espluga (2021) en la ingeniería emocional del postfordismo. Zafra (2017) analiza la vocación hipertérrita y la hipermotivación como respuesta necesaria ante un contexto precario. Teoriza sobre el espacio laboral desdibujado, la autoexplotación y la fragilidad que todo esto nos comporta.

-10-

El imperativo de la alegría, entre otros imperativos neoliberales, se filtran cada vez más en nuestras vidas, permean nuestras relaciones personales, la jerarquización de nuestros vínculos, la forma de nuestros cuerpos, nuestra forma de estar en el mundo y de interpretarlo. Se establece un imaginario normativo que delimita aquello a lo que se ha de aspirar. Esto bajo la premisa fundamental de nuestro tiempo, como decíamos más arriba: “todo depende de ti”.

“Todo esto se traduce en un notable incremento de la angustia [...]; impone un marco de responsabilidad individual sobre el que sufre dicha angustia; y redefine las responsabilidades en términos de la exigencia impuesta al individuo en tanto que emprendedor de sí mismo, justamente cuando las condiciones sociales hacen imposible tan dudosa inclinación” (Butler, 2017, como se citó en Zafra 2017, p.47)

Con todo, de este panorama no puede resultar otra cosa que agotamiento. Vivimos, como afirma Byung-Chul Han (2010), en la sociedad del cansancio. Eudald Espluga (2021) recupera

la propuesta de Han reflexionando sobre una generación fatigada de sujetos autoexplotados, al borde del colapso y abanderando una idea de libertad que los convierte en esclavos del rendimiento.

Si bien todas estas autoras y autores ponen sobre la mesa la relación -podríamos decir, violenta- entre subjetividad y capitalismo, ninguna de ellas sitúa en el centro de su reflexión el fracaso. Y entiendo que, determinados por el relato del *self made man* y del *si quieres puedes*, cuando no respondemos a todas esas demandas y expectativas que nos atraviesan, nos sentimos unos fracasados.

Así, haciéndonos cargo de esto, el presente trabajo se propone como una cartografía del fracaso: pretendemos dibujar una genealogía -estableciendo cuándo y cómo empezamos a fracasar-, contestar cómo funciona el poder en una sociedad posdisciplinaria, ensayar la relación entre la dupla éxito/fracaso y el contexto neoliberal, y esbozar qué tipo de subjetividad genera el neoliberalismo. Para terminar, y no caer en el mero diagnóstico, queremos proponer algunas líneas para subvertir y transformar el fracaso en una forma de resistencia al neoliberalismo.



2.1. DEL FRACASO NAVAL AL FRACASO VITAL

Entre sonidos de silbatos, se oyen gritos: “¿Hay alguien vivo? ¿Puede oírme alguien?”, buscando supervivientes en el agua gélida del Océano Atlántico. Así acaba *Titanic* (Cameron, 1997), la película que retrata uno de los mayores naufragios de la historia y que ha pasado a la posteridad como un repetido ejemplo de fracaso. Este barco, en un impulso de desmesura, cuatro días antes de su hundimiento en 1912, fue declarado insubmersible: “esto no lo hunde ni Dios”, afirmó el capitán del barco. La relación entre naufragio y fracaso, no es meramente metafórica -aunque sea una metáfora preciosa-: no es hasta el siglo XIX cuando se empieza a hablar de fracaso vital, hasta entonces solo fracasaban los barcos (Albero, 2013). El *Diccionario de Autoridades* (Tomo III, 1732) hace referencia al fracaso así:

“Dícese regularmente de los navíos o embarcaciones, quando impelidos por alguna borrasca tropiezan en un escollo, donde se hacen pedazos”.

Y si vamos a su etimología, el *Diccionario Corominas* define el fracaso como:

“Destrozar, hacer trizas, naufragar. Tomando del it fracassare, quebrar ruidosamente, derivado del anticuado cassare, romper (tomado a su vez del francés casser y a su vez dellatín quassare, quebrantar)”

Siguiendo a Miguel Albero (2013, p.31) es interesante rescatar esta idea del fracaso que involucra necesariamente el estrépito (un hundimiento silencioso no es fracaso); porque si solo podemos hablar de fracaso cuando hay ruido y solo hay ruido si hay alguien quien lo escucha, entonces, sin espectadores no hay fracaso.

Un buen ejemplo de fracaso-espectáculo es el hundimiento del *Wasa*, un barco sueco pensado para dominar el Báltico en el contexto de la Guerra de los Treinta años. El navío se hizo conocido por tener más esculturas (700) que cañones (64) y soldados (300). Toda la cubierta estaba vestida de opulencia con esculturas de dioses griegos, faroles ornamentales... Y, sin que le diese tiempo de dominar nada, se hundió en el puerto ante todas las personas que, curiosas, habían ido a verlo zarpar (Albero, 2013, p.32).

En esta relación fracaso-espectáculo, que está presente en ambos naufragios, tal vez, encontramos una clave para entender la actualidad del fracaso, cambiando las esculturas de la cubierta y los espectadores del puerto, por *stories* de *Instagram* y *voyeurs*, que al otro lado de la pantalla, desilanzan sus dedos de derecha a izquierda. Otra clave la encontramos en lo que los clásicos llamaron *hybris*: la desmesura, el exceso de las personas creyendo poder traspasar las capacidades humanas; yendo más allá de sí mismos, sintiéndose, si se quiere, Dioses. *Hybris* que encarna el capitán del *Titanic* afirmando “este barco es insumergible, no lo hunde ni Dios”. Más adelante veremos que la *hybris*, este concepto nuclear de la cultura Griega, coincide con un rasgo propio del sujeto neoliberal, siguiendo a Christian Laval y Pierre Dardot (2013), y que conecta con el mantra de nuestro tiempo: “todo depende de ti”, que coloca a los seres humanos como únicos responsables de cuanto les sucede. Me pregunto, ¿cómo dejamos de creer que todos los naufragios -ahora sí metafóricamente- eran decisiones divinas y llegamos a sentirnos dioses?

2.2. DE LOS DESIGNIOS DIVINOS A DIOSES

¿Por qué deshacerse de Dios para refugiarse en uno mismo?

¿Por qué esa sustitución de carroña?

Ciorán

La preocupación por el fracaso es una preocupación tardía. En el mundo clásico, donde todo lo que sucedía se explicaba a partir de la idea de *fatum* o de destino, simplemente no se podía fracasar. La vida no era algo que podía hacerse -ni mal ni bien- porque nada de lo que sucedía tenía que ver con la elección de la persona viviente (Albero, 2013, p.40). Desde esta mirada, Edipo¹ podía estar tranquilo -libre de responsabilidad y ansiolíticos- aunque hubiese matado a su padre y acabara casándose con su madre después. Como le había anunciado el Oráculo de Delfos: ese era su destino. En esta línea, con el protagonismo de las religiones monoteístas, la vida continuaba en manos de la decisión de una fuerza superior. Todo cuanto sucede es decisión de Dios. Aquí tampoco cabe el fracaso, aunque sí el pecado si no se cumplen los mandamientos divinos. El pecado se entiende en relación a un Dios que dictamina cómo se ha de actuar: si la acción va contra de la ley divina entonces se peca (Soto, 2006). Por otro lado, la organización social hasta el siglo XVIII, tampoco posibilitaba la reflexión en torno al éxito y al fracaso: ¿cómo se podía fracasar en una sociedad estamental donde para cada persona estaba ya prefijada una forma de vivir? Alain de Botton en su documental *Ansiedad por el estatus*, afirma:

“El rígido sistema jerárquico de casi todas las sociedades hasta el siglo XVIII era injusto en mil y una formas distintas, pero brindaba a los que se encontraban en peldaños inferiores

1 La obra de teatro trágica *Edipo Rey* escrita por Sófocles se ha ganado su lugar en la historia de Occidente, no solo por ser una de las obras más importantes y conmovedoras de todas las épocas, sino también por el uso que hizo de ella el creador del psicoanálisis el Dr. Sigmund Freud. (Ciaganda & Gómez, 2019). El efecto trágico del mito de Edipo estriba en la oposición entre la voluntad omnipotente de los dioses y la vana resistencia que a ella oponen los hombres amenazados por la desgracia; se pretende que los espectadores, conmovidos hondamente, aprendan con el drama a someterse a la voluntad de los dioses y a comprender su propia impotencia (Freud, 2008).

una libertad notable: la libertad de no tener que comparar sus logros con los de otras muchas personas de éxito” (2004, min 46.)

Lo que sucede en el Siglo XX y que posibilita pensar (y experimentar) el éxito y el fracaso no podía ser otra cosa que la instauración definitiva en la sociedad occidental del modelo capitalista: un modelo que se basa en la iniciativa individual y que incorpora el éxito en su razón de ser (Albero, 2013, p.42). Y antes que esto, en el Siglo XIX, la consolidación de la muerte de Dios. Así los expresa Nietzsche en el famoso aforismo 125 de *La Gaya Ciencia*:

“¡Dios ha muerto! ¡Dios ha muerto! Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso se ha desangrado bejo nuestros cuchillos. ¿Quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? (Nietzsche, 2016, p.161).

Fue Nietzsche quien tuvo el honor, tal y como expresa Lucas García Guirao (2020, p.57), de ser el filósofo que realizó la autopsia de Dios y los resultados fueron concluyentes: no había muerto de forma natural sino a manos de los hombres. Algunos autores insisten en que este metafórico asesinato no fue el resultado de un acto rápido de violencia, sino el efecto de un proceso de larga de tortura y agonía. Max Weber interpreta la muerte de Dios como la expansión paulatina de la lógica racional en Occidente frente a la pérdida del misticismo para explicar la realidad, legitimar las leyes y el poder político. A este proceso degenerativo lo llama *el desencantamiento del mundo*, lo describe como el proceso de secularización asociado a la Modernidad incidiendo en el desarrollo de nuevas formas sociales en el que el desarrollo científico ha arrinconado a las creencias y la religión. El desencantamiento del mundo constituye el paso de la magia, el misticismo y la iglesia, a la ciencia y las organizaciones políticas modernas (García Guirao, 2020).

Con todo, tal y como expresa Remedios Ávila (1999) la muerte de Dios nos empuja a una

amenazante interrogación que se abre en el horizonte. Se destapa una forma de entender la existencia -que supone, como veremos, cierta idea de libertad- ligada a un proyecto y, con ello, se inicia también la posibilidad fracasar. Aquí se acaba esa otra libertad que señalaba Alain de Botton (2004), la libertad del que no se espera nada.

2.3. JUSTIFICAR NUESTRA EXISTENCIA

La vida se nos da, pero no se nos da hecha.

El hombre tiene que hacerle la vida.

Ortega y Gasset

Con la muerte de Dios de fondo -que puede interpretarse como la caída de los grandes relatos, la pérdida de lo absoluto, de las garantías y el fundamento último- las personas se ven abocadas a justificar su existencia: tenemos la responsabilidad de hacernos. La corriente de pensamiento que introdujo la idea de fracaso en la reflexión filosófica fue el existencialismo. En la obra *Existencialismo es un humanismo* (1945), Sartre anuncia contundentemente: “La existencia precede a la esencia” (p.30). Y esto significa -explica a continuación- que el ser humano empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define. Es decir, desde esta perspectiva, empezamos por ser algo que se lanza, que se proyecta a un porvenir y no somos otra cosa que eso: proyecto. Antes de ese lanzarnos, no hay una esencia que nos defina y no la hay porque no hay un Dios para concebirla. Sartre continúa:

“Si Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio de los valores, ni justificaciones ni excusas. Estamos solos sin excusas.” (1945, p.31)

Se presenta una idea de libertad -somos las personas quienes nos hacemos- que tiene en el reverso la noción de responsabilidad, porque huérfanas de guías, quedamos en posesión total

de nuestra existencia, solas y sin excusas. Remedios Ávila (1999) afirma que en esta situación de “orfandad”, de pérdida de coordenadas, el reto es entonces evitar el naufragio a toda costa. Jean Lacroix, como hemos mencionando más arriba, es el primer pensador que estudia de modo sistemático el fracaso (Albero, 2013). Aunque hace una distinción entre el personalismo, que él propone, y el existencialismo, su análisis sobre el fracaso bien podría compartirlo con Sartre. En su obra L'Échec (El fracaso) publicada en 1964, afirma:

“El problema del fracaso ocupa un lugar central en toda la existencia y en toda forma de pensamiento, y su significación atañe a lo fundamental del mismo hombre que es esencialmente un forjador de proyectos, es decir, un ser que se propone algún fin” (Lacroix, 1964, como se citó en Aranguren, 2002, p.62)

Entonces, las personas en tanto que son forjadoras de proyectos, es decir, que se propone fines, pueden encontrarse con la experiencia de no alcanzar esas metas (Aranguren, 2002); pero en tanto que las personas no son solo forjadoras de proyectos, sino que ellas mismas son un proyecto (el proyecto fundamental), existe una experiencia más honda de fracaso: el fracaso de toda una existencia (Albero, 2013, p.53).

A la luz de estas reflexiones, nuestro tiempo -que Remedios Ávila (1999) ha llamado un tiempo de desasosiego- está marcado por el deber de una trazar ruta, porque lo queramos o no, como diría Blas Pascal: *vous êtes embarqué* (ya estamos a bordo). Pero, ¿podemos trazar cualquier ruta? ¿Cuál es la ruta existosa? ¿No hay maneras de navegar, que aunque respondan a logros personales, significan ya fracasar?



EL PODER COMO GESTIÓN DE LA VIDA



3.1 ¿PODEMOS VIVIR DE CUALQUIER MANERA?

En el marco de nuestro tiempo, atravesado -como decíamos- por la organización socioeconómica neoliberal (en la que profundizaremos más adelante), efectivamente tenemos que trazar una ruta, pero no de cualquier manera. Ahora, en la sociedad occidental, ya no estamos atravesados por esos dioses que dictaminaban nuestro destino y tampoco por el poder soberano de la época medieval que, en palabras de Foucault, hacía morir o dejaba vivir (Foucault, 1991, como se citó en Giraldo, 2006). Sin embargo asistimos, desde una perspectiva foucaultiana, a otra forma de sociedad en la que el poder no actúa por represión sino por normalización (Mendieta, 2007). Este cambio de diagrama de poder comienza en los años 70, asociado a las nuevas estrategias de producción y reproducción del sistema capitalista y va acompañado de una nueva forma de subjetividad (Bruno, D. et ál., 2006). Michel Foucault, en las lecciones de 1978 y 1979 dictadas en el Collège de France, que se han editado y publicado bajo el título *Nacimiento de la Biopolítica* (2009), analiza de qué manera se producen los sujetos (Bárcena, 2015). Para entender esto es interesante detenerse en lo que el autor denomina *sociedad disciplinaria* y *sociedad de control*.

Siguiendo el análisis que Reinaldo Giraldo hace de Foucault (2006), la sociedad disciplinaria no funciona a través de un único poder localizado que actúa por represión, como sí sucedía en las sociedades soberanas. Aquí, a través de instituciones disciplinarias como la escuela, la prisión o la fábrica, entre otras, se producen y se regulan los hábitos y las prácticas sociales; y esto es posible a partir de mecanismos de inclusión y exclusión. Esta forma de poder no anula la individualidad sino que la produce a través de una estrategia de normalización: todo lo que no responda a esa norma quedará excluido. Este paso de una sociedad soberana a una sociedad disciplinaria, encaja con el análisis que ofrece Zygmunt Bauman en el prólogo de su obra *Modernidad líquida* (2000):

“La gente fue liberada de su viejas celdas sólo para ser censurada y reprendida si no lograba situarse en los nichos confeccionados por el nuevo orden [...] Los individuos debían dedicarse a la tarea de usar su nueva libertad para encontrar el nicho apropiado y establecerse en él, siguiendo las reglas y modalidades de conductas correctas”. (p.12)

Por otro lado, en la sociedad del control (Deleuze, 1987) se intensifican los aparatos normalizadores que animan nuestras prácticas comunes y cotidianas. Aunque el poder disciplinario no se elimina, ahora el control se extiende por fuera de los espacios estructurados de las instituciones (sale de las escuelas y de las fábricas) y se presenta en formas más flexibles y fluctuantes: como a través de la publicidad, de las redes sociales, o de las charlas *coaching*... Hardt y Negri sostienen que el tipo de poder contemporáneo tiene:

“pretensión de naturalidad y de hecho su silencioso e invisible funcionamiento cotidiano hacen que resulte sumamente difícil de reconocer, analizar y poner en tela de juicio” (2011, p.21).

Así, el poder se infiltra cada vez más en la vida, pues tiene como objetivo administrarla a través esos mecanismos poco perceptibles. Esta forma de gestionar la vida -dividiendo lo normal

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

de lo anormal o degenerado- es la forma de poder que tiene que ver con nuestro tiempo. Algunos autores consideran que Foucault se quedó corto en su análisis relacionado con las prácticas de “sujeción”. Según Judith Butler (2001), Foucault no otorga protagonismo al ámbito de la psique. Estamos acostumbrados, afirma Butler, a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subornada, coloca por debajo y relega a un orden inferior. Sin embargo, Foucault no profundiza en las formas de control que iban más allá del disciplinamiento -quizá por su temprana muerte-, así, la cuestión en la que el pensador francés no profundizó y que pone sobre la mesa Butler es: ¿cuál es la forma psíquica que adopta el poder? A esta pregunta también intenta contestar Byung-Chul Han en su libro *Psicopolítica* (2014). Aquí Han sostiene que el poder del capitalismo neoliberal da acceso a la esfera de la psique, convirtiéndola en su mayor fuerza de producción:

“La psicopolítica se plantea como un sistema de dominación que, en lugar de emplear el poder opresor, utiliza un poder seductor, inteligente, que consigue que los hombres se sometan a sí mismos al entramado de la dominación” (Byung-Chul Han, 2014. p.60)

Lo que sucede en este sistema, así lo plantea el filósofo coreano, es que el sujeto sometido no es consciente del sometimiento. La eficacia del psicopoder es, justamente, que el individuo se percibe libre cuando el sistema está explotando su libertad. En esta lógica de sometimiento, Byung-Chul Han, incluye el *Big Data* como un elemento del que se sirve la psicopolítica. El *Big Data* se adueña de los datos que los individuos le entregan de forma efusiva y voluntaria. Esa libre entrega de los individuos en la red se traduce en formas control y vigilancia absolutas, y esto conduce -apunta Han (2014)- a una verdadera crisis de la libertad.

Por ultimo, es importante anotar a este respecto que si bien en nuestro tiempo el poder va más más allá de las prácticas coercitivas, solo hay que mirar a nuestro alrededor para identificar que éstas no se eliminan. En la actualidad, como veremos más adelante, asistimos

a formas de poder y control que toman distintas formas y vías de sometimiento.

Atendiendo a lo anterior, lo interesante del neoliberalismo -como veremos en el siguiente apartado- es que capaz de crear unas condiciones en donde los sujetos se experimentan a sí mismos como libres, siendo capaz de hacer coincidir los deseos de las personas con los intereses del propio sistema sociopolítico (Bárcena, 2015). En este contexto, seguimos teniendo el imperativo de trazar una ruta desde una libertad, si se quiere, empañada: pues a través de las estrategias de inclusión/exclusión (que delimitan la normalidad) entendemos por dónde tenemos que ir si no queremos quedarnos fuera.

Teniendo esto en cuenta, resulta urgente entender la idea de éxito y su otro, el fracaso en el contexto del proyecto neoliberal. Y esa urgencia viene dada, también, porque vivimos una realidad donde las personas muestran un aumento constante de síntomas relacionados con ansiedad, depresión, etc. Maria Ruido (2017) afirma:

“Mark Fisher, habla de algo que tiene que ver con nuestro malestar, con la privatización del estrés, con la enfermedad social, la enfermedad que nos producen las formas de trabajo contemporánea [...], que no solamente genera precariedad salarial, sino precariedad de la vida, porque consigue hacernos sentir culpables por esa precariedad y responsables de ese malestar que nos genera. La gran enfermedad de nuestra época es la depresión, ¿cómo hemos llegado a vivir en un mundo que nos hace pensar que somos culpables de estar así? [Precariedad vital] que nos hace sentir que no somos lo suficientemente buenos, que no estamos lo suficientemente preparados, sobre todo las mujeres” (min. 19)

Así, ante una existencia cada vez más enferma, hemos de adentrarnos en el *meollo* de la racionalidad neoliberal que se infiltra por todos los ámbitos de nuestra vida. Entender en qué consiste ésta para, más adelante, ser capaces de articular alternativas, crear contrarelatos a la narrativas maestras e imaginar formas de vidas más vivibles.

4.1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR NEOLIBERALISMO?

Ahora que conocemos cómo se articulan las subjetividades y cómo actúa el poder-control desde una perspectiva foucaultiana, vamos a ensayar en qué consiste el sujeto neoliberal, pero antes de adentrarnos en las particularidades de esta nueva forma de sujeto, vamos a apuntar los rasgos diferenciales del neoliberalismo desde la propuesta que Christian Laval y Pierre Dardot elaboran en la obra *La nueva razón del mundo* (2013) y, más adelante, desde las aportaciones de Michel Feher (2015).

Siguiendo a Christian Laval y Pierre Dardot (2013), el neoliberalismo ha sido interpretado como si fuera una ideología y, al mismo tiempo, una política económica. Y en el centro de esta ideología yace la idea de que el mercado es una realidad natural. Esto, que Laval y Dardot llaman *el credo naturalista*, fue formulado por Alain Minc en los siguientes términos:

“El capitalismo no puede hundirse, es el estado natural de la sociedad. La democracia no es el estado natural de la sociedad. El mercado sí” (Cambio16, Madrid, diciembre 1994).

Al hilo de esto, Mark Fisher afirma que hoy resulta más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo; vivimos embargados por la sensación de que no hay alternativa -este

era el eslogan político de Thatcher-. Asistimos en palabras de Fisher al tiempo del *Realismo capitalista*: “el capitalismo ocupa sin fisuras el universo de lo pensable” (2016, p. 30). No hay que entender neoliberalismo, siguiendo a Laval y Dardot, como una pura rehabilitación del *laissez-faire*¹. Estos autores sostienen que el neoliberalismo, lejos de seguir el anti-intervencionismo, interviene como nunca antes en tanto que sistema normativo:

“Es capaz de orientar desde el interior la práctica de los gobiernos, de las empresas y más allá de esto, de millones de personas que no son necesariamente conscientes de ello” (2013, p.13).

El neoliberalismo, desde el enfoque de Laval y Dardot, no solo es destructor de reglas, instituciones y derechos (como también diría Wendy Brown²), es decir, no solo interviene negativamente, sino que también:

“es productor de cierto tipo de relaciones sociales, de cierta manera de vivir, de ciertas subjetividades. Dicho de otro modo, con el neoliberalismo lo que está en juego es, nada más y nada menos, *la forma de nuestra existencia*, o sea, el modo en que nos vemos llevados a comportarnos, a relacionarnos con los demás” (Laval y Dardot, 2013, p. 14).

Y podemos decir que nuestra forma de existencia, desde este marco, está atravesada por la competencia generalizada. Aquí las relaciones sociales adoptan las formas del mercado y se entiende al individuo como una empresa. Con esto, continuando con Laval y Dardot, podemos definir el neoliberalismo como:

1 La famosa frase “Laissez Faire”, que fue acuñada por el economista francés del siglo XVIII, Jean-Claude Marie Vincent de Gournay. La frase completa es: *Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même*; «Dejen hacer, dejen pasar, el mundo va solo», haciendo referencia a una total libertad en economía, sin la intervención de los gobiernos. (Bortesi Longhi, 2014).

2 La filósofa y politóloga Wendy Brown analiza cómo el neoliberalismo socava los servicios públicos, en su obra *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme, Les prairies ordinaires*, (2007).

“El conjunto de los discursos, de las prácticas, de los modos de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia” (2013, p. 15).

Con “gobierno”, Laval y Dardot, retoman el análisis de Foucault que hemos tratado más arriba, sobre los procedimientos del poder, entendiendo por poder las técnicas para “gobernar” a los individuos en el sentido de conducir su conducta (Foucault, 2009). Foucault dirá: “llamo “gubernamentalidad” al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí” (Foucault, 2001, como se citó en Laval y Dardot, 2013, p.16). Como ya habíamos visto, Foucault observa un desplazamiento del poder, pasando desde una forma de poder que funciona por coacción -desde fuera- a otra que funciona por seducción:

“ya no se gobierna contra la libertad o pesar de ella, sino mediante la libertad, o sea, se juega activamente con el espacio de libertad dejado a los individuos para que acaben sometidos por sí mismos a ciertas normas” (Laval y Dardot, 2013, p. 16).

4.2. EL ÉXITO Y EL APRECIO

A mediados de los años 70, la artista Marta Minujin proponía en el *Centro de Artes* de Buenos Aires, *Academia del fracaso* (1975), una serie de obras que cuestionaban las lógicas triunfalistas que empezaban ocupar cada vez más espacio en la sociedad. Una de las obras que formaban parte de esta exposición, que pretendía ser una experiencia participativa y envolvente para los asistentes, consistía en la instalación de lo que llamó *la tarima triunfalista*. Quienes visitaban la obra -que Minujin interpretaba en términos de aspirantes a fracasados- podían subir a la tarima, ver la imagen de sí mismos en una pantalla y escuchar aplausos y congratulaciones. Al bajar de la tarima eran vacunados simbólicamente contra el triunfalismo. Así mismo, estas personas se sometían a una serie de test para situarse ante el fracaso acompañadas de un experto fracasólogo, que era el artista Agustín Merello. Al final del recorrido, los asistentes recibían el título de “Trans-fracasados” (más allá del fracaso) y podían, de este modo, afrontar

una vida inmunizadas contra las exigencias del éxito. En el diploma podía leerse:

“No obtendrá los halagos con que una sociedad competitiva premia a unos pocos ganadores para aplastar a la mayoría / No ganará ningún premio con que el sistema estimula / No será sensible a la adulación / No buscará tener una pareja linda para hacer pinta. [...] / No creará tener una misión histórica, aunque tenga hambre de inmortalidad / No querrá parecer inteligente cuando habla / No vivirá para morir con dinero / No correrá la carrera de los otros sino la suya propia”.

Unos años más tarde, la pandemia del exitismo se agudizó, con la llegada, al final de los años 70, de Margaret Thatcher al poder en Reino Unido, y Reagan a EEUU a principios de los 80. Es en este momento en el que Michel Feher sitúa el inicio del neoliberalismo, un tiempo que está marcado por el interés de los individuos a ser valorados socialmente, un tiempo que ha llamado *la era de la apreciación*.

Para ahondar en la propuesta que Feher lanza, vamos a seguir fundamentalmente el estudio de Alfonso Bárcena, *Macrofilosofía del Capitalismo* (2015) en el que se analiza el s seminario *The age of appreciation. Lectures on the Neoliberal Condition* (Feher, 2015). En este curso se analiza los rasgos diferenciadores del neoliberalismo con respecto a otras formas de capitalismo, y extrae de ahí en qué consiste la condición humana en este contexto. El pensador francés considera el neoliberalismo como algo nuevo y diferencial de las anteriores formas de sistema capitalista. Las particularidades que atraviesan esta nueva forma de capitalismo son: en primer lugar, el abandono de la economía real, es decir, que lo productivo e industrial dejan de funcionar como vector dinámico del crecimiento económico y pasamos una economía inmaterial financiera (con mercados, *brokers* financieros, etc). Teniendo esto en cuenta, en segundo lugar, hay un cambio en la gestión de las empresas: ahora la misión principal de las corporaciones es la creación de valor para sus accionistas; el producto o el cliente deja de estar en el centro de la misión empresarial. Entendemos, así, que el buen gestor será aquel que aumente el valor de las acciones de la compañía. Por último, pasamos del Welfare al Workfare: las políticas sociales y económicas de empleo se alejan de la búsqueda de pleno empleo para

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

pasar a la *empleabilidad*. Esto significa que ahora estas políticas no van a buscar que todas las personas -que lo deseen y que estén en edad de trabajar- efectivamente trabajen, más bien se van a enfocar en que las personas puedan lograr mostrar y potenciar su talento para conseguir oportunidades (ofreciéndole formaciones, consejos para hacer una buena entrevista o tener un buen portfolio, por ejemplo). Es decir, desde esta perspectiva, las personas han de aumentar su valor para que otro -una empresa- lo contrate, entendiendo que de ese modo aumentará también el valor de la empresa. Jorge Moruno profundiza en la idea de la empleabilidad en *La fábrica del emprendedor* (2015) y afirma:

“La empleabilidad es, ante todo, una responsabilidad individual si se quiere acceder a un empleo, y debe seguir actualizándose si se pretende mantenerlo o encontrar otro. En un entorno cambiante cada trabajador precisa, poder desatacar por encima del resto, aportar un factor diferencial que le haga posicionarse mejor en esta carrera de embudo” (p.140).

-26-

En un *sketch* cómico de *Vaya semanita* “La voz laboral” se plantea la idea de empleabilidad como si de un concurso se tratase: el aspirante a un puesto de trabajo pone sobre la mesa todo lo que pueden ofrecer a la empresa. El candidato se presenta diciendo que es ingeniero industrial con dos másteres y que habla cinco idiomas, mientras los empresarios se miran entre ellos diciendo: y a mi qué. Empiezan a cambiar sus caras cuando el aspirante asume trabajar los fines de semana, hacer horas extras gratis y aceptar un sueldo de 400 euros sin cotizar, hacerse falso autónomo y despreciar al sindicalismo. Ahí es cuando uno de los empresarios pulsa el botón y se lo queda. El trabajador acaba dando las gracias y saltando de alegría. (Moruno, 2015, p.140). En la cara B de la empleabilidad -la parte más peligrosa- podemos ver que ser empleable no solo tiene que ver con contar con una formación adecuada, ni tener la actitud correcta y las habilidades sociales demandadas. Conseguir convertirte en capital humano también tiene que ver con la cantidad de precariedad que seamos capaz de asumir. Entre esta amalgama de características socio-económicas se van evidenciando la configuración de la nueva subjetividad neoliberal. Para entenderla en profundidad Michel Feher plantea

una retrospectiva histórica diferencial de la subjetividades, distinguiendo entre la condición humana medieval, la condición humana liberal y la condición humana neoliberal. La primera de éstas (que sitúa entre los Siglos V y XVI) está atravesada por la diferencia entre *cupitas* y *cáritas*, esto es, entre el deseo pecaminoso y la caridad como buena conducta. Lo correcto era, en este contexto, huir del deseo y tender hacia la caridad: el interés era visto como una forma de avaricia y la caridad (dar por la simple gracia de dar) ofrecía la salvación. Por otro lado, la condición humana liberal, que Feher sitúa en el Siglo XVIII, está condicionada por el interés de disciplinar desde la libertad -como veíamos con Foucault- a las personas para hacerlas más productivas y leales. Por último, a final del Siglo XX entramos en *la era de la apreciación*, que determina, según este autor, la subjetividad de nuestro tiempo. En la era de la apreciación o de la autoestima, la subjetividad está marcada por la necesidad de ser atractivos: las cosas que hacemos (formarnos, hacer deporte, dejar de fumar, viajar o crear una revista) no están guiadas por el interés de maximizar nuestra satisfacción y tampoco, apunta Feher, para optimizar nuestra renta, sino para maximizar el aprecio. El sujeto neoliberal se convierte en una cartera de conductas que trata de valorizar. El aprecio, en un sentido financiero, consiste en hacer que el capital que somos sea atractivo para todos los inversores posibles. En otro sentido, el aprecio también tiene que ver con la adquisición de autoestima que va a estar determinada por el *feedback* de los otros: por el número de “inversores” que atraigamos o el número de *likes* en *Instagram*.

Así, desde esta óptica en la que el mostrarse a los demás es condición *sine qua non* para aumentar nuestro valor en el mercado social -para que nos valoren y a partir de eso valorarnos-, la idea de éxito (y de fracaso) está necesariamente ligada a a la mirada del otro: al “espectáculo”. Por tanto, recuperamos la definición inicial de fracaso: entendido como naufragio con estrépito y, por consiguiente, con espectadores.

Aunque Marta Minujín lo intentó, seguimos sin vacuna para el triunfalismo y, acogiendo la aproximación de Feher, hoy el éxito, por ejemplo, no es tener un trabajo cualquiera, sino un trabajo que aumente tu valor en el mercado: si eres camarera, tu valor no aumenta, aunque seas una camarera feliz.

4.3. CARACTERIZACIÓN DE YO-EMPRESA

El artista belga Dries Depoorter, a partir de su propio perfil de *Tinder*, reúne fotografías de personas aleatorias dentro de su radio y a continuación busca las correspondientes fotos de estas mismas personas en la plataforma *LinkedIn*. Este proyecto, al que ha llamado *TinderIn*, muestra una serie de diez dípticos: en el lado izquierdo de cada uno puede verse el plano profesional de LinkedIn, en contraste con la foto de la derecha de la misma persona en Tinder. El trabajo de Depoorter pone manifiesto el carácter propio del sujeto neoliberal, que analiza Michel Feher y que, como veíamos, tiene que ver con mostrarnos como un producto atractivo para cualquier *inversor* posible. En este caso entendemos por “inversor” tanto a la persona que puede vernos y contratarnos a partir de nuestro perfil de trabajo en *LinkedIn* como a la que nos da *Like* en Tinder. En relación a esto Eva Illouz afirma:

“[en las redes] se estructura la búsqueda de pareja como un mercado o, para ser más exactos, se formaliza la búsqueda de pareja como una transacción económica: transforma el yo en un producto embaudo que compite con otros en un mercado abierto regulado por la ley de la oferta y la demanda; hace que el encuentro sea el resultado de un conjunto de preferencias más o menos deseables; hace que el proceso de búsqueda comprenda el problema de la eficiencia; estructura encuentros como nichos de mercado; asigna un valor económico (más o menos fijos) a los perfiles (es decir, a las personas) y hace que la gente se preocupe precisamente por su valor en este mercado estructurado y por mejorar su posición en el mismo. Por último, hace que la gente tenga en cuenta los aspectos de costo-beneficio de su búsqueda, tanto en términos de tiempo como en el sentido de que quieren maximizar los atributos de la persona encontrada” (2007, p.188).

Todo esto se traduce en una concepción del individuo, que Laval y Dardot, llaman el *Yo-empresa*. En *La nueva razón del mundo* (2013) dedican once capítulos a estudiar y contestar

cuáles son las particularidades del sujeto neoliberal:

“La concepción que hace de la sociedad una empresa formada de empresas es inseparable de una norma subjetiva nueva, que no es exactamente la del sujeto productivo de las sociedades industriales” (p. 325).

En estas páginas analizan las diferencias entre el sujeto propio de las sociedades industriales y el neoliberal. A diferencia del primero, en el momento neoliberal, según estos autores, se da una homogeneización del discurso del hombre en torno a la figura de la empresa. Esta nueva figura del sujeto lleva a cabo una unificación sin precedentes de las formas plurales de la subjetividad que aún dejaba subsistir la época de la industrialización. Hoy, afirman Laval y Dardot (p.331), existen diversas técnicas que contribuyen a fabricar este nuevo sujeto, el sujeto empresarial (*entrepreneurial*) o neosujeto, como propuso Jean-Pierre Lebrun (2007). Ya sabemos que el modelo institucional disciplinario que se dedicaba, mediante la coacción, a amaestrar los cuerpos y a hacerlos más dóciles, aunque no ha desaparecido, se encuentra en crisis. Ahora el blanco del nuevo poder es el deseo de las personas de realizarse a sí mismos:

“El efecto buscado por la nuevas prácticas de fabricación y gestión del nuevo sujeto es hacer que el individuo trabaje para la empresa como si lo hiciera para él mismo, suprimiendo así todo sentimiento de alienación, incluso de distancia entre el individuo y la empresa que lo emplea. Tiene que trabajar en su propia eficacia, en la intensificación del esfuerzo, como si esa conducción viniera de él mismo, como si le fuera ordenada desde el interior por el mandamiento imperioso de su propio deseo, al que le es imposible pensar en resistir” (Laval y Dardot, 2013, p. 332)

De este modo, podemos decir que, al pretender suprimir todo sentimiento de alienación obedeciendo al propio deseo y al Otro que habla en voz baja desde dentro de uno mismo, se alcanza el colmo de la alineación. Y en este sentido el *management* moderno es un gobierno

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E
E
L

F
R
A
C
A
S
O

“lacaniano”, pues el deseo del sujeto es el deseo del Otro. Tal y como expresan Laval y Dardot, la racionalidad neoliberal produce el sujeto que necesita disponiendo de los medios de gobernarlo, para que se comporte realmente como una entidad que compite y que debe maximizar sus resultados exponiéndose a riesgos y asumiendo enteramente su responsabilidad ante el posible fracaso. Teniendo esto en cuenta, es adecuado llamar “empresa” al gobierno de sí en la era neoliberal (p.333). Bob Aubrey, autor de varios libros de desarrollo personal afirma:

“Hablar de empresa de sí es traducir la idea que cada uno puede tener sobre su vida: conducirla, gestionarla, dominarla en función de sus deseos y necesidades, elaborando las estrategias adecuadas” (2000, p.11)

-30-

Este tipo de publicaciones, atravesadas por la racionalidad neoliberal, ponen el foco en el individuo, en la responsabilidad que tiene este de entregarse sin interrupción al rendimiento y al placer extremo para desarrollarse y ayudarse a sí mismo. Sobre esto trata la presentación de Christian Laval *Antropología del sujeto neoliberal* (2015) en el contexto de un seminario en la Universidad de Paris, en la que expone:

“Este individuo que algunos llaman ‘el individuo híper-moderno’ es un ser híper-activo y ultra-reactivo, que está sometido a la orden terminante de entregarse sin restricción al trabajo y, por otro lado, de hacerse bien, darse placer y desbordarse tanto como pueda. Esta presión permanente de resultado maximizado tendría, de alguna manera, su recompensa y su complemento en una orden de gozar lo más que pueda, pasarlo genial y exhibirlo como espectáculo de un éxito total. Y si no lograra responder a esta presión, sería considerado por él mismo y los demás como un fracasado, o peor, como un desecho eyectable” (Laval, 2015, Introducción, párrafo 2).

Aunque en *La nueva razón del mundo* (2013) las ideas de éxito y fracaso no son extensamente

tratadas, parecen estar supuestas en todo momento. En el seminario *Pensar con la Antropología*, Laval propone el éxito -tomándolo de nuevo como espectáculo- como la recompensa a la autoexplotación del sujeto en el contexto de neoliberalismo. El fracaso, por otro lado, se dibuja como el castigo por no ser capaz de responder a las perpetuas exigencias que atraviesan a los individuos (Laval, 2015).

Con esto, la ética empresarial, que Laval y Dardot consideran la ética del neoliberalismo, supone, como hemos señalado, una intensificación del existencialismo: ahora no solo convivimos con el mandato “tienes que hacerte a ti mismo”, sino con la idea de que “todo depende de tí”. Así mismo la ética empresarial añade a la propuesta de Sartre un espíritu más gerrero, “exalta el combate, la fuerza, el vigor y el éxito. Y hace del trabajo el vehículo privilegiado para la realización de sí: mediante los *logros* en el trabajo es como se consigue tener una vida *lograda*” (Laval y Dardot, p. 338). A pesar de la centralidad del trabajo, el sujeto neoliberal no debe considerarse a si mismo como un trabajador, sino como una empresa que vende un servicio en un mercado (p. 339). Es importante entender que al hablar de empresa no solo se está haciendo referencia a la estricta actividad laboral, separada de otros ámbitos de la vida (como sucedía en el capitalismo industrializado), sino que como afirma Aubrey en *L'entreprise de soi*:

“La actividad del individuo, bajo sus diferentes facetas (trabajo remunerado, trabajo *ad honorem* para una asociación, gestión de la economía doméstica, adquisición de competencias, desarrollo de una red de contactos...) es pensada como empresarial en su esencia” (2000, p. 15).

Al hilo de esto, Les Brown, el popular orador motivacional estadounidense que recibe millones de visitas en sus vídeos de *Youtube*, pronuncia en una de sus charlas:

“[...] hablando de cómo empezar a crear tu propia realidad, por la elección de tu futuro,
es necesario que trabajes es tí mismo, que te desarrolles. Es necesario que saques de tu

vida a las personas que no quieren nada, personas que no están creciendo... Es necesario que atraigas a tu negocio personas que estén hambrientas de ganar. [...] Si te juntas con perdedores, te volverás un perdedor. Es necesario que alejes a los fracasados de tu vida si quieres vivir tu sueño” (Brown, 2020, min.21)

A colación de las palabras de Les Brown y en coherencia con el análisis de Laval y Dardot, Byung-Chul Han sitúa al sujeto neoliberal como un empresario de sí mismo que no es capaz de establecer con los otros relaciones que estén libres de cualquier finalidad (2014, p.13): es necesario, decía Les Brown, que te relaciones con personas que den algo a tu negocio. Byung-Chul Han continúa:

“La ideología neoliberal de la optimización personal desarrolla caracteres religiosos, incluso fanáticos. Representa una nueva forma de subjetivación. El trabajo sin fin en el propio “yo” [...] representa una técnica de dominación. El “yo” lucha consigo mismo como un enemigo. Los predicadores evangélicos actúan hoy como *managers* y entrenadores motivacionales, y predicán el nuevo evangelio del rendimiento y la optimización sin límite”. (2014, p.49).

En definitiva, desde esta lógica, y recuperando las consideraciones de Michel Feher, el individuo ha de entender o gestionar -haciéndonos cargo del lenguaje gerencial- la totalidad de su vida, como si de una empresa se tratara, pensando en el valor que produce en el mercado. Vivirá, pues, pensando en la manera de maximizar el capital que es: tener más formación, un buen matrimonio, más experiencias, para crecer en tanto que empresario de sí mismo. La llegada del sujeto neoliberal en tanto que yo-empresa supone la dilución de la frontera entre vida profesional y personal.

4.4. EL TRABAJO DILUIDO

No son pocos los autores que han reflexionado sobre la tendencia del trabajo a diluirse y

entramarse con la vida. María Ruido -realizadora cinematográfica, artista visual, investigadora y docente en la Universidad de Barcelona- investiga los imaginarios del trabajo en el capitalismo postfordista. En su artículo *La fábrica y el sexo* (2021) afirma:

“Olvidamos la fábrica porque ya hace tiempo que vivimos (y por tanto trabajamos) dentro de ella; somos la fábrica” (p.153)

Sobre esta cuestión también ha reparado Remedios Zafra. Esta pensadora orienta su trabajo reflexivo y de investigación al estudio crítico de la cultura contemporánea, el feminismo, la transformación del trabajo creativo y las políticas de la identidad en las redes (*Remedios Zafra, s/f*). En su obra *El Entusiasmo* (2017), se mezclan las reflexiones ensayísticas de la autora con la historia narrativa que tiene como protagonistas a Sibila: un personaje ficticio que encarna a la trabajadora entusiasta que encadena prácticas temporales o trabajos no pagados a cambio de prestigio para el currículum.

“No puede evitar relacionar la pregunta «¿quién eres?» con aquella vieja pregunta que se utilizaban en el pueblo para identificarla. «Eh, tú, niña, ¿de quién eres?». Se preguntaba Sibila en qué momento la identidad marcada por la pertenencia a una familia se había transformado con el cambio de lugar (del pueblo a la ciudad) y con el cambio de tiempo (edad y época) en una identidad definida por el trabajo, incluso cuando este viene dado por un plural borroso de actividades, como si el trabajo fuera «la vida »” (Remedios Zafra, 2017, p. 61)

Con esto Zafra apunta a esa expansión del trabajo por toda nuestra vida y cómo nos definimos en base él. Sibila performa la figura del entusiasta que potencia el discurso “no es un trabajo, es lo que me gusta”, pero que vive atravesada por la precariedad. Habita esa frontera diluida entre quien es una trabajadora y quien pretende desarrollarse personalmente. Zafra afirma que capitalismo avanzado o neoliberalismo, saca partido de los trabajos vocacionales, valiéndose

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

de esa pulsión -de la motivación- como algo difuso. Cuando los trabajos tienen que ver con el hacer que nos motiva o con esa imagen de nosotros mismos que queremos ser, continúa Zafra, es fácil dejar de verlos como empleos y caer rendidos a las jornadas ininterrumpidas. Lo que sucede es que, si lo señaláramos como trabajo, esas prácticas estarían atadas necesariamente a una retribución exigible, distinto de ese limbo de lo difuso que no sabemos hasta qué punto podemos reclamar (Zafra, 2021. p68). En el capitalismo neoliberal se entiende que trabajar en lo que te gusta es un valor y esto ya rebaja otras posibles exigencias (pedir un salario justo, por ejemplo, o un horario de trabajo delimitado). Carmen Corral, al hilo de esto, señala:

“Regalamos nuestro trabajo a cambio de visibilidad, de un mínimo reconocimiento, de una hipotética de oportunidad futura; nosotros, los becarios, profesores interinos, profesores asociados, que intentamos encontrar un lugar en el mundo universitario y estamos dispuestos a aceptar todos sus sinsentidos, las condiciones más irrisorias; nosotros, los idealistas que hemos olvidado la necesidad de lo material; nosotros, los precarios que no construimos una resistencia colectiva porque estamos demasiado ocupados rellenando burocracia y, sobre todo, porque estamos evaluándonos entre nosotros, compitiendo; nosotros, los conectados; nosotros, los entusiastas” (2018, p.1)

Eudald Espluga, en consonancia con la reflexión de Carmen Corral, podría añadir:

“Siempre que alguien me felicita por tener un trabajo de lo mío, dando a entender que se trata de un privilegio por el que debería sentir una alegría plena y entusiasta, una satisfacción sin límites, acabo fantaseando con una misma escena bastante desagradable: imagino que vomito encima de mi interlocutor; que vomito mi felicidad y mi entusiasmo, manchándole la camisa de autorrealización mal digerida” (2021, p.73).

Este filósofo catalán, en su libro *No seas tu mismo. Apuntes sobre una generación fatigada* (2021), dedica un capítulo a reflexionar sobre el trabajo, al que llama *En jaulas de purpurina*. El título

del capítulo nos lleva inevitablemente a la expresión utilizada por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “la jaula de hierro” o, en su traducción literal “férrea envoltura”. Weber utilizaba esta metáfora para hacer referencia al desencantamiento del mundo, a la tendencia de la sociedad a convertirse en una máquina impersonal, en una fábrica gigante con normas rígidas donde desaparece la idiosincrasia de cada individuo (Espluga, 2021, p.108). Hoy, tal y como señala la socióloga Michela Marzano (2011), en el contexto del capitalismo posfordista, difícilmente podemos seguir sosteniendo la idea de que el trabajo toma la forma de una jaula fría y gris que amenaza con borrar la idiosincrasia personal. Como continúa explicando Espluga (2021), en nuestro contexto ya no prima la exaltación de la uniformidad y homogeneidad de la época disciplinaria, sino, más bien, la diferencia y la creatividad. Atendiendo a esto, Marzano (2011) propone que hemos pasado de la “jaula de hierro” a la “jaula de oro”. De este punto de vista, los nuestros discursos de la industria de la felicidad y del *coaching* empresarial han revestido los fríos y gruesos barrotes del capitalismo industrial para hacerlos seductores y deseables. Ahora estamos contentos de vivir dentro de ese cuadrado brillante en el que estamos igualmente encerrados en unas lógicas de poder que nos son ajenas. Elegimos meternos en las jaulas doradas porque:

“la gestión empresarial consigue convencer a los individuos de que para ser ellos mismos, necesitan ser productivos, eficaces, etcétera. Su autenticidad se desarrolla en y por el trabajo” (Marzano, 2011, p.135).

Para Marzano la capa dorada es solo una pintura interpuesta que no permite ver a los sujetos la fuente de su explotación (Espluga, 2021, p. 111). Aunque en las últimas décadas aparecen nuevas formas de explotación que tienen que ver con la narrativa neoliberal del empresario de sí, las formas de explotación jerárquicas propias del Siglo XIX no han desaparecido, y éstas no son incompatibles con las anteriores. Espluga acierta en ajustar aun más la metáfora al tiempo que vivimos y nos propone pensar en una jaula de purpurina. No se refiere a jaulas engalanadas de purpurina sino en jaulas hechas literalmente de purpurina, fragmentarias e

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

inestables; jaulas que solo existen cuando están adheridas a nuestro cuerpo. Nosotros somos el dispositivo a través del cual existen. Hace esta propuesta porque entiende que el material que define el mundo del trabajo ya no es el acero, ni aunque este esté bañado en oro, sino el plástico copolimerizado y tintado en colores chillones (Espluga, 2021, p. 113).

En definitiva, a través de los análisis de estas autoras entendemos que las lógicas neoliberales se valen del entusiasmo, como decíamos, y lo rentabilizan. En este marco, el trabajo se hace líquido y parece que no termina (Zafra, 2021, p. 87). Como señalaba Maria Ruido en *La fábrica y el sexo* (2021), se nos han olvidado las fábricas porque somos las fábricas en tanto que emprendedores de nosotros mismos. En este sentido no hay descanso cuando llegas a casa porque el yo-empresa no tiene horarios. Además, atravesados por los discursos de desarrollo personal y el imperativo de la autorrealización, habitamos y hacemos posible *las jaulas de purpurina* que propone Espluga. Y, por supuesto, nos mostramos sonrientes rodeados de *brilli-brilli* para nuestro público en las redes sociales, esperando aumentar el capital que somos y posicionándonos así, ante los otros competidores en la *lucha* -adoptando, como veíamos más arriba, la conceptualización combativa de los libros de gestión empresarial- de la empleabilidad. Todo esto desatendiendo e individualizando la fatiga, el cansancio y la sensación de fracaso que sentimos bajo el dogma del trabajador feliz y el imperativo del éxito.

4.5. EL VOLUNTARISMO MÁGICO Y LA CULTURA DE AUTOAYUDA

Llegamos, entonces, a este punto habiendo visto que la idea de ser humano que se propone desde el neoliberalismo es, si se quiere, una intensificación del mandato “tienes que hacerte a ti mismo” en tanto que no eres más que un proyecto, un lanzarse a un porvenir. Pero hoy, no basta con hacerse de cualquier manera, hoy serás un *empresario de sí* exitoso si consigues aumentar tú valor en la sociedad-mercado (o serás un fracasado si no lo consigues). Tú valor aumentará cuanto más te ajustes a la norma; recordemos la propuesta de Foucault: el poder no focalizado se encarga de trazar la línea entre lo normal y lo degenerado, sujetando a las personas a decidir -sin coacción directa- cómo tienen que vivir. Así mismo, convivimos con la

idea de que, en la tarea de hacernos, podemos conseguir todo lo que nos propongamos, pues todo -tal y como se propone en la literatura *coaching*- depende de uno mismo. Aquí la mirada se coloca únicamente en el sujeto como único responsable de cuanto le sucede. Este es el lugar de partida del análisis de Lucas García Guirao, sobre lo que ha llamado *individualismo utópico* (2020). Aceptando el planteamiento de este autor, podríamos decir que hay algo fundamental que diferencia la propuesta existencialista, sobre el hombre que se hace a sí mismo, y la neoliberal: la primera, parte de la muerte de Dios (“estamos solos y sin excusas”, decía Sartre) y la segunda, como vamos a ver, supone el regreso a Dios en algún sentido.

En lo que sigue veremos qué hay supuesto bajo la formulación de lo que David Smile conceptualiza como *Voluntarismo mágico*, entendiendo por esto:

“la doctrina de autoayuda que propone que los individuos pueden convertirse en dueños de su propio destino. [...] tú puedes cambiar el mundo, porque el mundo en última instancia es cosa tuya” (David Smile, 2009, como se citó en Fisher, 2016, p.137)

Es decir, esta expresión apunta a la idea de que el individuo puede, con independencia de las circunstancias que le rodean, cambiar su realidad material a través de su voluntad, de su pensamiento y la mejora de su conducta personal (García Guirao, 2020, p. 36).

En los siguientes subapartados analizaremos cómo hemos llegado al voluntarismo mágico o individualismo utópico, cuáles son sus antecedentes, sobre qué creencias se sostiene y cómo se expresa envuelta en la literatura de autoayuda.

4.5.1 DEL CAMBIO POLÍTICO AL CAMBIO PERSONAL

La premiada película que Stephen Daldry estrenó en el año 2000, *Billy Elliot*, retrata la historia de un niño de 11 años que pertenece a una familia obrera, en el norte de Inglaterra, que apenas cuenta con recursos materiales y que, además, atraviesa grandes dificultades: la

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E
E
L
L
F
R
A
C
A
S
O

madre ha fallecido y el padre y el hermano mayor trabajan en una mina donde los salarios cada vez son más bajos. La película muestra el contraste entre dos modos de hacer: por un lado retrata el lucha individual del Billy Eliot para superar todos los obstáculos y coseguir ser exitoso y, por otro, muestra el fracaso de la lucha social colectiva representada a través de las experiencias del padre, el hermano mayor y el resto de obreros en la mina. Cuando vemos la película, por supuesto, empatizamos y nos alegramos con Billy porque es capaz de cambiar sus condiciones materiales y conseguir lo que se propone. García Guirao utiliza esta película como ejemplo paradigmático del mantra de nuestro tiempo: “el individuo es capaz de hacer todo lo que se proponga”.

“*Billy Eliot* se utiliza en las clases de habilidades directivas que se imparten en las Escuelas de Negocios. Con ellas se ilustran las competencias de la superación individual, de la perseverancia, la creatividad... E incluso sirve para demostrar cómo debe actual un buen *coach*, tomando como referencia el papel que tiene en la película la profesora de danza” (García Guirao, 2020, p.22).

Esta película se incluye, junto a tantas otras (a la vez que miles de libros, canciones, vídeos de *Tiktok* o *Instagram*) en el imaginario de lo que García Guirado ha demoniado *individualismo utópico*, la ideología que ha marcado las despolitizadas sociedades occidentales del siglo XXI (García Guirao, 2020, p.22). Lo define en términos de ideología porque entiende que el individualismo utópico representa una visión de lo que es el mundo y una propuesta para cambiarlo, pero a diferencia de otras ideologías, esta lo hace desde el eje de la individualidad. García Guirao considera que es propio de esta ideología no contar con un libro que la recoja y la defina, ni con un autor de referencia: “el individualismo utópico no cuenta con un John Locke o un Karl Marx” (2020, p. 26). De otro modo, está ramificada y esparcida por todos los ámbitos de nuestra vida y eso, quizá, la hace tener más fuerza a la vez que es más invisible: “muchas veces pareciera que su planteamiento no fuera una propuesta sino simplemente lo natural en el quehacer humano” (García Guirao, 2020, p.26). Así mismo, los autores que

difunden esta forma de interpretar la realidad y el ser humano no pretenden generar una nueva corriente de pensamiento, porque su ámbito de actuación no es la sociedad, sino el individuo. Vivimos lejos de aquella formulación de Aristóteles del *Zoon politikón*, desde la que se entendía el ser humano como animal político, poniendo el acento en la idea de la comunidad. García Guirao analiza el aumento progresivo de las doctrinas individualistas, por encima de las comunitarias:

“En el mundo clásico, el individuo estaba sometido a la voluntad de la colectividad, y no existía nada parecido a lo que hoy denominamos derechos individuales [...]. La libertad de la democracia ateniense era la libertad de participar en el *res pública* y no la libertad del individuo frente al Estado”. (García Guirao, 2020, p.27)

El paso de las filosofías comunitarias a las individualistas, no es un proceso del todo lineal, sino, más bien, de ida y vuelta en distintos momentos de la historia. García Guirao hace un recorrido desde los primeros grandes filósofos griegos (Sócrates, Platón y Aristóteles) que parten de la primacía de lo comunitario, hasta nuestros días. Aunque este autor lo plantea desde otros términos, el recorrido que él hace encaja y profundiza la genealogía del fracaso que habíamos planteado más arriba siguiendo fundamentalmente las consideraciones de Miguel Albero (2013). Tal y como afirma García Guirao, las primeras corrientes de corte individualista se desarrollan, aunque en presencia de los dioses, en el periodo Helenístico: tanto para la filosofía cínica, la epicureista y la estoica la preocupación fundamental ya no es el compromiso político, sino la libertad y la felicidad; aunque en el estoicismo todavía existe una vocación social. En la Edad Media, con la omnipresencia de la filosofía escolástica y la recuperación del pensamiento de Aristóteles, priman las doctrinas comunitarias. Como sabemos, se conforma un pensamiento marcadamente religioso en el que el individuo apenas tiene importancia bajo la supremacía divina:

“Todas las doctrinas políticas de la época, parten del concepto de dinividad y del orden celestial para establecer la organización social y la conducta que deben seguir los hombres. El individuo aislado no significa nada, su razón de ser se encuentra en su familia, en su tierra, en su señorío, en su estamento y en la comunidad de feligreses. En el cristianismo el hombre ha de buscar su salvación mediante la gracia divina a través de la buenas obras y siguiendo la palabra de Dios” (García Guirao, 2020, p.28).

Por tanto, aquí no hay lugar para el desarrollo personal y la felicidad individual como la entendemos hoy; todo pasa necesariamente por el sometimiento al orden divino. Esta situación cambia con la llegada del Renacimiento y el surgimiento del Humanismo, en los siglos XV y XVI. En este tiempo el ser humano pasa a situarse en el centro del las artes y la ciencia, y esto culmina con el “cogito, ergo sun” de Descartes, es decir, con la aparición del individuo moderno que utiliza la razón para adquirir conocimiento. Por otro lado, en el plano de la teoría política, en el siglo XVII adquieren protagonismo las teorías contractualistas, que consagran la idea del individuo:

“La descripción de la naturaleza de los individuos, de las características de las sociedad prepolítica, de los condicionantes del pacto social y los rasgos del Estado varían de unos autores a otros, pero lo importante es que todos los contractualistas parten del individuo para llegar a la organización social, y no al revés que era como se venía haciendo en la práctica totalidad de las corrientes filosóficas” (García Guirao, 2020, p.29).

El liberalismo surge en el marco del contractualismo y pretende limitar la concentración del poder que había tenido lugar en el desarrollo del Estado Absoluto. Se trata de una doctrina notablemente individualista, porque parte de la idea de que hay unos derechos individuales que son inviolables. La materialización práctica de este movimiento toma la forma de constitucionalismo, desde lo que se reconoce los derechos fundamentales y libertades básicas de los individuos. Así, en este periodo histórico el individualismo toma aun más protagonismo:

“El individuo pasa a ser la razón de ser de la sociedad y del Estado, y el objetivo de la organización política se centra en sentar las bases para que cada hombre puede perseguir su felicidad individual” (García Guirao, 2020, p.30).

Con el auge del liberalismo, el desarrollo personal pasa a ser lo fundamental. Por otro lado, el liberalismo se asocia al proyecto de la modernidad que entendía la razón y la ciencia como motores para mejorar la vida de las personas, alejándose de la hegemonía de la religión y los privilegios del clero y de las iglesias.

En los siglos siguientes (s.XIX y XX) el liberalismo se desarrolla en muchas direcciones (utilitarismo, liberalismo democrático, etc) y se enfrenta a otras grandes doctrinas de corte comunitario que tuvieron especial importancia en este periodo: el socialismo y el nacionalismo. Ambas, priman la comunidad -en términos de clase social o de patria, en cada caso- al individuo. A pensar de estos enfrentamientos, en el siglo XX, el liberalismo sale triunfante de su confrontación con el fascismo y el nazismo tras la Segunda Guerra Mundial, así como de su lucha contra el socialismo con la caída de la Unión Soviética en 1991 y el fin de la Guerra Fría. Finalmente con la caída del muro de Berlín, autores como Daniell Bell o Francis Fukuyama teorizan sobre el final de la ideología. Las tesis que proponía estuvieron en el punto de mira de la crítica: algunos apuntaban que se trataba de propuestas demasiado optimistas en tanto que sostenían que el conflicto político había desaparecido; otros señalaba que detrás de la tesis de estos pensadores existía el interés de elevar la hegemonía del liberalismo y del capitalismo frente a cualquier otra alternativa política. En cualquier caso, según afirma García Guirao:

“El politizado siglo XX que pivotaba sobre la promesa de la revolución ha dejado paso a un despolitizado siglo XXI que se apoya en la noción de cambio personal” (2020, p. 32).

Es en este contexto donde se propaga el tiempo, si se quiere, de *Billy Eliot*, es decir el tiempo del individualismo utópico.

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

Ahora que hemos entendido que vivimos un tiempo significativamente marcado por la individualidad, podemos preguntarnos: pero ¿qué tiene esto de utópico? El componente utópico es el carácter que distancia esta doctrina del liberalismo clásico, que hacía énfasis en la importancia de la razón. De otro modo, el individualismo utópico ofrece, como una suerte de magia, un futuro idílico para las personas. García Guirado anota un desplazamiento de la utopía que va desde lo colectivo a lo individual:

“Los grandes pensadores del presente no pueden imaginar un futuro con una organización sociopolítica diferente que favorezca un mayor progreso social, sin embargo, proliferan los libros que ofrecen al individuo la receta mágica para mejorar su vida. Con la nueva ideología del individualismo utópico ya no es necesario cambiar la sociedad para lograr un mayor progreso, lo que hay que hacer es cambiar uno mismo para lograr la felicidad”
(García Guirao, 2020, p. 35)

- 42 -

La parte *utópica* del individualismo utópico es la creencia de que el individuo es capaz de todo, con independencia del contexto socioeconómico en el que viva. Tal y como afirma García Guirao (2020), esta doctrina promete al individuo todo aquello que pueda imaginar, desde hacerse rico a curarse una enfermedad, o quizá obtener la paz espiritual, disfrutar de la admiración de los otros o encontrar un trabajo en el que pueda realizarse. Su fórmula tiene una aplicación universal, pues sirve para todo y para todos (p.36). Desde aquí entenderíamos que, como sucedía en *Billy Eliot*, cualquiera de nosotros puede cambiar su realidad a partir de su pensamiento y, por tanto, cada uno de nosotros es responsable de la realidad que le envuelve, de decir, se podría afirmar que el pobre es responsable de su pobreza, el fracasado de su fracaso, de la misma manera que los son el rico o el exitoso.

El individualismo utópico que se expresa a través de los libros de autoayuda, como decíamos, siempre proponen una receta o un programa para alcanzar la felicidad, el éxito, etc. Napoleón Hill, por ejemplo, en su libro *Piense y hágase rico* (2011) presenta los siguientes pasos para conseguir dinero:

“El método por el que el deseo de riqueza se puede transmutar en su equivalente monetario consiste en seis pasos prácticos y definidos que son los siguientes:

1. Determine la cantidad exacta de dinero que desea.
2. Determine lo que se propone dar a cambio del dinero que desea.
3. Establezca un plazo determinado en el que se propone poseer el dinero que desea.
4. Cree un plan preciso para llevar a cabo su deseo y empiece de inmediato, sin que importe si se halla preparado o no a poder el plan en acción.
5. Escriba un enunciado claro y conciso de la cantidad de dinero que se propone conseguir, apunte el tiempo límite para esta adquisición, aclare lo que se propone dar a cambio del dinero y describa con exactitud el plan mediante el que se propone formularlo.
6. Lea su memorando en voz alta dos veces al día, una vez antes de acostarse y otra al levantarse de la cama. Mientras lee, vea, sienta y piénsese ya en posesión del dinero”. (p.34)

Es paradigmático que este libro sea actualmente uno de los 50 libros más vendidos de toda la historia, ¿cuántas personas creen que pueden ser más ricas o más felices con la fórmula del individualismo utópico? Y, ¿qué pasa con las personas que siguen estos pasos pero continúan teniendo un trabajo precario o poco cualificado?

4.5.2 ¿DIOS HA MUERTO?

Veíamos más arriba que Nietzsche, en su obra la *Gaya Ciencia*, vociferaba la muerte de Dios a manos de los hombres. Detrás de esta sentencia estaba presente el proceso de secularización que había traído consigo el desarrollo del programa de la modernidad y que alzaba la razón en detrimento del pensamiento religioso. La ilustración fue el movimiento filosófico que consagró la revolución antropomórfica de mundo, con ello se pasaba de una realidad que giraba en torno a Dios a otra que entendía al hombre como centro de todas las cosas. La ilustración pretendía construir una teoría que se asentara sobre la racionalidad y no sobre cimientos divinos. Diderot se hace eco de este propósito: “no existe otro soberano, sino la

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E
E
L
F
R
A
C
A
S
O

razón”. Este proceso es lo que Weber llamó, como ya hemos apuntado, *el desencantamiento del mundo*. Ahora, lo novedoso que aporta Lucas García Guirao, es el retorno a cierta idea de Dios y la vinculación de esta al individualismo utópico. Según este autor, y siguiendo las consideraciones de Frédérich Lenoir (2005), asistimos a una metamorfosis de Dios. “Dios no había muerto”, afirma Carcia Guirao, “solo estaba en estado de coma [...] y ha recuperado las constante vitales” (p.61). Esta metamorfosis de Dios, que cobra fuerza en las últimas décadas, consiste en un nuevo tipo de fenómeno religioso que está marcado por la hiperindividualización que caracteriza nuestro tiempo. Lenoir afirma a este respecto:

“Hoy en día todos quieren buscar libremente un sentido a su vida, respuestas al enigma de la existencia, soluciones frente al mal y al sufrimiento, motivos para esperar frente al muro insostenible de la muerte. Asistimos desde hace dos o tres décadas al desarrollo en Occidente de una verdadera cultura de “búsqueda espiritual” que procede directamente de la ultraindividualización de lo religioso y del deseo de la autonomía de las personas” (2005, p.45).

- 44 -

Esta nueva forma que adopta la religión, podríamos decir que es “pospolítica” en el sentido de que no se construye desde las instituciones como herramienta de transformación social. Ahora la iglesia -como también sucede con los sindicatos-, entendida como la institución en la que se daba cierta forma de sociabilización y de involucración en un proyecto social, está en crisis. Este fenómeno ha sido denominado por Ulrich Beck, en su obra *El dios personal* (2009), como religión posteclesiástica. El autor alemán incide en la paradoja que asola la actualidad de Europa: mientras que las iglesias se vacían, asitimos al aumento de un reencantamiento religioso del pensamiento (Beck, 2009, p.96). Este nuevo modo en que se da lo religioso está vinculado, según García Guirao, al individualismo utópico:

“Esta nueva forma religiosa asociada al individualismo utópico constituye una enmienda al proyecto de la modernidad que se inició con la Ilustración, ya que potencia el elemento

mágico en detrimento de la razón y sustituye la idea de progreso social por la de desarrollo individual” (García Guirao, 2020, p. 64).

Aceptando esto, podríamos afirmar que estamos viviendo un proceso invertido al que describió Max Weber: asistimos el reencantamiento del mundo. Lenoir considera que en este proceso ha tenido un lugar fundamental la denominada *Nueva Era*. La *New Age* es un nuevo movimiento espiritual que empieza a desarrollarse a partir de los años 70 y que está caracterizada por su condición ecléctica, pues incorpora una mezcla de distintas creencias (del hinduismo, budismo, cristianismo...), y busca ensalzar el potencial psíquico y espiritual de la persona (García Guirao, 2020, p. 64). Este movimiento, como continúa exponiendo García Guirao, se nutre de diferentes corrientes: la curación a través del poder de la mente, el chamanismo para comunicarse con entes espirituales, la pseudociencia del misticismo cuántico o la corriente que señala que la humanidad ha entrado en la Era de acuario (la era que potencia un nuevo desarrollo espiritual del ser humano). No podemos decir que el individualismo utópico sea lo mismo que la *Nueva era*, sino que el primero está presente de forma decisiva en la segunda:

“especialmente en la corriente del desarrollo personal, autoayuda y el poder de la mente; y contribuyó de forma decisiva a la expansión de un movimiento espiritual que se alzó en contra del racionalismo moderno” (García Guirao, 2020, p. 65)

García Guirao va más allá en su análisis, y afirma que el individualismo utópico surge también, y fundamentalmente, en relación a una reformulación del cristianismo que fusiona a Dios y al hombre, se hacen la misma cosa y por tanto, los seres humanos nos divinizamos, nos convertimos en Dioses. Esto es lo que se conoce como el *Nuevo pensamiento*, que surge en Estados Unidos en el siglo XIX y que constituye el germen del desarrollo del género de autoayuda. El nuevo pensamiento se presenta como una metafísica basada en la inteligencia infinita de Dios; parte de la preponderancia del mundo de las deidades y del pensamiento frente

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E
E
L
L
F
R
A
C
A
S
O

a la realidad material. El Nuevo Pensamiento defiende que todos los fenómenos materiales son el resultado de los estados mentales y que por tanto, todo lo que hay, la vida entera, es la conciencia del ser humano. Desde esta mirada, se entiende que Dios se expresa a través de la mente de cada individuo y a partir de esto se genera toda la realidad material que le rodea.

“El Nuevo pensamiento aporta el núcleo fundamental del individualismo utópico: la convicción de las personas son responsables de todo cuanto les acontece y depende de ellas alcanzar lo que se propongan” (García Guirao, 2020, p.66).

Tal vez podamos ya intuir que detrás de esta propuesta no encontramos justificación empírica alguna, lo único que hallamos es un absoluto ejercicio de fe en Dios (un Dios que habita en nuestro pensamiento). No cabe, desde este planteamiento, la humildad de los seres que se predicaba desde el Cristianismo ante la magnanidad de Dios porque, como decíamos, ahora nosotros somos los Dioses. Así, la expresión “si Dios quiere”, que pone de manifiesto que no todo está en nuestra mano, que no todo depende de nosotros, queda sepultada bajo la idea de que podemos conseguir cualquier cosa si la deseamos. El Nuevo pensamiento, en pocas palabras, considera que el mundo es obra de la inteligencia infinita divina, y al mismo tiempo Dios se encuentra en cada persona que, a través de su mente, crea su realidad material.

El surgimiento del Nuevo pensamiento tuvo que ver con el ámbito de la curación a través de la mente. Sus fundadores fueron dos estadounidenses: Phineas Quimby y Mary Baker Eddy. Podemos considerar a Quimby como un pionero del individualismo utópico, y como todos los individualistas utópicos cuentan con una biografía convulsa que consiguieron superar gracias al esfuerzo y la confianza en sí mismos. Estas situaciones dramáticas que son superadas y que pueden ir desde una situación de pobreza a una terrible enfermedad, les ayuda a ser mejores personas y profesionales de éxito y, desde ahí, entienden que ellos mismos son la prueba evidente de que lo que predicán funciona. En el caso de Quimby, sufrió una grave tuberculosis que le afectó terriblemente. La medicina tradicional, tal como afirma, no pudo curarlo sino solo agravar su perjudicada salud. Ante esto, Quimby decide ser su

propio curandero, a través del estímulo de emociones y cambiando su estado mental. Con esto pudo superar su tuberculosis y, posteriormente, se dedicó a ayudar a otros mediante métodos alternativos. Mary Baker Eddy fue una paciente suya que -afirma- pudo curarse de lesiones graves en su columna vertebral utilizando poderes mentales. Tras el fallecimiento de Phineas Quimby -me pregunto cómo no pudo evitar su muerte con su propia capacidad mental-, Mary Baker Eddy se dedicó a estudiar el método de Quimby y a profundizar en su aprendizaje. En 1866 publicó la obra *Retrospección e Instrospección*, donde defendía el poder de cada individuo en comunión con Jesucristo, para vencer los problemas utilizando la propia mente. En 1875 publicó *Ciencia y salud con la llave de las Escrituras* en el que propone los principios para la curación divina a través de la oración y el pensamiento. Algunos años más tarde fundó la *Ciencia Cristiana*, un movimiento religioso que defiende que no existe un mundo material sino solo mente y pensamiento. Retoma de algún modo el solipsismo cartesiano que entiende que lo único de lo que uno puede estar seguro es de la existencia de su propia mente. Desde la Ciencia Cristiana la enfermedad es concebida como una consecuencia de una ilusión negativa de nuestra mente, y por tanto, para evitar las enfermedades hay que evitar los pensamientos negativos. Se establece así los cimientos del pensamiento positivo, que hoy se extienden sin límite por todos los ámbitos de nuestra vida y que critica Sara Hamed, en *La promesa de la felicidad* (2021). Además esta Ciencia Cristiana sitúa la mirada en el sujeto como único responsable de lo que le sucede: si te has enfermado es porque no has pensado en positivo. Con el tiempo, estas formulaciones del Nuevo Pensamiento que se centraba en la curación a través de la mente, va invadiendo otros espacios. Ya no solo se busca la curación, sino también la felicidad o el éxito. Por ejemplo, James Allen (considerado un pionero del sector de la autoayuda) en 1903 publicó *Como un hombre piensa, así es su vida*. En este libro aplica la propuesta de la Ciencia cristiana y enuncia una concepción antropológica desde la que se concibe al ser humano como la suma de todos sus pensamientos: el hombre es literalmente lo que piensa (Allen, 2009, p.9). En referencia al imperativo de hacernos a nosotros mismos, Allen afirma: “El hombre, como amo y señor del pensamiento es el hacedor de sí mismo y creador y autor de su entorno” (Allen, 2009, p.25). Y desde este marco “el

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

sufrimiento es siempre el resultado del pensamiento equivocado en alguna dirección” (p.27). Es decir que todo lo que conseguimos (y lo que no conseguimos) es el resultado directo de nuestros propios pensamientos.

S
O
B
R
E

Wallace Watlles reformula la propuesta de Mary Barker Eddy y lo aplica a la “ciencia” de hacerse rico. En 1910 publica un libro con este nombre en el que explica cómo podemos hacernos ricos. Para ello hay que creer que:

E
L

“Hay una materia pensadora de la que todas las cosas están hechas y que, en su estado original, impregna, penetra y llena los interespacios del universo. Un pensamiento en esta sustancia produce la cosa que es impregnada por el pensamiento. El hombre puede formar cosas en su pensamiento y, si impregna su pensamiento en la sustancia sin formar, puede conseguir que la cosa que piensa sea creada” (Watlles, 2016, p.9)

F
R
A
C
A
S
O

Esto, según afirma Watlles, ha de entenderse como un dogma: “la ciencia de los que se enriquecen comienza con la aceptación absoluta de esta fe” (Watlles, 2016, p.11). En la misma línea, el antes citado Napoleón Hill en la obra *Piense y hágase rico*, afirma que la fórmula para hacerse rico es desear esa riqueza: “Si no ves grandes fortunas en tu imaginación, nunca la verás en tu cuenta bancaria” (Hill, 2011, p.36). Además, en este libro formula las bases del pensamiento positivo: “es esencial para usted que estimule sus emociones positivas como fuerzas dominantes de su mente, y quite importancia y elimine las emociones negativas” (Hill, 2011, p.55).

- 48 -

Este tipo de narrativas se hicieron muy populares en la segunda mitad del siglo XX gracias a predicadores que utilizaban los medios de comunicación (radio y televisión) como altavoz. En las últimas décadas, con el desarrollo de la industria editorial de autoayuda y la expansión de internet, el Nuevo pensamiento (envuelto en sofisticadas técnicas de marketing) se ha convertido en un fenómeno de masas. Ya sabemos que este tipo de discurso promete al individuo la mejora de su situación si necesidad de acción social o política, y nada puede ir más en consonancia con el espíritu hiperindividualista de nuestro tiempo.

Después de este recorrido que hemos hecho de la mano de Lucas García Guirao, entendemos qué hay detrás del rezo neoliberal “todo depende de tí”. Detrás de esta sentencia se encuentra la consideración del ser humano como ser divino omnipotente y carente de límites. Aunque la mayoría de los *coach* y autores de autoayuda presciden de hacer referencia al cristianismo, éste está supuesta en esta narrativa que defiede la idea “de un hombre místico que tiene una fe absoluta en sus poderes para tener éxito y ser feliz” (García Guirao, 2020, p.74).

La creencia que genera este tipo de discurso es la de que somos divinos, la de que podemos alcanzar todo lo que nos propongamos, en un contexto en el que, como expresa Judit Butler, las condiciones sociales hacen imposible tan dudosa inclinación.

4.6. LA PRIVATIZACIÓN DEL MALESTAR

Hasta aquí hemos visto al respecto del neoliberalismo -a partir de las consideraciones de Laval y Dardot (2013) y Michel Feher (2015)- que vivimos atravesados por la concepción del ser humano en tanto que emprendedor de sí mismo, que ha de gestionarse en la manera que lo hace una empresa, intentado aumentar el valor del capital que es ante la mirada de los otros, de los inversores. Esto para situarse bien en el podium de la empleabilidad. Así mismo, en el tiempo posfordista que nos ha tocado vivir, el trabajo se diluye por todas las esferas de nuestra existencia, porque en la empresa que somos no hay desacanso. Cuanto mejor respondamos a la norma neoliberal, es decir, mejor hagamos funcionar la empresa que somos, más valor social generaremos y por tanto más exitosos seremos. Así, viajaremos, tendremos una pareja con la que nos haremos *selfies* en *Instagram* o coleccionaremos títulos académicos para aumentar nuestro valor. Todo esto bajo la creencia que define el individualismo utópico: solo depende de nosotros mismos. Nosotros podemos crear -a modo de dioses- nuestra realidad. Con esto, decíamos, se responsabiliza al sujeto de todo cuanto le sucede. Anthony Robbin, un divulgador de este tipo discursos que ha vendido millones de ejemplares de su libro *Poder sin límites, la nueva ciencia del desarrollo personal*, y que también ha trabajado de asesor para personalidades de la política como Bill Clinton o Donald Trump, afirma:

“Muchos creen que nuestros estados mentales, como la mayor parte de lo que ocurre en el interior de nuestra mente se hallan fuera de nuestro dominio. Pero lo cierto es que uno puede dominar la propia actividad mental y la propia conducta hasta tal punto que nunca hubiera creía antes. Cuando usted está deprimido, lo que crea y produce son síntomas de lo que usted llama depresión y cuando se halla en éxtasis es también usted mismo quien ha creado tal estado. Es importante recordar que los estados emocionales, como la depresión, no son cosas que le ocurran a uno porque sí. Uno no cae en una depresión sino que la crea, lo mismo que cualquier otro resultado de la vida, mediante unas acciones mentales y psíquicas determinadas” (Robbins, 2010, p.17)

Robbins no se pregunta en qué condiciones vive la persona que tiene depresión, no presta atención a si tiene un trabajo precario o no, a si convive con la sensación de *no llegar* perpetuamente a lo que se espera de ella. Robbins coloca todo el peso sobre el individuo y le dice, aunque en otros términos, que si tiene depresión es porque algo no está haciendo bien, no está pensando en lo que debe pensar (porque recordemos que desde estas ópticas el pensamiento crea realidad). De otro modo, el sociólogo francés Alain Ehrenberg aporta un análisis crítico de la creciente expansión de la ansiedad y la depresión (que según la *Oms* afecta hoy a más de 300 millones de personas). En *La fatiga de ser uno mismo* (2000), como hemos señalado al inicio, Ehrenberg afirma:

“La depresión inicia su crecimiento desde el momento en que el modelo disciplinario de gestión de conductas, las reglas de autoridad y de conformidad respecto de las prohibiciones que asignan a las clases sociales, como a los dos sexos, un destino, ha cedido antes las normas que incitan a cada uno a la actividad individual impulsándolo a convertirse en uno mismo. [...] Esta manera de ser se presenta como una enfermedad de la responsabilidad, en la cual domina el sentimiento de insuficiencia. El deprimido no está a la altura, está cansado de haberse convertido en sí mismo” (p.12)

Este sentimiento de insuficiencia con el que convivimos tiene que ver, como considera Mark Fisher (2016) con un mundo aparentemente despolitizado. Aquí es donde emerge la privatización del estrés. ¿Podríamos imaginarnos aconsejándole a un huelguista de la mina asturiana, en los años sesenta, que haga meditación o yoga para aliviar sus frustraciones o malestares? Nos parecería ridículo, pero sin embargo hoy se han interiorizado y privatizado todos los males que nos asolan, si nos encontramos agotados o fatigados de autoexplotarnos para ser más, hacer más y tener más continuamente, ya no hablamos de respuestas públicas o comunes, sino de curas privadas: de terapia, de yoga o respiración ovárica. Eva Illouz en una obra *Intimidades congeladas* (2007) afirma:

“La narrativa de autoayuda, por lo tanto, no solo está estrechamente entrelazada con una narrativa del sufrimiento y fracaso psíquico, sino que esta es la que la pone en movimiento. [...] Al postular un ideal de salud indefinida y en constante expansión, todas las conductas a contrario podrían calificarse de “patológicas”, “enfermas”, “neuróticas” o simplemente “inadaptadas”, “disfuncionales”o, en términos más generales, “no autorrealizadas”. La narrativa terapéutica pone la normalidad y la autorrealización como objeto de la narrativa del yo [...] Y produce una amplia variedad de personas no realizadas y por tanto enfermas” (p. 108).

La disfuncionalidad o la no autorrealización se individualiza e invisibiliza bajo la abrumante tendencia del “piensa en positivo”. Sara Ahmed, al respecto de esto, ha argumentado en qué sentido las formas de infelicidad pueden y deben ser politizadas. Cuando ocultamos y negamos las variadas experiencias de infelicidad se niega también las razones sociales de nuestras desgracias, privatizando el dolor y patologizando su expresión (Espluga, 2021, p.185). Ahmed, escribe:

“Podemos reconocer que la infelicidad tiene una estructura, y que lo que nos pasa puede guardar algún tipo de conexión con lo que les pasa a otras personas. Podemos reconocer no solo que no somos la causa de esa infelicidad que se nos atribuye, sino también los efectos de que se nos atribuya ser su causa” (2019, p. 179)

Con esta última frase Ahmed apunta a lo violento que resulta que se sitúe la causa de los malestares en las propias personas, anota la infelicidad que comporta justamente responsabilizar únicamente a estas de todo cuanto les sucede. Al hilo de esta tendencia que nos empuja a eliminar todo posible malestar, Vicent Peale, uno de los predicadores más famosos de Estados Unidos, autor de 46 libros de autoayuda, publicó *El poder del pensamiento positivo* (2015). Aquí se puede leer por ejemplo: “Si la felicidad está determinada por nuestros propios pensamientos, es necesario eliminar los pensamientos que nos pueden deprimir o desanimar” (2015, p.9). El método que este autor propone es vaciar la mente cada día de preocupaciones para dejar espacio a los pensamientos positivos. Peale, tal y como señala Espluga (2021) pone sobre la mesa el paradigma que hace de la positividad una herramienta posdisciplinaria de gestión de conductas (rotomando el análisis de Foucault en torno al poder).

No hace falta decir que, a pesar del triunfo de este tipo de narrativa, hay problemas que no dependen de nosotros y, por supuesto, nos causan malestar. Si a esto le sumamos la angustia, que señalaba Ahmed, de creernos la causa de nuestros propios malestares, lo que resulta es una tendencia creciente a la depresión, el estrés, los brotes psicóticos, etc. Byung-Chul Han aborda esta cuestión en su libro *La sociedad del cansancio* (2017). El pensador coreano propone que las enfermedades psíquicas y emocionales de nuestro tiempo, tal como la depresión o el trastorno límite de la personalidad, son el resultado de un exceso de positividad. Apunta que la centralización de responsabilidad en los individuos genera personas depresivas y fracasadas:

“El lamento del individuo depresivo Nada es posible, solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que Nada es imposible” (Han, 2017, p.41).

García Guirao (2020) afirma que la alegría constante y la seguridad de éxito individual constituyen unas reglas de conductas que evitan la indignación y la cooperación social para cambiar la realidad (p.104), En consonancia con García Guirao, y sobre el mismo paisaje de distopía feliz, nos resulta interesante el giro que propone Ahmed, situando el malestar como el germen para una apertura hacia una vida más vivible:

“Necesitamos pensar la infelicidad como algo más que un sentimiento que debe ser superado. La infelicidad podría brindarnos una lección pedagógica acerca de los límites de la promesa de felicidad. Dado que la injusticia siempre tiene efectos infelices, la historia no termina allí. La infelicidad no es el punto de llegada. En todo caso, creo que la experiencia de hallarse fuera de los mundos de vida creados por la transmisión de objetos felices puede conducirnos a algún lugar” (Ahmed, 2019, p.436)

Rosi Braidotti, en consonancia con Ahmed, repara en el malestar que nos inunda desde una perspectiva afirmativa:

“La filósofa italiana cree que la economía emocional maniaco depresiva del neoliberalismo puede servir como un punto de fuga desde el cual cuestionar el sistema: piensa que el colapso mental y físico puede llegar a estimular nuestra imaginación política, pues tanto en el plano teórico como en el práctico, nos sitúa en una relación de indisponibilidad con el mundo, que resulta mucho más radical de lo que podríamos pensar en un principio” (Espluga, 2021, p 239).

Las preguntas que podemos hacernos ahora son: siguiendo la propuesta de Ahmed y Braidotti, ¿podemos entender también el fracaso -en tanto que malestar- como un punto de partida? Y ¿podemos, así mismo abanderar el fracaso y proponerlo como una forma de resistencia al neoliberalismo?



EL FRACASO COMO RESISTENCIA

5.1. HACIA UN FRACASO AFIRMATIVO

Sara Plaza, periodista que escribe en la revista feminista *Pikara Magazine* entre otros medios, publicó un artículo teorizando sobre la soltería entendiéndola como un fin, no como un medio. En este artículo narra que, después de tener una cita, una amiga le dijo “ya tocaba”. A los pocos días de esto vio que un entrevistador, en *prime time*, le había preguntado a una niña de nueve años si tenía novio o si le gustaba algún actor, poniendo de ejemplos a Antonio Banderas o Mario Casas. La niña, Luna Fulgencio, contestó muy sorprendida que no tenía novio, que tenía nueve años, no ventisiete. Sara, según explica, se preguntó qué había detrás de todo esto. Pasando por alto el hecho de que el entrevistador dio por sentado que, a esa niña, en caso de gustarle alguien, sería un chico, este episodio le confirmaba, expresa Sara Plaza, que estar soltera no es normal y desde muy pequeñas vamos a empezar a entenderlo (Plaza, 2020).

Después de leer el artículo decidí ponerme en contacto con ella. En la conversación que mantuvimos por videollamada le pregunté si, a pesar de teorizar y proponer la soltería como una posible decisión vital, se sentía fracasada por no tener pareja. A esto me respondió:

“Vivo continuamente la condescendencia de los demás cuando me dicen: “no te preocupes ya vendrá”. Me pasa lo mismo con el tema de tener hijos. Yo nunca he querido ser madre y: “bueno, ya, es que eres muy joven, ya te llegará el momento de querer serlo”. Bueno, no. Estás invalidando un proyecto de vida que puede ser no tener hijos y ser soltera, ¿no? Entonces es como “ya vendrá, ya vendrá”; se da por hecho que en algún momento va a llegar, que al final la soltería es un estado transitorio, es un espacio de tiempo que pasa entre una pareja y otra. Y ya está, y lo entendemos así. Y yo, aunque conozca muy bien la teoría, tengo muy interiorizada la sensación de fracaso” (comunicación propia, 2021).

Esta cuestión nos sirve como ejemplo para entender los procesos de normalización, de los que hablaba Foucault (1987), que somete a los individuos a partir de la demarcación normal-anormal. En el contexto del neoliberalismo, que produce subjetividades a través de dispositivos que exceden los espacios institucionales (como la escuela o la fábrica), ser una persona exitosa tiene que ver con el valor que tengamos en la sociedad-mercado. Aquí el poder no focalizado se encarga de trazar la línea entre lo normal y lo degenerado, sujetando a las personas a decidir -sin coacción directa- cómo tienen que vivir, invitándoles -si se quiere- a optimizarse en tanto que marcas de sí mismos. Desde una perspectiva foucaultiana, hemos visto que en la sociedad de control, que es la que nos toca vivir, el poder busca gestionar así la vida produciendo modos de existencia.

Recogiendo todo esto, mi propuesta es entender el fracaso como todo aquello que no responde a la norma neoliberal. Ya sea porque, como Sara plaza, decides vivir de *otra manera*, habitando lo anormal, lo fracasado. O porque, aunque quieras tener una pareja con la que hacerte *selfies* para *instagram* y recibir miles de *likes* para aumentar tu valor de mercado, gozar de la admiración de los otros, tener un trabajo no precarizado y vivir en una casa *pinterest* llena de plantas, no siempre puedes, porque lejos de lo que predica el individualismo utópico, *no todo depende de ti*. En ambos casos, te quedas fuera de la norma y en ese sentido has fracasado. Entonces, siguiendo el análisis de Sara Ahmed, podemos entender el fracaso no como el

lugar donde se llega sino como un lugar donde empezar a generar mundos posibles. En este sentido, vamos a entender el fracaso como *resistencia*.

Para comprender el concepto de resistencia es importante visualizar el poder no como una cosa que se posee sino como algo que funciona en relación. Desde la mirada de Deleuze (1987), el poder en Foucault es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una relación de poder. Y en ese despliegue de fuerzas, de manera coextensiva al poder, se da la resistencia. Podríamos decir que en este campo de batallas hay un poder sobre la vida y una reacción de la vida al poder (Seaone Rodriguez, 2015). Hardt y Negri (2011), revisando el concepto de biopolítica que ya había esbozado Foucault, afirman:

“Biopolítica [...] es el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad” (p.72)

Asumiendo estas consideraciones, parece razonable afirmar que desde la lógica normalizadora, que es el horizonte del pensamiento imperante, la resistencia puede concebirse como una forma de fracaso. Así mismo, desde el aporte de Hardt y Negri al pensamiento de Foucault, estas formas de resistencia a su vez generan nuevas formas de vida, a la que podríamos llamar vidas fracasadas.

Entonces, volviendo al ejemplo de la pareja, y tomando la idea que Brigitte Vasallo desarrolla en su obra *Pensamiento monógamo. Terror poliamoroso* (2018); si Sara Plaza decide cuestionar el sistema piramidal que distribuye nuestros afectos y sitúa los vínculos de amistad al mismo nivel que el de la pareja, e incluso decide no tenerla, podríamos decir que Sara, está fracasando (desde la idea hegemónica de normalidad). Ella misma, en la conversación que tuvimos, expresaba que tenía la idea de fracaso muy interiorizada. No es un sinsentido que estas personas que luchan contra los procesos de normalización, en tanto que también están incluidos en dichos procesos, se autoperciban como fracasados, aun cuando se trata de una lucha voluntaria contra dicha normalización. Esto sucede porque, como Sara Plaza afirmaba en el artículo, van recibir cada día cientos de mensajes que le señalan a lo qué

han de aspirar: en la publicidad, en las redes sociales o los comentarios que les hacen los otros (recordemos el presentador hablando con Luna Fulgencio), también seres queridos, por ejemplo, padres o madres, que son los primeros que se van a preguntar “¿porqué mi hija no tiene pareja? ¿no se casa o no tiene hijos?”. Pero a la vez que podemos decir que Sara Plaza está fracasando, también podemos afirmar que está resistiendo, en la medida que está generando nuevas formas de existencia. En este sentido, hablamos de abanderar el fracaso: el fracaso para dislocar la norma neoliberal.

Hasta el momento, este ensayo ha funcionado en la manera de, si se quiere, un diagnóstico. Ha sido así porque entendemos que es importante, como señala Remedios Zafra, poner en cuestión ese fondo acostumbrado que habitamos (2021, p.10). Problematizar la realidad que nos envuelve y atraviesa se presenta como una acción necesaria, más ahora que asistimos a formas de poder cada vez más invisibles y que además nos recorren desde dentro y nos enferman. Pero, más allá de generar conciencia, entendemos que es importante preguntarnos ¿qué nos queda? O como diría Jorge Moruno (2018), ¿qué podemos imaginar?

En lo que sigue vamos a proponer dos prácticas que entendemos que son *fracasadas* en el contexto del neoliberalismo, y que ponen en cuestión las lógicas de la optimización individual y del desarrollo personal para alcanzar el éxito. Con esto, pretendemos imaginar salidas, porque como expresa Jorge Moruno (2018), solo podemos hacer lo que somos capaces de imaginar.

5.2. EL NO-HACER

La artista española Esther Ferrer, en los años setenta, coloca en una sala blanca una silla y, sobre ella un cartel que reza: “Siéntese en la silla y permanezca sentado hasta que la muerte les separe”. Esta acción (registrada en fotografía) que puede interpretarse como un alegato a la pereza, que nos insta a parar, tiene hoy, en el cocontexto de una sociedad hiperproductiva e hiperactiva, más sentido que nunca. En la misma línea, la performance *The trainee* de la artista Pilvi Takala, pone en cuestión la exigencia del perpetuo rendimiento. En 2008, Takala es contratada en un empresa de contabilidad y decide sentarse cada día en su mesa

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

de trabajo y no hacer nada. La inactividad de la nueva empleada empieza a inquietar al resto de compañeros. Alguno le pregunta qué hace y ella responde “trabajo de pensamiento, me hace ver las cosas desde una perspectiva distinta” (Christy Lange, 2012). Esos compañeros intraquilos estaban siendo partícipes, sin saberlo, de la performance de la artista finlandesa:

“La apariencia de no estar haciendo nada se ve como una amenaza para el orden laboral general de la empresa, y crea una sensación de algo desconocido: el potencial de la nada lo es todo” (Pumphouse Gallery, s.f)

Estas dos obras conviven en coherencia con lo que propone el filósofo Juan Evaristo Valls en su obra *Metafísica de la pereza* (2021). En este libro, el pensador catalán propone el no-hacer como un acto desobediente:

“Hoy, muertos en vida, la revolución -si hay tal cosa- es un manso detenerse, una mínima placidez, una quietud tan lenta que confunde el movimiento con su ausencia. Hoy, moribundos, que la excitación es la norma, hoy ese día sin término en que vivimos sin parar, el único gesto rebelde es el de no hacer nada” (2021, p.20).

En este sentido, proponemos aquí el no-hacer, el descanso o la pereza como formas de fracaso, y el fracaso, como se ha apuntado más arriba, como una forma de dislocar la norma neoliberal. Según hemos analizado hasta el momento, y siguiendo a Valls (2021) vivimos, paradójicamente, subordinados a las exigencias de la libertad, es decir, estamos atrapados en un no poder dejar de actuar. Obsesos con el triunfo, no tenemos fuerzas para rendirnos, hemos olvidado la estrategia del fracaso (Valls, 2021, p.21). Es importante hacer hincapié en que no queremos caer aquí en esa forma de parar o desconectar que también está atravesada por la lógica del rendimiento y por la idea del individuo que se regula a sí mismo. Como señala Jenny Odell (2021), no se pretende hacer una defensa del tipo de descanso que es absorbido por el *marketing* y nos ayuda aumentar nuestra productividad al regresar al trabajo,

es decir: descansar bien para rendir más. De otro modo, se quiere hacer un alegato por al no-hacer como una forma de corroer al grandilocuencia del triunfo. Pero, ¿cómo afrontamos esta preyecto?

Hoy, como señala Valls (2021), nos cuesta pensar formas de vida que vayan más allá de la lógica de la competencia y el rendimiento, porque habitamos la cosmovisión que propone lo improductivo y lo incompetente como intolerables. Valls afirma, siguiendo a Slavoj Žižek (2002), que no contamos con la forma de nombrar nuestra falta de libertad, nuestros conceptos y estrategias para desarticular estas formas de dominación no escapan a la gramática de la operatividad:

“[carecemos de] los medios políticos y sensibles para definir la especificidad de nuestra alienación y articular, en consecuencia, una emancipación perezosa, una sublevación pasiva alternativa al imaginario del proyecto y la realización. No tenemos palabras para decir nuestro malestar, ni medios para armar vidas alternativas a la existencia empresarial” (Valls, 2021, p.39).

Ante esta falta de medios para nombrar y articular nuevas formas de hacer, son importantes propuestas como la de Esther Ferrer o Pilvi Takala, es decir, es importante la potencialidad del arte para expandir lo imaginable y lo posible. Andrea Soto, en su libro *La Performatividad de las imágenes* (2020), analiza el arte como algo que va más allá de la verificación o del testimonio de algo que existe o que sucede. Entiende que el arte es capaz de abrir mundos sensibles, de mostrar cosas distintas de las que ya se conocen. Afirma:

“Si consideramos las imágenes en tanto que dispositivo de visibilidad e invisibilidad podremos operar bajo el supuesto de que es necesario que en la manera de ver sea incluida la modalidad que precede a su establecimiento como artefactos de potencia especulativa, poética y política (2020, p. 112)

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

Andrea Soto, no se refiere exclusivamente a un cuadro, a una foto o un vídeo, cuando habla de imágenes está señalando al régimen de lo visible, ese decir, al juego entre lo que se muestra y lo que no, un juego que además acota lo pensable. Así, las performances de Ferrer y Takala tienen una profunda potencia para abrir mundos pensables. No se está hablado aquí de un arte reservado a artistas con mayúsculas, de otro modo, nos preguntamos si podemos, cualquiera de nosotros, ensayar prácticas fracasadas, si podemos probar formas de hacer, o de no hacer, para estirar, retorcer y abrir grietas en lo concebible. En este sentido, tal vez las primeras *performances* conocidas que pone sobre la mesa la cuestión del no-hacer es la propia vida de Diógenes de Sinope. De este filósofo griego que vivió en Atenas hasta el S. IV a.C., y en adelante en Corintio, sabemos que ocupaba el espacio público para vivir, dormía en una tinaja y, con su actitud, se proponía romper con las costumbres. Es conocido que se paseaba por la ciudad a plena luz del día con una lámpara encendida en busca de algún hombre honrado, y también que, cierto día, Alejandro Magno se acercó a verlo a la plaza donde estaba tomando el sol. Alejandro Magno le preguntó si necesitaba algo y Diógenes respondió: “Sí, que te apartes porque me estás tapando el sol” (Navia, 1998, p. 122). Como apunta la artista y teórica Jenny Odell:

“[Diógenes] practicaba algo cercano al arte performativo. Representaba sus convicciones al aire libre y hacía lo posible por escandalizar a la gente, por sacarla de su sopor habitual, usando una forma de filosofía que era casi una payasada” (2021, p.106).

Odell no es la primera en identificar las prácticas vitales de Diógenes como acciones performáticas, Thomas McEvelley en un número de *Artforum* publicado en 1984 presenta: *Diógenes de Sinope (h. 410-h. 320 a.C.): Piezas performativas escogidas*. Exhibiendo lo que Odell llama una estética de la oposición, Diógenes, por ejemplo, camina por las calles hacia atrás, entra en el teatro cuando sale la gente y si le preguntan como quiere ser enterrado, contesta: “Boca abajo, porque en breve ha de volverse todo del revés” (McEvelley, 1983, p.59). Visto

esto desde la óptica de la performance, los actos de Diógenes bien podrían ser obra de los dadaístas o de los miembros del grupo Fluxus (Odell, 2021, p.108) al que, por cierto, estaba vinculada Esther Ferrer. Las acciones de Diógenes que a veces tienen que ver con el no-hacer (tumbarse a tomar el sol en la vía pública o renunciar a las posesiones) y otras veces, como vemos, con investigar nuevas formas de hacer, tensa, como afirma McEvelley (1983), las grietas de la psicología comunitaria y dejan al descubierto una dimensión de posibilidades ocultas que, según él, podían constituir la verdadera libertad (Odell, 2021). Las prácticas de Diógenes podría interpretarse bajo la idea del idiota que elabora Byung-Chul Han en su libro *Psicopolítica* (2014). Aquí Han propone al idiota como un hereje de las convenciones, como aquel que tiene el valor para desviarse de la ortodoxia. El idiota, continúa Han, es una figura de resistencia contra la violencia del consenso, que se opone a la dominación y es capaz de acceder a lo totalmente *otro* para crear nuevas formas de estar en el mundo. Desde esta óptica, cuando Diógenes se tumba a tomar el sol en mitad del ajetreo de la ciudad “muestra que la costumbre no es el único horizonte de posibilidad, sino más bien una isla diminuta en medio de un mar de alternativas no examinadas” (Odell, 2021, p. 108). La manera de vivir de este filósofo, que Navia (1998) describe como una negativa viviente en un mundo estancado, es capaz de producir lo que Odell denomina: “*un tercer espacio*, una salida casi mágica a otro marco de referencia” (2021, p.109). Esto es, justamente, lo que se pretende -como decíamos más arriba- cuando hablamos de formas de fracasadas: explorar y expandir los límites de lo pensable y lo hacible (y no hacible).

Otro ejemplo de este tipo de prácticas que ha sido repetido y analizado por muchos pensadores, entre ellos Deleuze, es el de *Bartleby, el escribiente*. Este relato breve de Herman Melville es la más conocida historia de rechazo. Aquí el protagonista, Bartleby, tal y como los expresa Odell (2021), recurre a una estrategia lingüística para invalidar las peticiones de su jefe, de esta forma no solo no obedece sino que también rechaza los términos de la pregunta misma. La historia de *Bartleby, el escribiente* está narrada desde la perspectiva del jefe de Bartleby, un rico abogado de Wall Street. El personaje de Bartleby se presenta, en un inicio, como un dócil escribano que ejecuta sus tareas obedientemente hasta que un día, el abogado le requiere que

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E
E
L
F
R
A
C
A
S
O

revise lo que ha escrito en un documento original y, entonces, Bartleby responde: “preferiría no hacerlo”. A partir de ahí, repite la misma frase cada vez que el jefe requiere algo de él. Finalmente deja de trabajar y más tarde incluso de moverse (Odell, 2021, p.110). Atendiendo a las consideraciones de Alexander Cooke al respecto de la lectura que Deleuze hace del relato:

“Bartleby no se niega a hacer nada. Si Bartleby hubiera dicho “no lo haré”, su acto de resistencia habría meramente, negado la ley. Y si se hubiera negado en relación a la ley, esa transgresión habría satisfecho plenamente la función de la ley” (2016, p.319)

No se trata solo de negar, pues no queremos, como expresa Espluga: regodearnos en un imaginario nihilista y autocomplaciente que desmoviliza a través de la ironía y nos deja en un estado de indefensión aprendida (Espluga, 2021, p.186). De otro modo, se quiere jugar a desarticular la norma, desbordar la lógica de la hiperproductividad y la autoexigencia, y abrir nuestro marco de posibilidades a partir del no-hacer lo que se impone desde la lógica dominante, que en nuestro tiempo tiene que ver con la racionalidad neoliberal (Laval y Dardot, 2013). Atendiendo a esto es interesante hacer referencia a lo que Juan Evaristo Valls llama *la vida huelga*. Tanto el ejemplo de Diógenes como el de la historia de Bartleby podrían conceptualizarse desde esta idea. La vida huelga, afirma Valls, encarna la fuerza de no-hacer, la fuerza de rendirse (2022, p.154). Huelga, continúa más poéticamente, es cuando la vida se tumba. Valls hace referencia con esto a todo gesto que quede fuera de cualquier finalidad. La huelga es un puro medio, es todo aquello que se puede pero que todavía no se sabe. La huelga es plástica y holgada:

“Cada vez que un cuerpo se niega a ocupar el volumen que se le es asignado, hay una huelga en curso. Puede que sea microfísica o masiva, pero siempre hay un gesto anarquista, un holgamiento que destituye las estructuras de poder, exhibe la violencia que las sustenta y da lugar a un espacio en blanco. El lenguaje está en huelga de *decir* cuando es poesía, el cuerpo está en huelga de *producir* cuando baila, una fuerza no-violenta los recorre”. (2021, Pag. 154)

Hoy viviríamos en huelga si quisiéramos desocupar el lugar de *ser uno mismo* que con tanto ahínco nos asignan, viviríamos en huelga si no quisiéramos aumentar nuestro valor de mercado, en huelga si dejáramos de *hacer y tener* hiperactivamente para situarnos como sujetos empleables. En huelga vive Sara Plaza cuando decide repartir los afectos y no priorizar por encima del resto el vínculo de la pareja. Vivimos en huelga cuando no queremos ser madres, objetos de deseo o buenas esposas.

Teniendo en cuenta lo anterior, no debemos reducir la idea de huelga a algo así como *la huelgona*, la famosa huelga que tuvo lugar 1962, protagonizada por un grupo de mineros asturianos que pedían un aumento de su salario. Desde la mirada de Valls, la huelga es un gesto estético-político que va más allá de las plazas o las manifestaciones masivas (que también son huelga). Aquí se confunde arte y activismo, performance y manifestación. En este territorio híbrido podríamos incluir las propuestas de la Internacional Situacionista, como *la deriva*, que propone, como se recoge en la *Teoría de la deriva* es escrita por Guy Debord en 1958, el caminar desde una perspectiva lúdica, sin un objetivo específico más que la experimentación. También las acciones de las *Pussy Riot*, la manifestación de hologramas contra la ley mordaza en Madrid o la iconoclasia decolonial (Valls, 2021, p.155). Se entiende, así mismo, que huelga es la propuesta artístico-política del *errorismo*. En el manifiesto errotista se anuncian los principios de la definen, algunos de ellos son:

- “1. Todos somos erroristas
2. El errorismo basa su acción en el error
3. El errorismo es una posición filosófica equivocada ”.

El colectivo de artistas Claire Fontaine, que se declaran artistas *redy-made*, también acuñan el concepto de huelga humana (2020) y definen como “un acto de desubjetivación, una distancia con la manera en la que la profesión, el género o la raza son percibidos” (p.304). Con todo, este tipo de prácticas ensayan formas de desactivar la racionalidad neoliberal que impone formas afectivas basadas en la competitividad y la producividad. Estas huelgas, como

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E
E
L

F
R
A
C
S
O

anuncia Valls (2020, p.155) son vectores de inutilidad que contribuyen a la invención de un nuevo imaginario; busca liberar un espacio de posibilidad en que la vida pueda desarrollarse por medios insólitos y nuevos (Valls, 2020, p.156). Así, la fuerza de no-hacer (nada que tenga que ver con las lógicas dominantes) que libera la huelga es, según Fontaine, una fuerza-lucha, pero también una fuerza-amor, una fuerza-sueño, una fuerza esperanza (Fontaine, 2020, p.306). En este sentido, podemos decir que la huelga humana es una huelga emocional y de ahí que el colectivo Claire Fontaine afirme que el movimiento feminista sea el mayor de sus exponentes:

“[Es el primer movimiento] en invertir el campo existencial al completo, en politizar las relaciones sexuales, la amistad, el trabajo invisible, la vida en su totalidad” (p.306).

Con todo, podemos decir que la vida-huelga es la vida fracasada, la vida que reacciona ante un poder diluido que avanza por todas las esfera de nuestra vida y nos enferma.

5.3. LA URGENCIA DEL *ÊTRE-EN-COMMUN*

Habíamos visto más arriba, de la mano de Lucas García Guirao (2020), que el individualismo que nos inunda hoy, comienza a tirar sus raíces con el despliegue del proyecto humanista entre el siglo XVI y XVII, en el momento en el que se sitúa al ser humano en el centro del universo y se entiede a éste como medida de todas las cosas. Este proceso culmina con la certeza de Descartes: pienso, luego existo. Decíamos también, que el individualismo se consagra con las teorías contractualistas; y en el seno del contractualismo surge el liberalismo que pone sobre el trablero las bases para que cada persona puede perseguir su felicidad individual. Hoy, se viraliza el prefijo auto-: autoayuda, autorealización, autoidentidad (o el imperativo de ser uno mismo) y también autoexplotación. La idea de individuo toma más fuerza que nunca. Como señalaba García Guirao (2020) todo empieza y acaba en él, es el responsable de todo cuanto le sucede y tiene el poder de conseguir lo que se proponga (p.32). ¿Dónde quedaron

las doctrinas comunitarias? ¿la idea del ser humano como animal político cuyo fundamento es la comunidad? Ahora más que nunca, envueltos en el horizonte del neoliberalismo, es necesario repensar la descentralidad del ser humano. Y en este contexto, copado por la hiperindividualización, pensar lo humano en relación con, generar nuevas ideas y prácticas comunitarias, proponer espacios para compartir y organizar los cuidados son, también -desde la lógica neoliberal- formas de fracaso.

No son pocos los autores que en los últimos años están teorizando sobre *lo común* o, como también suele nombrarse, *el común*. Las reflexiones de autores como Christian Laval y Pierre Dardot (de los que ya hemos hablado), así como Michael Hardt y Antonio Negri, Jean-Luc Nancy o Roberto Expósito forman parte del panorama teórico actual sobre esta cuestión. No tenemos interés en hablar aquí de planteamientos comunistas, es decir, de prácticas que proponen lo común a través de la mediación del Estado (Laval y Dardot, 2014, p. 65) sino de la emergencia de lo común desde procesos, a su vez, comunitarios, que desplazan la idea del sujeto autónomo capaz de cualquier cosa. Esta idea de lo común, tal y como expresan Laval y Dardot en la obra *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (2014), toma fuerza en las últimas décadas desde movimientos sociales de signo anticapitalistas que señalan los efectos invasivos y destructores del neoliberalismo, y proponen nuevas formas de hacer y pensar lejos de los principios de la competencia, el beneficio y la explotación a ultranza de los recursos naturales (p. 109). Estos movimientos parten de la necesidad de reapropiarse de los espacios y los recursos de forma colectiva. Era el caso, por ejemplo, de los campesinos y los miembros de las cooperativas de Cochabamba, que afirmaban: “el agua es nuestra”. De la misma forma, los *indignados* ocupantes de la plazas de toda España y otros lugares del mundo, defendían: “la ciudades son nuestras” (Laval y Dardot, 2013, p.111). La necesidad de lo común también está presente en la propuesta de colectivización del pensamiento crítico, *Espai en blanc*. Esta surge en *Les Naus*, un centro social de Barcelona, de la mano de pensadoras como Marina Garcés entre otras. *Espai en blanc* se propone como un grupo para pensar y definir la realidad “no desde lo que ya sabe sino por lo que no sabe” (Espai en Blanc, 2002). Podría decirse que, desde aquí, se reclama: “el pensamiento es nuestro”. Este grupo de pensamiento colectivo

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

cabalga entre el activismo y la academia, el discurso y la acción, las ideas y la experimentación, y por eso, es una apuesta a la vez filosófica, educativa y política. Así mismo la obra del artista suizo Thomas Hirschhorn, *Monumento a Bataille*, pone en juego la práctica de lo común. Esta acción se llevó a cabo en el marco de la *Documenta 11*, en un barrio periférico de Kassel. La obra consistía en generar una serie de espacios, pensados para el encuentro, de forma colaborativa entre los vecinos de la zona. Entre todos constuyeron una biblioteca, un museo precario y un bar de comida turca. Esta obra podría incluirse en lo que Nicolas Bourriaud (1998) llamó *estética relacional*. Esto es, una corriente artística que pone el acento en las relaciones que se generan a través de las propuestas artísticas, y no tanto en el objeto de arte. Por otro lado, en el marco de la arquitectura, como se recoge en el catálogo del *Urbanbatfest* (2019), también se están creando espacios que ponen en jaque la norma neoliberal del individualismo posesivo. En concreto, en el ámbito del urbanismo se están repensando las formas de entender la ciudad, poniendo en el centro los cuidados, la diversidad y la sostenibilidad. La crítica feminista de la arquitectura señala la capacidad que tienen los espacios para perpetuar las formas de hacer y los roles sociales establecidos, y apunta que las ciudades generalmente están pensadas desde una óptica productivista y masculinizada. ¿Podemos imaginar ciudades que no tengan de referencia las necesidades del hombre blanco, adulto y adinerado? ¿Podemos imaginar ciudades cuidadosas con niños, ancianos y personas gestantes, por ejemplo, y que no pongan el consumo y la productividad en el centro? La arquitectura de los cuidados también trata de incluir la perspectiva de lo comunitario en el diseño de las viviendas, es así como surge la idea de las *cohousing* o viviendas colectivas. Al hilo de todo esto, es interesante acudir a la aproximación que hace Jean-Luc Nancy a lo común como condición ontológica. En la primera obra que dedica a explorar esta idea, *La comunidad inoperante* (2000), afirma que el ser- o estar- siempre es en común (*être-en-commun*), es decir que “la existencia es de entrada relacional” (Álvaro, 2020, p.100). Nancy afirma:

“Hay algo más común que el ser, que estar? Estamos. Lo que compartimos es el ser, o la

existencia. [...] El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y con todo, ¿qué ha sido más ignorado por la ontología?

Con esto Nancy apunta “que no hay ni puede haber ser sin otro ser” (Álvaro, 2020, p.100). Ahora, podemos preguntarnos: pero ¿entre qué tipo de seres se da el *être-en-commun*? Es importante incidir en que hasta el momento, solo hemos hablado de lo común en relación a lo humano. Cuando afirmamos “las aguas son nuestras” o “la ciudad en nuestra” no nos salimos de una perspectiva antropocentrista. Autoras como Donna Harraway o Rosi Braidotti, no solo teorizan sobre la desarticulación de la individualidad, sino ambas piensan lo común más allá de lo humano. Braidotti, ante la situación de urgencia ambiental, tal y como recoge Espluga (2021), anuncia que debemos tomar la responsabilidad colectivamente. Y para esta pensadora, “colectivamente” significa hacernos responsables desde una perspectiva no antropocéntrica, en la que “el sujeto de conocimiento y poder no sea unitario, eurocéntrico y machista” (Braidotti, 2020, p.68), un sujeto que no se instituya como una realidad ontológica independiente de aquello de lo rodea. Recogiendo lo anterior, podríamos proponer una ampliación, si se quiere, del *être-en-commun* que vaya más allá de lo humano:

“El concepto clave es realmente la relacionalidad, que actúa de forma encarnada e integrada y fundamentada, multidireccional y multiescalar. Somos seres relacionales, definidos por nuestra capacidad de aferrar y ser afectados. La subjetividad poshumana comienza con el reconocimiento de que aquello que nos define como autónomos no es la racionalidad ni nuestra capacidad cerebral por sí sola, sino más bien la autonomía del afecto como fuerza vital que se realiza siempre mediante nuestros lazos relacionales. [...] La capacidad de afectar y ser afectados no debe confundirse con emociones individualizadas, como expresión de estados psicológicos y experiencias vividas. Hace falta despsicologizar el afecto, desvincularlo del individualismo con el objetivo de que se ajuste a la complejidad de nuestro universo relacional humano y no humano. Este proceso relacional sostiene una red de interconexiones densa y dinámica, y lo hace eliminando los obstáculos del individualismo.

La vida no es exclusivamente humana: incluye tanto las fuerzas de la bios como de la zoé y también de las geo- y tecnorrelaciones que definen nuestras capacidades de percepción y comprensión singulares y colectivas (Braidotti, 2020, p.70).

Teniendo esto en cuenta, cuando Braidotti habla de la relación con lo no humano, no solo hace referencia a otros animales, plantas, bacterias, etc, sino también a agentes tecnológicos como pantallas, cables o algoritmos.

En este escenario, al límite del colapso climático, siguiendo a Laval y Dardot (2014) se da un vuelco político radical: mientras que lo común era hasta ahora considerado como la gran amenaza contra la propiedad -planteada como medio y razón de la vida- ahora tenemos razones para considerar a esta racionalidad neoliberal como una amenaza contra las posibilidad misma de la vida (p.24). Con todo, hoy, lo común, entendido como una forma fracasada o una vida-huelga, se presenta más necesaria que nunca, pues supone no solo la salida del ensimismamiento del ser humano que carga con el imperativo “todo depende de ti”, sino también se erije como una respuesta cuidadosa hacia la vida (no solo humana) y el planeta.



EN CONCLUSIÓN

Este análisis en torno al éxito y al fracaso nacía de la necesidad de generar una cartografía; el mapa de un territorio que ya conocía pero que no era capaz de nombrar. Un mapa que pudiera servirme a modo de lámpara, como la que utilizaba Diógenes a plena luz del día, para ver con más claridad y ser capaz de situarme y reorientarme. Un mapa, que como las linternas que utilizaban en la última escena de *Titanic*, ilumine y me ayude a encontrar si queda alguien vivo entre tanta exigencia y agotamiento.

Los propósitos o preguntas que nos habían animado a construir esta cartografía eran: en primer lugar, elaborar una genealogía del fracaso con la intención de identificar cuándo y cómo aparece esta idea; en segundo lugar, ensayar qué significa y como funciona la dupla éxito/fracaso en el contexto del neoliberalismo. Y por último, plantear si es posible entender el fracaso como una forma de resistencia.

Al respecto de lo primero, y siguiendo fundamentalmente a Miguel Albero (2013), hemos visto que la preocupación por el fracaso es una preocupación tardía. Para que el fracaso entrara en el campo de juego tenía que ocurrir que Dios dejara de ser el responsable de todo cuanto sucedía, que la organización social no encorsetara las posibilidades vitales de las personas y que la idea de individuo se alzara como protagonista. Hemos señalado, de la mano de García Guirao (2020), que con la llegada del Renacimiento y el surgimiento del

A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O

humanismo la preocupación sobre el hombre comienza a estar en el centro. En plano de la teoría política, en el Siglo XVII aparece el contractualismo y con ello la consagración de la individualidad. Es en el seno del contractualismo donde nace el liberalismo y, así, el desarrollo personal pasa a ser lo fundamental. En los siglos venideros, con la madurez del capitalismo que sitúa la competencia en su razón de ser, la idea de individuo se intensifica aún más y, al mismo tiempo, empieza a producirse lo que Weber llamó el desencantamiento del mundo, el desvanecimiento de los relatos míticos religiosos. Todo esto, podemos decir, fue el caldo de cultivo de la dupla éxito/fracaso, que aparece por primera vez como un problema filosófico de la mano de los pensadores existencialistas. Con la muerte de Dios de fondo, el ser humano es concebido, desde el existencialismo, como algo que ha de hacerse, como un proyecto lanzado a un porvenir y, en tanto que proyecto éste puede fracasar. Desde aquí, se presenta una idea de libertad que tiene en el reverso una idea de responsabilidad. Es a partir de este momento cuando empezamos a convivir con deber de hacernos y, al mismo tiempo, con la posibilidad de fracasar. El deber de hacernos tomará otro cariz en el cotexto del neoliberalismo.

- 70 -

Así, atendiendo a nuestro segundo propósito, hemos analizado qué significa fracasar en el contexto del neoliberalismo, entendiendo por ésto: “El conjunto de los discursos, de las prácticas, de los modos de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia” (Laval y Dardot, 2013, p. 15). Hemos visto que el neoliberalismo, siguiendo a Foucault, estaba atravesado por un desplazamiento del poder: el poder ya no actúa por represión sino por seducción, es decir, ya no se gobierna contra la libertad, sino mediante ella, se juega activamente con el espacio de libertad dejando a los individuos para que sean ellos quienes acaben sometiéndose por sí mismos a ciertas normas. Desde esta óptica, hemos conceptualizado el fracaso como todo aquello que se queda fuera de la norma, y la norma, aquí, está marcada por una nueva forma de subjetividad: el yo-empresa. Podríamos interpretar el yo-empresa como una intensificación del yo-proyecto existencialista, pero aunque ambos parten de la idea “tienes que hacerte a ti mismo”, hoy no vale hacerse de cualquier manera. El sujeto neoliberal, como veíamos acompañados de las aportaciones de Michel Feher (2015), ha de vivir pensando en la forma de maximizar el capital que es, es decir: tener más formaciones,

más experiencias, más relaciones, etc., para aumentar su valor en el mercado y crecer en tanto que empresario de sí mismo. Si no lo hace o no lo hace bien, entonces, será un fracasado. Además, en el contexto neoliberal, el imperativo de hacerse a uno mismo, está atravesado por la idea del “si quieres, puede”. El ateísmo existencialista se modifica por la creencia del *voluntarismo mágico* o *individualismo utópico*, esto es, la fe de que podemos hacer y conseguir todo lo que deseemos con independencia de nuestras condiciones sociales y contextuales. La cara B del “todo depende de ti” es la ansiedad, el agotamiento y la depresión, que nos asolan y que, por supuesto, en este contexto, como señala Mark Fisher también vivimos de forma privada.

Una vez hemos esbozado la racionalidad neoliberal y hemos entendido como funciona el poder en una sociedad posdisciplinaria; una vez que hemos señalado cómo los sujetos se autoexplotan y se optimizan para ser más, y reparamos, también, en cómo el individualismo utópico nos enferma, nos hemos adentrado en la última cuestión que nos proponíamos: ¿es posible entender el fracaso como una forma de resistencia? Para contestar a esto, hemos retomando los estudios de Foucault sobre los procesos de normalización y, como ya hemos señalado, hemos definido el fracaso como todo aquello que se queda fuera de la norma neoliberal. Así mismo se ha definido la resistencia como la reacción de la vida ante el poder que intenta sujetarla. Asumiendo esto, hemos concluido que, desde la lógica normalizadora -que es el horizonte del pensamiento imperante- la resistencia puede concebirse como una forma de fracaso; y, desde el aporte de Hard y Negri al pensamiento de Foucault, estas formas de resistencia a su vez generan nuevas formas de vida, a la que podríamos llamar vidas fracasadas. En este sentido, siguiendo las propuestas de Sara Ahmed y Rosi Braidotti, el fracaso ya no sería un punto de llegada sino de partida.

Con todo, entendemos el fracaso como la posibilidad de explorar nuevas de hacer y estar, más vivibles para todos. Los dos últimos apartados del trabajo, que se centran en el no-hacer y lo común como prácticas del fracaso, han querido funcionar como ejercicios de imaginación, casi lúdicos, como formas de ampliar nuestro mapa, abriendo fisuras en las narrativas con mayúsculas, para que podamos llegar un lugar llamado, simplemente, otro lugar (Haraway, 1999).



BIBLIOGRAFÍA



- Albero, M. (2013). *Instrucciones para fracasar mejor. Una aproximación al fracaso*, Abada.
- Ahmed, S. (2021). *La promesa de felicidad*. Caja negra.
- Allen, J. (2009). *Como un hombre piensa, así es su vida*. Ediciones obelisco.
- Aranguren, G. (2002) *Persona y Dios en el pensamiento de Jean Lacroix* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].
- Aubrey, B. (2000) *L'entreprise de soi*. Flammarion.
- Autoridades, D. D. (1990). Real Academia Española. 3 vols. Gredos.
- Avila, R. (1999). *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Critica.
- Bárcena, A. (2015). *Macrofilosofía del Capitalismo* [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]
- Bauman, Z (2000). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica.
- Braidotti, R.(2020). *El conocimiento posthumano*, Gedisa.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal*, Paidós.
- Bortesi, L. (2014). *Quipukamayoc*. Revista de la Facultad de Ciencias Contables, Vol. 22 N.º 42.

- Brown, L. (2020, 22 de octubre). It's not over until you win [video]. YouTube. <https://cutt.ly/YhjxYKD>
- Brown, W (2007). *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néoliberalisme et néoconservatisme*, Les prairies ordinaires.
- Bruno, D. Et al., (2006). *Sociedad pos-disciplinaria y constitución de una nueva subjetividad. Un análisis de los discursos de la “autoayuda” y del nuevo menagement desde la perspectiva de Michel Foucault*. Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 13, núm.1
- Buttler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Décima.
- Butler, J. y Pérez, M. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Ediciones Paidós.
- Cameron, J. (1997). *Titanic*. 20th Century Studios [película]
- Corral. C. (2018). *Reseña de Zafra (2017) El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Athenea digital, 18(3).
- Corominas, J. (1987). *Diccionario coromina*. <https://cutt.ly/hhjYhYJ>
- Cooke, A. (2016). *Resistance, potentiality and the law: Deleuze and Agamben on “Bartelby”*. Routledge edition.
- Cruz, María Angélica, Reyes, María José, & Cornejo, Marcela. (2012). *Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a*. Cinta de moebio, (45), 253-274. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005>
- Daldry, S (2000). *Billy Elliot*. BBC Film [película].

- A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O
- Debord, G. (1958). *Teoría de la deriva*. Internacional situacionista, 1.
 - De Botton, A. (2004). *Ansiedad por el estatus* [documental] <https://cutt.ly/VhjYcTj>
 - Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.
 - Delgado, R. H (s.f). *Psicopatología y marxismo*.
 - Depoorter, D (2015-2022). Tinderín. Recuperado de: www.driesdepoorter.be/tinderin/
 - Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Nueva visión.
 - Espai en blanc (2002). Recuperado de:<http://espaienblanc.net/>
 - Espluga, E (2021). *No seas tu mismo*. Paidós.
 - Feher, M. (2013-2015). *The age of appreciation. Lectures on the Neoliberal Condition* [ponencias]. University of London, Inglaterra. <https://cutt.ly/vhjT0Vw>
 - Ferrer, E. (1974). *Silla Zaj*. MACBA. Recuperado de: <https://www.macba.cat/es/artes-artistas/artistas/ferrer-esther/silla-zaj>
 - Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista*. Caja negra.
 - Fontaine, C. (2020). *La grève humaine et l'art de créer la liberté*, Diaphanes.
 - Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la Biopolítica*. Ediciones Akal.
 - Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad 3*. La inquietud de sí. Siglo XXI.
 - Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Ediciones Akal.
 - Foucault, M. (2001). *Dits et Ecrits, tome 2 : 1976 - 1988*. Gallimard.
 - García, L. (2020). *Individualismo utópico*. Dado Ediciones.

- Giraldo, R. (2006). *The Power and Resistance in Michel Foucault*. Tabula rasa.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal.
- Han, B. (2014) *Psicopolítica*. Herder
- Han, B (2010). *La sociedad del cansancio*. Herder
- Haraway, D. J. (2004). *Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio. HombreHembra© _Conoce_ Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. Editorial UOC.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Haraway, D (2019). *Seguir con el problema*. Consonni.
- Hill, N (2011). *Piense y hágase rico*. Obelisco.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas*. Katz.
- Lange, C (2012). *In focus: Pilvi Takala*. Recuperado de: <https://www.frieze.com/article/focus-pilvi-takala>
- Laval, C y Dardot, P (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa
- Laval, C (2015) *Antropología del capitalismo*. Recuperado de: <http://lalibertaddepluma.org/epoca-3/?pdf=1602>
- Lebrun, J,P. (2007). *La perversion ordinaire*. Denoel.
- Lenoir, F (2005). *La metamorfosis de Dios*, Alianza Editorial
- López, P. (2017). *Tripalium. Desmontando el mito del esfuerzo*. Autoedición.
- Minujin, M. (1975). *Academia del fracaso*. Catálogo Museo de arte latinoamericano de Buenos

Aires: <https://issuu.com/museomalba/docs/minujin>

- Marzano, M. (2011). *Programados para triunfar*. Tusquets
- Melero, N. (2011). *Critical paradigm and contributions of participatory action research the transformation of social reality: an analysis from social sciences*. [Artículo Universidad de Sevilla].
- McEvelley, T. (1983). *Diogénes of Sinope (c.410-c. 320 B.C.): Selected Performance Pieces*. Artforum
- Melville, H. (2012). *Bartleby, el escribiente*. Cátedra
- Mendieta, E. (2007). *Hacer vivir y dejar morir: foucault y la genealogía del racismo*. Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, No.6: 138-152.
- Moffat, T. (2000). *Cuartos* [proyecto fotográfico]
- Moruno, J. (2015). *La fábrica del emprendedor*. Akal
- Moruno, J. (2018). *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*. [conferencia]: https://www.youtube.com/watch?v=okgPm9E5dEc&t=6233s&ab_channel=Instituto25m
- Nancy, J.-L (2000). *La comunidad inoperante*. LOM/ARCIS
- Navia, L (1998). *Diogenes of Sinope: The man in the Tub*. Greenwood Press.
- Nietzsche, F (2006). *La gaya ciencia*. Akal
- Odell, J (2021). *Cómo no hacer nada. Resistirse a la economía de la atención*. Ariel.
- Passerino, L. (2011). *La experiencia normalizadora: la construcción imaginaria del vih/sida*. In

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

-Pavón-Cuéllar, David. (2017). *Subjetividad y psicología en el capitalismo neoliberal*. *Revista Psicología Política*, 17(40), 589-607. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000300011&lng=pt&tlng=es.

-Plaza, S (2020). *Apuntes sobre la soltería*. Recuperado de: <https://www.pikaramagazine.com/2020/11/apuntes-la-solteria-estar-soltera-no-esta-moda-no-pasa-nada/>

-Peale, N. (2015) *El poder del pensamiento positivo*. Sapiens

-Pump House Galery, Pilvi Takala - The trainee. Recuperado de: <https://pumphousegallery.org.uk/post/the-trainee>

-Robbins, A. (2010). *Poder sin límites*. Debolsillo

-Rodríguez, S. (2015). *El acontecimiento biopolítico como forma de resistencia*. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 53-60.

-Ruido, M. (2019). *Estado del malestar* [ensayo visual]

-Ruido, M. (20 de marzo de 2021) Aula Oberta [vídeo]. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=k9LKM4ORn-I&t=1782s>

-Ruido, M. (2019). *La fábrica y el sexo*. Working Dead. Escenarios del postrabajo.

-Saavedra, O. (s.f). *Análisis de la obra: la ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*. Recuperado de: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/sociologia/articulos/01/0109-SaavedraD.pdf>, consultado el 6/1/2021

- A
N
O
T
A
C
I
O
N
E
S

S
O
B
R
E

E
L

F
R
A
C
A
S
O
- Soto, A. (2020). *La performatividad de las imágenes*. Metales pesados
 - URBANBATfest (2019). *Ciudades y Cuidados*. Catálogo del festival.
 - Valls, J. (2022). *Metafísica de la pereza*. NED
 - Vilar, G. (2017). *Precariedad, estética y política*, Círculo Rojo.
 - Vasallo, B. (2018). *Pensamiento monógamo. Terror poliamoroso*. Obeja roja.
 - Watlles, W. (2016). *La ciencia de hacerse rico*. Mesta Ediciones.
 - Zafra, R. (2017). *El entusiasmo*. Anagrama.
 - Zafra, R. (2021). *Frágiles*. Anagrama.
 - Žižek, S (2002). *Welcome to the desert of the real! Five ssaiys on september 11 and related dates*,
Verso.

Anotaciones sobre el fracaso:
El ser humano como proyecto y el poder como gestión de la vida.

Marta Ramírez Orosa

Director de TFM
(Dr.) Manuel Ruiz Fernández

Trabajo Final de Máster
Filosofía y Cultura Moderna
2021/2022