

Colección Seminarios y Jornadas



Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo

Daniel Alvaro (Coordinador)



IIGG | **GINO GERMANI**
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES • UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**DISEÑO DE LA VIDA,
FILOSOFÍA
Y NEOLIBERALISMO**

Alvaro, Daniel

Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo / Daniel Alvaro ; compilación de Daniel Alvaro.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2023.

173 p. ; 23 x 15 cm. - (Seminarios y jornadas)

ISBN 978-950-29-1965-2

1. Sociología. 2. Filosofía Política. 3. Neoliberalismo. I. Título.
CDD 172

COLECCIÓN SEMINARIOS Y JORNADAS

DISEÑO DE LA VIDA, FILOSOFÍA Y NEOLIBERALISMO

Daniel Alvaro
(Coordinador)

Marcela Zangaro, Julián A. Ferreyra, Emiliano Exposto,
Daniel Alvaro, Emiliano Jacky Rosell, Ariel Pennisi,
María Inés Landa, Celina Penchansky y Luciana Álvarez



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Colección Seminarios y Jornadas

Martín Unzué - Director

Ignacio Mancini - Coordinador del Centro de Documentación e Información

Rosana Abrutzky - Coordinación técnica

Comité Académico del Instituto de Investigaciones Gino Germani

INVESTIGADORES

Titulares

Dr. Pablo Dalle (Director alterno)

Dra. Ana Clara Camarotti

Dra. María Carla Rodríguez

Dr. Jorge Daniel Castro Rubel

Suplentes

Dra. Analía Inés Meo

Dr. Marcelo Raffín

Dra. María Gabriela D'Odorico

Dr. Ricardo Jesús Laleff Ilieff

CLAUSTRO DE AUXILIARES

Titulares

Mag. Rosana Abrutzky

Suplentes

Mag. Vanina Inés Simone

CLAUSTRO DE BECARIOS

Titulares

Lic. María Victoria Imperatore

Lic. Martín Hernán Di Marco

Agustina Trajtemberg

Suplentes

Lic. Luca Zaidan

Lic. Mirna Lucaccini

Lic. Sebastián Lemos

Elena Cutri - Diseño y maquetación

Alejandro Ramírez - Diseño de tapa

GEPSyF - Corrección de estilo

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso (C1114AAB), Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

Presentación.....	9
Vidas sin resto. Introducción <i>Daniel Alvaro, Emiliano Jacky Rosell, Pablo Piquinela Averbug, Elías Julián Molteni, Luciana Álvarez, Celina Penchansky, Ariel Pennisi, Tomás Ramos Mejía, Luis Henríquez Riutor y Mariela Ramos Corvalán</i>	11
La construcción del sujeto neoliberal: los aportes de la Psicología positiva <i>Marcela Zangaro</i>	30
Neoindividualismo cerebral: clínica y políticas en salud mental <i>Julián A. Ferreyra</i>	46
El punto de vista del malestar. Psicopolíticas desde abajo y poder terapéutico <i>Emiliano Exposto</i>	63
Genealogía y deconstrucción del <i>coaching</i> ontológico <i>Daniel Alvaro y Emiliano Jacky Rosell</i>	77
Una época coacheada <i>Ariel Pennisi</i>	100
Los ideales subjetivos en las culturas del <i>management</i> del cuerpo y de sí <i>María Inés Landa</i>	119
Subjetividades feministas y resistencias ante el neoliberalismo <i>Celina Penchansky</i>	139
Política, subjetivación y “plan de vida”: una deriva atomizante en la gramática jurídico-política contemporánea <i>Luciana Álvarez</i>	159
Sobre lxs autorxs	177

PRESENTACIÓN

Este libro reúne un conjunto de intervenciones públicas llevadas a cabo en el marco del ciclo de charlas “Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo”, que se desarrolló entre mediados de 2021 y finales de 2022 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani bajo el auspicio del Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos (GEPsyF). Las charlas fueron virtuales y estuvieron a cargo de Marcela Zangaro, Vanina Papalini, Julián A. Ferreyra, Daniel Alvaro, Emiliano Jacky Rosell, María Inés Landa, Emiliano Exposto, Celina Penchansky, Ariel Pennisi y Luciana Álvarez.

El libro surge del deseo compartido por quienes integramos el GEPsyF de poner en circulación en forma escrita ideas que originalmente no fueron concebidas para su publicación. Por esta razón agradecemos doblemente a quienes accedieron a participar de este proyecto. Primero, por aceptar la invitación a presentar avances de sus investigaciones y a dialogar con el público presente a lo largo de los encuentros. Luego, por asumir la tarea de transformar lo que muchas veces eran simples apuntes y notas sueltas en un trabajo con formato académico.

Los textos se ocupan de problemáticas afines, aunque ciertamente diferentes, que el título del ciclo, devenido título del libro, solo describe de manera muy parcial. Como mínimo tienen en común el interés por conocer aspectos relacionados con preguntas que últimamente no han cesado de reformularse y que hoy adquieren una significación inédita: “¿qué somos?”, pero también “¿cómo llegamos a ser lo que somos en la actualidad?”, y aún “¿cómo ser de otro modo?”. Los textos están precedidos de una introducción escrita a muchas manos donde hemos intentado explicitar lo que se pone en juego en la configuración que se da entre el diseño del sí mismo, ciertos discursos filosóficos asociados al giro ontológico y un conjunto de dispositivos terapéuticos característicos de la época neoliberal.

GEPsyF
Marzo de 2023

VIDAS SIN RESTO. INTRODUCCIÓN

Daniel Alvaro, Emiliano Jacky Rosell, Pablo Piquinela Averbug, Elías Julián Molteni, Luciana Álvarez, Celina Penchansky, Ariel Pennisi, Tomás Ramos Mejía, Luis Henríquez Riutor y Mariela Ramos Corvalán

1. NEOLIBERALISMO Y SUBJETIVIDAD

El libro al que este capítulo sirve de introducción reúne trabajos de muy distinta índole, tanto por los temas que abordan como por los estilos expositivos y las perspectivas disciplinares que asumen. No es nuestra intención –y, en rigor de verdad, está fuera de nuestro alcance– explicar la diversidad irreductible de preguntas y problemas que lxs autorxs plantean a lo largo de los capítulos. Nuestro propósito con esta introducción es presentar una serie de situaciones históricas, políticas y teóricas que en su conjunto componen un marco de referencias compartidas en los textos y que, en el mejor de los casos, alcanzan a delinear el contorno de algunos de los fenómenos sociales que hacen a nuestra época.

En las páginas que siguen revisaremos algunos aspectos característicos de ese amplio conjunto de saberes y técnicas conocido bajo el nombre de *culturas terapéuticas*. Asimismo, daremos cuenta de las implicancias teóricas y políticas que conlleva cierto uso contemporáneo del concepto de diseño que lo extiende a la vida humana. La difusión creciente de las culturas terapéuticas y la temática actual del diseño plantean interrogantes difícilmente comprensibles si no tomamos en cuenta determinadas lógicas neoliberales que dominan nuestro tiempo. Cuando los saberes psi invaden los dispositivos tradicionales de sociabilidad y los vocabularios del diseño impregnan los imaginarios de nuestra vida en común se abren nuevas discusiones epistemológicas, ontológicas y políticas. En el seno de estas discusiones surge la pregunta por el lugar y la función que el saber filosófico ocupa en esta configuración. En efecto, el énfasis puesto sobre la *psyché* habilita tanto un reenvío a la problemática filosófica del sujeto como la posibilidad de revalorizar la actividad de la filosofía. Se trata de la pregunta por el uso de los conceptos de sujeto y subjetividad y, en especial, por la naturaleza de la “relación consigo mismo” y del “sí mismo” a la que remiten, a sabiendas o no, los discursos que emplean el motivo del *autos* (autoconciencia, autogestión, autonomía, autocuidado, autoestima, autoayuda, etc.) (Rose, 2007, p. 111). Se trata, además, del papel que estos dispositivos hacen jugar a la filosofía, desde el momento en que no pretenden ocuparse de un ámbito del ser humano, sino que apuntan a la integralidad de su existencia. Cuestiones tales como la pertinencia (o no) de concebir estas tecnologías de gobierno de sí y

de otros en la estela de lo que Pierre Hadot (2006) definió como *ejercicios espirituales* –en tanto definición de vida filosófica–, o la apelación insistente a la ontología para tratar problemas tecnológicos y organizacionales, son una muestra nítida de cómo es convocado el discurso filosófico en nuestro tiempo para pensar e intervenir en la realidad social.

Antes de avanzar sobre estos temas, y como preámbulo necesario a los mismos, nos detendremos sobre la cuestión del *neoliberalismo*, dado que la consideramos ineludible a la hora de intentar cualquier análisis crítico del presente. Elegimos hablar de “cuestión” puesto que pensamos el neoliberalismo más como un campo de discusiones, una problematización en sentido foucaulteano, que como una realidad unívoca. Lo concebimos, entonces, como un dominio epistémico, ético y político donde conviven contenciosamente ciertos saberes y prácticas asociados al capitalismo contemporáneo. De hecho, esta problematización se consolida en las primeras décadas del siglo XXI, en el curso de debates entre diferentes posiciones teórico-políticas y múltiples disciplinas (Cahill, Konings, Cooper y Primrose, 2018). A grandes rasgos, estas discusiones giran en torno a los orígenes y devenires del neoliberalismo (primeras formulaciones, momentos inaugurales de implementación, crisis y mutaciones), a su naturaleza específica (si es una política económica, una ideología, una forma de racionalidad gubernamental, una estrategia micropolítica, etc.) y, por último, a sus relaciones con la historia de las derechas y las izquierdas (nuevas derechas, gobiernos populistas, movimientos transfeministas, viejos y nuevos fascismos). En toda su heterogénea complejidad, en su ausencia de definiciones concluyentes, consideramos que esta problematización ofrece todavía una grilla de inteligibilidad inestimable para diagnosticar nuestro presente desde una perspectiva crítica. Con esto último nos referimos a que no se trata simplemente de una herramienta que nos permite describir la realidad, sino también cuestionarla. Nos interesa, ante todo, criticar los efectos deletéreos que el neoliberalismo tiene para nuestra vida en común. En consecuencia, destacaremos en lo que sigue algunos elementos y dimensiones generales que creemos importantes para enmarcar el análisis.

Es preciso señalar, en primer término, que el surgimiento y posterior auge de las nuevas terapéuticas no implica solamente la transmisión de valores, técnicas y saberes psi en ámbitos laborales, educativos y familiares. La propagación de estas tecnologías se relaciona en gran medida con la instalación de una forma de gubernamentalidad que opera intensificando las capacidades de los individuos mediante el imperativo de un trabajo continuo sobre sí mismos. Se trata de la

mentada producción de un sujeto empresario de sí mismo, que tiene entre sus fundamentos la teoría del capital humano de Gary Becker (Foucault, 2007). Debemos tener en cuenta que el objetivo final de este trabajo sobre el potencial o capital individual es gestionar la precariedad que la misma gubernamentalidad neoliberal promueve al desmantelar la red de soportes colectivos que fueran asociados al trabajo asalariado, tras una larga estela de luchas del movimiento obrero. En este sentido, es necesario remarcar que este tipo de gubernamentalidad se desarrolla en coordinación con, y a partir de, las políticas de ajuste estructural y reforma del Estado que se impusieron progresiva, y violentamente en nuestros territorios, desde mediados de los años 1970. Estas políticas están ligadas a dinámicas de endeudamiento propiciadas por el capital financiero internacional, en el contexto de mutación del capitalismo hacia una modalidad posfordista de organización del trabajo y la producción.

Desde una perspectiva sociológica más o menos clásica, Robert Castel ha podido afirmar que este nuevo gobierno psi se instala en el centro de lo social, o más bien tiende a funcionar como un *analogon* de lo social, habida cuenta de que es a partir de sus valores y técnicas que el individuo se constituye como ser social y construye su realidad social, una realidad manifiestamente des-colectivizada y des-encastada de los dispositivos de protección tradicionales (Castel, 2011, pp. 11-12). Por su parte, ciertas perspectivas feministas han señalado que este proceso se corresponde con una vasta crisis de reproducción social, generada por el funcionamiento estructural del capitalismo patriarcal colonial en una fase que acentúa sus mecanismos diferenciales de despojo, saqueo, neoextractivismo y explotación (Gago y Aguilar, 2022, p. 17). En ambos diagnósticos adquieren importancia estratégica las discusiones sobre el estatuto de la precariedad y la vulnerabilidad (Butler, 2017; Lorey, 2016) en contraposición al modelo de individuos atomizados y autopoieticos (Haraway, 2020; Braidotti, 2015), y los debates sobre el papel de las emociones, los cuerpos e inclusive la espiritualidad (Illouz, 2007; Landa, 2022; Hijós y Alvaro, 2022).

En este último sentido, creemos que al pensar en las formas contemporáneas de gobierno de las vidas, de incitación al goce individual y de promoción del rediseño de sí mismo, es necesario asumir el momento del deseo y los afectos. Como plantearon de manera original los *operaistas* italianos a fines de los '70 y comienzos de los '80, los distintos modos de resistencia, desplazamiento y deserción del trabajo disciplinario por parte de una generación de jóvenes trabajadorxs, formularon un nuevo escenario que obligó al capital a extremar su plasticidad, posibilitando la emergencia de nuevas tecnologías, que a su vez contribuyeron a la formación de lo que algunos llamaron "ca-

pitalismo cognitivo” y que más recientemente fue rebautizado como “capitalismo emocional”. El neoliberalismo puede comprenderse así, desde este ángulo, como un régimen de deseos y afectos correlativo a una fase del capitalismo en la cual la sujeción laboral deviene despliegue de nuestros potenciales (deseantes, corporales, sensibles) a disposición de la colonización de la vida. Es aquello que Suely Rolnik identifica como *cafisheo* para referir a la apropiación de las potencias vitales en la fase del capitalismo financiarizado donde “es la propia pulsión de creación individual y colectiva de nuevas formas de existencia, y sus funciones, sus códigos y sus representaciones, lo que el capital explota, haciendo de ella su motor” (Rolnik, 2019, p. 28).

Cabe destacar que en esta intervención masiva sobre las capacidades humanas no solo se ponen en marcha las nuevas terapias. A partir de fines del siglo XX, el centro de atención de un tipo de sujeto molar pasó a la escala molecular –de los órganos, los huesos y los músculos a las moléculas de ADN, los gametos y las células madre–. Este cambio en la manera de concebir la vida marca el inicio de lo que Nikolas Rose identifica como biopolítica molecular. A medida que los componentes vivos más diminutos adquieren un valor y un significado que antes no poseían, son manipulados y controlados bajo esta nueva forma de biopoder (Rose, 2012). No se trata solo de reconocer los elementos microscópicos que el desarrollo de la biotecnología hizo visibles, sino de poder controlarlos para reproducir procesos naturales en el laboratorio. Este giro ontológico y epistemológico en relación con la vitalidad no es un hecho aislado o casual. Al contrario, forma parte de un proceso más amplio relacionado con la necesidad del capital de expandirse constantemente más allá de los límites de la vida. En este sentido, la industria biotecnológica surge y se desarrolla rápidamente en un contexto en el que el crecimiento económico se entrelaza con los principios biológicos para extender los confines del capital (Cooper, 2011). El impulso que las ciencias de la vida cobraron a partir de la consolidación del neoliberalismo responde, como sostiene Melinda Cooper, al delirio del capitalismo contemporáneo, de manera que el imperativo del crecimiento económico lleva a especular sobre el futuro de la vida en el planeta y más allá de él.

Otra forma de intervención que corre en paralelo a las ya mencionadas, tiene que ver con los modos de gubernamentalidad informacional o algorítmica que trabajan en la desagregación, la modelización y el rediseño de la vida. Esta es la modalidad en que opera el Big Data, dispositivo que descompone las conductas en micro-comportamientos según acciones exteriores (es decir, sin ocuparse de la psicología o la “interioridad”) para optimizar formas de orientación y gobierno de las mismas en una manera ya no integral, sino segmen-

taria, recombinaando las variables que construye en función de la predictibilidad, entre otras posibilidades. Como se advierte desde diversos estudios críticos, no se trata simplemente de un instrumento, sino de una intervención sobre la sensibilidad que actúa deshaciendo las tramas materiales que posibilitan el dominio de los asuntos comunes y la irreductibilidad de las experiencias singulares. De modo que, al indagar sobre el Big Data o estudiar la racionalidad algorítmica nos ubicamos en un lugar análogo al de Heidegger cuando, en su famosa conferencia “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico” (1996), alertaba a un grupo de ingenieros sobre los problemas de la técnica. La diferencia es que, esta vez, el *know how* se encuentra incorporado en la matriz sensible de las subjetividades actuales y diseminado en los ámbitos económico, político y social, mucho más allá y más acá de la *expertise* de los programadores.

Sea como fuere, lo cierto es que el neoliberalismo encuentra en la subjetividad un espacio estratégico de disputa, donde se juega la tendencia al diseño y la programación de nosotros mismos. Esta racionalidad produce sus propios sujetos sujetados por medio de dispositivos múltiples, ya no exclusivamente disciplinarios, sino también terapéuticos, biotecnológicos y algorítmicos. Estos mecanismos son concomitantes a la producción de un sujeto empresarial, ligado al mandato de autorrealización y autosuperación continuas, al imaginario del éxito, en suma, a los imperativos de lo que Pierre Dardot y Christian Laval (2013) han designado como dispositivo de rendimiento y goce. Nos interesa subrayar, para concluir este apartado, que al hablar de la producción de *un* sujeto que se conduce a sí mismo y es conducido de acuerdo a la normatividad neoliberal lo hacemos contemplando el sentido problematizador que indicamos al comienzo, es decir, sin perder de vista la indeterminación semántica del concepto de neoliberalismo. Siguiendo las indicaciones nominalistas de Wendy Brown (2018), no debemos olvidar la paradoja de una noción que sirve para nombrar realidades bien determinadas que, sin embargo, no han dejado de mutar y de adquirir diferentes formas y contenidos según las coyunturas.

2. CULTURAS TERAPÉUTICAS

Al interior de las sociedades neoliberales es posible localizar una gran variedad de dispositivos de producción de subjetividad que hoy reciben, entre otros, el nombre de *culturas terapéuticas*. Nos referimos a un conjunto de técnicas habitualmente identificadas como terapias alternativas, poco o nada convencionales, que ofrecen ayuda para enfrentar los crecientes malestares de nuestra época y, al mismo tiempo, tienden a la adecuación o readecuación de los sujetos

a las exigencias siempre renovadas del capitalismo contemporáneo. La función propiamente terapéutica y la función adaptativa forman parte de un mismo proceso normalizador que se traduce en fórmulas prescriptivas acerca de la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo. Se trata de prácticas y saberes arraigados en el sentido común que, sobre la base del uso extendido y con frecuencia vago de terminología psicológica y médica, se orientan al cuidado del sí mismo en busca de un estado de bienestar general o *wellness*, como suele decirse en la jerga terapéutica para mentar un estado que abarca lo físico y mental, pero también lo emocional, lo social y lo económico. Vanina Papalini (2014) define las culturas terapéuticas como “amalgamas de discursos, saberes legos y expertos, prácticas y creencias científicas y religiosas que conciben el malestar subjetivo y la dolencia física como sufrimiento inaceptable o sólo admisible en niveles muy bajos. Básicamente son reactivas a toda forma de padecimiento y proponen una serie de recursos para ‘estar bien’ de manera permanente” (p. 215). Podría decirse que la intolerancia al malestar y, más ampliamente, a cualquier condición no deseada que los individuos sean capaces de experimentar, es uno de los rasgos compartidos por el amplio arco de las culturas terapéuticas, ya se trate de la psicología positiva, el *neurocientismo*, el *fitness*, el *mindfulness* o las distintas variantes de *coaching*, por solo nombrar algunas de las tematizadas en este libro.

La noción de culturas terapéuticas en el sentido en que la entiende Papalini tiene múltiples antecedentes. Entre los que ella misma destaca se encuentran los trabajos de Eva Illouz (2007, 2010) acerca de las dimensiones teóricas y prácticas de la “cultura terapéutica” y los de Rose (1999 [1989], 2019 [1996]) sobre el significado y las implicancias de la “cultura terapéutica del sí mismo”. Ahora bien, además de indicar el sentido más elemental de esta noción, nos interesa llamar la atención sobre el hecho de que el fenómeno social que ella expresa tiene una historia que ciertamente no se limita al crecimiento exponencial que ha experimentado en el transcurso de las últimas décadas. Entre fines de 1970 y principios de 1980, Castel comenzó a documentar una serie de nuevas técnicas experimentales surgidas en Estados Unidos y concebidas como “terapia para normales”, vale decir, para la inmensa mayoría de la población, dado que se proponen “llevar al máximo el rendimiento humano de cada uno en lugar de intentar, como en las terapias clásicas, restaurar la salud” (Castel, Castel y Lovell, 1980, p. 267). Una de las hipótesis fuertes en torno a estas técnicas de desarrollo personal que comprenden lo que por entonces Castel llamó una “cultura psicológica de masas” o “generalizada” es, precisamente, que participan activamente en la implementación de

un “orden post-disciplinario, que ya no pasaría por la imposición de coerciones sino por la organización y el control del factor humano en función de las nuevas figuras que adopta la necesidad social” (1984, p. 221). Como el mismo autor escribiría 30 años más tarde, la hipótesis acerca de un nuevo orden social basado enteramente en el individuo se verificó y fue incluso bastante más lejos de lo que en aquel momento podía imaginarse (Castel, 2011, p. 7).

Según acabamos de mencionar, las culturas terapéuticas emergen en los Estados Unidos. Desde un punto de vista genealógico, sus orígenes se vinculan con una serie de experiencias desarrolladas entre mediados del siglo XIX y fines del siglo XX. La primera de ellas remite a un movimiento espiritual de carácter popular, formado por grupos religiosos, metafísicos, políticos y artísticos que consiguen progresivamente torsionar ciertos valores de la ética protestante y del ideario liberal dominante en el siglo XIX. Movimientos como el *Trascendentalismo* de Waldo Emerson y luego, con mayor radicalidad, el *Nuevo Pensamiento* (*New Thought*) desplazan los imperativos de la renuncia de sí y de la abnegación en el trabajo por una ética de la autorrealización en este mundo, aquí y ahora, entendida en términos de bienestar físico, psíquico y de éxito económico. Los primeros elementos de un *ethos terapéutico* se van consolidando así en los albores del siglo XX a partir de una valorización positiva del potencial interior de cada individuo y también de la dimensión afectiva y emocional, que ya no se subordina a la dimensión racional ni a la fisiológica, y que tampoco se somete a la repartición jerárquica de los géneros (Béjar, 2014; Cabanas, 2013; Lears, 1983). La concepción emersoniana de un desarrollo personal ilimitado que debe ser perseguido por medio de la *auto-exploración* y el *auto-cultivo* regulares, o el desafío que las culturas del *Nuevo pensamiento* lanzan al régimen médico y político de la época cuando afirman el poder curativo y creativo de la mente sobre el propio cuerpo y sobre el mundo, son ejemplos destacados de un movimiento cuyas prácticas tendrán un profundo y duradero impacto en la formación de las culturas terapéuticas, alimentando la tradición de los grupos de ayuda-mutua, la lucha de los movimientos feministas por los derechos sexuales, políticos y económicos, la literatura de autoayuda, entre otros. Una segunda línea genealógica dirige a la psicología industrial representada por los trabajos de Elton Mayo y Kurt Lewin en torno al papel decisivo que las relaciones interpersonales, los sentimientos y las dinámicas de grupo juegan en la organización eficiente del trabajo y el mejoramiento de la productividad. Esta corriente está relacionada con la historia del *scientific management* y es la que quizá mejor permita explicar la presencia y las funciones de los léxicos y

saberes cibernéticos, sistémicos y sobre todo comunicacionales en las culturas terapéuticas. Su desarrollo es propio de un momento en que la ciencia de la administración busca renovarse por medio de la incorporación de valores democráticos y humanísticos, con el objetivo de suavizar los estilos gerenciales y al mismo tiempo lograr mayor efectividad, constituyendo con esto un primer antecedente de las variantes *neo-manageriales* imperantes en el presente. Para terminar, una tercera vertiente obligada de esta genealogía se corresponde con experiencias ligadas a la psicología humanista, cuyos impulsores más conocidos son los psicólogos Carl Rogers y Abraham Maslow. Postulada como alternativa al psicoanálisis freudiano y al conductismo, la psicología humanista retoma ciertos aportes precedentes (como la tecnología de grupo de la psicología industrial o la concepción de la capacidad innata de autorrealización individual) y los populariza en el contexto de las revueltas contraculturales de los años 1960. Sus planteos formarán una parte central del Movimiento del Potencial Humano, un movimiento amplio y difuso centrado justamente en promover el desarrollo del “potencial” de los individuos para mejorar su vida. La sede emblemática de este movimiento es el conocido Instituto Esalen, ubicado en la costa oeste californiana. Es en este instituto donde vienen a agruparse y reinventarse, de algún modo, las tendencias anteriores. Allí eclosiona, entre fines de 1960 y principios de 1980, a través una vasta gama de prácticas y discursos espirituales, terapéuticos, psicodélicos, cibernéticos y *manageriales*, la fisonomía actual de las culturas terapéuticas, o bien lo que María Julia Carozzi (1999) ha denominado “complejo alternativo informado por la nueva era” (p. 37). Del *New Thought* al *New Age* hay un siglo de transformaciones, de continuidades y rupturas, que permiten entender la densidad y la fuerza de penetración de las culturas terapéuticas en nuestra vida cotidiana. Sin dudas, esta es una genealogía que se encuentra abierta, puesto que puede prolongarse hacia el pasado, en la línea de los estudios de Pierre Hadot y Michel Foucault sobre los ejercicios espirituales o las técnicas de la existencia occidentales, y hacia el presente, en consideración de las investigaciones sobre los modos de difusión y re-apropiación de las terapias alternativas fuera del suelo estadounidense.

Es claro, pues, que las culturas terapéuticas tienen una historia rica y por demás compleja, con pesadas capas superpuestas y conexiones insospechadas a distintos niveles. Sin embargo, no hay que perder de vista que lo que llamamos así refiere a un fenómeno con características específicas cuyo despliegue se encuentra circunscripto al presente y al pasado inmediato. A diferencia de, por ejemplo, la autoayuda, la meditación o el yoga, cuyo auge global se registra en las

últimas décadas del siglo XX, las técnicas o tecnologías sobre las que trata este libro tienen su apogeo durante el siglo XXI y figuran entre las más recientes culturas terapéuticas. Uno de los rasgos que sin duda las hace singulares en el campo de los productos y servicios que aspiran al *wellness*, tiene que ver con el tipo de vínculo que mantienen con el sistema de valores vigente. Su imbricación con la normatividad neoliberal no solo es más directa y lineal, sino también discursiva o narrativamente más explícita que la de dispositivos terapéuticos anteriores. El *fitness* y el *coaching*, por tomar dos casos paradigmáticos, se promocionan como prácticas corporales, lingüísticas y emocionales capaces de maximizar el potencial y ampliar el horizonte de posibilidades de los individuos a través de una gestión eficiente de sus propios recursos. Estas técnicas de gestión o *management* de sí, dirigidas en principio a todo el mundo, promueven formas de vida emprendedoras que tienen como guía un ideal de bienestar, incluso de felicidad, estrechamente ligado al éxito personal y económico. A su vez, las sociedades actuales, regidas como están por la estricta lógica de la competencia y la productividad, demandan individuos autónomos, responsables y sobre todo lo suficientemente flexibles, capaces de transformar sus cuerpos y sus almas en función de lo que se vivencia como un deseo individual, sin dejar de ser por ello una necesidad social. Dejar atrás todo vestigio de malestar existencial y alcanzar una vida exitosa son tanto aspiraciones como imperativos de un tiempo donde continuamente vemos aparecer nuevas culturas terapéuticas para la transformación de sí y el diseño de la propia vida. En el paisaje social que empieza a delinarse a partir de este análisis no debe sorprender la proliferación de discursos y prácticas diversas que, sin metáforas ni rodeo alguno, plantean el diseño del sí mismo y del mundo en su totalidad.

3. DISEÑO Y ONTOLOGÍA

El uso contemporáneo de la palabra *diseño* destinado a las personas, y ya no exclusivamente a las cosas, implica un cambio sustancial respecto a sus utilidades previas. Sobre todo si se toma en cuenta que, desde su aparición en el Renacimiento, y hasta hace relativamente poco tiempo, la noción de diseño (*disegno*) portaba el sentido de *proyecto* o *anticipación metódica, concepción y dibujo* del objeto a realizar (Vial, 2021, pp. 13-16). En efecto, durante buena parte de su historia, la actividad de diseñar estuvo abocada a la creación o modificación de objetos. El diseño orientado a las experiencias, los procesos y los contextos o, incluso, directamente centrado en los sujetos, forma parte de la entrada reciente de la actividad en lo que puede interpretarse como una “nueva era” (Vial, 2021, p. 51). Es solo en la

década de 1980 cuando el término “diseño”, reservado desde comienzos del siglo XX para referirse a la profesión dedicada a la creación de productos industriales, comienza a ser aplicado al sujeto humano en un sentido técnico, no solamente como un proyecto viable, esto es, factible de ser realizado, sino también deseable. Un punto de partida posible para analizar la gestación de esta idea ampliada de diseño es el libro de Terry Winograd y Fernando Flores, *Hacia la comprensión de la informática y la cognición* (1989 [1986]). Allí se plantea por primera vez la pregunta por el “diseño ontológico”, es decir, la pregunta por la posibilidad de diseñar nuevas formas de ser y de hacer a través del diseño de nuevas herramientas que a su vez nos hacen ser lo que somos y hacer lo que hacemos. Tomando por base un marco teórico que hace dialogar, entre otras referencias, la ontología fundamental de Heidegger y la hermenéutica filosófica de Gadamer, la teoría de los speech acts de Austin y el concepto de autopoiesis de Varela y Maturana, Winograd y Flores conciben la idea según la cual existe un proceso de determinación recíproca entre la invención de artefactos y los modos de estar en el mundo. En sus propias palabras: “Hay aquí una circularidad: el mundo determina lo que podemos hacer y lo que hacemos determina nuestro mundo. La creación de un nuevo dispositivo o dominio sistemático puede tener una significación de gran alcance: puede crear nuevas maneras de ser que no existían previamente y un fondo para acciones que anteriormente no habrían tenido sentido” (Winograd y Flores, 1989, p. 35).

El concepto de “diseño ontológico” fue acuñado por Flores y Winograd para dar respuesta a problemas concretos en el ámbito de la empresa donde se cruza la informática con el *management* y terminó por convertirse en la piedra basal de una de las teorías del diseño más pregnantes de la actualidad. No es nuestra intención dar cuenta de este periplo terminológico y conceptual, a la vez epistemológico, tecnológico, ético y político, que por lo demás nos llevaría demasiado lejos. Sin embargo, creemos que a los efectos de esta introducción no carece de interés destacar algunos momentos significativos de semejante conversión.

Para empezar, hay que tener presente que el concepto de diseño ontológico, aun cuando se asienta en bases teóricas sólidas, nace con una pretensión eminentemente práctica. Tanto Flores, ingeniero civil de origen chileno, como Winograd, informático estadounidense, estaban interesados en el mejoramiento de la gestión empresarial mediante el diseño de nuevas tecnologías y a eso, precisamente, apuntaba su trabajo conjunto. Al momento de la publicación de su libro, Winograd ya era conocido por haber desarrollado programas de computación que hoy se consideran pioneros, mientras que Flores

se encontraba investigando técnicas lingüísticas y extralingüísticas para ampliar el espacio de posibilidades de los altos mandos empresariales. En este sentido, vale la pena recordar que el diseño ontológico es el antecedente más directo del *coaching* ontológico, disciplina iniciada por el propio Flores y luego profesionalizada por sus discípulos Rafael Echeverría y Julio Olalla (Alvaro [Coord.], 2021). En cierta forma, no deja de ser sorprendente que la matriz teórica y conceptual del *coaching* ontológico sea prácticamente idéntica a aquella propuesta en el libro de Winograd y Flores. La amalgama de fenomenología, hermenéutica, filosofía del lenguaje y neurobiología no solo se repite, sino que además se ajusta a la perfección a los propósitos de esta nueva técnica de entrenamiento existencial.

Dentro de esta amalgama, la concepción autopoietica de los sistemas vivientes ocupa un lugar destacado. Este es el puntapié inicial para el ingreso del diseño en la dimensión ontológica desde una perspectiva crítica del paradigma tradicional sobre el lenguaje y la cognición, que Winograd y Flores (1989) identifican con el racionalismo moderno (p. 67). La noción de *autopoiesis* fue presentada por primera vez a principios de la década de 1970 por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela para explicar el proceso de constitución de lo vivo en su forma mínima. Dicho proceso consiste en una organización recursiva, un movimiento autorreferencial mediante el cual cada célula se autoproduce, esto es, produce el límite (membrana, borde, red) mediante el cual define su identidad (Maturana y Varela, 2004 [1972], pp. 45-46). Se trata de una circularidad fundamental que, sin embargo, no conduce a una cerrazón material o ausencia de interacción con el entorno, sino a una interacción mediada por la autonomía del sistema que los autores describen con la noción clave de *acoplamiento estructural*. Para comprender esto debe tenerse en cuenta la distinción que hacen Maturana y Varela entre estructura y organización, y el modo –en alguna medida cibernético– en que conciben la naturaleza misma de la interrelación con el medio, que incluye otros organismos o sistemas vivos de diferentes clases. Mientras que la organización es una dimensión que permanece invariante y hace a la identidad misma del sistema viviente, la estructura es la parte plástica del sistema que resulta susceptible de sufrir modificaciones para dar lugar a fenómenos de evolución y modificación de comportamientos a través del acoplamiento estructural con el entorno. Este acoplamiento, por su parte, remite a un conjunto de conductas entrelazadas que Maturana define como *dominio consensual* y comprende como comportamientos lingüísticos y de conocimiento, incluyendo así en el campo de lo lingüístico y de los procesos cognitivos cualquier tipo de interacción generada mutuamente. Este

planteamiento tiene consecuencias epistemológicas y ontológicas radicales respecto del paradigma racionalista y serán aprovechadas por la vocación teórico-práctica del diseño ontológico para incidir en el terreno de la tecnología informática y, a través de esta, en el modo de definir y proyectar la existencia humana.

Ahora bien, si se quiere entender cómo la idea original de Flores y Winograd llegó a transformarse en el vector de un nuevo modelo filosófico para el diseño, se impone un trabajo de reconstrucción histórica y conceptual nada desdeñable. Hasta donde sabemos, la única persona que ha hecho un trabajo de este tipo es el antropólogo colombiano Arturo Escobar en su libro *Autonomía y diseño* (2016). Por nuestra parte, nos conformamos con señalar las principales contribuciones de quienes retomaron esta idea para desarrollar las nuevas líneas de investigación a las que suele asociarse el diseño ontológico en la actualidad. A decir verdad, buena parte de estas contribuciones están ligadas a un puñado de diseñadorxs australianxs que se nuclearon en torno a la EcoDesign Foundation (1991-2002) y la *Design Philosophy Papers* (2003-2017). Entre ellxs podemos mencionar a Tony Fry, Anne-Marie Willis, Cameron Tonkinwise y Clive Dilnot. Probablemente, Fry sea el más conocido internacionalmente y el más prolífico en términos de producción teórica. Algunos de sus libros más importantes de las últimas décadas abordan la cuestión del diseño ontológico desde una perspectiva amplia y políticamente comprometida con diversas causas sociales, especialmente con la lucha contra el cambio climático. En ellos analiza, por ejemplo, problemas filosóficos relacionadas con la crisis ecológica (Fry, 1994), aspectos estructurales del diseño que niegan el porvenir de los seres humanos y no-humanos provocando “desfuturización” (*defuturing*) (Fry, 1999), y nuevos imaginarios de civilización y humanidad para superar la insostenibilidad del mundo contemporáneo (Fry, 2012). En un artículo que aporta elementos valiosos para entender el derrotero australiano de la teoría y la práctica del diseño ontológico, Willis (2007) presenta la cuestión de forma simple y concluyente: “diseñamos nuestro mundo, mientras que nuestro mundo nos devuelve la jugada y nos diseña” (p. 80). Este “doble movimiento”, como ella lo denomina, remite directamente a la “circularidad” entre el mundo y la agencia humana de la que hablan Flores y Winograd al introducir el concepto. El trabajo de estos últimos, vale la aclaración, es reconocido tanto en las publicaciones de Fry como en la de sus colegas, aunque como es evidente se trata de programas de investigación diferentes. La pregunta por el diseño ontológico surge del cruzamiento entre la informática y la administración de empresas para luego desplazarse al dominio de las disciplinas del diseño profesional. Por otro lado, aunque la obra del

primer Heidegger continúe siendo la principal referencia filosófica en los desarrollos ulteriores, es preciso notar la influencia que tiene en estos nuevos planteos el pensamiento ambientalista y los debates antropológicos activados por el así llamado “giro ontológico” (Holbraad y Pedersen, 2017).

En esta misma línea de trabajo, aunque con particularidades que no podemos dejar de subrayar, se encuentran las recientes investigaciones de Arturo Escobar (2016, 2018). La aproximación que propone este autor no solo abreva en las fuentes recién mencionadas, sino que además construye con ellas una genealogía histórico-conceptual. Su posición es sin duda privilegiada, puesto que conoce personalmente y ha trabajado con casi todos los protagonistas de la escena del diseño ontológico. Escobar retoma y adapta a su propia elaboración del problema la idea fundamental que anima las elaboraciones anteriores según la cual el diseño, en la medida en que tiene una dimensión ontológica, crea o transforma modos de ser y hacer, de pensar y sentir, allí donde aparece involucrado. Y precisamente porque está en todas partes y porque interviene en todas las esferas de la vida, Escobar (2016) puede llegar a escribir que: “todo diseño crea un ‘mundo dentro del mundo’ en el que somos, simultáneamente, diseñados y diseñadores. Todos somos diseñadores y todos somos diseñados” (p. 153). Por otra parte, utiliza un aparato de citas vasto y extremadamente heterogéneo. Recupera buena parte de las referencias científicas y filosóficas de sus predecesores al tiempo que incorpora las últimas tendencias teóricas del Sur Global y del Norte Global. Incluye desde las tempranas críticas a la tradición cartesiana y racionalista hasta los nuevos materialismos y las espiritualidades no dualistas, pasando por las ontologías relacionales, los enfoques post-humanistas y los feminismos decoloniales. Si bien Escobar tiene un perfil marcadamente teórico, a menudo se presenta como un “investigador-activista”. Como él mismo nos informa, una parte central de su actividad académica y política desde la década de 1980 hasta el presente estuvo dedicada a colaborar con proyectos de promoción cultural en pueblos indígenas y afrodescendientes del sur de Colombia (Escobar, 2016, p. 14). Tanto en los textos como en las intervenciones públicas de los últimos años suele afirmar que el diseño, ontológicamente entendido, puede contribuir a la “transición” cultural, política y económica de las “comunidades subalternas” en América Latina, y más concretamente a fomentar su capacidad de “autopoiesis” o “autonomía” respecto del Estado y del mercado. Su apuesta más ambiciosa, pues, radica en hacer del diseño de sí comunitario una política para *un mundo donde quepan muchos mundos* o, como la califica en su último libro, una “política pluriversal” (2018).

4. POLÍTICA Y DISEÑO

Llegados al final de este breve recorrido surgen interrogantes acerca de las implicaciones políticas de la aproximación ontológica al diseño. Si damos por cierto que la práctica del diseño tiene la capacidad de incidir sobre el ser de todos los entes, tanto de los presentes como de los que están por venir, al punto de que desde hace al menos una década se habla con naturalidad de “diseñar” y “rediseñar lo humano” (Fry, 2012), entonces la pregunta acerca del vínculo entre política y ontología del diseño se vuelve ineludible. Exceptuando a Flores y Winograd, quienes al menos desde la década de 1980 nunca ocultaron su afición al mundo de la empresa, no es difícil percibir en el resto de los discursos posiciones y retóricas críticas, que rápidamente podrían ser catalogadas de izquierda o cuando menos progresistas¹. Admiten que a lo largo de la historia la práctica del diseño ha estado guiada casi exclusivamente por el ideal racionalista y antropocéntrico que le imprimió la modernidad capitalista, pero al mismo tiempo sostienen que el diseño puede y debe ser reorientado en una dirección postcapitalista. Aun reconociendo verdaderos aciertos en el diagnóstico de época que ofrecen algunos de estos discursos, podría objetarse que sus designios políticos de cambio suelen quedar atados a declaraciones abstractas y voluntaristas. De qué manera específica el diseño (ontológico) puede servir para producir una transformación social o al menos para resistir el estado de cosas actual es algo que rara vez se explicita.

Como señala la investigadora Michaela Büsse (2022) en uno de los escasos textos que se hacen preguntas incisivas sobre “las políticas del diseño ontológico”, los trabajos de los portavoces de esta corriente, y muy especialmente los de Fry y Willis, se mantienen en la esfera de la generalidad o de la universalidad y tienden a desentenderse de las diferencias existentes entre los agentes humanos involucrados en los procesos de diseño. Su principal objeción a esta manera de proceder es que al situar a todos los sujetos en un mismo plano teórico junto a los objetos se corre el riesgo de presentar el diseño como una suerte de mediador neutral entre todos los seres. “Dado que la agencia de diseñar y, por tanto, de transformar, en primer lugar está distribuida de forma desigual, el aclamado universalismo según el cual los humanos

1. Un dato llamativo para quienes desconozcan la vida política de Flores es que ocupó el cargo de Ministro de Economía –entre otros cargos políticos de primer nivel– durante el gobierno de Salvador Allende, y que después de su retorno a Chile tras los años de exilio en EEUU fue elegido senador por el Partido por la Democracia (PPD) para luego ser designado presidente del Consejo Nacional de Innovación para la Competitividad (CINC) por el entonces presidente Sebastián Piñera. Sobre la historia político-académica de Flores entre Santiago de Chile y California, véase Jacky Rosell (2021).

diseñan y son diseñados por lo diseñado mostrará medios y capacidades muy diferentes una vez puestos en acción” (Büsse, 2022, p. 88). Escobar, ciertamente, es mucho más atento a las desigualdades y las diferencias estructurales de los entramados sacionaturales, además de que da muestras de una solvencia teórica que no encontramos en otros exponentes de esta corriente. Desde nuestro punto de vista, su propuesta es un aporte valioso para pensar la historia y la filosofía del diseño en el contexto latinoamericano. Con todo, cabe preguntarse si la corrección política que recorre su discurso no eclipsa cualquier posibilidad de disenso real. Sin tener una respuesta clara, nos preguntamos si acaso su impulso crítico por deconstruir los presupuestos metafísicos de la ontología clásica no queda interrumpido por una visión consensualista de la política que difícilmente pueda contribuir a un futuro no capitalista.

Contrariamente a lo que invitan a pensar los autorxs que promueven el enfoque ontológico, no existe una relación directa entre la ruptura con las formas tradicionales de concebir el diseño y el cuestionamiento del modelo neoliberal que produce las formas de dominación, las desigualdades y las crisis civilizatorias que ellos mismos se encargan de denunciar. Como en parte hemos visto, la radicalidad filosófica de estos planteos no se traduce en estrategias políticas radicales contra el capitalismo contemporáneo. El vínculo entre diseño, ontología y política es cualquier cosa menos simple. De hecho, nada impide que de conformidad con las premisas de una filosofía rebelde a la metafísica se proyecten o diseñen objetos y sujetos, relaciones, procesos y ensamblajes consagrados a reproducir la lógica de la acumulación del capital. El diseño de sujetos humanos, si se puede hablar así, surge en un momento histórico en que el paradigma del diseño como producción industrial de objetos para consumo masivo estaba llegando a su fin. La inquietante idea, con la que apenas empezamos a familiarizarnos, de que los seres humanos somos susceptibles de ser diseñados, es una ocurrencia simultánea a la tendencia filosófica de concebir tanto el *quién* como el *qué*, vale decir, la totalidad de los sujetos y los objetos, igualados o aplanados desde un punto de vista ontológico. El descentramiento de lo humano impulsado por las ontologías planas o no jerárquicas, como la Ontología Orientada a Objetos (OOO) o la Teoría del Actor-Red (TAR), por nombrar dos corrientes conocidas y acreditadas, tiene consecuencias inmensas, entre las que hay que contar que el sujeto tiende progresivamente a ser percibido y a percibirse como un objeto entre otros, con todo lo que esto tiene de liberador y al mismo tiempo de amenazante.

La idea de que nada de lo que existe escapa a la lógica proyectual, ni siquiera nosotros mismos, data de una época en que, para decirlo

con el filósofo del diseño Luis Montero (2020), “[l]a realidad es un producto de un proceso de producción industrial”; una época en que “[y]a no existe lo dado”, sino que “[t]odo es hecho. Todo está hecho” (p. 36). Esto significaría que hoy en día, de algún modo, todo es y todos somos el fin o la finalidad de una acción de diseño. Lo que aquí está en juego es nada menos que la realización del moderno deseo por la *producción total*, es decir, del anhelo por extender la producción hasta el extremo de la autoproducción. “Todo lo hecho es resultado de un hacer dirigido, tan dirigido como el resultado de ese hacer. [...] Es el hacer absolutamente burocratizado para que genere el efecto esperado y para el cual ha sido realizado. La teleología de la tecnología aplicada al proceso de producción industrial del todo define los límites de lo posible en el mundo porque define los límites del hacer posible y los límites de los efectos posibles. Una triple limitación que tiene profundas consecuencias metafísicas para el humano” (Montero, 2020, pp. 36-37).

Sea cual fuere la pertinencia y la validez de un diagnóstico como este, lo cierto es que no podemos dejar de reconocernos –incluso contra nuestra voluntad o a nuestro profundo pesar– en movimiento hacia la *absolutización* o la *totalización de la producción*, movimiento que cada vez se muestra más claramente no como una corriente social o siquiera global, sino como una deriva civilizacional. Más acá de la hipérbola especulativa que por momentos pareciera abandonar el terreno donde se agitan nuestras pasiones más concretas, nos queda la pregunta por la vida o, quizás, habría que decir la pregunta por la existencia. En uno de sus últimos libros, François Jullien propone una distinción notable entre *vivir* y *existir*: mientras que el primer verbo refiere a la condición elemental que se prolonga entre el comienzo y el fin, el segundo verbo remite a un impulso, un surgimiento o una emergencia y significa, literalmente, “mantenerse afuera” (*ex-sistere*) (Jullien, 2018). Este enigmático *mantenerse afuera*, sobre el que Heidegger propuso una interpretación ya célebre, aquí tiene el sentido de abrir la clausura de los lugares establecidos y difuminar el contorno de los límites asignados. Existir, dice Jullien, no ocurre sin un mínimo de negatividad, de resistencia respecto a la inercia que priva a la vida de su capacidad de desplegarse más allá de los condicionamientos cotidianos. He aquí un pensamiento ético que sirve, al menos, como una invitación a explorar aquí y ahora “la posibilidad de otros posibles”, o también, como un llamado a experimentar “la capacidad de existir”. En rigor, no presta otro servicio más que este. Ya que se abstiene de enseñar cómo vivir, tarea de la que alguna vez se encargó la filosofía, luego la religión, y que hoy monopoliza un “mercado de la felicidad” dispuesto a repetir “los más viejos lugares comunes” acer-

ca de la vida (Jullien, 2018, pp. 13-14). Como también se abstiene de proponer cualquier tipo de acción política o incluso de pronunciarse a favor de una opción política determinada.

Se dirá, con seguridad, que una ética de la existencia resulta muy insuficiente frente al desastre que padecemos y que, por si hace falta aclararlo, no todos los seres padecemos de la misma manera ni con la misma gravedad. De eso no cabe la menor duda. Sin embargo, y solo para empezar, no habría que desestimar la virtud de un pensamiento que alerta sobre la inercia que nos conduce temerariamente a “vivir sin existir” cuando quizás todavía tengamos la oportunidad de “vivir existiendo”. En un tiempo ordenado metafísica y políticamente a producir y reproducir un mundo idéntico a sí mismo y por ese motivo destinado a su propia anulación, el más mínimo gesto de resistencia vital puede ser considerado un desvío hacia el Afuera, hacia una exterioridad que no es posible proyectar, diseñar ni totalizar.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Alvaro, Daniel ([Coord.] 2021). *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico*. Ubu Ediciones.
- Béjar, Helena (2014). Los orígenes de la tradición del pensamiento positivo. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 14(2), 227-253.
- Braidotti, Rosi (2015). Posthuman affirmative politics. En S. E. Wilmer y Audrone Žukauskaite (Eds.), *Resisting Biopolitics* (pp. 42-68). Routledge.
- Brown, Wendy (2018). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Ediciones Paidós.
- Büsse, Michaela (2022). What are the politics of ontological design? A critical reflection on the mutual becoming of the “human” and “the world”. En Claudia Mareis, Moritz Greiner-Petter y Michael Renner (Eds.), *Critical by Design? Genealogies, Practices, Positions* (pp. 80-93). transcript Verlag.
- Cabanas Díaz, Edgard (2013). *La felicidad como imperativo moral: origen y difusión del “individualismo positivo” en el capitalismo neoliberal y sus efectos en la construcción de la subjetividad*. (Tesis de doctorado). Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Madrid.
- Cahill, Damien, Cooper, Melinda, Konings, Martijn y Primrose, David (Eds.) (2018). *The Sage Handbook of Neoliberalism*. SAGE.

- Carozzi, María Julia (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 9(18): 19-38.
- Castel, Robert (1984). *La gestión de los riesgos: de la anti-psiquiatría al post-análisis*. Anagrama.
- Castel, Robert (2011). Préface. En *La Gestion des risques de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*. Les Éditions de Minuit.
- Cooper, Melinda E. (2011). *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. University of Washington Press.
- Dardot, Pierre y Laval, Christian (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa.
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Universidad del Cauca.
- Escobar, Arturo (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ediciones desde abajo.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de La Biopolítica: Curso en el Collège de France: 1978-1979*. FCE.
- Fry, Tony (1994). *Remakings: Ecology, Design, Philosophy*. Envirobook.
- Fry, Tony (1999). *A New Design Philosophy: An Introduction to Defuturing*. UNSW Press.
- Fry, Tony (2012). *Becoming Human by Design*. Berg.
- Gago, Verónica y Gutiérrez Aguilar, Raquel (2022). Presentación al dossier Tramas populares y feministas para la reproducción social. *Redes y Tramas*, (2), 17-22.
- Goolishian, Harold y Anderson, Harlene (1994). *Narrativa y sí-mismo, algunos dilemas postmodernos de la psicoterapia. Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Paidós.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Haraway, Donna J. (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno (Vol. 1)*. Consonni.
- Heidegger, Martin (1996). Lenguaje de tradición y lenguaje técnico. *Artefacto*, (1), 10-20.
- Hijós, Nemesia, y Alvaro, Daniel. (2022). Nos encendemos y nos propagamos: peregrinajes, coaching ontológico y feminismos neoliberales. *Sociedad y religión*, 32(60), 6.
- Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Illouz, Eva (2007). *Intimididades congeladas: las emociones en el capitalismo*. Katz editores.
- Illouz, Eva (2010). *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz editores.
- Jacky Rosell, Emiliano (2021). Santiago, California. Una genealogía del

- coaching* ontológico. En Daniel Alvaro (Coord.), *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico* (pp. 23-54). Ubu Ediciones.
- Jullien, François (2018). *Vivir existiendo. Una nueva ética*. El Cuenco de Plata.
- Landa, María Inés (2022). Gubernamentalidad neoliberal y subjetividad emprendedora. En María Bella, Eugenia Celis, Liliana Pereyra, Florencia Ravarotto Köhler y emma song, *Haciendo Cuerpos: gestión de vidas* (pp. 98-128). Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Lears, Jackson (1983). From salvation to self-realization: Advertising and the therapeutic roots of the consumer culture, 1880-1930. En Richard Wightman Fox and T.J. Jackson Lears, *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880-1980* (pp.1-38). Ed. Pantheon Books.
- Lorey, Isabell (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de Sueños.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2004 [1972]). *De máquinas y seres vivos*. Autopoiesis: la organización de lo vivo. Editorial Universitaria / Lumen.
- Montero, Luis (2020). *El diseño de nosotros mismos. Una lectura filosófica del diseño*. Experimenta Editorial.
- Papalini, Vanina (2014). Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad. *methaodos.revista de ciencias sociales*, vol. 2, núm. 2, 212-226.
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección*. Tinta Limón.
- Rose, Nikolas (1999 [1989]). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. Free Association Books.
- Rose, Nikolas (2007). Terapia y poder: Techné y Ethos. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 76, 101-124.
- Rose, Nikolas (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIPE.
- Rose, Nikolas (2019 [1996]). *La invención de sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Pólvora Editorial.
- Vial, Stéphane (2021). *Le Design*. PUF.
- Willis, Anne-Marie (2007). Ontological designing – laying the ground. En Anne-Marie Willis (Ed.), *Design Philosophy Papers. Collection Three* (pp. 80-98). Team D/E/S Publications.
- Winograd, Terry y Flores, Fernando (1989 [1986]). *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*. Editorial Hispano Europea.

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO NEOLIBERAL: LOS APORTES DE LA PSICOLOGÍA POSITIVA

Marcela Zangaro

INTRODUCCIÓN

Un hombre se pasea sobre un escenario descuidado, que parece haber quedado como testimonio de un evento importante que ha sucedido en otro momento, antes de que él se hubiera subido allí. Tiene un aspecto común que no permite distinguirlo, a primera vista, de cualquier persona corriente que estuviera en ese espacio, simplemente, para poner un poco de orden.

Sin embargo, ni el sujeto ni el escenario son cualesquiera. Se trata de Martin Seligman, psicólogo estadounidense que fue presidente de la American Psychological Association (APA), en una charla TED dictada en 2004¹. Así, ese espacio, de una estética tan diferente a la que con el tiempo encontraríamos en los eventos del mismo tipo, y ese sujeto, no desprovisto de cierto histrionismo a pesar de su apariencia despojada, nos permiten tener una aproximación a uno de los saberes que resultan fundamentales en la trama que sostiene los modos de subjetivación en la actualidad: la Psicología positiva.

Sabemos, siguiendo a Foucault, que los modos de subjetivación dan cuenta de las prácticas históricas de constitución de los sujetos (Foucault, 1984), y que dichas prácticas implican tanto cuerpos de conocimiento (saberes) como acciones que, en relación con dichos saberes, el sujeto realiza sobre sí mismo o sobre otro u otros (Foucault, 1986; Foucault, 1990). La obra de Foucault ha transitado la indagación de los modos de subjetivación por distintas épocas históricas y por diversos caminos, y uno de los elegidos son las técnicas de sí, es decir,

los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescriptos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno mismo por sí mismo (Foucault, 1999, p. 255).

Estas técnicas que se combinan con las de producción, las de sistemas de signos y las de poder (Foucault, 1990) permiten identificar el trabajo que un determinado momento histórico propone que los individuos realicen sobre sí mismos, el “cuidado de sí” que sustenta la experiencia subjetiva. Dice Foucault:

1. Sobre la valoración de las charlas TED y la configuración del individualismo que caracteriza la actual etapa del neoliberalismo véase Sadin (2022).

La historia del “cuidado” y de las “técnicas” de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad (...) a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber (1999, pp. 256-257).

El carácter histórico puede verse, por ejemplo, en los cambios en la primacía de los principios que rigen el cuidado de sí: conócete a ti mismo y cuida de ti mismo. Mientras que en la cultura greco romana el conocerse a sí mismo es una consecuencia de cuidarse a sí, esto es, lo importante es desarrollar un cuidado de sí para llegar a conocer quién se es, en la Modernidad el conocimiento de sí se convierte en el principio fundamental que permitirá o dará forma a las maneras de cuidarse a sí mismo (Foucault, 1994). Esto implica que, dentro de su propia grilla de inteligibilidad, cada época propone unas técnicas y un cuidado de sí en relación con ciertos saberes valorados, que habilitan juegos de verdad. A partir de ellos, los sujetos son interpelados y se autointerpelan, son constituidos y se autoconstituyen, es decir, subjetivan.

Desde que Seligman hiciera de la Psicología positiva el tema de la conferencia con la que asumió la presidencia de la APA², este saber pasó a ocupar un lugar destacado en la grilla de inteligibilidad de nuestra época junto con la Teoría del capital humano y las neurociencias. Su propuesta ha estado en el centro de la atención de numerosas investigaciones durante los últimos años y se ha generado en torno a ella una profusa literatura en relación con diversos ejes de interés, tanto en clave elogiosa como en clave crítica. Es factible encontrar textos que se ocupan de su genealogía (Béjar, 2014), de los aportes que realiza a distintos procesos de psicoterapia (Mariñelarena-Dondena, 2008), de su impacto en la construcción de (nuevas) subjetividades laborales (Avey, Luthans, Smith y Palmer, 2010; Cetin y H. Nejat, 2012; Cabanas y Sánchez-González, 2016), y en el desarrollo de (nuevos) procesos y conductas organizacionales (Luthans, Luthans y Luthans, 2004; Luthans, Avolio, Avey y Norman, 2007; Rodríguez-Muñoz y Sanz-Vergel, 2013; Cavus y Gökçen, 2015; Youssef-Morgan y Luthans, 2015; Extremera, Bravo y Durán, 2016); de su impronta en el surgimiento de los procesos que buscan conocer (y medir) la relación entre la felicidad y la satisfacción en la vida (Baptista y otros, 2016), o entre felicidad y riqueza (Avey, Luthans, Smith y Palmer, 2010), o de su vinculación con otros campos disciplinares como, por ejemplo, la economía (Gómez León, Ruíz Tavera y Vergara Hincapié, 2008; De los Ríos Giraldo, 2016), solo para mencionar unos poquísimos ejemplos de las recuperaciones y tematizaciones realizadas.

2. Véase Seligman, Martin (1999). The president's address. *American Psychologist*, 54, 559-532.

Si en este capítulo nos interesa referirnos a la Psicología positiva es, principalmente, porque si aceptamos que en la cultura contemporánea el norte que guía las acciones cotidianas es la consecución de la felicidad (Papalini, 2015), no podemos dejar de reconocer, en primer lugar, su aporte a esta empresa y, en segundo lugar, su influencia en otros campos del saber relevantes en la época: la educación, los negocios, la política, la economía. Por ello, acercarnos a su propuesta nos proporciona una de las claves para desentrañar los aspectos que reviste el diseño de la vida en el contexto del neoliberalismo.

Comencemos, entonces, por una descripción breve y, en principio, libre de interpretación de la Psicología positiva. No es la intención en este caso hacer una presentación exhaustiva de sus supuestos, principios o propuestas dado que esa tarea ya está realizada en numerosos trabajos. Basta con trazar las líneas fundamentales que la sostienen, a partir de lo que ella dice de sí misma. Para ello, seguiremos el desarrollo propuesto por Seligman en la charla TED que mencionamos más arriba y lo complementaremos con otra intervención más extensa, de un tenor similar: una conferencia pronunciada en 2015 en la Universidad del Sinú, en Cartagena, Colombia. Estos materiales, fácilmente ubicables en la red, tienen una estructura y una disponibilidad que los posicionan en un lugar de amplia difusión de los lineamientos de esta corriente³. El recorrido estará guiado por tres preguntas: 1. ¿Qué tipo de saber es la Psicología positiva? 2. ¿Cómo es el sujeto del que se ocupa? 3. ¿Qué prácticas sobre sí propone? Una vez finalizado el recorrido, volveremos a pensarla, pero ya en clave crítica.

1. LA PSICOLOGÍA POSITIVA, DESCRIPTA POR ELLA MISMA

Como su nombre lo indica, este saber se inscribe en un campo de larga tradición, que se ocupa del conocimiento de los aspectos conductuales, anímicos y afectivos de los sujetos, es decir, de la experiencia humana: el campo de la psicología. Dentro de él, se opone a la tradición de la psicología y psiquiatría que se basan en el modelo patogénico. Esto es, se posiciona en contra de las corrientes que se centran en la enfermedad y en los desórdenes de los sujetos, que se ocupan de encontrar “lo que no funciona” en ellos, el daño. Así, en esta oposición a lo patológico, al sufrimiento, al síntoma (oposición que no es negación), construye su posición en el sentido más literal de “positivo”: pone el foco en lo que resulta beneficioso o favorable para los sujetos. Dicho en sus propios términos: en lo que los vuelve seres satisfechos y felices, lo que genera bienestar. Por supuesto que se ocu-

3. De hecho, el primero tiene, a noviembre de 2022, casi 7.000.000 de vistas y, el segundo, a la misma fecha, más de 140.000.

pa de las enfermedades mentales. Pero su propósito principal, más que curar es potenciar: hacer que la gente infeliz sea menos infeliz.

Su carácter positivo, además, también se pone de manifiesto en su enfoque epistemológico: esta psicología se inscribe en la tradición del conocimiento delineado por el positivismo. Así, se autodefine como una ciencia y, en tanto tal, sigue los lineamientos de las ciencias duras. Su punto de partida son los datos empíricos que dan cuenta de la existencia y del comportamiento de las variables que refieren a características de los sujetos y que están en el centro de su interés: bienestar, felicidad, productividad, salud o longevidad, para mencionar algunas, y busca entre ellas relaciones causales o correlaciones comprobables. Esta búsqueda la ha llevado a descubrir que, por ejemplo, las personas con un bienestar alto obtienen mayores ingresos y performan mejor en el trabajo que las que reportan un bienestar bajo (aunque pone en cuestionamiento la idea de sentido común de que el dinero incrementa el bienestar porque, para sostener fehacientemente esto, el bienestar tiene que ser mejor estudiado y aún no existen investigaciones muy satisfactorias de la relación entre el bienestar y los indicadores económicos). A partir de las investigaciones puede sostener también que las personas que reportan altos niveles de bienestar parecen tener mejores relaciones que las que reportan niveles bajos: es más probable que estén casadas, que permanezcan casadas o tengan matrimonios gratificantes.

Sobre esta base empírica realiza experimentos y observaciones y mide “rigurosamente” las relaciones entre variables. Las mediciones le permiten establecer parámetros con los que identifica niveles de felicidad, satisfacción, afectos (tanto positivos como negativos), optimismo, gratitud, etc. Son estos parámetros los que darán cuenta, en definitiva, del estado afectivo de los sujetos. Aquí reside su eficacia, nos dice, en comparación con esos otros enfoques psicológicos (como el psicoanálisis, por ejemplo) que utilizan conceptos “poco claros”, que no pueden medirse rigurosamente, que no resultan útiles para hacer clasificaciones. Por supuesto que, en consonancia con su época, para construir esa eficacia y llevar a cabo estas tareas recurre a los desarrollos informáticos más actuales. Tanto los BIG DATA como las redes sociales son recursos de los que echa mano. Así, por ejemplo, rastrea patrones repetitivos en las palabras que remiten al bienestar o la felicidad (ya sea de manera positiva o negativa) incluidas en intervenciones de las personas en *Facebook* y *Twitter*. Estos procedimientos le permiten incluso hacer estudios longitudinales (una posibilidad que, según Seligman, no está presente en otros enfoques terapéuticos): por ejemplo, puede identificar cómo cambia el vocabulario de las personas cuando se introducen nuevas políticas públicas. Los re-

sultados de estas indagaciones se han sistematizado y difundido en el *Manual de virtudes y fortalezas del carácter* (Peterson y Seligman, 2004) texto que pretende oponerse al *Manual Diagnóstico estadístico de las enfermedades mentales*.

Ahora bien, en cuanto cuerpo de conocimiento, no se trata de una ciencia básica, no tiene un objetivo meramente explicativo. A su interés teórico se suma uno eminentemente práctico que opera en dos dimensiones: una, individual; la otra, colectiva. El conocimiento generado sustenta intervenciones que ayuden a las personas a construir fortalezas, a hacer plena su vida, a desarrollar experiencias subjetivas valiosas y rasgos individuales positivos. Pero, también, al comprender y fomentar los factores que promueven el florecimiento de los individuos será capaz de proponer metas realistas y beneficiosas para los colectivos. Y esto porque las relaciones entre el bienestar y la felicidad no son solo cosa de los individuos sino que también competen a las empresas y los estados. Por ello, el conocimiento que genera puede ser un criterio de ajuste de las políticas públicas. Entonces “que las empresas y los estados monitoreen el bienestar es un imperativo”, y la Psicología positiva les proporcionará las herramientas para hacerlo. Después de todo, su enfoque científico le permite medir el buen gobierno, es decir, el estado de bienestar y felicidad de la ciudadanía⁴. Así, la Psicología positiva no es una ciencia a secas, sino que tiene un cariz político y, con ello, fortalece su oposición a los enfoques psicológicos no positivos, a los que ya no le alcanza con caracterizar como científicamente falsos: considera que políticamente son “un callejón sin salida” y, moralmente, son insidiosos.

2. EL SUJETO DE LA PSICOLOGÍA POSITIVA

Ahora bien, ¿qué sujeto está en el foco de su interés? Por supuesto que, en tanto psicología, debe tener en cuenta a las personas que sufren, que están dañadas, y no niega su papel en la cura o reparación. Pero podríamos decir que hay otros dos tipos de sujetos que caen especialmente bajo su mirada. Por un lado, las personas extremadamente felices, los “genios”, las “personalidades brillantes”, los “talentos”. Por el otro, los sujetos normales. De los primeros, es posible aprender aquello que les ha permitido llegar a ser tales. La Psicología positiva se preocupa, entonces, por detectar cuáles son sus particularidades y nos dice que

4. Existe un Índice global de felicidad elaborado por las Naciones Unidas que puede consultarse en <https://worldhappiness.report/ed/2022/>. En el ámbito laboral, Gallup tiene su propio centro de felicidad, el Global Happiness Index, que complementa la encuesta anterior. Véase: <https://www.gallup.com/analytics/349487/gallup-global-happiness-center.aspx>

no son, necesariamente, más religiosos o más hermosos que el resto de los sujetos, que no tienen necesariamente más dinero ni mejor estado físico. La diferencia, simplemente, reside en que son “extremadamente sociales”, cuentan con un “gran repertorio de amigos”, están “embarcados en una relación romántica”. Estas personas experimentan alguno (o todos) de los tipos posibles de vida feliz: tienen una vida placentera, o una buena vida, o una vida significativa. La vida placentera es aquella en la que se experimenta la mayor cantidad de placeres posibles, aquella en la que se tiene toda la emoción positiva que se puede tener y en la que se cuenta, también, con las habilidades para amplificarla. La buena vida es la vida de compromiso. Se la puede experimentar en el trabajo, en la crianza, en el amor, en el tiempo libre; es aquella en la que el tiempo “se detiene”. Se vincula, así, con la capacidad de fluir, de flujo. El estado de flujo implica una inmersión total en la actividad y en el placer que ella genera. Cuando se está en flujo, no hay una disociación entre la experiencia de sensación placentera y la conciencia de que se está atravesando esa experiencia, es decir, en el estado de flujo no hay una separación entre la sensación y el pensamiento⁵. La vida significativa, por su parte, se alcanza cuando se conocen las propias fortalezas y se las utiliza “al servicio de algo más grande que uno mismo”.

El segundo tipo de sujeto que es de interés para la Psicología positiva es el normal, aquel que no tiene patologías, el relativamente sano, en definitiva, aquel que tiene las necesidades básicas satisfechas y se posiciona en algún punto en medio de la auténtica desdicha y la auténtica felicidad. Y si este le interesa no es por el conocimiento que pueda obtener de su estudio sino porque sobre él puede intervenir: su interés reside en la posibilidad de hacerlo más feliz.

Ahora bien, sea sujeto extraordinario, o normal, o patológico, ¿qué es lo que todos tienen en común? Son sujetos que, en su vida habitual, están inmersos en cadenas causales. En cualquiera de ellas siempre hay un evento activador (que puede ser tanto positivo como negativo) que sirve de disparador de un pensamiento (lo que cada cual se dice ante el evento activador) que, a su vez, determina una emoción o reacción (una consecuencia). En los sujetos, los pensamientos preceden a las emociones, son interpretaciones de dichos eventos, “lo que uno se dice a sí mismo” acerca de lo que ha sucedido. Si esto es lo que los sujetos extremadamente felices, los normalmente felices y los desdichados

5. Los desarrollos sobre el concepto de flujo y sus implicancias han estado especialmente en manos de otro de los considerados fundadores de la Psicología positiva: Mihaly Csikszentmihalyi. Para una visión de esta propuesta, puede verse: Nakamura, Jeanne, Csikszentmihalyi, Mihaly (2014). *The Concept of Flow*. In: *Flow and the Foundations of Positive Psychology*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9088-8_16

tienen en común será, también, lo que marque la diferencia: las (diferentes) formas de concebir el mundo y de concebirse a sí mismos en él serán, así, determinantes de los (diferentes) estados afectivos (y no al revés, como sostiene la psicología freudiana, para la cual el primer eslabón es la emoción y, el siguiente, el pensamiento).

Las diferencias en las formas de concebir el mundo y de concebirse a sí mismo en él dependen de las decisiones que tome el sujeto en cuanto a las evaluaciones que realiza. Esto nos permite identificar otro de los rasgos fundamentales que la Psicología positiva adjudica al sujeto: la responsabilidad (factor subjetivo que los enfoques psicológicos tradicionales, basados en el modelo de la enfermedad, han olvidado). El sujeto puede hacer elecciones y tomar decisiones y es, por ello, responsable de sus estados afectivos y de la vida que lleva adelante.

El sujeto aplica su capacidad de elegir y de tomar decisiones a sus pensamientos o estados mentales. La clave, entonces, está en el cerebro⁶. El punto de partida, dice Seligman, es la aceptación de que el hemisferio izquierdo del cerebro se ocupa del pensamiento abstracto, el lenguaje y la comunicación verbal y todo lo relacionado con las estructuras y los comportamientos racionales. El hemisferio derecho, por su parte, se relaciona con el pensamiento concreto, se vincula más con la memoria de las experiencias, la captación integral de la realidad, etc. En esta relación entre hemisferio izquierdo y derecho se asienta una de las causas (si no, la principal) de la felicidad. Pero si la clave está en el cerebro, no es solamente por la vinculación entre sus dos hemisferios sino, también, por su plasticidad: el cerebro aprende, se modifica. Y, de aquí se deriva otra característica subjetiva: la maleabilidad. Si los sujetos eligen adecuadamente y “operan” las variables del bienestar o de la felicidad sobre las que tienen incidencia (porque no todas son modificables dado que una parte del comportamiento está determinado genéticamente, como veremos a continuación) pueden moldear su pensamiento, su estado afectivo, pueden realizar evaluaciones positivas de su propia vida, de la realidad en la que están inmersos, y alterar, modificar, corregir o encauzar sus estados afectivos.

3. LAS PRÁCTICAS SOBRE SÍ

La Psicología positiva pone a disposición de los sujetos toda una serie de herramientas para operar sobre sí. Estas herramientas tendrán dos funciones principales. Por un lado, permitirán el conocimiento del ni-

6. El recurso a cadenas causales en las que el cerebro está implicado para explicar las conductas subjetivas es una temática recurrente en la literatura de gestión de las últimas épocas. Para un análisis véase Zangaro (2014).

vel que, en un determinado momento, tienen cada una de las variables que determinan el bienestar o felicidad. Por el otro, permitirán llevar a cabo aquellas acciones que modifiquen los pensamientos y, consecuentemente, los estados afectivos vinculados con dichas variables.

Seligman propone el acrónimo PERMA para identificar las variables a considerar:

Positive emotions: emociones positivas como el optimismo, la fe, la esperanza, la honestidad, la perseverancia, etc.

Engagement: el compromiso, la participación absorbente, el estar tan compenetrado en una actividad que se siente que “el tiempo se detiene y se entra en estado de flujo”.

Relationships: las relaciones interpersonales satisfactorias, buenas.

Meaning: el significado o propósito de la propia vida; el sentimiento de que se forma parte de algo mayor que uno mismo.

Accomplishment: la posibilidad de obtener logros, de dominar algo, de tener confianza.

La realización de tests o cuestionarios permiten conocer el nivel en el que cada variable se encuentra. Esta batería de instrumentos⁷ se agrupa en distintas categorías temáticas: emociones, compromiso, prosperidad, satisfacción con la vida y significado. Se trata de cuestionarios de respuesta cerrada, en la que los sujetos deben elegir afirmaciones según el grado de coincidencia que tengan con las descripciones que se proporcionan o en los que tienen que hacer evaluaciones según una típica escala de Likert. Estos tests relevan las percepciones que los sujetos estudiados tienen sobre sí mismos en su vida cotidiana, en su trabajo, sobre sus capacidades, sobre su contribución al mundo, sobre su relación con el tiempo, sobre sí mismo en el pasado o en el futuro en relación a cómo evalúa (es decir, cómo percibe) a la mayoría de la gente. Los cuestionarios permiten hacer un diagnóstico o, incluso mejor, un autodiagnóstico del estado afectivo, paso fundamental para encarar la tarea terapéutica que, aunque importante, tiene un límite: la variable emociones positivas tiene una determinación genética. Sin embargo, esto no prescribe taxativamente el nivel de felicidad o bienestar que es posible alcanzar, dado que las otras variables sí son modificables porque son “enseñables”. Una vez aprendidas, permiten incrementar entre un 10% y un 20% la capacidad de ser feliz.

En este punto se asienta la clave de bóveda de este saber: cada elemento del PERMA no solo es, dijimos (más bien, dice Seligman)

7. A la fecha de elaboración de este capítulo es posible acceder a veintitrés cuestionarios disponibles en: <https://www.authentic happiness.sas.upenn.edu/testcenter>.

medible sino que, lo que resulta más fundamental, es enseñable. La Psicología positiva realiza intervenciones (positivas) en tanto y en cuanto enseña a los sujetos “trucos”, “recetas” o “estrategias” que, lejos de ser “sesiones de sofá”, constituyen “intervenciones positivas”: realización de ejercicios, introspección y autoobservación, evaluación de situaciones y de sensaciones en situaciones (lo que implica rememoración), verbalización, nominación y escritura y, también, proyección e imaginación o visualización de escenarios.

Esta batería de prácticas no necesariamente debe ser llevada a cabo por un profesional porque puede capacitarse a cualquier persona en su aplicación y tiene como objetivo, en última instancia, identificar las mayores fortalezas propias. Descubrir lo que mejor se hace y aplicar lo descubierto a otras situaciones permite enfrentar las dificultades. La Psicología positiva propone ejercitar mediante prácticas “entretenidas” que, en tanto permiten alcanzar cada vez más satisfacción y menos depresión, se vuelven adictivas y llevan a la creación de hábitos conducentes a un estado de felicidad. Seligman sostiene, así, que en contraposición con la psicoterapia (a las que compara con las dietas en su incapacidad de ser divertida), se puede enseñar a ser felices en lugar de enseñar a desear no ser desgraciados. Y si en algún caso se pone el foco en las debilidades humanas es solo para intervenir en ellas y convertirlas en fortalezas, en buenos hábitos.

Llegados a este punto, tenderíamos a suponer que cualquiera habría alcanzado la meta propuesta. Sin embargo, no es así: los hábitos siempre tienen que ser desafiados porque en tanto comportamientos que se repiten de un modo regular y no suponen un esfuerzo, pueden provocar un efecto no deseado: un decrecimiento de la intensidad del estado de bienestar. Lo importante, entonces, es estar en revisión constante. La psicología positiva es, así, un programa de *fitness*.

4. UNA LECTURA POSIBLE DE LOS APORTES DE LA PSICOLOGÍA POSITIVA

Como hemos visto hasta aquí, el centro del interés de la Psicología positiva está en la felicidad y el bienestar. Por supuesto que en la historia del pensamiento no ha sido esta la primera disciplina o teorización que se ha ocupado de estos temas: podemos trazar un arco histórico muy amplio que va desde la antigüedad clásica, pasando por los desarrollos norteamericanos que se han ocupado de los aspectos que hacen al *self made man* exitoso (Mur Effing, 2009) y los del “nuevo pensamiento” desarrollado en ese mismo país del norte desde el siglo XIX (Béjar, 2014), hasta ciertas propuestas de la psicología aplicada al campo del trabajo: afirma Mariñelarena-Dondena (2008) que fue

Elton Mayo el primero en utilizar el término “psicología positiva” en una obra de su autoría, de 1954.

Si, entonces, no es su objeto de interés lo que constituye la novedad que aporta la Psicología positiva en relación con la constitución de la subjetividad en el contexto del neoliberalismo, es decir, si no se trata de que por primera vez en la historia existe una preocupación por comprender la felicidad humana, ¿cuál es la novedad que aporta? ¿Por qué afirmamos que sus técnicas, su propuesta de cuidado de sí nos proporciona claves para desentrañar los aspectos que reviste el diseño de la vida no en general, sino, particularmente, en el contexto del neoliberalismo?

Retomemos algunas ideas expresadas por Cabanas y Sánchez-González (2016): en las sociedades neoliberales la felicidad se convierte en un imperativo moral y, en este marco, hay tres demandas que se realizan a los sujetos: alcanzar la autonomía personal, desarrollar la reflexividad y perseguir el progreso. Esto implica que los sujetos deben desplegar una capacidad disciplinada y responsable de gestión de las emociones en función del interés propio y según una demanda racional y utilitaria de autocontrol. La autonomía y la reflexividad esperadas requieren una continua inversión en sí mismo, lo que lleva a los sujetos a enrolarse en una incesante búsqueda de bienes y técnicas psicológicas que permitan el crecimiento y el progreso personal.

Esta inversión en sí mismo está en la base de la propuesta de la Teoría del capital humano la que, según Foucault, hace incursionar el análisis económico en un dominio inexplorado hasta mediados del siglo XX: la vida biológica de los sujetos. Y esto, porque reinterpreta en términos económicos un dominio de acontecimientos que, hasta el momento, escapaba de esa matriz: el del trabajo entendido como un recurso del que dispone el trabajador, entendido como un capital. Este capital es una aptitud o idoneidad compuesta de elementos innatos (hereditarios y congénitos) y adquiridos; es un “conjunto de factores físicos, psicológicos que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario” (Foucault, 2007, p. 262), que siempre puede mejorarse.

La subjetividad neoliberal es la subjetividad supuesta como capital humano y la Psicología positiva “ofrece un discurso renovado de las necesidades y la felicidad humanas que satisface completamente las demandas económicas y organizacionales emergentes que son características del capitalismo neoliberal” (Cabanas y Sánchez-González, 2016, p. 109; la traducción es nuestra). El capitalismo del neoliberalismo, como sostiene Illouz (2007), se construye sobre la base de una “cultura emocional muy especializada” que reorganiza las culturas emocionales y hace que el individuo económico se vuelva emocio-

nal y que las emociones se vinculen de manera más estrecha con la acción instrumental. Afirmar la autora que el neoliberalismo establece las bases de un capitalismo emocional en el que

las emociones se convirtieron en entidades a ser evaluadas, examinadas, discutidas, negociadas, cuantificadas y mercantilizadas... [y en el que] las transacciones económicas –en realidad, la mayor parte de las relaciones sociales– [están imbuidas] de una atención cultural sin precedentes al manejo lingüístico de las emociones, convirtiéndolas en el centro de estrategias de diálogo, reconocimiento, intimidad y autoemancipación. (Illouz, 2007, p. 127-128)

La Psicología positiva es funcional a este entramado. La aplicación de sus técnicas y el cuidado de sí que propone apuntan a la conformación de un sujeto que, según Cabanas y Sánchez-González (2016), puede tener un estado permanente de buena vida a través de un continuo autocultivo y autodesarrollo de sus fortalezas en tanto individuo. La buena vida se logra ejercitando consistente y regularmente las ventajas individuales internas para alcanzar el nivel óptimo de funcionamiento, desarrollo y *performance*. Ese cuidado de sí supone y permite una positivización del interior humano, y por ello, supone también una antropología optimista, que se basa en la creencia de que el interior del sujeto es esencialmente bueno, cargado de espiritualidad y potencialidades psicológicas y que el pensamiento y las emociones pueden ser controlados, dado que los sujetos son manojos de hábitos (Béjar, 2014). Y si todo esto es posible es porque la materia del cerebro es plástica: el poder está en la mente de cualquier (de todo) sujeto individual que se proponga lograr la paz interna, la salud, el éxito y la felicidad por medio de la introspección, la autoevaluación, el autoconocimiento y, en definitiva, la conformación de marcos mentales adecuados.

Las técnicas de la Psicología positiva se centran en la interioridad subjetiva que debe ser evaluada (y autoevaluada) en relación a cómo cada cual se percibe a sí mismo y en relación a cómo percibe a los demás. No importa si los otros se consideran a sí mismos efectivamente felices, no importa si de hecho lo son. No importa, incluso, cuáles son las condiciones en las que se encuentran los individuos o uno mismo. En eso quizás no se diferencian de otras psicoterapias. Por eso podríamos decir que su importancia para comprender el diseño de la vida neoliberal se asienta, por un lado, en las relaciones que establece entre esa interioridad subjetiva y la materialidad de sus condiciones externas y, por otro, en la potencia que le confiere para la construcción de esas condiciones.

En sus desarrollos no abundan ideas acerca de cuánto la realidad objetiva facilita o impide el logro del estado de bienestar, o el alcance

de la felicidad. Presenta así algunas afirmaciones justificadas en términos de correlaciones entre, por ejemplo, el nivel de bienestar promedio de las poblaciones y la evolución del producto bruto interno. Así, afirma, que en los países pobres más dinero significa más felicidad, pero hasta cierto punto, dado que el dinero tiene un efecto cada vez menor en la satisfacción de la vida una vez que se ha alcanzado cierto nivel de riqueza y, llegado a ese punto, o bien la correlación entre riqueza y bienestar o felicidad no se mantiene o estas variables entran en una correlación inversa. Esto la lleva a sostener que una vez que los países se desarrollen económicamente, debe haber un cambio y deberá pasarse a crear más bienestar y menos riqueza.

La realidad externa es el contexto que se debe comprender y al que hay que adaptarse a partir de la conformación de marcos de comprensión adecuados, porque esto será lo que permita la coexistencia pacífica y sin conflicto entre la incertidumbre y la certidumbre. La incertidumbre se localiza en el contexto externo, macro, el del mercado y las organizaciones. Allí todo cambia (por su propia lógica), poco permanece, todo se altera todo el tiempo; es un contexto volátil, incierto, cambiante, ambiguo: es un contexto VUCA, como se lo denomina en el mundo de los negocios⁸. Y la adaptación subjetiva a ese contexto es constante. Pero no es una adaptación que tienda solo a generar un acomodamiento o ajuste subjetivo a situaciones distintas de las habituales. Es una adaptación que implica la evaluación constante del contexto para generar los pensamientos adecuados que darán origen a la realidad deseada. Pareciera que la Psicología positiva hubiera salido a contrarrestar el principio kantiano de que cien táleros en la cabeza no son cien táleros reales y, al mismo tiempo, y más allá de su potencialidad creadora, es una adaptación necesaria porque ante el contexto de incertidumbre, si la subjetividad fuera rígida, lo más probable es que se quebrara en su enfrentamiento con esta realidad. En el cultivo de esta interioridad subjetiva, el capitalismo ofrece una instancia para evitar, sortear, soslayar, esquivar (los términos son múltiples) la alienación individual y colectiva. Porque a pesar de lo que pareciera a primera vista, en la argumentación de la Psicología positiva lo colectivo no desaparece sino que ocupa otro lugar: no es lo social lo que plantea las condiciones del hacer sino que es el hacer individual lo que provoca las condiciones colectivas.

8. VUCA es un acrónimo utilizado para describir o reflejar la volatilidad, incertidumbre (*uncertainty* en inglés), complejidad y ambigüedad de condiciones y situaciones. Fue creado por el U.S. Army War College para describir la volatilidad, incertidumbre, complejidad y ambigüedad del mundo surgido tras el fin de la Guerra Fría y comenzó a utilizarse de forma generalizada en los años 90.

Después de todo, sujetos felices serán ciudadanos felices que crearán mejores organizaciones, mejores estados. Haciendo una suerte de falacia de composición, la adaptación individual genera una adaptación y, consecuentemente, un bienestar y una felicidad colectivos. Así, la vinculación entre el individuo y el colectivo no responde a una causalidad dialéctica sino positivista.

Parafraseando a Deleuze, podríamos decir que el sujeto que está en la base de la Psicología positiva es “un molde autodeformante que cambia constantemente” (Deleuze, 2002, p. 2). Las técnicas de sí que propone llevan a su modulación constante en tanto y en cuanto es continuamente convocado a cambiar los esquemas mentales y de comprensión de sí mismo, de los otros, y del mundo. La Psicología positiva es consistente con el arquetipo de una civilización reflexiva que, dice Haro (citado en Papalini, 2015), sostiene el capitalismo neoliberal. En esta civilización el sujeto es un *Homo prudens*, un hombre inteligente y sabio. Pero creemos que el cuidado de sí que propone la época no solo constituye un *Homo prudens* sino también un *Homo potens* y un *Homo volens*: no es suficiente con que el sujeto se conozca y se responsabilice de sus estados afectivos, de sus acciones y de su situación. Es necesario que actúe como individuo (no como parte de un colectivo) porque tiene la capacidad de hacerlo. El poder operar el cambio es algo que le pertenece en tanto humano. Entonces, es un sujeto que siempre potencialmente puede actuar y que debe querer hacerlo si quiere cumplir su destino. La dimensión de la voluntad es central porque en tanto y en cuanto el sujeto quiera, y quiera sinceramente, no es necesario demandarle que haga nada más. El imperativo de la Psicología positiva que rige la subjetividad y que está en la base de sus técnicas de sí es: “obra de manera tal que tus acciones sean resultado de tu voluntad”, porque la voluntad es el reducto inalienable de la subjetividad. Así, la única certidumbre, en un contexto de incertidumbre, se encuentra en la capacidad del sujeto de modular su conducta: como afirma del Rey (2011), la adaptación se convierte en un fin en sí mismo y la responsabilidad individual se exagera. Pero no es una responsabilidad que supone libertad sino que la condiciona porque, en definitiva, estas técnicas y este esquema de comprensión del sujeto dejan poco o nulo lugar para la libertad de no querer: siendo interpelados/as desde el sentido común, ¿quién no quiere ser feliz? ¿Quién no quiere alcanzar bienestar o sentir bienestar? Sin embargo, si para cuidar de mí y alcanzar el bienestar o la felicidad es necesario estar en acción constante, siempre en movimiento, inmerso o inmersa totalmente en las actividades, estar en permanente estado de flujo, siendo productivo o productiva y siempre orientado u orientada a la acción, a riesgo de ver decrecer el estado de bienestar o felicidad,

¿cuándo es momento de detenerse? ¿Qué lugar queda para quienes no deseen estar siempre respondiendo a los mandatos de la *performance*, de la productividad, del incremento y acumulación de felicidad, de quienes no quieran ser talentos en el sentido definido por el neoliberalismo? ¿Qué lugar queda para quienes consideren que, más allá de la genética, son las condiciones sociales reales (no las percibidas) las que facilitan o impiden alcanzar la felicidad? Quizás esas subjetividades queden condenadas a ser simplemente normales o patológicas, a no brillar en el universo de los talentos, de los sujetos felices.

Referencias Bibliográficas

- Avey, James, Luthans, Fred, Smith, Ronda y Palmer, Noel (2010). Impact of Positive Psychological Capital on Employee Well-Being Over Time. *Journal of Occupational Health Psychology*, 15(1), 17-28. doi:10.1037/a0016998
- Baptista, Américo, Camilo, Cristina, Becalli, Marta, Santos, Isabel, de Almeida Brites, José, Brites Rosa, Joana y Fernández Abascal, Enrique (octubre de 2016). What Are People Saying When They Report They Are Happy Or Life Satisfied. *Anales de psicología*, 32(3), 803-809. doi:http://dx.doi.org/10.6018/analesps.32.3.229121
- Béjar, Helena (2014). Los orígenes de la tradición del pensamiento positivo. *Athenea Digital*, 14(2), 227-253. doi:http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1321
- Borrero, Silvio, Bolena Escobar, Ana, Cortés, Aura Maríay Maya, Luis Carlos (2013). Poor and distressed, but happy: situational and cultural moderators of the relationship between wealth and happiness. (U. ICESI, Ed.) *Estudios gerenciales*(29), 2-11.
- Cabanas, Edgard y Sánchez-González, Carlos (2016). Inverting the Pyramid of needs: Positive psychology's new order for labour success. *Psicothema*, 28(2), 107-113. doi:10.7334/psicothema2015.267
- Cavus, Mustafá Fedaiy Gökçen, Ayse (2015). Psychological Capital: Definition, Components and Effects. *British Journal of Education, Society & Behavioural Science*, 5(3), 244-255.
- Cetin, Fatihy H. Nejat, Basim (marzo de 2012). Organizational Psychological Capital: A Scale Adaptations Study. *TODAIE's Review of Public Administration*, 6(1), 159-179.
- De los Ríos Giraldo, Aura Liliana (julio-diciembre de 2016). Felicidad y economía: la felicidad como utilidad en la economía. *Equidad y desarrollo* (26), 115-143. doi:http://dx.doi.org/10.19052/ed.3700
- Del Rey, Angélique (2011). Un "hombre sin atributos". *Propuesta Educativa* 2(36), 35-43.

- Deleuze, Gilles (2002). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En Gilles Deleuze. *Conversaciones* (pp. 195-201). Editorial Nacional.
- Extremera, Natalio, Bravo, Margarita y Durán, Auxiliadora (2016). De los riesgos psicosociales a la Psicología Organizacional Positiva: hacia un enfoque más integrador en Psicología del Trabajo y de las Organizaciones. *Encuentros en psicología social. Homenaje a Florencio Jiménez Burillo, 6*, 151-171.
- Foucault, Michel (1984). *Dits et écrits IV (1980-1988)* (pp. 631-636). Gallimard.
- Foucault, Michel (1986). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits IV 1980-1988*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1999). Subjetividad y verdad. En Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (pp. 255-260). Paidós.
- Foucault, Michel (s.f.). La voluntad de savoir. En Michel Foucault, *Dits et écrits II (1970-1975)* (pp. 240-244).
- Gómez León, Andrés, Ruíz Tavera, Jeanne Kelly y Vergara Hincapié, Jaime (2008). Richard Layard y la economía de la felicidad. *Ensayos de economía*(32), 197-220.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores.
- Luthans, Fred, Avolio, Bruce, Avey, James, & Normam, Steven (2007). Positive Psychological Capital: Measurement and Relationship with Performance and Satisfaction. *Personnel Psychology*(60), 541-572.
- Luthans, Fred, Luthans, Kyle y Luthans, Brett (enero-febrero de 2004). Positive psychological capital: Beyond human and social capital. *Business Horizons*, 47(1), 45-50. doi:10.1016/j.bushor.2003.11.007
- Mariñelarena-Dondena, Luciana (2008). Psicología positiva y modelos integrativos en psicoterapia. *Fundamentos en Humanidades*, 9(2), 55-69.
- Mur Effing, Mercè (diciembre de 2009). The Origin and Development of Self-Help Literature in the United States: The Concept of Success And Happiness, An Overview. *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 31(2), 125-141.
- Papalini, Vanina (2015). *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Adriana Hidalgo Editora.
- Peterson, Cristopher y Seligman, Martin (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. (A. P. Association, Ed.) Oxford University Press.

- Rodríguez-Muñoz, Alfredo y Sanz-Vergel, Ana (2013). Happiness and well-being at work: A special issue introduction. *Journal of Work and Organizational Psychology*(29), 95-97. doi:DOI: <http://dx.doi.org/10.5093/tr2013a14>
- Sadin, Éric (2022). *La era del individuo tirano. El fin de un mundo en común*. Caja Negra.
- Seligman, Martin (2004). *TED Ideas worth spreading*. https://www.ted.com/talks/martin_seligman_the_new_era_of_positive_psychology
- Seligman, Martin (2015). *Universidad del Sinú Montería*. <https://www.youtube.com/watch?v=UYJhParRZog&t=7s>
- Youssef-Morgan, Carolyn y Luthans, Fred (2015). Psychological Capital and Well-being. *Stress and Health*(31), 180-188.
- Zangaro, Marcela (2014). “La fisiología de la gestión”: cerebro y literatura managerial. En Diego Szlechtery y Florencia Luci. *Sociología del management en la Argentina. Una mirada crítica sobre los actores, los discursos y las prácticas en las grandes empresas del país* (pp. 41-84). EDICON.

NEOINDIVIDUALISMO CEREBRAL: CLÍNICA Y POLÍTICAS EN SALUD MENTAL

Julián A. Ferreyra

INTRODUCCIÓN

¿Son antitéticas las neurociencias y la salud mental (SM)? Por supuesto que no. Mientras que las primeras implican un conjunto de saberes, metodologías y conceptos, la SM remite a un campo de prácticas sociales, clínicas y políticas, de gran complejidad: un territorio de disputas y conflictos por demás amplio, pero que excluye cualquier forma de pensamiento único. ¿Es incompatible una intervención desde las neurociencias en el campo de la SM? También la respuesta es negativa, y por ello la cuestión no es una crítica infundada ni directa a la amplia variedad de saberes, técnicas y avances en neurociencias. No obstante, es condición para lo anterior que las neurociencias –quienes las practican, referencian y/o utilizan– admitan también como propia la complejidad de este campo de prácticas. Sobre todo, la asunción de que toda práctica en SM será clínica a condición de incluir como piezas centrales el resguardo de los derechos humanos, el respeto y la búsqueda de la dignidad de las personas usuarias: una preocupación por la singularidad.

Circunscribimos lo propio del *neurocientismo* (Ferreyra y Castorina, 2019) a un uso hegemónico que subalterniza otros discursos, de otros campos disciplinarios, y que pretende aplicarse de modo directo, sin mediaciones. El *neurocientismo* implica tesis acríticas de los saberes, conocimientos y nociones de las neurociencias en torno al campo de la SM.

Este escrito propone discutir los pormenores de condicionar la abogacía y lucha por los derechos desde lo propio del “cerebralismo”, desde una preocupación clínica y política. Partiendo de la crítica a las retóricas centradas en la “indivisibilidad del sujeto”, con sus derivas hacia el *neoindividualismo* cerebral, se discuten las consecuencias de sus diversos modos de subjetivación cerebral: neurocientismos que construyen escenas y sucesos de la vida cotidiana y comunitaria.

Partiremos del término *ciudadanía biológica* formalizado por Nikolas Rose (2012) para reflexionar sobre una de sus variantes contemporáneas, la *ciudadanía cerebral*, desde diferentes conceptualizaciones y a la luz de las particularidades históricas del campo de la salud mental (SM) en Argentina. Para dicho autor se trata de modos en que la constitución biológica puede volverse un tema de debate político, de exclusión o reconocimiento de demandas sociales. En este sentido, el acto de modular, regular o mejorar su condición biológica sería la tarea central de la vida del ciudadano actual, fundamentado en “*las creencias acerca de la existencia biológica de seres humanos en cuanto*

individuos...” (p. 270). Alguien *es* de determinada manera a causa de algún rasgo en su cerebro.

Dicho modo de ciudadanía torna factible que un cerebro –sea su imaginización social, su versión conceptual naturalista de sentido común académico– pueda ser el destinatario de derechos. Una suerte de *contrafuga de cerebros*. No obstante, la vivencia de sí como “sujeto cerebral” ha requerido y requiere de determinadas condiciones socio-históricas; una toma de conciencia de aquella subjetivación, a partir de la crítica sobre sus condiciones sociales e institucionales, en la dirección de prácticas con enfoque de derechos, recuperaría una concepción de sujeto activa, social y agente del derecho a la salud (Cuello, 2019).

Se contraponen a lo anterior una toma de posición, esto es, la de *sujeto de derecho* –presente tanto en diversas normativas vigentes como en las reivindicaciones de distintos grupos de usuarixs ligados a SM y discapacidad– con la intención de ponderar a la “diversidad” como ordenadora de las prácticas en SM, evitando así cualquier clase de sufijación más o menos obligatoria, tal como “*neurodiversidad*” o “*psicodiversidad*”. Pero lo anterior resulta inviable desde una ciudadanía cerebral, la cual es fatalmente afín a la idea de emprendedurismo de sí y a formas posmodernas de la clásica sociedad de control.

NEUROCIENTISMOS Y SUBJETIVACIÓN CEREBRAL

La cuestión del sujeto cerebral admite al menos dos dimensiones de análisis. Por un lado, el estudio metateórico, que incluye las condiciones filosóficas, tanto epistemológicas como ontológicas, que han orientado las tesis de los neurocientistas al respecto. Identificamos aquí falacias y errores categoriales en la argumentación de muchos neurocientistas, que los han conducido a atribuir al cerebro el carácter de sujeto del aprendizaje o de la vida subjetiva –“el cerebro va a la escuela”, o el malestar subjetivo remitido “al cerebro”. Por otro lado, puede leerse al “sujeto cerebral” en términos de las vivencias o percepciones coloquiales, “somos nuestro cerebro”, como un modo de subjetivación efecto de diversas de prácticas sociales.

La subjetivación cerebral implica un modo de vivirse a sí que pretende ser hegemónico dentro del campo de la SM, de corte naturalista y asociado a diversas modalidades del individualismo. Analizar críticamente dicho modo de subjetivación implica, entre otras, la crítica filosófica al sentido común de algunos neurocientistas y a su marco epistémico reduccionista en la conceptualización de prácticas de SM. No obstante, dicho modo de subjetivación va más allá de las relaciones clínicas o de las llamadas *neuroascesis*, y tiende a ser hegemónico como creencia en buena parte del sentido común de la población.

A modo de ejemplo: el antidepresivo –su utilización acrítica, sin mediación clínica– es una *tecnología del yo* en tanto aplanar la pregunta por la subjetividad, quitando los avatares del sufrimiento y angustia subjetivas, constituyéndose en una *neuropolítica* (Martínez Hernández, 2015). En las agendas neoliberales se instituye una suerte de higienización psíquico-afectivo, que además de institucionalizar el individualismo de mercado introduce estéticas coloniales, favoreciendo lazos mediados por comportamientos securitistas como expresión de salubridad común (Cuello, 2019). Cuestión analizada, desde otra perspectiva, por Pitts-Taylor (2010) en torno a la relación entre neoliberalismo y el *neuronal self*.

No obstante, “decir que nos hemos convertido en <yo es neuroquímico> [o en sujetos cerebrales] no significa que esa manera de relacionarnos con nosotros mismos haya desplazado o remplazado al resto [por ejemplo, todas las formas propias de la discursiva “psi” del siglo XX]” (Rose, 2012, p. 433). Así, sería errado afirmar que este momento histórico se caracteriza por un único modo de subjetivación. Pero sí consideramos que la cuestión de la subjetivación cerebral ha adquirido un notable rol en las prácticas en SM. Sobre todo, se asiste a una alucinante popularidad en las representaciones del sentido común de las personas, tanto desde diversas recreaciones literarias, audiovisuales y cinematográficas (Vidal y Ortega, 2017), pudiendo hablar incluso de una *neurociencia ficción* (Rebasa, 2018); produciendo así, al mismo tiempo, una incidencia de dichos sucesos en las mencionadas prácticas clínicas en SM. Ello supone la exigencia de aclarar el significado del término, su modo de intervenir sobre las prácticas de SM; así como también la necesidad de desentrañar los procesos sociales que están en el origen de su hegemonía contemporánea: aunque se trata de estudios de enfoques diferentes, sea la teoría de las representaciones sociales, sea el enfoque de la “subjetivación” foucaultiana, es plausible considerar que tales vivencias o imágenes del yo, tanto como las representaciones asociadas con las identidades sociales, construidas en las prácticas sociales, convergen con la filosofía de sentido común académico (Castorina, 2017), consolidando la neurologización de la vida en función de *neuromitologías* (Percheron, 1987).

Nos ocupamos aquí de las vivencias de sí que implican valores tales como el individualismo –heredero de la modernidad–, postulando técnicas para el mejoramiento del cerebro a través de “buenos hábitos” o del “trabajo productivo”, algo así como una *bildung* neurológica. Hay una enorme diversidad de vivencias de “sí” como sujeto cerebral y de discursos que lo caracterizan, por dentro y por fuera de las neurociencias, aunque siempre asociados con ellas. In-

cluso, se habla de “neuronarrativas” (Martínez Hernández, 2015), que subsumen al sufrimiento humano en lo acontecido en los neurotransmisores; la neuronarrativa como una prolongación del fetichismo tal como lo pensaba Marx, en el discurso de los consumidores de antidepressivos. Así, “...el papel que tuvieron en otro momento las explicaciones sociales y psicológicas para dar cuenta del malestar y el comportamiento ha dejado paso a un relato sobre factores biológicos y neurotransmisores. El sufrimiento ha adquirido un rostro neuronal...” (Martínez Hernández, 2015, p. 2). A su vez, estudios como los de Mantilla (2018) demuestran cómo la vulgarización del discurso neurocientífico provee recursos narrativos para lidiar y dotar de sentido a las experiencias vitales. La autora retoma a Thornton y el concepto de *neurociencias populares*, dando cuenta de un proceso de doble interpenetración entre la cultura de la autoayuda y la cultura cerebral. Sugiere así que los discursos de divulgación y/o la vulgarización de las neurociencias, principalmente en términos de representaciones sociales, vienen provocando un *neuroboom*.

Existen también modalidades de lo que se conoce como *neuropolítica*, que en nuestro medio encuentra un caricaturesco ejemplo en el bestseller “Neurociencias para presidentes” (Golombek y Bär, 2017), que pretende arrogarse la posibilidad de hacer de las neurociencias el modo ulterior y más “objetivo” para la incidencia en la formulación de políticas públicas¹; o en afirmaciones tales como que “somos cerebros con patas²”. En otro sentido, los trabajos críticos de Ortega (2009) y Ortega y Vidal (2017) sobre *neuroculturas* demuestran que la noción de sujeto cerebral es un *a priori* histórico y no el resultado de una construcción científica y conceptual. Dicho de otro modo, sostenemos aquí la hipótesis de que no se trata de un concepto que se “aplica” a la vida cotidiana, ni solamente de una mera vulgarización o banalización de la producción científica, sino que su uso en el sentido común ha sido condición para ciertos ensayos con pretensión de “conceptualización” neurocientífica, siendo estos últimos no otra cosa que una prolongación del sentido común.

En otro lugar se abordó el problema del *aplicacionismo* de las neurociencias en el campo de la SM (Ferreyra y Castorina, 2017; 2019). Ahora bien, consideramos que hay otro nivel de análisis, que no es incompatible con el anterior: ahondar en el sistema de creencias

-
1. Tal fue el caso de la creación del Instituto Nacional de Neurociencias y Políticas Públicas en mayo de 2018 y presentado en la Bolsa de Comercio de Buenos Aires.
 2. Expresión acuñada tanto por Facundo Manes como por Diego Golombek en notas periodísticas del Diario Clarín (Suplemento Mujer, 23 de enero de 2015) y del Diario Río Negro (Cultura+Show, 9 de septiembre de 2017) respectivamente.

acerca de la subjetividad, que caracterizamos como sujeto cerebral, y que en ciertos aspectos subyace a la actividad investigativa, teórica y clínica en psiquiatría, neurología, psicología cognitiva y psicopedagogía –y por ende en el interior del campo de prácticas en SM. En general, podemos afirmar que el estudio de la constitución del sujeto cerebral no es objeto de una sola disciplina; sea la epistemología del conocimiento neurocientífico, la teoría de las representaciones sociales, o el pensamiento filosófico de Foucault, todas ellas consideran dimensiones distinguibles. Quizás un diálogo, por supuesto que nada fácil y que excederá a este capítulo, sería necesario para dar una aproximación más matizada y crítica de dicho fenómeno.

Sin embargo, tanto la subjetivación como proceso socio-discursivo como los aspectos metateóricos referidos a las suposiciones epistemológicas y ontológicas de las ideas de sujeto cerebral, conducen a preguntarnos por el lugar de los derechos humanos dentro de una versión de la SM hegemonizada desde las neurociencias. Desde el estudio de dichas dimensiones arribamos al problema del desconocimiento de la complejidad del campo de la SM y, por ende, a la dificultad para pensar desde un enfoque de derechos cuando se adopta un aplicacionismo de las neurociencias y un obsesivo centramiento en el sujeto cerebral como destinatario de dichas prácticas (Ferreya y Castorina, 2017, 2019). Para ello, se trata de indagar cómo esta noción invalida la posibilidad de pensar en términos de *sujeto de derecho*, y cómo obtura al acto clínico propiamente dicho. En este sentido, por último, ¿cómo superar un proyecto de corte naturalista que tiende a ser hegemónico en este campo, y que habita también en el sentido común filosófico y representacional de muchos profesionales?

Rescapitulando brevemente, situamos al sujeto cerebral en tanto construcción de subjetividad, partiendo de diversas lecturas de inspiración foucaultiana: la subjetivación cerebral como *tecnología del yo* (Foucault, 2004), un modo de construcción histórica de la subjetividad (Ortega, 2009) que, a nuestro juicio, apunta a ser hegemónica. Se abren algunos interrogantes centrales: ¿es el sujeto cerebral una consecuencia directa de las tesis producidas por los neurocientistas?; o, por el contrario, ¿la noción de sujeto cerebral hace a una forma de subjetivación, a una neurocultura, de la cual no solamente participan los neurocientistas?; ¿es compatible una modalidad de sujeto cerebral con la posibilidad de pensar en la categoría de persona humana y, en consecuencia, en una concepción de *sujeto de derecho*? ¿Si lo anterior fuera posible, la condición de persona sería el individuo? ¿Puede pensarse un sujeto cerebral en el interior de las prácticas en SM? Si así fuera, ¿con qué versión de la SM está asociada la noción de sujeto cerebral?

RENDIMIENTO Y VIDA COTIDIANA

Se tomará el constructo “rendimiento” como ordenador, ya que permite recortar un horizonte socio-político para la discusión que sigue: el neoliberalismo como construcción política, el cual tiende a una subjetivación regida por el imperativo a la eficiencia homogeneizante.

Desde el llamado *discurso capitalista* descrito por Jacques Lacan se produce una regresión sofisticada del Amo clásico: deja de resultar necesario que alguien, el Esclavo, sepa algo. Aún en su insostenibilidad dicho discurso se consume al tiempo que se consume (1972). Así, “...el corolario de esta situación está dado por la búsqueda de la performance de cada individuo en tanto ser hablante, y que como sujeto sea siempre más (...) se ‘exige’ que su ‘unidad’ sea casi indestructible” (Ferreyra, 2013, p. 57); siendo el cerebro el *summum* de dicha unidad. El imperativo de rendimiento, a una mejor *performance* socio-afectiva, requiere de una concepción de sujeto ligada a la unicidad. Se trata de una indiferencia a la escisión cartesiana, o quizás por el contrario de una consecuencia directa del dualismo: una de sus modalidades, el naturalismo.

Esta pretendida unidad torna necesario e imperante clasificar y evaluar, justamente para darse cualidad de existencia (*Ibid.*). Evaluación y clasificación que, en tanto tecnologías del yo, producen una concepción de sujeto y no al revés, con efectos en el sentido común de gran parte de la población. Una búsqueda de unidad que puede leerse como la más elaborada doctrina de la individualidad y, por ende, cara al individualismo. Pero ya no más una individualidad psicológica o mental, sino lisa y llanamente cerebral.

Al ponderar a la evaluación y a la clasificación se evita pensar clínicamente en términos de asistencia, promoción, prevención y cuidados. Se produce así un borramiento cada vez más inteligente y sutil de la conciencia [de clase], constituyendo *sujetos sintientes*: un modo de ciudadanía centrado en expresiones afectivas personalizadas pero sin contexto alguno, y que frente al conflicto recurre a soluciones privatizadas sin apelar a las condiciones históricas de su posibilidad (Cvetkovich, 1992). Desde Ahmed (2019), la formación global de agendas narcisistas propias de la cultura terapéutica del neoliberalismo, las cuales ofrecen la fetichización acrítica de las heridas como identidades políticas atomizadas, instando así a la desmovilización popular por la vía de la desideologización de lo íntimo.

De esto último podemos efectuar al menos dos reflexiones: que estrictamente hablando lo clínico como acto en salud y relación social no es lo propio del neoliberalismo sino lo antitético, y que esto último se enlaza a una concepción de identidad como átomo puesto a la adaptación.

EL MITO INDIVIDUAL DEL CIUDADANO

Dicha evocación imperativa a la unicidad como condición para un cada vez más alto y requerido rendimiento culmina, lógicamente, con la producción de un sujeto pasivo. En el mejor de los casos, la única agencia posible para dicho sujeto es la de la ciudadanía biológico-cerebral.

Resulta pertinente resituar la discusión en torno al rendimiento como imperativo, o lo propio del *discurso capitalista*, desde lo más profundamente rechazado por dicha discursividad o modo de subjetivación: considerar a las personas como sujetos de derechos. La relación social y el modo de subjetivación propios de un sujeto de derechos están signadas por la categoría de conflicto, la cual contraponemos a la idea de rendimiento.

Retrotraer todo testimonio del hecho subjetivo a meras formas de la individualidad atenta contra el lazo social; mucho más aún sobre valores como la solidaridad, relacionada ésta con otros como la búsqueda del bien común o incluso la justicia social. Es decir, una solidaridad que va más allá de la defensa de intereses sectoriales. Ejemplos de esto último los encontramos tanto en las asociaciones de usuarixs y familiares de SM emparentadas con la defensa de la Ley Nacional 26.657, como en las luchas del feminismo popular: en ambos casos no se trata de reivindicaciones focalizadas sino de una enunciación que apunta a la ampliación y resguardo de derechos de toda la población. En sendos ejemplos hablamos de colectivos que pugnan por derechos y políticas de corte universales.

Se trata de una superación crítica de la concepción liberal clásica que instituye que *“mis derechos terminan donde empiezan los derechos del otro”* desde un enfoque de derechos humanos en el campo de la salud (Stolkiner, 2010). Resulta obvio: la posibilidad de agenciar un derecho requiere necesariamente superar el mito de la individualidad, es decir, superar el sectarismo propio a cualquier grupo-objeto. Una persona no se constituye en sujeto de un derecho desde el aislamiento ontológico, sino siempre en función de otrxs y, por supuesto, no sin el Estado. No obstante, la petición de derechos desde subjetivaciones individualistas, como la cerebral, poco o nada de margen ofrecen para que dichos actores se consideren parte de un “nosotrxs” más amplio y necesariamente tomado por la heterogeneidad y la diversidad.

De lo anterior puede también, cual síntoma apolítico, retornar una ciudadanía biológico-cerebral auto-delimitada desde la “neurodiversidad”.

NEURONTOLOGÍAS

Si determinada afección o malestar remite a un problema “del” cerebro, habrá entonces escasa posibilidad de una implicación singular o relacional, teniendo como saldo la desaparición de la categoría

“persona”. Muchos actores sociales rechazan la psicologización del padecimiento subjetivo en pos de un cerebralismo. Existen personas, y por ende formas de ejercicio de la ciudadanía, auto percibidas *neurotípicas* o *neurodiversas*. Esto es compatible con la alusión de Rose a la idea de *biosocialidad* de Rabinow, que refiere a colectivos formados alrededor de una concepción biológica de identidad compartida, relacionados con formas habituales del “activismo”, en defensa de un lugar identitario. Consecuentemente, buena parte del campo de la SM –discusiones, prácticas, dispositivos y políticas públicas– se ve compelido a reducir el malestar a un signo reductible a dichas identidades biológicas.

El punto problemático reside justamente allí donde lo susodicho implica necesaria y paradójicamente una desubjetivación: el rasgo identitario sería “propio”, estaría en una suerte de interioridad, pero como un *a priori* cerebral. La mera particularización de un universal. O en simultáneo, *ser* diverso será meramente en función de *tener* un “cerebro diverso”.

Por ejemplo, “el autismo que somos” en vez “del que tenemos” plantea la coherencia del biologismo, de la subjetivación cerebral. Lo paradójico es que la tesis reduccionista/naturalista, tematizada en la neurologización del autismo, la bipolaridad u otros, representa una suerte de empoderamiento de la cultura de la diferencia, que incluso puede ir en contra de la homogeneización producida por el biologicismo “clásico”. Este ejemplo no pretende constituirse como universal, sino que simplemente muestra que las perspectivas no dan lugar a versiones de “sí mismo” homogéneas. No obstante, su correspondiente forma de ejercicio de ciudadanía remitiría indefectiblemente a la conquista de derechos de corte focalizados, a causa de la fuerte impronta de la identidad biológico-cerebral como condicionamiento al acceso a derechos. Neurotologías que producen derechos identitarios, pero nunca universales.

Una de las consecuencias de lo anterior en nuestro sistema sanitario es la producción de condicionamientos ontológico-performativos para la accesibilidad de las personas usuarias a servicios, prestaciones, sistemas de apoyo o incluso medicación.

DIVERSIDAD CIUDADANA

Es propicio discutir qué versiones de “diferencia” o de “diversidad” resultan como efecto de dicho modo de subjetivación; y en relación a esto, qué efectos en el ejercicio de ciudadanía y acceso a derechos.

Muchas veces se plantean discusiones falaces: “o a la patología y su estigma o a una identidad biológico/cerebral”. Va de suyo que una persona o colectivo preferirá evitar el nominalismo de la locura,

el déficit o la enfermedad mental, considerando quizás más atractivas y dignas cualquier clase de explicación –científica y/o de sentido común– que sitúe la propia coyuntura y existencia como un modo identitario...cerebral. Pero el problema radica en que dicha falacia lleva a la falsa antinomia “derechos de la patología Vs. derechos de la identidad”, siendo los segundos en apariencia mucho más prometedoros pero igualmente cuerdistas.

No debe omitirse que los derechos no pueden ni deben basarse en ninguna clase de naturalismo biológico –sea lombrosiano, de la nosología psiquiatría clásica o del neurocientismo– ya que las normas tienen y han tenido siempre otro origen y devenir, conflictiva medianamente; no hay *deber ser* que pueda reducirse a la actividad cerebral. Si se postula una matriz biológica para la abogacía y proclama de derechos, se culmina en la emergencia de derechos condicionados por el reconocimiento de la diferencia en términos ontológico-cerebrales, o peor...Y al mismo tiempo, en una degradación/regresión del concepto de diversidad o diferencia a un estadio naturalista.

Marcos normativos como la Ley Nacional de Salud Mental nos recuerdan que una persona debe ser considerada ante todo y sin condición alguna como sujeto de derecho; y estar en situación de tratamiento o utilizar servicios de SM simplemente convierten circunstancialmente a esa persona en usuaria de dichos servicios, nada más. Resulta ético que alguien goce incondicionadamente de sus derechos por el mero hecho de ser persona, teniendo esto a su vez efectos clínicos. Claro está, si eventualmente lo desea, una persona puede autopercebirse y nominarse como neurótico, autista, esquizofrénico, bipolar, neurotípico, neurodiverso, etc. Pero alterar este orden y que, por ejemplo, la neurodiversidad haga las veces de condición para acceder a prestaciones esenciales o servicios, deviene indigno y sumamente caro a los dispositivos necropolíticos.

Sujeto de derecho es una categoría socio-jurídica y política que permite situarse en el marco de prácticas sociales concretas, como las del campo de la SM; posibilita el ejercicio de derechos sin ninguna clase de condición [biologicista]. Por el contrario, encontramos una naturalización y vaciamiento en la subjetivación cerebral, por obtener el hecho social, histórico, político, e incluso psicológico.

La incompatibilidad entre *sujeto cerebral y de derecho* quizás pueda ser finalmente ilustrada a través de un ejemplo: en casos de “muerte cerebral” no hay posibilidad de un sujeto cerebral, pero habría igualmente un sujeto de derecho, quien por directivas anticipadas podría acceder, por ejemplo, al derecho a una muerte digna.

El cerebro es condición para pensarnos y sentirnos desde una u otra identidad; pero de ningún modo ésta se encuentra en nuestro cere-

bro. De esto último podemos extraer consecuencias en prácticas sociales en general, en escenas de la vida cotidiana y no sólo en lo atinente a los dispositivos en salud o SM.

La diferencia positivizada, la diversidad como un ordenador crucial para abordar el sufrimiento y el malestar, remiten a complejas relaciones, ya que la subjetividad emerge desde la resistencia de los cuerpos, nunca de manera aislada e individualista, sino en un complejo dinámico en el cual se concatenan las resistencias de otros cuerpos (Agamben, 2005). Diversidad y subjetividad son categorías que implican personas, relaciones, dispositivos e instituciones. Siguiendo a Preciado (2019 [2002]), y ante las complicaciones del concepto de identidad, resultan convenientes las nociones de *diferencia* o *margen*: concebir al sujeto y agente político no como centro autónomo de soberanía y conocimiento, sino como una posición inestable, efecto de constantes re-negociaciones estratégicas de la identidad. Una concepción de sujeto bastante más cercana a la ética freudiana.

DERECHO AL SÍNTOMA

Lxs psicoanalistas requerimos de algo más, o menos, que *el psicoanálisis* para expresarnos, escribir o compartir nuestras preguntas sobre “la cultura”: hace-falta alguna operación (contra)ficcional para no redundar en grandilocuencias trilladas y/o en *psicoanalismos* obvios. ¿No es tiempo de formalizar una estética autoficcional que nos aleje de una vez y para siempre del ombliguismo que usufructúa del “caso por caso” para hablar exclusivamente de sí? ¿No es clínica y literariamente superador producir un discurso que no fuera del semblante analítico cuando intervenimos públicamente? Escribir y expresarse a título personal es político, y esto es una buena noticia.

Nuestra palabra pública muy fácilmente concluye en cosmovisión o aplicacionismo cuando forcluimos una enunciación primera: ciudadano. ¿Apelamos así a un civismo políticamente correcto, medurado? Ni cerca. “Ciudadano” es quien hace habitar su deseo en comunidad, en tanto ésta “...no es un modo de ser, ni de hacer, del sujeto individual pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelve hacia el exterior, un espasmo, una síncope en la continuidad” (Esposito, 2013, p. 32). Construir ciudadanía/comunidad es finalmente un quehacer que atañe a nuestro oficio: el acto analítico hace a la construcción de ciudadanía allí donde recordamos la relación de esta última con el cuidado de sí de los antiguos.

El mercado de la estética y la hegemonía biomédica producen una idea de cuidado como algo [uni]personal, un ensimismamiento que no deja ver para el costado; o bien su exageración hiperaltruista donde cuidar sería hacer-todo por alguien, estar siempre y entregarse

narcisísticamente, sin reparar en que al dar todo estamos saturando y extinguiendo cualquier clase de deseo que no sea el propio.

Cuidadano, antes que neologismo, es un anagrama que conocimos desde la voz de Pedro Saborido en un *spot* oficial del Gobierno Nacional: propone que cuidarse en torno al otrx es la tarea del ciudadano. Nada que ver con un formalismo tibiamente abstracto, *snob*. Quien se autoriza psicoanalista-ciudadano podrá ejercer la *cuidadanía*, dignificando su oficio y perfilándose a un quehacer realmente subversivo. Cuidadanía es suponer al otrx como sujeto de derecho y, por ende, *sujeto de inconsciente*³: aun cuando una y otra categoría resulten inconmensurables o, cuanto menos, correspondientes a niveles epistémicos diversos, no asociar la emergencia del segundo al resguardo y promoción de lo primero testimonia un obrar tan antiético y canallesco como impotente analíticamente hablando.

El cuidado así entendido, y en términos analíticos, no implica un obrar benefactor o paternalista, ni mucho menos su recubrimiento como discurso bienpensante-universitario. Se cuida cuando se apuesta a que la emergencia de la singularidad produzca efectos impensables, no reductibles a nuestra comodidad valorativa. “Singularidad” será ello que nos atraviesa y concierne, es decir, lo que nos dispone al mismo tiempo acompañante y objeto de dicha experiencia, haciendo coincidir el acierto clínico con nuestra amable eyección o, en términos freudianos, con la liquidación de la transferencia. Se cuida la producción de un síntoma, empresa trabajosa y no sin angustia, que no puede ni debe hacerse a la manera individual del furor *currandis*.

Cuidar y *curar* se encuentran en la acepción estética de esta última: un curador es aquel que se ocupa del cuidado de una obra de arte, quien garantiza su preservación para así promover su exposición y difusión. Un buen curador sería quien se aparta del conservadurismo museístico y su elitismo retentivo, atreviéndose a que lo fidedigno de la obra no obture la posibilidad de cambio y actualización, o incluso su destrucción artísticamente calculada. Un buen curador no se antepone al artista y su obra: es quien al curar retrocede.

La cuestión es que no hay sujeto sin la construcción de una persona en clave de ciudadanx, único remedio a la parafernalia individualista. Una *clínica freudiana ampliada* (Ferreya, 2021) es aquella

3. El “del” habitual remite a una suerte de referencialidad esencialista, reduciendo lo inconsciente a su estatuto meramente tópico-referencial y, en el mismo movimiento, degradando “sujeto” a simple atributo. A los fines de nuestro planteo, y siguiendo a Silvia Bleichmar (2004), *sujeto de inconsciente* libera al primero de su condena psicologista, permitiendo articulaciones con otras concepciones de sujeto y subjetividad.

que “le devuelve a una persona capaz y valiosa sus derechos a participar de la vida” (Freud, 1937, p. 225), entendiendo que la participación [ciudadana] no se limita a sus modos formales o tradicionales; antes bien, apunta a la construcción de lazos más allá de la miserabilidad neurótica, vehiculizando así la conflictiva mixtura entre derecho y síntoma. Recordemos que, según Freud, “el derecho es el poder de una comunidad” (1933 [1932]). Si una intervención vulnera derechos no habrá sido clínica, dado que la promoción de estos no es elemento decorativo ni externo al acto clínico en sí, ni tampoco a los llamados efectos analíticos. Y antes de espantar, recordamos: nada menos parecido a un Ideal que un derecho.

EFECTOS EN LA CLÍNICA

Dijimos antes que existe una creciente hegemonía de prácticas que sitúan a un sujeto cerebral como su destinatario. Sin negar que dichas prácticas habitan el campo de la SM –aún incluso cuando sus practicantes no se reconozcan ni consideren a sus intervenciones como parte de dicho campo–, resulta necesario entonces analizar al menos dos problemas: primero, cuál es la versión de SM implícita en dichas prácticas y, segundo, cuáles son las consecuencias clínicas de dicha versión. Antes de proseguir, se debe reconocer la dificultad de caracterizar a la SM, habida cuenta de la necesidad de que dicha caracterización no reproduzca una diferencia entre enfermedades “mentales” de otras “biológicas” o “corporales”; al mismo tiempo, resulta necesario dar relevancia a la dimensión social, así como al nivel del malestar subjetivo en el proceso salud-enfermedad-atención-cuidado.

La versión de SM que se desprende de enfoques de corte naturalistas y organicistas lleva a concebir a la misma unívocamente desde la enfermedad: “mental” clásicamente, o “cerebral”⁴ desde retóricas contemporáneas. Más aún, dicha “enfermedad” tiende a ser explicada como un déficit o anomalía que debe ser normalizada, corregida, estimulada o compensada; y no, por el contrario, como un fenómeno inherente a la vida que, en todo caso, produce sufrimiento o malestar en función de una multiplicidad de situaciones y sin omitir la relación o lazo con los otros y la comunidad. Dicho de otro modo, una concepción que se ubica con total oposición y desconociendo la propuesta freudiana en la obra *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), omitiendo así la circunscripción de los padecimientos desde su carácter conflictivo y sintomático.

4. De más está decir que con la idea de ‘cerebral’ no aludimos ni aquí ni anteriormente a las diversas patologías descritas por la neurología y demás ciencias médicas al respecto.

Aun así, existe en dichas versiones una sutileza que no debe ser omitida: es harto frecuente que lo que arriba categorizamos como enfermedad no sea el centro, ni tampoco esté difundida ni nombrada, en algunos enfoques actuales en neurociencias: no es lo central de sus prácticas ni en las consecuentes formaciones ciudadanas. La explicación es sencilla y hunde sus raíces en que dicha categoría supone a un sujeto nombrado como enfermo; esto es, la clásica figura del “enfermo mental”, propia de la psiquiatría clásica, la cual implica una reducción considerable de los destinatarios y/o demandantes de dichas prácticas, estigma mediante. En otras palabras, que la enfermedad sea condición para el acceso a determinados tratamientos, dispositivos o lugares de reconocimiento social termina siendo excluyente y poco atractivo, y esto es bien leído por diversos neurocientistas que, sutil y hábilmente, no la ponen como condición, produciendo un deslizamiento de la categoría clásica de enfermedad hacia modos *new age* tales como la merma o falta de rendimiento, auto superación, acceso al éxito, etc. Pareciera en apariencia un avance pero en verdad es su contrario, ya que igualmente se invalida y obtura la dimensión de salud y, como consecuencia, se imposibilita pensar en prácticas que tiendan a la promoción de la salud/SM. Toda práctica que suponga o exija mayor rendimiento o productividad es en el fondo normalizadora, en tanto supone parámetros externos –casi siempre morales: un retroceso más acá de las categorías de normalidad/patología elucidadas críticamente por Canguilhem (1971).

De este modo, contemplamos una versión que en un mismo movimiento borra la noción de enfermedad y a su vez también termina obturando la noción de salud. Se trata entonces de una versión de la SM para nada difusa, sino consolidada y creciente en su hegemonía discursiva, pero que paradójicamente no es pensada o expuesta por dichos actores como una versión de la SM. Dicha versión requiere de, por un lado, diversos saberes nosográficos de corte estáticos y esencialistas y, por otro lado, de concepciones unicasales que ubiquen a lo tradicionalmente pensado como enfermedad como un suceso totalmente intrínseco al organismo, en términos cerebrales. Un diagnóstico en función del cerebro y no en torno la traducción subjetiva de los síntomas; un estilo de pensamiento que lleva a convertir lo propio del acontecer subjetivo en meros *asuntos cerebrales* (Rose, 2012). Así, encontramos una versión sutil y sofisticada de la medicalización, que incluso puede llegar a prescindir de la psicopatología en tanto se presenta como “superadora”: lo patológico ya ni siquiera estaría asociado a lo psíquico o mental, sino directamente al cerebro. Quien se enferma sería el cerebro, y esto ni siquiera es transmitido como enfermedad sino como estados plausibles de ser mejorados.

¿Cuáles son las consecuencias en las prácticas clínicas de dicha versión de la SM? Es lícito reformular esta pregunta, en tanto la primera consecuencia, ineludible si se adopta esta versión o posicionamiento, es que el acto clínico –en sentido clásico y por supuesto también como clínica ampliada– es forcluido: una práctica que interviene sobre la SM de las personas, pero que prescinde y hasta degrada a la propia clínica. Desarrollamos esta tesis desde al menos tres fundamentos.

En primer lugar, toda práctica que apunte a un “yo”, o a cualquier entidad similar –un yo neuroquímico o un sujeto cerebral– es en definitiva una práctica adaptativa y normalizante. Es inevitable que al poner en el centro a algo parecido a un *ego* se termine incurriendo en una ponderación o espectro de normalidad/anormalidad, grados de adaptabilidad, buenas y adecuadas conductas o respuestas, etc. Estas afirmaciones son compatibles con lo planteado por Butler (2016) en torno a la *falacia del yo-soberano*: un yo separado del *tú* o del *ellos*, una ficción cerebro-yoica sin exterioridad, sin los otros. En segundo lugar, y en relación a lo anterior, se produce una perversión del acto clínico que lo reduce a una mera práctica correctiva, a un entrenamiento o adiestramiento de un órgano, el cerebro. En palabras de Canguilhem (2004), una idea *vulgarizada* del cerebro, y por ende de los modos de tratarlo o curarlo. Es decir, la reproducción de una idea de sentido común, que muestra como posible el adiestramiento del cerebro cual si el mismo fuese un músculo. En tercer lugar, si lo que ordena a dichas prácticas nada tiene que ver con la singularidad, la posición y función del profesional/trabajador de la SM es reducida a la de un mero gestor-administrador o gerente de tecnologías y aparatologías, en tanto se trataría de intervenir desde un universal, un genérico que parte de las leyes del funcionamiento neurocerebral; dicho de otro modo, y como mucho, una intervención que particulariza un universal. De esto último, por un lado, es posible problematizar que dicha tarea gerencial tiene más que ver con la administración de recursos o mercancías que con lo propio de cualquier prescripción –ya que una prescripción es una intervención que debe ser efectuada en el interior del acto clínico, y no reemplazándolo–; y por otro lado, observamos un perfeccionamiento del clásico modelo médico hegemónico en tanto no sólo predominan la a-historicidad, la a-culturalidad o la a-socialidad, sino que también el saber técnico-aparatológico podría incluso prescindir completamente de la figura de un agente curador.

DESCEREBRAR LA SALUD MENTAL

Que el soma o el cerebro tengan efectos sobre las identidades no es independiente, sino que depende de complejas relaciones: entre personas y aquellas que hablan más allá de mí mismo. Alguien “es diverso”

por el efecto que su cuerpo o su cerebro tienen sobre sí y sobre otros, en un momento histórico y social determinado; de lo contrario la biología será, una vez más, destino.

La ciudadanía se degrada en *como si* [neo]liberal allí donde no emerge la singularidad puesta hacia lo común, diversidad y conflicto.

¿Será que debemos *descerebrar* el campo de la SM? “Neurociencias = neoliberalismo” es una igualación perezosa e imprecisa. Se trata de rectificar el lugar del saber neurocientífico, criticar su aplicacionismo acrítico y unicausal, admitiéndolo al mismo tiempo válido por lo incompleto, al igual que los otros saberes que intervienen en nuestro campo. Ensayar interdisciplinariamente puntos de encuentro en las prácticas, profundizando la discusión epistemológica allí donde se avizora inconmensurabilidad.

Resulta empresa pertinente atender a las derivas del cerebralismo –su juntura con el individualismo, el rendimiento y la retórica neoliberal– en torno a la construcción de ciudadanía y de agendas socio-culturales, multimediáticas, gubernamentales y electorales. En ese sentido, evitando exageraciones paranoides, preocupa igualmente la paradoja de que una forma de ciudadanía, la cerebral, pudiera terminar implorionando la categoría de ciudadano tal como la conocemos, con un desenlace peor, más sofisticado, más sutil, que cualquier futurismo distópico: un cientificismo sin lugar para ficción alguna.

Parafraseando a Alicia Stolkiner, el éxito del nudo psicoanálisis argentino-SM sería su disolución hacia otra conflictiva: producir una *clínica freudiana ampliada* que apueste por la singularidad recordando que eso que llamamos “deseo” no resiste agendas individualistas. Nuestro oficio será capaz de sostener e intervenir estas imposibilidades a condición de trabajar por una salud colectiva antes que *mental o cerebral*.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora
- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Bleichmar, Silvia (2004). *Límites y excesos del concepto de subjetividad en psicoanálisis*. Topía. Disponible en: <https://www.topia.com.ar/articulos/l%C3%ADmites-y-excesos-del-concepto-de-subjetividad-en-psicoan%C3%A1lisis>
- Butler, Judith (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- Canguilhem, Georges (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI Editores.
- Canguilhem, Georges (2004). La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica. En Georges Canguilhem. *Escritos sobre la Medicina* (pp. 151-158). Amorrortu.

- Castorina, José Antonio (2017). Los obstáculos epistemológicos en la constitución de la psicopedagogía. 25 años después. En Norma Filidoro *et al.* (Comp.) *Pensar las prácticas educativas y psicopedagógicas. I Jornadas Educación y Psicopedagogía.* Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Cuello, Nicolás (2019). Presentación: El futuro es desilusión. En Sara Ahmed. *La promesa de la felicidad* (pp. 11-60). Caja Negra.
- Cvetkovich, Ann (1992). *Mixed Feelings, Feminism, Mass Culture, and Victorian Sensationalism.* Rutgers University Press.
- Esposito, Roberto (2013). *Communitas.* Amorrortu.
- Ferreyra, Julián Agustín (2021). Psicoanálisis argentino & salud mental: reflexiones políticas sobre la territorialidad clínica. En Bruno Bonoris y Tomás Pal (Comps). *Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca.* Órbita Lúcida.
- Ferreyra, Julián Agustín y Castorina, José Antonio (2017). El aplicacionismo de las neurociencias en el campo de la salud mental. *Revista Investigaciones en Psicología*, 22 (2), Facultad de Psicología, UBA.
- Ferreyra, Julián Agustín y Castorina, José Antonio (2019). *Neurocientismo o Salud Mental: discusiones clínico críticas desde un enfoque de derechos.* Miño y Dávila.
- Ferreyra, Julián Agustín y Castorina, José Antonio (2020). La hegemonía del “sujeto cerebral” en el campo de la salud mental. Análisis crítico de sus implicancias epistemológicas, clínicas y políticas. *Revista Salud Mental & Comunidad (UNLa)*. 7(8), 12-33.
- Ferreyra, Norberto (2013). *La práctica del análisis.* Ediciones Kliné.
- Foucault, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979.* Gallimard.
- Freud, Sigmund (1986 [1901]). *Psicopatología de la Vida Cotidiana.* Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1933 [1932]). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). En Sigmund Freud. *Obras completas*, vol. XXII (pp. 179-198). Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1937). Análisis terminable e interminable. En Sigmund Freud. *Obras completas*, vol. XXIII (pp. 219-254). Amorrortu
- Golombek, Diego y Bär, Nora (2017). *Neurociencias para presidentes.* Siglo XXI editores.
- Lacan, Jacques (12 Mayo de 1972). *Conferencia de Milán.* Traducción de O. Mater para El Sigma.
- Mantilla, María Jimena (2018). La vida pública del cerebro. El boom de las neurociencias: ¿científicos, gurúes o consejeros? En Jimena Caravaca (Ed.). *Saberes desbordados: historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común, Argentina, siglos XIX y XX.* (pp. 227-243). Instituto de Desarrollo Económico y Social.

- Martínez Hernández, Ángel (2015). Antidepresivos y neuronarrativas en la era del sujeto cerebral. *Interrogant*, (13), 53-56.
- Ortega, Francisco (2009). Neurociencias, neurocultura y autoayuda cerebral. *Interface*, 13, 240-260.
- Ortega, Francisco y Vidal, Fernando (2007). Mapping the cerebra, subject in contemporary culture. *RECIIS Electron. J. Communic. Innovat.* 1(21), 255-259.
- Ortega, Francisco y Vidal, Fernando (2017). *Being Brains. Making the Cerebral Subjects*. Fordham University Press.
- Percheron, Gérard (1987). Neuromythologies: cerveau, individu, espèce et société. *Sur L'individu*. Éditions de Seuil.
- Pitts-Taylor, Victoria (2010). The Plastic Brain: Neoliberalism and the Neuronal Self. *Health* 14(6), 635–652.
- Preciado, Paul (2019 [2002]). *Manifiesto contrasexual*. Editorial La Bicha.
- Rebasa, Santiago (26 de julio de 2018). Neurociencia ficción. Del dominio de una retórica a una retórica de dominio. *Suplemento Psicología, Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/130808-neurociencia-ficcion>
- Rose, Nikolas (2012). *Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjetividad en el Siglo XXI*. UNIPE.
- Stolkiner, Alicia (2010). Derechos Humanos y Derecho a la Salud en América Latina: la doble faz de una idea potente. *Medicina Social*, (5)1, 89-95.
- Vidal, Fernando y Ortega, Francisco (2017). *Being Brains. Making the Cerebral Subjects*. Fordham University Press. Amorrortu.

EL PUNTO DE VISTA DEL MALESTAR. PSICOPOLÍTICAS DESDE ABAJO Y PODER TERAPÉUTICO

Emiliano Exposto

1. INTRODUCCIÓN: POLITIZAR LA CRISIS DE NUESTRA SALUD MENTAL

La pandemia por Covid-19 profundizó una *crisis de la salud mental* que la antecede. Aumentó los malestares, reduciendo los ocios y disfrutes. Esta crisis anímica colectiva tiene efectos diferenciales y desiguales en nuestras mentes y cuerpos, debido a variables de género, clase, raza, edad, etc. La precariedad de la vida, la explotación laboral, el caos urbano, la incertidumbre, la crisis climática y habitacional, entre otros factores, constituyen condiciones estructurales que dañan nuestra salud mental. En este contexto, el desafío es explorar el potencial político de nuestros malestares, al interrogar la fuerza ambigua de los síntomas. Las emociones son un suelo de explotación, investigación y resistencia. Una premisa para transformar los modos de vida y recrear nuestros disfrutes y cuidados.

Este texto es una reescritura del ensayo publicado en el blog *Lobo Suelto* bajo el título “¿Qué hacer con la crisis de la salud mental?” (Exposto, 2022). Esta pregunta funcionó entre 2020 y 2022 como disparador de diversos espacios colectivos de discusión entre activistas y profesionales de la salud mental en los que participé. Retomando esos recorridos, aquí pienso la *política del malestar* a partir de una perspectiva filosófica que procura componer los aportes del “giro afectivo”, el *esquizoanálisis*, los Estudios Locos y el pensamiento de autores como Mark Fisher, Santiago López Petit, Suely Rolnik, Amador Fernández-Savater y Diego Sztulwark.

El diagnóstico crítico de la actualidad permite visualizar que la inflación de diagnósticos psicológicos y psiquiátricos hace que cada vez más personas seamos etiquetadas con algún “síndrome”, “déficit”, “desorden”, “enfermedad mental” o “patología”. La “epidemia de trastornos mentales” busca capturar las anomalías y privatizar los malestares. En lugar de cuestionar las estructuras sociales, se culpabiliza, encierra, patologiza y criminaliza a las personas. Nuestros afectos y cerebros son gestionados por el mercado farmacéutico, el estado, y el poder narcótico, manicomial y terapéutico. Estas fuerzas sociales tienen un interés particular en negar toda relación entre estados de ánimo y economía política del sufrimiento. Por esta razón tienden a medicar o psicologizar los padecimientos, neutralizando el potencial político de los síntomas. Sin embargo, la salud mental no es un estado ideal de bienestar individual. Es un campo de batalla.

El desafío es articular malestares distintos y desiguales en una *liberación anímica colectiva*. No compartimos una identidad: tenemos en

común que el capital está en contra de nuestra salud mental. Hay una contradicción entre capitalismo y vida anímica. Habitamos ansiedades, depresiones, insomnios, ataques de pánico, porque no cuajamos en este mundo. Esos síntomas no son “patologías individuales” que debemos curar con fármacos o terapias. Al contrario, nos dicen que no queremos, no sabemos ni podemos encajar. El malestar es un punto de vista para construir psicopolíticas alternativas.

2. POLÍTICAS DEL SÍNTOMA

Para las vidas precarias el malestar es una fábrica en el sentido estricto del término. Se trata de un territorio de explotación y desobediencia, de opresión, co-investigación y sabotaje. El punto de vista del antagonismo para las *multitudes sintomáticas*. Por eso su politización debe ir más allá de la idea tradicional según la cual la verdad de la norma está en lo patológico. En este sentido, Sztulwark señala que “la enfermedad se ha vuelto lo normal en el mundo, ocurre normalmente a las personas normales” (2015, p.10). Cada uno de nosotros es el extranjero para sí mismo, porque nuestras vidas son el campo de batalla.

La salud mental es un movimiento social y sus energías de cambio se encuentran en los malestares. Aquí realizo una distinción metodológica entre Salud Mental (en mayúsculas) para referirme al sistema y el campo, con sus discursos, conflictos, prácticas, dispositivos, trabajos, legislaciones, luchas, etc.; y salud mental (en minúsculas) para aludir a la dimensión existencial y procesual de nuestras experiencias emocionales y afectivas. Mi interés no es concebir la salud mental como una categoría normativa tendiente a la valoración positiva del bienestar o la felicidad. Al contrario, el objetivo es pensarla como una categoría crítica y política, la cual extrae sus potenciales de los malestares y síntomas.

En estos términos, los padecimientos arman una clandestinidad entre enfermos. Una intimidad común entre sintomáticos. Una alianza entre desertores. Porque la politización del malestar y la invención de disfrutes solo es posible construyendo comunidades. Nuestras fragilidades pueden ser la premisa de una potencia, ambigua y finita. Una alianza con el dolor donde construir apoyos mutuos y acciones colectivas de investigación y agencia política. La perspectiva de las vidas dañadas permite encontrar fuerzas en una vulnerabilidad desigual y compartida. Si para el capital estar sano es poder ser explotado, la escritura filosófica de la política del malestar busca reabrir el antagonismo sobre otras bases existenciales.

En *Hijos de la noche* (2015) Santiago López Petit escribe: “no hablo de mí. ¿A quién le importa mi yo si ni siquiera a mí me interesa? Hablo de la enfermedad. Quiero explicar que la travesía de la noche

lleva del malestar a la resistencia” (p. 17). Hablamos de los síntomas y heridas como experiencias a partir de las cuales construir estrategias de vida. Al mismo tiempo, López Petit señala que el malestar se ha vuelto la norma en este mundo apocalíptico, se difunde por todas partes de manera desigual. Buscando disolver la clasificación psiquiátrica entre lo normal y lo anormal, el malestar encuentra fuerzas frágiles en nuestras *anomalías*. Según el autor, “trastornos” como la ansiedad o el estrés son el costo subjetivo que pagamos por soportar la normalidad capitalista que nos enferma. Por eso su estrategia es convertir nuestras “enfermedades” en desafíos y fuerzas de inadecuación.

En este marco, la psicopolítica del malestar no puede ser elaborada en tercera persona y de manera exterior. Solo puede darse a través de experiencias propias, en primera persona. A partir de la tesis de León Rozitchner del “sujeto como núcleo de verdad histórica”, es posible argumentar que nuestra biografía, nuestros amores, odios y fracasos, nuestras pasiones tristes y alegres constituyen el índice de la investigación y el activismo en salud mental.

Según observo, Mark Fisher enseñó a toda una generación que la salud mental es un problema político (2018); que el malestar puede ser resignificado como una zona donde se debaten estructuras impersonales de opresión, y en la cual encarnan dinámicas de conflicto y resistencia. Por esto, partimos de nuestras experiencias personales para traducirlas en estrategias colectivas y reconocernos en dificultades compartidas. Como sugieren quienes se agrupan en el *Colectivo Socialista de Pacientes*, ¿podemos hacer de nuestro dolor un arma de resistencia?

En *La ofensiva sensible* (2019) Sztulwark propone una política del síntoma. De acuerdo al autor, nuestros síntomas se resisten a adecuarse a la vida del capital. Son expresión de aquello que en nosotros no cabe en esta existencia guionada. Nuestros ataques de pánico, angustias o broncas encarnan eso que no cuaja en lo neoliberal. Tenemos ansiedades, depresiones, bruxismos, frustraciones, duelos, porque no podemos, no queremos, no sabemos cómo encajar en esta vida insostenible. Por eso el capital nos odia. Y por eso nosotros también lo odiamos. Somos una alianza entre desertores y sintomáticos.

En un contexto de crisis de la salud mental, los textos de Fisher (2018), López Petit (2015), Rolnik (2018) y Sztulwark (2019) fueron tomados en serio por los animadores de una *escena psicopolítica emergente*. En los últimos años, muchas personas y colectivos hemos hecho de la política del malestar el paradigma de nuestras investigaciones, comunidades y activismos. Así, *Realismo capitalista* de Mark Fisher (2017) se transformó en un objeto de culto: la politización de nuestra salud mental se convirtió en una estrategia de resistencia.

3. EN PRIMERA PERSONA

Hace un año escribí un texto sobre mi *experiencia anoréxica* (Exposito, 2021). Escribir sobre mis “trastornos alimentarios” es la forma que encontré para resignificarlos, objetivando críticamente las opresiones que padezco y los privilegios de los que me beneficio. La escritura en primera persona es un método de investigación, que consiste en conectar las vivencias singulares con la historicidad colectiva de las experiencias sociales y culturales. Este fue mi modo de respirar en esta coyuntura de escepticismo generalizado, donde el pensamiento crítico se regodea en la autocomplacencia y la política convencional nos sumerge en un *loop* de bronca, impotencia o indiferencia. Pero acaso ¿es útil pensarnos a partir de etiquetas psicológicas, diagnósticos psiquiátricos o “cuadros sintomáticos”?

Quiero ser claro desde un principio: no soy una víctima. Tampoco deseo ser un héroe. Mis vivencias no tienen nada extraordinario. Pensar la salud mental en primera persona es un esfuerzo por socializar una experiencia, intentando captar lo íntimo y lo común, lo singular y lo impersonal que se debate en un cuerpo. En los malestares personales se elabora una intimidad común, se hacen carne los problemas colectivos. En los estados de ánimo se gestan saberes sensibles sobre el mundo. Se trata de saberes del cuerpo.

Al respecto, me pregunto: ¿es deseable hacer de los diagnósticos un lugar de enunciación? ¿Es posible invertir la carga negativa de los “trastornos”, “síntomas” o “patologías”? El problema no son nuestras dificultades emocionales, sino los sistemas de opresión que las producen. Las estructuras interseccionales de explotación y dominación benefician a ciertos sectores sociales a partir de patologizar determinadas conductas y acorralar estrategias existenciales. Si bien nuestro malestar tiene dimensiones biológicas, emocionales y psicológicas, en el fondo es *querer vivir y no saber cómo hacerlo*. Lo anterior, la perspectiva desde la cual parto, habla de la dificultad de componer una resistencia común y liberadora contra la reducción de nuestra vida al trabajo, al consumo, a las imágenes convencionales de parentesco, éxito o felicidad.

Por ello, la crítica exterior de estas imágenes de vida puede acentuar la insatisfacción que las mismas generan. Porque el problema no son solo esas imágenes, sino nuestro lugar en ellas. El conflicto entre imágenes y experiencias; la distancia entre lo que sentimos, pensamos y hacemos. Presentimos que estamos viviendo el fin de algo, sabemos qué imágenes rechazamos, pero ¿quiénes somos si cuando vivimos nuestros miedos lo hacen por nosotros? El malestar del querer vivir, la desesperación de aprender a vivir, nos enfrenta a lo desconocido de nosotros mismos. Y asusta despertarse en el abismo. Atormenta. Nos

desafía a afirmarnos en los síntomas que se resisten a los proyectos de vida impuestos o prestados. Atravesamos el desierto, desorientados y con una sola brújula: el saber del síntoma, para vivir sin ser vividos, para pensar sin ser pensados.

Nuestras crisis subjetivas, por lo tanto, pueden ser una oportunidad para enfrentar el miedo y las pedagogías sentimentales dominantes. Ya que de la noche del malestar, con sus ambigüedades y fragilidades, es posible extraer algo tan improvisado como fundamental: un *nuevo punto de partida*. Nuestros temblores y desbordes, nuestras derrotas y duelos no son enfermedades privadas. Constituyen síntomas íntimos y políticos. Los malestares nos dicen algo sobre nuestros modos de vivir, sobre nuestras relaciones sociales. Por eso, no niego la existencia del sufrimiento en las crisis, sino su clasificación normativa en virtud de criterios funcionales al mercado. El tema no es curar o cerrar nuestras heridas. Se trata de habitarlas de otro modo. El *poder terapéutico* reduce las crisis a patologías, tramitables con medicamentos o terapias; pero se trata de vivencias ambiguas que nos debemos reapropiar para liberarnos de nosotros mismos.

Por ende, en lugar de explicar los malestares mediante esquemas reduccionistas, como complejos psicológicos universales, desequilibrios bioquímicos, variables lingüísticas o familiares, estos deben ser comprendidos por una multiplicidad de factores, destacando nuestras trayectorias de vida y los determinantes sociales. Ante los “diagnósticos” y “trastornos”, el punto de vista de nuestros malestares es crucial para liberar el deseo y reinventar el placer. Son una premisa para arriesgar otra sensualidad, otro erotismo, otra agresividad.

La psiquiatrización y psicologización del dolor mediante la difusión de “trastornos mentales” funcionales al capital profundiza violencias y opresiones. Los “desórdenes”, “síndromes” o “trastornos mentales” son etiquetas estigmatizantes y cuerdistas que patologizan, segregan y victimizan a las personas con sufrimiento. Se trata de una técnica psicopolítica de clasificación de las personas y control de las poblaciones. No obstante, cuando los diagnósticos son reapropiados al interior de experiencias de investigación y activismo, ¿pueden ser resignificados? ¿pueden abrir posibilidades y comunidades? ¿cómo no convertirlos en objetos de consumo o “carnets identitarios”?

Cabe destacar que la construcción de las identidades colectivas no es el objetivo principal de la práctica política, sino una herramienta táctica en nuestro devenir auto-consciente. No tenemos en común una identidad. Tenemos en común nuestras luchas y las estructuras de la precariedad y la explotación: una exposición desigual ante la muerte lenta que en vida nos dan. Tenemos en común el malestar de querer vivir y no aprender a hacerlo.

4. PSICOPOLÍTICAS ALTERNATIVAS Y PSICOPODER CAPITALISTA

Uno de los argumentos que sostengo en el presente texto es que la *crisis de la salud mental* es una *crisis de producción de subjetividad*. Las luchas de los últimos años han generado una conciencia colectiva sobre el carácter común de los malestares.

Resaltando las estructuras impersonales y los vectores históricos del padecimiento subjetivo, los movimientos sociales y activismos vienen creando estrategias para impugnar la captura privada de las emociones y la legitimidad del sistema público. En este sentido, es posible sostener que hay una crisis anímica colectiva por la imposibilidad de subordinar los afectos a la reproducción del capital, sea bajo la forma-terrapia (emprendedor anímico de sí), el control narcótico (consumidor de drogas psiquiátricas) o la gestión sanitaria (usuario de servicios estatales o privados).

Cuando el sanitarismo del capital deviene gestión de nuestras crisis, se convierte en psicopoder narcótico, manicomial y terapéutico. Gracias a esto, el capital administra los estados de ánimo, convirtiendo el estallido social en una implosión individual. Ahora bien, partiendo de la resignificación de las experiencias vividas de la crisis anímica en curso, es posible en primer lugar, elaborar una composición entre el punto de vista del malestar y, en segundo lugar, la crítica práctica de las estructuras impersonales. Esto permite una contraposición entre *psicopoder capitalista* y *psicopolíticas desde abajo*. Por un lado, ubico los dispositivos manicomiales, farmacológicos y terapéuticos a partir de los cuales el Estado y el mercado gestionan la crisis anímica colectiva. Y por el otro, indago en las potencias ambiguas abiertas por los activismos e investigaciones radicales en salud mental.

Se trata del antagonismo de una disputa anímica: por un lado, el *psicopoder desde el punto de vista del capital*; y por el otro, *las psicopolíticas subalternas desde el punto de vista de las luchas*. En el primer caso, ubico las hipótesis de Han (2010) sobre las nuevas tecnologías de control, disciplina y vigilancia en el neoliberalismo. En el segundo aspecto, intento prolongar al plano de la salud mental las ideas de Gago (2018) en torno al punto de vista feminista y la perspectiva desde abajo, para abordar la complejidad de los potenciales cognitivos abiertos en ciertos procesos sociales y luchas políticas.

Siguiendo esta línea, López Petit llama poder terapéutico a este gobierno capitalista de nuestras emociones, cerebros y pasiones (2015). Mediante imágenes de vida frustrantes e imposibles de satisfacer, este poder nos resigna a que el padecimiento no siga empeorando. Se trata de un mercado psicopolítico orientado hacia el diseño del yo y la gestión emocional, el cual se disemina entre las prácticas del *coaching*, la autoayuda, el *mindfulness*, la psicología positiva, etc. Aquí la perspec-

tiva del bienestar opera como un mandato de adaptación, impulsado por el imperativo de “capacidad psíquica obligatoria” (McRuer, 2021).

A través del *optimismo cruel del bienestar* (Berlant, 2020), el modelo terapéutico clasifica cuerpos sanos y enfermos, normales y patológicos, en función de categorías violentas y etiquetas de control. Explotando la dimensión económica de los afectos y cerebros, disciplina los sentimientos y convierte en patologías las anomalías. La patologización del malestar es por ende el reverso de la neutralización de las fuerzas insumisas del síntoma.

De este modo, el psicopoder identifica el déficit o las carencias en las diferencias. Así, los “problemas alimentarios”, por ejemplo, se tornan síndromes o desórdenes explicables en términos de fallas personales o conductas psicológicas a-históricas. Se trata de la forma capitalista de gestión de la vulnerabilidad: una politización reactiva del sufrimiento, en donde nos solicitan expresar nuestros sentimientos, pero separándolos de sus tramas colectivas y estructurales. Es así como la cultura terapéutica dice dar voz y escucha a los malestares; sin embargo, no hace más que invisibilizar las relaciones de poder y resistencia del campo social (Illouz, 2007).

Por ello, en mi opinión, la sociedad capitalista nos enferma, y al mismo tiempo privatiza el dolor. Esto nos permite detectar los límites de las políticas del malestar: donde el progresismo desmoviliza y moraliza el malestar social, la izquierda clásica lo banaliza: “olvídate de tus problemas personales, súmate a militar, que la revolución es salud”. Percibiendo a las *subjetividades de la crisis* como víctimas, beneficiarias o asistidas, el progresismo emplea una retórica de la rehabilitación, los riesgos o la recuperación, sin cuestionar las reglas a partir de las cuales las multitudes sintomáticas seríamos “curadas”.

La gestión estatal y mercantil del dolor es propia de una burocracia psicopolítica de adaptación de las anomalías. Por lo tanto, los malestares no pueden ser tratados de manera individual, biologicista o solo en los márgenes de una atención profesional. Si bien resulta apremiante la *planificación democrática y el rediseño desde abajo* de un sistema de Salud Mental integral e inclusivo, necesitamos una respuesta colectiva para *transformar y hackear* los dispositivos narco-terapéuticos que neutralizan los potenciales de la crisis anímica.

5. LA AMBIVALENCIA POLÍTICA DE LAS TERAPIAS

Cuando tenía 25 años asistí a un médico en una clínica del conurbano bonaerense. Padecía unos dolores muy intensos en el estómago y unas hemorroides que duraron meses. Luego de algunos estudios el médico me diagnosticó “síndrome de colon irritable”. Es “hereditario”, agregó. Yo le creí, naturalmente. Y mi familia confirmó su ca-

rácter filogenético. En una consulta, el profesional dijo que el “tema” podía verse agravado por mis “problemas” con la alimentación. Luego deslizó la palabra “anorexia”. Me invadió un sentimiento extraño. Cierta alivio. Durante años intenté entender lo que me pasaba y en ese momento creí encontrar una explicación.

En esos mismos meses accedí por primera vez a una consulta psicológica. En la sesión de admisión me preguntaron por qué estaba ahí. Hablé sin parar durante 30 minutos. La persona que me atendió en la recepción me miró algo desconcertado mientras le hablaba de anorexia y depresión, consumo abusivo de drogas y alcohol, ideaciones suicidas, sudoraciones nocturnas y ansiedad. Me derivó a una terapia de orientación psicoanalítica. La experiencia fue nefasta. Siempre me sorprendió que en lugar de usar la palabra “anorexia”, el terapeuta empleaba la noción de “alcohorexia” para referirse a mis “problemas” de alimentación; como si mi vida fuera un juego por el DSM donde cada profesional elige su propia aventura. Luego de dejar y recomenzar la terapia en tres o cuatro oportunidades, visitando algunos analistas, con una mezcla de rabia contenida y bastante ironía, empecé a emplear el término “sobrevivientes del psicoanálisis”.

Resignificar una experiencia puede derrumbar nuestro mundo. Durante las semanas en las que escribí el texto sobre las posibilidades de politizar mi experiencia anoréxica, una crisis me llevó a consumir los servicios de una nueva terapia de orientación psicoanalítica. ¿El deseo de politizar mis vivencias había sido capturado, paradójicamente, por el poder terapéutico contra el cual estaba pensando y escribiendo?

Al respecto, vuelvo a formular más preguntas: ¿qué nos dicen sobre la sociedad terapéutica las trayectorias de los usuarios, pacientes o consultantes de los dispositivos psicoanalíticos? Así como existen escrituras críticas sobre la violencia psiquiátrica, ¿cómo multiplicar archivos donde se problematice el dispositivo psicoanalítico “desde el punto de vista del analizante”? Más allá de los testimonios clásicos y las denuncias de los últimos años, ¿cuál es la perspectiva de los pacientes y ex pacientes de las terapias?, ¿cómo crear narrativas de la experiencia analítica donde se torne verosímil el debate sobre su supuesto carácter subversivo?, ¿Cuál es el “psicoanálisis que nos toca” a los pacientes realmente existentes?

Ante la psicologización y la creciente medicalización en una sociedad terapéutica, los *Estudios Locos* pueden ayudar a pensar las ambivalencias de las terapias (Cea Madrid y Castillo, 2021). Estos desarrollos proponen una epistemología crítica de las “disciplinas psi”, entre otras cuestiones. Un campo cuyas investigaciones, conocimientos y activismos son construidos a partir de las trayectorias y saberes de las personas con malestar; y en particular, desde la perspectiva

de aquellas personas autodefinidas como locas, pacientes de terapias, supervivientes de la psiquiatría, usuarios o ex usuarios de servicios de Salud Mental, etc. Ante la sociedad terapéutica, nuestra tarea consiste en recuperar el saber que nos expropiaron: el cuerpo individual como condición y obstáculo para crear una contra-salud colectiva.

La “perspectiva del paciente” o el “punto de vista del usuario” es la categoría crítica que articula el primer capítulo del libro *Por nuestra cuenta* (1978) de Judi Chamberlin, activista loca y superviviente de la psiquiatría, texto crucial del movimiento social en primera persona. Es un escrito sobre violencia *psi*, cuerdismo y alternativas al sistema de Salud Mental controladas por usuarios. Asimismo, este escrito está construido en torno a la “prioridad epistemológica” de las experiencias vividas, como posición situada a partir de la cual producir saberes críticos de las prácticas psiquiátricas, psicológicas y psicoanalíticas.

A partir del punto de vista de la experiencia vivida, es posible indicar que los dispositivos psicoterapéuticos son ambiguos y contradictorios. Pueden albergar prácticas de cuidado, acompañamiento y cambio en nuestras vidas. Además, permiten pensar contra nosotros mismos, devenir otros y tomar distancia de lo que hemos llegado a ser. Pero también pueden habilitar acciones expulsivas, vergonzantes y discriminatorias. La infantilización, el prejuicio, el tutelaje, la dependencia y la asimetría pueden habitar las prácticas psicoanalíticas, a pesar de su presunta “abstinencia” o “neutralidad”. La patologización y el psicologismo son violencias *psi* acechantes en los dispositivos.

Dicho esto, también hay que considerar que cuando el sistema de Salud Mental deviene gestión de nuestra vulnerabilidad, las terapias pueden operar como dispositivos extractivistas. La *promesa del bienestar* extrae energías, saberes y tiempos con una tendencia a individualizar o familiarizar los deseos, alegrías y tristezas (Ahmed, 2019).

No es mi intención, sin embargo, clausurar el nivel terapéutico o analítico en el abordaje de nuestras intimidades. El problema no es rechazar o aceptar lo terapéutico en sí mismo, en nombre de una oposición simple entre terapia individual y política colectiva. No se trata de moralizar las terapias, sino de politizar nuestras vivencias con los dispositivos, interrogando en el mismo movimiento la eficacia terapéutica de las políticas y la dimensión política de las psicoterapias.

6. LA FUERZA INSUMISA DEL MALESTAR

Desde la adolescencia atravieso diferentes “trastornos de la conducta alimentaria”, episodios de depresión y ansiedad. ¿Estos síntomas encarnan mi inadecuación y mi sobreadaptación con este mundo? Escribir a partir de mis experiencias me refleja en un espejo muy temido, en parte porque despierta un enemigo interno que me incrimina y

avergüenza; y, por otra parte, porque expone la pesadilla de sentir que vivo encerrado en un cuerpo ajeno. En cambio, socializarlas, bajo la premisa de que no estoy solo, que hay un común en todo esto, supone movilizar una serie de afectos y recuerdos que me asedian: ¿estos fantasmas, estas inseguridades y puntos ciegos, estas huellas, son mis hijos de la noche?

No siempre hay fuerzas para fragilizarse, no siempre es posible politizar nuestra salud mental. A veces pactamos con lo peor de nosotros mismos. Nos damos una tregua. Quema estar tan cerca de la materia. Desespera. Ahora bien, el punto de vista del malestar no afirma una carencia, sino un exceso de vida interrumpida: querer vivir y no poder hacerlo. ¿Cómo sacar energías del no poder, el no querer o el no saber cómo aprender a vivir? ¿Desde dónde resistir cuando uno se sobreadapta a ciertos imperativos? ¿Podemos hacer de nuestras incertidumbres una potencia colectiva?

La narración del dolor no pretende impostar un exhibicionismo morboso o victimizarnos. Se trata de una cuestión de *devenir* que afirma lo impersonal y común de nuestras vivencias íntimas. Sucede que nuestras emociones y cerebros son un problema político demasiado importante como para dejarlo en manos de los especialistas. El malestar es una “cuestión social” que concierne a toda la comunidad, y por eso se torna cada vez más necesario multiplicar narraciones para tejer redes, saberes y cuidados.

Si la antipsiquiatría (Pérez Soto, 2012), Foucault (2009) o Guattari (1976) han señalado el potencial político de la locura, hoy también se trata de explorar la fragilidad común de los malestares. Experimentar con las fuerzas opacas y ambivalentes de los síntomas. El padecimiento tiene una prioridad epistemológica, en la medida en que no hay saber colectivo que no pase por reactivar la potencia de los afectos. Existe una inadecuación, una anomalía en nuestras crisis, experiencias límites y padecimientos. Hay un potencial de una insumisión sensible en los síntomas. Por eso nuestra salud mental es un territorio de opresión, investigación y resistencia para resignificar nuestra historia personal. La fuente de todo contrapoder implica revalorizar nuestra vulnerabilidad, nuestra fragilidad, ya que en esa ambivalencia reside la “fuerza de los débiles”, como la llama Amador Fernández-Savater (2015). La construcción de una contra-salud mental supone la articulación de los malestares, para salir del aislamiento, la vergüenza y el silencio.

7. EL POTENCIAL DE LAS CRISIS

Por lo expuesto en los párrafos anteriores considero que la clase dominante es responsable de nuestros colapsos. Para relanzar la acumulación, la salud mental se convierte en un mercado económico cada

vez más importante. El capitalismo es la razón estructural de la crisis anímica colectiva, ya que el capital es el enemigo común de todas nuestras resistencias, opresiones y desigualdades. Desde el punto de vista del capital, nuestra infelicidad se presenta como una oportunidad para fortalecer la economía política del sufrimiento y las técnicas del psicopoder oficial. Desde el punto de vista de las luchas, al contrario, esta crisis colectiva tiene un *potencial cognitivo y sensorial*, en la medida en que permite profundizar en los discursos críticos, las experiencias alternativas y la emergencia de “nuevos” activismos.

La pandemia agravó una catástrofe que la antecede. Nuestros estados de ánimos se deterioraron ante la incertidumbre y el caos, el desgaste mental y el estrés laboral, el confinamiento, el miedo al contagio, la crisis de la reproducción y de los cuidados. Sin embargo, la ansiedad y la depresión son la epidemia antes de la pandemia. Fernando Balius (2021) señala que el consumo de fármacos, las consultas en diversos servicios, los abusos, encierros involuntarios y torturas, las dificultades emocionales, el cuerdisimo y el capacitismo, las prácticas manicomiales, entre otros, anteceden al Covid 19.

En este contexto, los capitalistas utilizan la “epidemia de trastornos mentales” para robustecer la alianza estructural entre la administración psiquiátrica de las poblaciones (DSM), la anestesia química de los cuerpos, el avance de los dispositivos psi y la industria farmacéutica. Esto acelera la expansión del psicopoder en la vida cotidiana, agudizando la presencia de las neurociencias en las instituciones y medios, y de la cultura terapéutica en las redes sociales, en las amistades y familiares, en las militancias y territorios. Cada vez más dificultades y respuestas emocionales esperables ante la catástrofe se tramitan como incumbencias médicas, motivos de consulta psicológica o consumo narcótico. Pero la crisis no puede reducirse a gestionar las dolencias personales o restaurar los “desequilibrios químicos”. Supone revertir injusticias, opresiones y desigualdades.

Asimismo, la pandemia puso en la agenda de la opinión pública las discusiones sobre salud mental, aunque se trata de una omnipresencia mediática, mercantilizada y estatal. Durante el 2021, la FIFA lanzó una campaña de promoción de la salud mental en el fútbol. Es una presencia ambigua que invisibiliza problemas estructurales como los manicomios o los fármacos, valorizando los “saberes expertos” de los profesionales, las técnicas del mercado terapéutico y las políticas públicas progresistas implementadas desde arriba. Se trata de una masificación despolitizada que pretende neutralizar la resistencia y capturar el malestar social, ya que no cuestiona las opresiones que sostienen los privilegios y violencias del sistema sanitario. Si bien esta coyuntura democratiza o populariza los temas de la salud mental, tiende a pro-

fesionalizar las respuestas a esos mismos problemas, acentuando las formas de psicologización, individualismo, psiquiatrización y medicalización de nuestros cerebros y afectos. Ante esto, asumir la crisis como punto de vista contra el orden narco-terapéutico del capital, puede permitir reubicar los potenciales sensoriales y cognitivos que se gestan en este proceso crítico de temblor y reapertura.

8. INTIMIDAD DE LO COMÚN

Existe una crisis de la salud mental por la imposibilidad, desesperante para el capital, de subordinar nuestros cuerpos sin síntomas y resistencias. Por eso, al socializar mis vivencias, deseo contribuir con una conciencia crítica sobre síntomas colectivos que habito hace años. Cuando hago referencia a mi historia, no remito únicamente a cuestiones personales. Si bien los malestares son vividos de forma desigual y particular, encarnan estructuras sociales que nos atraviesan a todos, incluso cuando las combatimos. La escritura en primera persona no tiene una huella de romanticismo o intimismo. No busco justificarme ni ser grandilocuente. Por el contrario, nuestras vivencias no son un “caso” o un “testimonio” para alimentar el psicologismo profesional y el extractivismo estructural del sistema de Salud Mental.

Como argumenta De Sutter (2021), el capital desearía anestesiar y eliminar todo aquello que nos impide trabajar, ser funcionales, productivos y eficientes. Nos quiere tan rotos, tan quebrados, tan ocupados como para ni siquiera reconocer nuestras interdependencias. Este panorama agudiza la contradicción entre capital y vida anímica colectiva, donde la gestión de la crisis privatiza la conciencia del sufrimiento colectivo generada al calor de las luchas y revueltas de los últimos años. Por el contrario, el desafío es adoptar las propias fragilidades y debilidades, en su singularidad, para prolongar nuestros cuerpos en el cuerpo común de las cooperaciones colectivas. Debemos estar atentos a los límites de la canalización estatal, profesional o identitaria del malestar, explorando las estructuras impersonales que se debaten en nuestra salud mental personal.

Aquello que nos une, que nos puede permitir *experimentar un común*, son nuestros malestares. Todos estamos desigualmente psiquiatrizados, anestesiados o psicologizados, si hasta para conseguir un trabajo debemos pasar “exámenes psicológicos”. Cuando toda la subjetividad es puesta a trabajar para el capital, la política asume la forma de una gestión narco-terapéutica o impulsa una sublevación colectiva.

Se trata de poner en juego la propia transformación en las transformaciones sistémicas. En tiempos traumáticos, no podemos hacer de estas transformaciones un mandato moral o un discurso heroico,

porque desafectarse puede ser una manera de sobrevivir. Si la “cultura de la salud mental” (Erro, 2021) brinda una explicación reduccionista, individual y profesional del dolor, la apuesta consiste en desarrollar estrategias de lo común, en primera persona del singular y del plural. A fin de cuentas, la escritura y la política del malestar implican enfrentar lo que inhibe nuestro conocimiento y transformación: hay que traicionarse, porque combatir al enemigo supone combatir contra nosotros mismos.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2019). *La promesa de la felicidad*. Caja Negra.
- Balius, Fernando (2021). Politizar el sufrimiento psíquico para que el mañana sea menos oscuro. *CTXT*. <https://ctxt.es/es/20210201/Firmas/34960/salud-mental-condiciones-de-vida-fernando-bailus>.
- Berlant, Lauren (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- De Sutter, Laurent (2021). *Narcocapitalismo: para acabar con la sociedad de la anestesia*. Reservoirs Book.
- Cea Madrid, Juan Carlos y Castillo-Parada, Tatiana (2021). Enloqueciendo la academia: Estudios Locos, metodologías críticas e investigación militante en salud mental. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 11(2).
- Exposto, Emiliano (2021). ¿Es posible politizar la anorexia (y nuestra salud mental)? *Lobo suelto*. <http://lobosuelto.com/es-posible-politizar-la-anorexia-y-nuestra-salud-mental-emiliano-exposto/>
- Exposto, Emiliano (2022). ¿Qué hacer con la crisis de la salud mental? *Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/que-hacer-con-la-crisis-de-la-salud-mental-emiliano-exposto/>
- Fernández-Savater, Amador (2015). Politizar el sufrimiento. *Minerva*. <https://cbamadrid.es/revistaminerva/articulo.php?id=233>
- Fisher, Mark (2018). *Realismo capitalista*. Caja Negra.
- Fisher, Mark (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Caja Negra.
- Foucault, Michel (2009). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- Gago, Verónica (2018). *La potencia feminista*. Tinta Limón.
- Guattari, Félix (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI.
- Han, Byung-Chul (2010). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores.
- López Petit, Santiago (2015). *Hijos de la noche*. Tinta Limón.
- McRuer, Robert (2021). *Teoría crip. Signos culturales de lo queer y la discapacidad*. Kaotica.
- Pérez Soto, Carlos (2012). *Una nueva antipsiquiatría*. LOM Ediciones.

- Rolnik, Suely (2018). *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Sztulwark, Diego (2015). Santiago López Petit o la travesía del nihilismo. En Santiago López Petit (2015). *Hijos de la noche* (pp. 7-16). Tinta Limón.
- Sztulwark, Diego (2019). *La ofensiva sensible*. Caja Negra.

GENEALOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN DEL *COACHING* ONTOLÓGICO

Daniel Alvaro y Emiliano Jacky Rosell

DISEÑO Y *COACHING* DE LA EXISTENCIA

Desde su emergencia a fines del siglo pasado, la disciplina del *coaching* se propone darle una orientación determinada a la vida de sus clientes, promoviendo ciertas acciones y desalentando otras, pero no todas las corrientes de *coaching* tienen como propósito diseñar la propia vida. La cuestión del diseño, en el sentido técnico de esta palabra, es ante todo la cuestión del *coaching* ontológico¹. En efecto, esta es la única escuela de *coaching* que no solo ofrece ayuda para mejorar el rendimiento o *performance* de los individuos en los diferentes ámbitos de la vida, sino que también proporciona los medios para mejorar la vida o la existencia en cuanto tal. En verdad, este mejoramiento existencial no es un servicio añadido o complementario, como si se tratara de dos prestaciones diferentes. El discurso del *coaching* ontológico asegura que esta práctica es una poderosa herramienta para lograr resultados efectivos, precisamente, porque empieza por transformar la existencia de sus clientes en conformidad con un diseño. Según este discurso, todo puede ser diseñado: desde un programa económico, un proyecto político o un modelo pedagógico, hasta instancias más concretas y localizadas, como las conversaciones, los estados de ánimo, los gestos, las posturas y los movimientos corporales. Atendiendo al pretendido alcance de esta disciplina, cabe preguntarse qué hay que entender aquí por “diseño”.

A pesar de ser un operador conceptual ampliamente utilizado en la literatura del *coaching* ontológico, esta última no provee una definición acabada del diseño. No obstante, si se analiza el uso que se hace del término en los textos de referencia, es posible constatar que se trata de uno de los axiomas fundamentales de este discurso. En el contexto de este singular dispositivo, el diseño no apunta solamente al bosquejo preparatorio de un *que* o un *quien*, sino que también implica su producción o realización. De modo tal que el diseño es siempre diseño *ontológico*. Diseñar es crear modos de ser y estar en el mundo, modos nuevos y presuntamente beneficiosos para quienes

1. Recientemente, publicamos junto a otros colegas un libro titulado *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico* donde plasmamos una investigación sistemática del fenómeno, que incluye análisis sobre sus condiciones sociohistóricas de emergencia, su matriz teórica y conceptual, su concepción del tiempo y de la historia, su ética y su política (Alvaro [Coord.], 2021). En el presente trabajo nos proponemos profundizar en ciertos aspectos del fenómeno apenas tematizados en el libro al tiempo que intentamos abrir nuevas vías de acceso al problema.

están destinados, lo que desde este punto de vista significa invariablemente modos más competentes, eficientes y productivos, en una palabra, más adaptados a las exigencias del mundo contemporáneo. Diseñar es, pues, una forma de adaptación a la realidad existente al mismo tiempo que una forma de creación de la realidad, sin que ello implique una contrariedad y mucho menos una contradicción.

El así llamado “diseño ontológico” tiene su origen en una serie de textos que el académico, empresario y político chileno Fernando Flores escribió solo o en colaboración en el transcurso de la década de 1980. Se trata de textos que tanto por las fechas en que fueron publicados como por las temáticas que abordan (tecnología informática, comunicación, *management*, etc.) puede decirse que forman parte de la protohistoria del *coaching* ontológico. La teoría de esta disciplina ha incorporado muchos de los hallazgos de Flores en materia de gestión o administración de empresas, unas veces explícitamente y otras tantas de manera implícita. Sin entrar en detalles acerca de los litigios existentes en torno a la autoría de ciertos conceptos fundacionales, lo cierto es que la noción de diseño ontológico forma parte de estos hallazgos.

Ya en la tesis doctoral de Flores (1982) –publicada en castellano bajo el título *Inventando la empresa del siglo XXI* (1989)– encontramos una idea de diseño que toma distancia del sentido habitual que por entonces tenía esta palabra para asociarla a aquellas prácticas que sean capaces de “anticipar los quiebres” (es decir, cualquier fenómeno que interrumpa o modifique el normal funcionamiento de la empresa) y que, por consiguiente, estén en condiciones de “evaluar el futuro” sobre la base de una interpretación del presente (1989, p. 54). El objetivo del diseño así entendido es adelantarse a las interrupciones y modificaciones venideras por medio de la reorganización de las relaciones que las personas mantienen consigo mismas y con su entorno. De ahí que Flores pueda considerar como una práctica de diseño exitosa aquella “que permite que el trabajo fluya con un mínimo de quiebres al completar una acción, y que expande las posibilidades positivas de los participantes y la producción en el área” (1989, p. 97). En un libro posterior escrito junto al especialista en ciencias de la computación Terry Winograd, esta idea del diseño como práctica interpretativa para gestionar los quiebres en la *oficina del futuro* adquiere mayor precisión y profundidad, en tanto y en cuanto comienza a interesarse por la “tecnología informática”, pero también, y en igual medida, por la “naturaleza de la existencia humana” (Winograd y Flores, 1989, p. 15). Una hipótesis central de este libro es que el diseño de sistemas informáticos y de nuevas tecnologías en general produce modos de ser alternativos a los existentes, a partir de los cuales se producen a

su vez otros modos de hacer. Esta circularidad entre el ser y el hacer, entre la naturaleza y la acción humanas, aparece mediada por el diseño y, más exactamente, por el diseño ontológicamente orientado. “El diseño más importante es el *ontológico*. Constituye una intervención en el trasfondo de nuestra herencia, que surge de nuestras formas ya existentes de estar en el mundo, y que afecta profundamente a los tipos de seres que somos” (Winograd y Flores, 1989, p. 217, traducción ligeramente modificada).

La teoría del *coaching* ontológico desarrollada por el académico y empresario Rafael Echeverría, reconocido discípulo de Flores, toma esta concepción del diseño y la adapta a sus propios intereses. Echeverría llamó a su discurso “ontología del lenguaje”. Más allá de las diferencias entre ambos discursos, aquello que se mantiene es la hipótesis según la cual a través del diseño es posible intervenir y por ende transformar el ser de las personas de manera tal que estas consigan ampliar el horizonte de sus posibilidades. En palabras de Echeverría (2003 [1994])

[1]a ontología del lenguaje nos permite hacernos plenamente responsables de nuestras vidas. Nos permite elegir las acciones que nos llevarán a convertirnos en aquel ser que hayamos escogido. Es un instrumento de importancia fundamental en el diseño de nuestras vidas, de nosotros y del mundo. (p. 39)

En definitiva, lo que nos interesa destacar es que los planteos de Flores y Echeverría, aun con matices nada despreciables, consideran que el ser o la existencia es objeto de diseño como también de *coaching*.

Ahora bien, desde un punto de vista filosófico resulta por lo menos llamativo que esta hipótesis se encuentre en abierta contradicción con la “ontología fundamental” que subyace a sus respectivos planteos. Ténganse en cuenta que los principales trabajos de Flores y Echeverría hacen de la filosofía del primer Heidegger una referencia capital. Es sobre todo en la analítica existencial del *Dasein* desarrollada en *Ser y tiempo* donde encuentran inspiración para desarrollar sus propias empresas filosóficas. De allí toman la interpretación ontológica de las estructuras que determinan la vida cotidiana del *Dasein*, además de algunos conceptos importantes entre los que sobresale el de *quiebre* o *ruptura* (Heidegger, 2016 [1927], pp. 94-98), destinado a jugar un papel muy significativo en las teorías del diseño y del *coaching*. Ciertamente, no es nuestra intención aquí enumerar y mucho menos analizar la larga serie de violencias interpretativas ejercidas por Flores y Echeverría sobre el texto heideggeriano. Sin embargo, tampoco quisiéramos dejar pasar la oportunidad de llamar la aten-

ción sobre el carácter resueltamente contradictorio de expresiones tales como “diseño ontológico” o “*coaching* ontológico”. Tomando como punto de partida la ontología fundamental de Heidegger difícilmente se pueda llegar a una teoría o una práctica cuyo propósito sea someter la existencia a un proceso de diseño, de instrucción, preparación o entrenamiento. En *Ser y tiempo*, “existencia” (*Existenz*) es la denominación escogida para el ser del *Dasein*, es decir, del ente humano, y significa apertura del ser. Existir es estar abierto a sí mismo, a los demás existentes, y al mundo donde comparecen la totalidad de los entes. El término *Dasein*, que solía traducirse literalmente como “ser ahí”, debe entenderse como *ser el ahí* o incluso como *ser su ahí*, considerando que el “ahí” es la marca del carácter constitutivamente abierto de este ente. Las posibilidades de ser del *Dasein*, incluida la posibilidad de ser más propia y extrema que es la muerte, presuponen lo abierto de la existencia. La forma de ser del “hombre” no es ni el “estar-ahí” (*Vorhandensein, Vorhandenheit*), que es la forma de ser de las cosas que se encuentran ahí, delante, meramente presentes, ni es el “estar a la mano” (*Zuhandenheit*), que es la forma de ser de los útiles disponibles y manejables, sino la “existencia”, o bien, como escribirá Heidegger posteriormente, la “ex-sistencia”, lo que equivale a decir *estar fuera, salir fuera de sí mismo*. Desde esta perspectiva, nada podría resultar más extraño al ente humano que poner su ser a disposición de un diseño o un designio, independientemente de su contenido y finalidad, dado que la consecuencia inevitable sería *cerrar* las posibilidades en las que se proyecta la existencia arrojada al mundo. En otro lugar (Alvaro [Coord.], 2021) pudimos referirnos al nombre mismo de *coaching* ontológico como un “oxímoron monstruoso”, precisamente, porque suponer que la existencia puede ser *coacheada* o entrenada implica reducirla de entrada a la condición de objeto regulable, calculable y, para decirlo todo, manipulable. Al adoptar esta posición, no estamos diciendo que semejante reducción sea completamente imposible. Lo que decimos es que este modo de concebir la existencia es incompatible con la comprensión ontológico-existencial sobre la que se construyen las filosofías de Flores y Echeverría.

Al mismo tiempo, no dejamos de advertir que estas filosofías pueden intervenir y verse involucradas en ciertas apuestas fundamentales de nuestro tiempo, justamente, al poner en circulación el elemento ontológico ligado a prácticas estratégicas del capitalismo contemporáneo. Aquí radica toda la audacia de la invención del nombre monstruoso y todo el interés epistemológico y metodológico por investigar sus condiciones de posibilidad. Nos referimos a explorar las múltiples conexiones que su singular existencia hace posible. A saber, la serie de *relatos y tramas* que conseguimos desplegar cuando nos preguntamos genealó-

gica y deconstructivamente por la conjunción de términos tan disímiles como *coaching* y ontología, y por los efectos que es posible desprender de este encuentro. Si hablamos de tramas y relatos es para aludir a los sentidos de urdimbre, embrollo, enredo de relaciones y, a la vez, de narración, intriga dramática, reconstrucción discursiva y conocimiento de ciertos hechos. ¿Qué relaciones percibimos a través del *coaching* ontológico? ¿Qué historias nos permite contar su historia? ¿Qué intrigas de poder saber abre la circulación de su nombre?² Al hacer hincapié en la clave de la nominación y plantear estas preguntas queremos indicar la posibilidad metodológica de considerar al *coaching* ontológico no solo como un fenómeno determinado, sino también como un instrumento analítico, como una clave heurística y hermenéutica para investigar determinadas problemáticas del presente.

Por ejemplo, con el caso del neoliberalismo. Como ninguna otra disciplina dentro del campo de las culturas terapéuticas y del *management*, el *coaching* ontológico enuncia la premisa de una valorización que solo es posible si se involucra nuestra entera existencia (Dardot y Laval, 2013, p. 14). Lo hace de manera explícita y literal con su nombre propio y también con el conjunto de dispositivos teórico-prácticos y el archivo histórico vinculados a él. En este sentido, el *coaching* ontológico puede ser pensado como una designación del neoliberalismo. En *Vidas diseñadas* (2021) establecimos su coincidencia con el ideal normativo neoliberal. La inflexión que estamos intentando plantear ahora sostiene que al hacer esto no solo constatamos que el *coaching* ontológico es neoliberal, sino que también contribuimos a problematizar nuestras concepciones sedimentadas del neoliberalismo por medio de las relaciones, las escenas y los vocabularios novedosos a los que accedemos por la investigación del *coaching* ontológico, dentro de los cuales destacan, por cierto, la cuestión del diseño y el concepto de diseño ontológico que venimos de abordar. Otro tanto podríamos decir de lo que se conoce como “giro ontológico” (Holbraad y Peetersen, 2017; Biset, 2020). Uno de los hallazgos de nuestra investigación tiene que ver con verificar cómo el *coaching* ontológico participa de este giro, no desde un punto de vista estrictamente académico, pero sí como fenómeno asociado a un replanteamiento del saber de la ontología a fines del siglo XX y principios del XXI. Una vez más, la conexión del *coaching* ontológico con el giro ontológico puede servir metodológicamente para intervenir en la problematización que abre

2. Nos inspiramos aquí en diferentes aportes de Michel Foucault (2013), Paul Veyne (2009), Jacques Rancière (2011, 2014), Jean-Claude Passeron (2011) y Donna Haraway (2019) sobre el papel que las relaciones, la ficción, la narración y también los nombres ocupan en la construcción del saber histórico social.

este último. En concreto, para poner en discusión la visión de la ontología como un saber puramente especulativo, sin incidencia práctica. Lo apreciamos en la discusión sobre el diseño ontológico. Lo vemos también en el primer prólogo de la tesis de Flores, donde establece un cruce material y con fines prácticos entre metafísica y *management*. Incluso, este mismo encuentro entre ontología y gobierno lo podemos experimentar en una escena desplazada, ya no en un concepto o una tesis, sino en los talleres vivenciales de Werner Erhard de fines de los 70' que buscan aplicar expresamente algunos de los principios de la ontología heideggeriana, tal como aparece en el informe que escribe el filósofo Hupert L. Dreyfus tras participar en uno de estos talleres (Dreyfus, s.f).

No queremos terminar este apartado sin dejar de plantear una posibilidad metodológica quizás aún más radical para el *coaching* ontológico. Nos preguntamos si es posible desanclar el nombre de la disciplina específica y usarlo para designar toda situación en la cual se pongan en juego elementos ontológicos (bajo la forma de apelaciones a nociones y expresiones como “ser”, “forma de ser”, “manera de ser”, “forma de existencia”) al interior de discursos de gobierno de sí y de otros, siguiendo un guion que coloca a la existencia como una estructura sobre la que es requisito operar para conseguir gobernar-se mejor. Hablaremos así de *coaching* ontológico no solo cuando estemos en presencia de un seminario, curso, formación o práctica disciplinar, sino también cuando advirtamos en un discurso gubernamental (empresarial, académico, político, familiar, etc.) la referencia a lo ontológico como pieza fundamental de gobierno. En suma, consideramos que tomar este nombre como prisma de inteligibilidad promete trayectos productivos de investigación crítica para las ciencias sociales, en especial para quienes trabajamos en la frontera porosa de estas con la filosofía.

¿OBSOLESCENCIA ONTOLÓGICA?

Los ideólogos del *coaching* ontológico parten de un diagnóstico conocido y ampliamente compartido: todo está cambiando, desde la forma en que producimos y nos reproducimos hasta las instituciones básicas que regulan nuestra forma de conducirnos y relacionarnos los unos con los otros. Todo cambia y cada vez de manera más acelerada, provocando, entre otros efectos de gran escala, la desaparición progresiva de las ideas, los significados y valores que hasta ahora regían el mundo. De forma tal que parece ineludible terminar por reconocer que lo que está en crisis es menos un determinado modelo económico, político o cultural que la capacidad de dotar de sentido al mundo y a la propia vida. Evidentemente, tal forma de interpretar el tiempo

presente no es original de la disciplina del *coaching* ontológico. Esta se limita a reproducir con variaciones y matices uno de los postulados más importantes de las teorías posmodernas acerca de los metarrelatos, al tiempo que incorpora algunas de las conclusiones generales sobre el estado del mundo a las que llegaron las ciencias sociales y la filosofía en las últimas décadas. Hoy en día la así llamada “crisis de sentido” abarca y resume una enorme variedad de situaciones que tanto a nivel individual como colectivo dan cuenta de la condición cada vez más extendida de incertidumbre y desorientación.

Este diagnóstico resulta significativo en la medida en que deja al descubierto una serie de decisiones interpretativas que consideramos importantes para comprender la naturaleza intrincada del *coaching* ontológico. Por una parte, es ilustrativo de un discurso que no tiene la pretensión de incidir en las discusiones académicas internacionales y que no obstante conoce de primera mano las tendencias teóricas y los debates contemporáneos. Incluso si los referentes de esta disciplina suelen hacer interpretaciones filosóficas violentas y cuando menos contradictorias, hay que concederles que hacen uso de una bibliografía siempre actualizada. La participación indirecta de este discurso en las disputas por la definición de lo real que hoy auspicia el ya mencionado giro ontológico es una muestra patente de su actualidad. Otra muestra en este sentido es el vínculo no declarado, pero en cualquier caso demostrable, entre ciertas teorizaciones sobre la “aceleración del cambio” lanzadas por los representantes del *coaching* ontológico y algunas de las tesis del aceleracionismo en su vertiente de derecha y procapitalista³.

Por otra parte, tantos los problemas como las soluciones que en este discurso aparecen asociados al diagnóstico sobre el colapso de los paradigmas modernos responden a una concepción claramente individualista. Entiéndase bien, esto no quiere decir que los problemas sociales que se derivan de los continuos cambios en el régimen de sentido vigente sean simplemente negados o ignorados. La retórica del *coaching* se ocupa de dejar en claro que no desconoce las consecuencias desastrosas que tiene la transformación permanente de las condiciones de vida sobre las relaciones que los individuos mantienen consigo mismos, con otros individuos y con el medio ambiente, aunque en verdad no haga más que enumerarlos. Por lo demás, estos efectos negativos son inmediatamente relativizados en sus alcances por los “grandes beneficios” que también trae aparejado la continua

3. Para una aproximación al pensamiento aceleracionista en sus múltiples expresiones ideológico-políticas, incluida la división entre aceleracionismos de derecha y de izquierda, véase Avanesian y Reis (2021).

transformación de las condiciones vitales. Desde una perspectiva para la cual el cambio equivale a “progreso” y donde todos los problemas se convierten en “desafíos” no puede sorprender que termine por primar una concepción del mundo conciliadora y acomodaticia que, en último término, deposita en el individuo la responsabilidad y la esperanza de generar sentido, bienestar y felicidad.

Si bien es posible acceder a esta caracterización del dispositivo desde numerosas entradas, decidimos privilegiar una que hasta el momento no ha sido tematizada y que a nuestro juicio amerita un análisis en profundidad. Nos referimos a la noción de “obsolescencia ontológica”, creada recientemente por Rafael Echeverría. La elección responde, como intentaremos mostrar, a todo lo que ella moviliza en la teoría y en la práctica, pero también a su notable fuerza expresiva. Tal como sucede con el propio nombre del dispositivo del que forma parte, la denominación “obsolescencia ontológica” pone en relación elementos que creíamos radicalmente heterogéneos y, en definitiva, difícilmente relacionables. Lo que ella expresa es al mismo tiempo y sin solución de continuidad un fenómeno complejo del estado de cosas actual y una toma de posición por ese mismo estado de cosas⁴.

Mucho antes de crear este concepto, Echeverría ya se refería a la *obsolescencia*, pero se servía de esta palabra en un terreno particular y acotado. La idea empieza a cobrar relevancia en uno de sus primeros libros: *La empresa emergente* (2000). A grandes rasgos, el libro intentaba dar respuesta a la necesidad de transformación que experimentaban las organizaciones privadas a comienzos del siglo XXI en materia de productividad del trabajo no manual. Echeverría proponía por entonces un nuevo modo de “hacer empresa” fundado en el poder de la palabra y las competencias conversacionales de los empleados. Confiado en la irreversibilidad de los procesos que llevaron a la emergencia de un nuevo modelo organizacional basado en la gestión conjunta del lenguaje y la emocionalidad, sentenciaba: “la estructura de la empresa tradicional ha devenido lenta, poco eficaz, distorsionadora de sus procesos de trabajo y negocio, cara y poco competitiva. La estructura de la empresa tradicional ya es obsoleta” (2000, p. 16). Asimismo, se afirma que la obsolescencia es recurrente además de inevitable. En un contexto donde los criterios de productividad cambian constantemente, la forma de trabajar que hoy se encuentra vigente con seguridad se volverá obsoleta. Por esa razón, Echeverría es reticente a decir cómo debe ser la empresa del

4. Sería interesante cruzar este posicionamiento filosófico-político con lo que hace más de medio siglo, y desde un lugar en más de un sentido diferente, Günther Anders (2011) escribía sobre la “obsolescencia del hombre”.

futuro. Como afirma aquí y en casi todas sus intervenciones dirigidas al mundo de la empresa, la única capacidad estable es aquella del aprendizaje. Ella es la que puede garantizar que en el futuro el trabajo se haga diferente a como se hace en el presente. Y ella es, precisamente, la capacidad que distingue a la figura del *coach*. En la empresa del siglo XXI, los y las *coaches* tienen un papel protagónico en cuanto “*facilitadores del aprendizaje*”. Su trabajo consiste en brindar una experiencia de aprendizaje con vistas al futuro, para lo cual deben adelantarse al propio presente. En realidad, no solo deben vislumbrar la dirección del cambio, sino también, y hasta donde sea posible, propiciarlo. “El objetivo es asegurarse que uno mismo haga obsoleta la forma propia de operar, antes de que lo haga la competencia. Para ello, es necesario que la propia empresa esté en permanente competencia consigo misma, con su presente. Ella debe ser su más duro y exigente competidor” (Echeverría, 2000, p. 39). La idea de una empresa que se hace obsoleta a sí misma adelantándose a la competencia o, mejor aún, la idea de una empresa que se vuelve a sí misma su mayor competencia, explica tan solo un aspecto de la visión ultraliberal del *coaching* ontológico.

Con el correr de los años, las publicaciones de Echeverría se centraron cada vez menos en el *coaching* organizacional y cada vez más en el *coaching* personal. En un texto de 2008 reencontramos la idea de obsolescencia, aunque desplazada del ámbito empresarial al ámbito del trabajo en general. La constatación de una aceleración en la velocidad del cambio lo llevó a interrogarse sobre el peligro que representa la obsolescencia de las competencias y la de los propios individuos que ponen a prueba dichas competencias a lo largo de su carrera. Nótese que aquí Echeverría todavía no habla de obsolescencia ontológica. Sin embargo, realiza una maniobra interpretativa sin la cual aquella no habría sido posible. La cualidad de obsoleto, que siguiendo el uso habitual del término era utilizada para designar palabras o cosas que cayeron en desuso por anticuadas o por inadecuadas, ahora sirve para caracterizar personas. Nuestras interpretaciones se vuelven obsoletas y, a partir de ellas, nosotros mismos caemos en desuso.

De una u otra forma, todos enfrentamos la amenaza de la obsolescencia. Frente a ello tenemos, por lo general, dos opciones: o nos hacemos obsoletos nosotros mismos o nos harán obsoletos otros. De suceder esto último, nuestra capacidad de acción efectiva se enfrenta a su inevitable caducidad. La única alternativa para mantenernos vigentes es ser nosotros mismos quienes provoquemos nuestra propia obsolescencia. Ello significa aprendizaje y, por lo tanto, abandonar lo que hoy sabemos para incorporar nuevas formas de hacer, de pensar, de sentir. (Echeverría, 2008, p. 243)

Desde el momento en que se acepta el carácter inexorable del caer en desuso, la verdadera alternativa es entre la caducidad y la vigencia. La segunda opción, que es la única que se presenta como deseable, depende de la capacidad de los individuos para desarrollar nuevas habilidades que a su vez puedan traducirse en nuevas formas de ser y estar en el mundo. Sin haber llegado aún al meollo de la cuestión, ya podemos advertir que la solución siempre provisoria que aquí se ofrece al problema de la “obsolescencia” pasa inexorablemente por un trabajo reflexivo sobre el trabajo, esto es, un trabajo sobre sí mismo que se experimente como imperativo de la transformación de sí.

El concepto de obsolescencia ontológica releva todo lo anterior, marcando un nuevo umbral de posibilidades insondables. Echeverría se vale de sus reflexiones previas sobre la obsolescencia de la empresa tradicional y las competencias que afectan al desempeño laboral, solo que ahora hace extensivo el peligro de la caducidad a la totalidad de la existencia. Es posible identificar el uso de esta noción en, al menos, dos textos de su autoría de muy reciente aparición. El primero se titula “Coaching *ontológico* y psicología” (2020), y es una respuesta a un comunicado del Colegio de Psicólogos de la Provincia de Córdoba (Argentina) en el que se cuestiona en duros términos la práctica del *coaching* ontológico. El segundo es nada menos que el último libro de Echeverría, *El giro de la mirada. Superando la obsolescencia ontológica* (2022). El subtítulo de este libro (con la que el autor reanuda, como se encarga de precisar en el Prólogo, la producción teórica interrumpida durante una década) es indicativa de la importancia que adquiere este nuevo concepto en su filosofía. Lo que importa saber a los efectos de nuestro análisis es que la definición que se ofrece de la *obsolescencia ontológica* no varía de un texto a otro. Como ocurre en las publicaciones anteriores, la cuestión de la obsolescencia es introducida y examinada como parte de un diagnóstico del presente. Ahora bien, en estas últimas publicaciones Echeverría ya no se refiere a una única crisis sino a varias. Detrás de los innumerables logros de la civilización occidental globalizada, descubre múltiples situaciones críticas que comprometen de diferente manera la vida de las personas. Habla, por ejemplo, de la crisis vinculada a la catástrofe ecológica y la posibilidad real de la extinción de la especie humana, de la crisis generada por la decepción generalizada respecto a las condiciones de vida de los sectores más postergados de la sociedad, y de la crisis que experimenta un número creciente de individuos incapaces de encontrar sentido a sus vidas. Según el autor, el momento actual de la historia de la humanidad está signado por el fenómeno de la “conectividad social”, consistente en el despliegue de una secuencia prácticamente infinita de acciones y reacciones a escala planetaria

producto de la globalización y la revolución informática. Como consecuencia de esta dinámica de interacción y afectación recíproca de los individuos se genera “una aceleración del cambio” y, consiguientemente, “olas masivas de transformación y de obsolescencia” (2022, p. 15). La novedad de esta interpretación sobre el estado del mundo no es solo la velocidad del cambio, sino también su ubicuidad. Las condiciones de existencia habrían perdido cualquier viso de consistencia convirtiendo cada movimiento y hasta el más mínimo acto vital en un desafío de adaptación a la realidad.

A nivel del individuo, que es el único del que efectivamente se ocupa este discurso, las olas de obsolescencia producen “crisis existenciales” –crisis que para Echeverría no son “la expresión de una patología”, dando a entender así que afectan a la estructura ontológica del ser humano y que por esa razón las terapias convencionales son inútiles para prevenirlas o tratarlas–, cuyo resultado son los “comportamientos autodestructivos” con los que se busca evadir la realidad (2022, p. 16).

En el fondo de estas crisis recurrentes encontramos la crisis primera o fundamental: la obsolescencia ontológica. Se puede tener la sensación, afirma Echeverría, de que estamos condenados a ser los seres que somos y que siempre hemos sido, cuando en realidad la biología contemporánea demuestra que gracias a la “plasticidad sináptica o neuronal” nuestra capacidad de adaptarnos y transformarnos es inmensa: “No hay, por lo tanto, una restricción biológica para producir los cambios a los que nuestro entorno nos obliga” (2022, p. 17). Según la lógica estrecha de este razonamiento, una vez descartada la limitación biológica o natural de transformarse a sí mismo según las exigencias del sistema, lo que sigue es preguntarse cuáles son los obstáculos culturales que lo impiden con el propósito de superarlos. Echeverría no se interroga en ningún momento acerca del origen económico y político de las mencionadas crisis como tampoco se pregunta por las desigualdades sociales que estas promueven o directamente profundizan. En su esquema, nada de esto es un problema o siquiera una inquietud. Llega incluso a admitir que el verdadero problema no reside en “las olas de transformación y de obsolescencia que hoy vivimos”, en parte porque traen “grandes beneficios” y en parte porque “no tenemos cómo detenerlas”, sino “*en nuestra capacidad reiterada de readaptación a los cambios del entorno*” (2022, p. 17. Subrayado en el original). El argumento de estos textos se las arregla, de un modo u otro, para naturalizar problemas sociales complejos y multicausales, y a un mismo tiempo responsabilizar a los individuos por los conflictos inherentes al propio sistema. Echeverría presenta las referidas “crisis” y toda una serie de elementos constitutivos del modo de producción capitalista

como meros “datos de nuestra existencia”, es decir, como hechos inquestionables contra los cuales no hay nada que hacer salvo adaptarse y transformarse, diseñarse y rediseñarse sin descanso.

Tan pronto se ha localizado el principal problema en *nosotros mismos*, no es difícil anticipar en qué consiste la crisis que explica todas las crisis o, como también se insinúa, la obsolescencia más grave de todas. La “obsolescencia ontológica” refiere al “hecho de que estamos atrapados en una ontología caduca, una ontología que durante mucho tiempo nos fue útil pero que, en el contexto histórico actual, ella ha devenido uno de los principales obstáculos para conducir y conferirle sentido a nuestra existencia” (Echeverría, 2022, p. 18). Lo que está caduco y no va más, lo que causa el verdadero problema impidiendo la capacidad de respuesta al cambio, es una determinada concepción de la realidad, vale decir, una determinada ontología. Según este planteo, la manera más común y difundida de interpretar la realidad no se corresponde con las condiciones históricas del presente. Esta ontología responde a lo que Echeverría identifica a lo largo de su obra bajo el nombre de “programa metafísico”; de ahí que suele criticar la “ontología metafísica”, caracterizada como aquella que parte del supuesto de la inmutabilidad del ser, en nombre de una “ontología no-metafísica”, como la que él mismo se adjudica (Echeverría, 2003 [1994], 2007, 2008).

No es este el lugar para examinar el vínculo estrecho entre el *coaching* ontológico y la metafísica, al que de hecho ya nos hemos referido (Alvaro [Coord.], 2021, pp. 54, 57-62, 193-195). En todo caso, es importante tener en cuenta que la filosofía del *coaching* se mantiene ajena a cualquier cuestionamiento del presente. Parte de la popularidad de la que goza se explica por su habilidad para formular eslóganes de superación personal pretendidamente transgresores, que en la práctica no hacen más que producir el redoblamiento del sentido común más común de nuestra época. El humanismo, el subjetivismo y el productivismo típicamente modernos que emanan de esta filosofía, por solo nombrar algunas de las manifestaciones de su afinidad con el sistema de principios dominante, son signos inequívocos de su pertenencia a la metafísica.

Como a esta altura probablemente ya se habrá adivinado, este discurso se enfrenta al desafío de la obsolescencia ontológica con una nueva manera de interpretar la realidad y con una práctica de aprendizaje consecuente con esta interpretación. Se nos dice que para evitar la caducidad de la propia forma de ser hay que saber y poder anticiparse al cambio haciendo uso de las capacidades lingüísticas, afectivas y corporales que permiten adaptarse constantemente a las nuevas exigencias del entorno. En este contexto, el *coaching* ontológico es presentado como un instrumento poderoso y efectivo para

lidiar con los desafíos de la realidad mediante una técnica que sirve fundamentalmente para la transformación del ser que somos y para proporcionarle un sentido de plenitud a la existencia.

Al cabo de leer estos textos, tenemos la sensación de que Echeverría profesa un auténtico interés filosófico por los temas de los que se ocupa, aunque dicho interés esté volcado exclusivamente a incrementar la rentabilidad material y simbólica de la disciplina que representa. Tratándose de temas novedosos, que además forman parte de la actual agenda de debates, puede sorprender el hecho de que prescindiera casi totalmente de referencias a otras investigaciones como no sean las propias. En cierta forma, pareciera que la milenaria vocación filosófica, tendiente tanto a la crítica como a la autocrítica y abierta a un diálogo interminable, toca aquí un punto de no retorno. La ontología del diseño y del *coaching* deviene algo completamente diferente a lo que cabría esperar de un pensamiento moderno o contemporáneo acerca del ser. Estamos en presencia de un tipo de discurso para el todavía no tenemos nombre: un saber público, popular, incluso masivo, con fines absolutamente privados.

CRÍTICA, GENEALOGÍA, DECONSTRUCCIÓN

Reservamos para el final unas palabras sobre la cuestión metodológica. Nuestro enfoque es visiblemente crítico. Por crítica entendemos un modo particular de leer y escribir, cierto modo de afectar el “objeto de estudio” del cual se empieza por sospechar, sin que ello implique desestimar su importancia o su valor. La crítica del *coaching* ontológico toma elementos de diferentes corrientes de pensamiento. Se inspira principalmente en la crítica de la economía política (Marx), en la genealogía (tal como la entendieron Nietzsche y Foucault) y en la deconstrucción (tanto en el sentido de Heidegger como en el de Derrida). Impulsados por un cuestionamiento que adopta distintas formas y no duda en combinar los estilos, lo que intentamos es una *genealogía deconstructiva* de la teoría y la práctica del *coaching* ontológico. El método es genealógico toda vez que interrogamos las condiciones de posibilidad de este dispositivo terapéutico al tiempo que indagamos la procedencia de elementos históricos y biográficos con el objetivo de entender qué saberes, qué poderes, qué tecnologías y qué prácticas concretas lo constituyen. Asimismo, el método es deconstructivo en la medida en que nos proponemos desmontar la máquina interpretativa de dicho dispositivo para mostrar cómo se apropia de legados filosóficos radicales, incluso revolucionarios, pero termina por legitimar y reproducir de distintas formas el orden existente.

La primera dificultad que tuvimos que afrontar cuando decidimos avanzar en un análisis de este tipo fue el hecho –por cierto, in-

édito en nuestra práctica investigativa— de que el discurso que nos propusimos criticar tiene más de un punto de contacto con nuestro propio discurso. Por un lado, algunas de las principales referencias filosóficas de los hacedores de esta disciplina también son referencias para nuestro trabajo. Pensamos aquí, específicamente, en las obras de Nietzsche y Heidegger. Paradójicamente, el análisis que llevamos adelante moviliza, entre otros recursos críticos, algunas de las filosofías que sirven de base a la matriz teórica y conceptual de la disciplina en cuestión. Por otro lado, los creadores del *coaching* ontológico dicen asumir una posición crítica respecto de los presupuestos metafísicos clásicos, posición en la que nosotros mismos nos reconocemos. En este caso la paradoja consiste en que los argumentos utilizados para justificar el carácter supuestamente “posmetafísico” de esta empresa son los mismos que empleamos para demostrar su alianza con el sentido común metafísico de nuestro tiempo.

Fue necesario, entonces, empezar por diferenciarnos. No con la intención de afirmarnos en una identidad académica determinada ni de hacer valer una prerrogativa profesional, sino más bien para distinguir en los enunciados de este discurso una interpretación abusiva de las fuentes filosóficas con las que trabaja y una transgresión impostada respecto de la clausura metafísica. Pero este no es más que el primer paso en dirección de la crítica que en definitiva nos interesa plantear. Se trata de la crítica del *coaching* ontológico entendido como un instrumento hermenéutico y terapéutico que vehiculiza todo un sistema de significados, valores y creencias característico del orden neoliberal. Frente a un objeto novedoso y a la vez esquivo como este, se impone una crítica en extremo cuidadosa. Ni tan “negativa” que solo genere la sensación de impotencia o, lo que es distinto, que provoque la idea de desimplicación, cuando de lo que se trata justamente es de poner en evidencia que todos los individuos en alguna medida nos encontramos alcanzados por los efectos sociales del diseño y del *coaching*. Ni tan “positiva” que pueda ser neutralizada, asimilada y en última instancia instrumentalizada en favor del propio objeto de la crítica. De hecho, los procedimientos de lectura y escritura que ponemos a prueba en nuestros análisis son parte de la respuesta a una pregunta que persiste y que por lo demás empezamos a extender a otras técnicas terapéuticas con rasgos afines: ¿cómo criticar al *coaching* ontológico?

En este punto, nos interesa hacer una breve referencia a tres estudios que consideramos antecedentes valiosos para pensar la cuestión de la crítica en tensión con nuestra aproximación genealógico-deconstructiva. El primero de ellos es *La era del coaching. Crítica de una violencia eufemística*, de Geneviève Guilhaume (2009). Se trata de un trabajo pionero en explicitar una perspectiva crítica sobre el *coaching*

y en llevarla a cabo a través del tópico de la violencia. De modo resumido, la tesis central de Guillaume sostiene que el *coaching* es un dispositivo de comunicación y gestión propio de lo que Luc Boltanski y Eve Chiapello han llamado *neomanagement*, un artefacto que ejerce una forma de violencia novedosa a través de una estructura paradójica que le es constitutiva y que produce servidumbre voluntaria. En concreto, el objetivo del *coaching* –en el terreno empresarial en que lo estudia Guillaume– es que los cuadros ejecutivos y, a través de ellos, las bases de la organización asuman de manera autónoma, como propias, las metas de re-estructuración permanente que son fijadas de antemano por las cúpulas, en el contexto de una economía marcada por el predominio del sector de servicios, el capital financiero y la flexibilización laboral. Desde una perspectiva psicoanalítica y bourdeana, Guillaume entiende esta violencia eufemística como una violencia simbólica que disimula y hace desconocer-reconocer a quienes la padecen la violencia real de las relaciones de fuerzas ejercidas sobre ellos, y esto por medio de la apelación narcisista a un desarrollo ilimitado de la persona, asentada en su *saber ser* antes que en su *saber hacer*. La paradoja que funciona en el corazón del *coaching*, y que está presente en una multiplicidad de registros (objetivos, métodos, contrato, entre otros), se basa en la afirmación simultánea de dos imperativos diferentes: desarrollar el saber ser y responder adecuadamente al requerimiento de aumento de resultados. Guillaume interpreta esta situación a partir del concepto de *double bind*, tomado en la definición tradicional que brindan los teóricos de la escuela de Palo Alto. Según esta definición, el *double bind* consiste en la emisión conjunta de órdenes y mensajes contradictorios que colocan al sujeto en disyuntivas de imposible resolución (*injonctions paradoxales*), bloqueando su decisión con efectos patológicos (Guillaume, 2009, p. 101). Desde esta perspectiva, Guillaume entiende que las paradojas son esencialmente violentas para las personas y por lo tanto constitutivas del malestar y el sufrimiento de los agentes sometidos a ellas, al *coaching* en este caso.

Interesa subrayar dos aspectos de esta crítica. El primero remite a la identificación de un elemento ontológico-existencial como pieza clave del dispositivo del *coaching*. Si bien Guillaume no se ocupa en ningún momento del *coaching* ontológico, es muy clara en señalar las fuentes filosóficas del *coaching* y el lugar estratégico que juega el *saber ser* en detrimento del *saber hacer* –una distinción que ya se encuentra identificada en el trabajo de Boltanski. El segundo tiene que ver con el modo de pensar la paradoja, la violencia y sus relaciones mutuas. Nos parece que el trabajo de Guillaume presenta hallazgos de primer orden cuando ve en el *coaching* un dispositivo que es estructuralmente

paradójico y se despliega en una mixtura de registros diferenciados. Del mismo modo, consideramos sumamente pertinente colocar el elemento de la violencia como clave del análisis. Lo que nos gustaría tensionar desde nuestra genealogía deconstructiva del *coaching* ontológico es la concepción de que las paradojas son violentas de por sí y que la violencia que ejerce el *coaching* es una violencia que enmascara por medio de eufemismos otra violencia que sería más dura y más real. Por una parte, creemos que una de las enseñanzas más incisivas y perdurables de la deconstrucción es la de habernos mostrado que no hay una sola manera de tratar con la estructura del *double bind* y que, más aún, la operatoria de la metafísica occidental, tanto ética como lógica y ontológicamente, consiste en tratar a los registros paradójicos de la realidad como aberraciones o patologías que deben ser erradicadas (Derrida 2010, pp. 58-59). Al asumir que las paradojas son esencialmente violentas y que por lo tanto el *coaching* es violento por ser paradójico, la crítica tiende a suponer de alguna manera que un mundo emancipado de la era del *coaching* sería un mundo sin ambivalencias, libre de registros variados, dispersos y litigiosos.

Ahora bien, al exponer deconstructivamente diferentes registros paradójicos del *coaching* ontológico lo que intentamos mostrar es su voluntad de (y sin dudas su fracaso en) reducir, eliminar, encerrar, cercenar, violentar la infinita complejidad de la existencia por medio del sometimiento de esta a los criterios normativos de éxito, eficacia y aumento de rendimiento, propios de una racionalidad dominante que se quiere coherente, lisa y sin fisuras. Vale preguntarse, ¿de qué modos sino paradójicos se puede captar y experimentar el acontecimiento de nuestra ex-sistencia en sentido emancipatorio? No negamos con esto que exista una violencia que pueda ser inherente a esta condición paradójica de la existencia, pero esta violencia estaría vinculada a lo que Jean-Luc Nancy llamó el *resplandor* de la apertura heterogénea y radicalmente relacional del mundo (Alvaro, 2017; Nancy, 2008) y no a la sumisión metafísica, que sueña con todo lo contrario, es decir, con ordenar jerárquicamente la realidad en función del dominio de un principio. Respecto del carácter enmascarador de esta violencia, nos preguntamos si este tipo de aproximación no conlleva la idea de una falsa conciencia por parte de quienes son sometidos al dispositivo. La servidumbre voluntaria se produciría en el límite por un engaño: nos auto-sometemos por falta de conocimiento. Es preciso notar que la violencia interpretativa de la que hablamos anteriormente, al igual que otras violencias de las que da cuenta la genealogía del *coaching* ontológico, no tienen esta estructura, no están ocultas ni buscan ocultar, sino que se ejercen en superficie, en cierto sentido de modo explícito. Por último, al distinguir entre una violencia eufemística y

otra que no lo es, y luego poner en la dimensión del eufemismo las apelaciones al *saber ser*: ¿este no queda secundarizado?, ¿No se tiende así a reducir la complejidad y densidad que tiene la dimensión ontológica para el funcionamiento técnico del capitalismo contemporáneo a través del *coaching* y otras prácticas?

El segundo trabajo que queremos referir es *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros*, de Vanessa Pérez Gordillo (2019). Nos encontramos aquí también con un estudio precursor. Quizás sea el primer libro en castellano dedicado enteramente a realizar una crítica académica y política del *coaching*. Con un estilo ensayístico combativo, Pérez Gordillo despliega un nutrido conjunto de referencias del *coaching* y de otras culturas terapéuticas, así como también de la literatura crítica sobre este tipo de fenómenos. Según su diagnóstico, el *coaching* es una práctica que pertenece a un tiempo histórico que denomina “automodernidad”, una condición que radicaliza la posmodernidad y es concomitante al tecnocapitalismo neoliberal de principios del siglo XXI. La automodernidad conduce a la “construcción del Yo”, una arquitectura que aísla todavía más al individuo moderno sobre sí mismo en dinámicas de auto-admiración, auto-ordenación, auto-vigilancia, auto-clasificación, auto-explotación que le impiden considerar sus circunstancias en términos de interdependencia con otros y, por lo tanto, le vedan la posibilidad de pensar una sociedad habitable para todos sus miembros. En nombre del “cuidado de sí” y del “conócete a ti mismo”, la construcción del Yo desemboca en la figura del “protoyoísta”, una subjetividad neoliberal ensimismada “acrítica, incapaz de cultivar una visión conjunta y colectiva, salvo cuando es *por y para sí y los suyos*” (2019, p. 31). En este contexto, proliferan técnicas y metodologías como el *coaching*, elaboradas para intervenir en la producción de subjetividad en condiciones de precariedad creciente. Resulta imposible en los límites de este escrito dar cuenta de las diversas aristas del planteo de la autora y de las muchas cuestiones que suscita. Nos interesa enfocar solamente su modo de interpretar el diagnóstico que acabamos de describir. Según Pérez Gordillo, se trata fundamentalmente de un proceso de olvido de nuestro ser. Este ser es identificado de manera neta con una Humanidad escrita con mayúsculas, asociada a los valores universalistas de la ilustración kantiana, las aspiraciones clásicas (socráticas y aristotélicas) de conocimiento y vida buena, y una forma de vida “anterior y salvaje, real y verdadera” de origen comunitario (2019, p. 16). La dictadura del *coaching* se piensa así en términos de “deshumanización”, “perversión del *gnothi seauton* socrático”, falta de concordancia entre palabras y cosas, “involución del *Homo Sapiens*”, bestialización y –no podemos dejar de subrayarlo– “deconstrucción de la Humanidad” (2019, pp. 13-32).

Frente a esto la crítica propone, con total coherencia y frontalidad, retornar al origen: que un *Nosotros* comunitario e inclusivo desarme al *Yo*, que lo que somos vuelva a ocupar su lugar, que las palabras recobren su coincidencia con las cosas, que el término “ser humano” se ajuste a la cosa “ser humano” (2019, p. 222), que el fin de la democracia sea “la construcción de un sujeto comprometido, soberano, participativo y protagónico: un ser *humano completo*” (2019, p. 229). Las diferencias, fricciones y antagonismos de esta crítica con el análisis genealógico-deconstructivo son patentes, como lo es también su convergencia con el *coaching* ontológico en el motivo humanista. Está claro que la vuelta al origen es una opción que se encuentra en las antípodas del cambio permanente que fomenta el *coaching*. Sin embargo, subrayamos que el modo de distinción entre el humanismo de la crítica y el humanismo del *coaching* se hace pasar no solo por una oposición, sino también por una degradación, es decir, una vez más, por una cierta estructura de engaño: “El maquillaje humanista, espiritual, místico, ontológico oculta la naturaleza cosificadora del plan cultural” (2019, p. 75). Justamente lo que nuestras investigaciones perciben a través del prisma del *coaching* ontológico es que el espesor de relaciones que se tejen entre *coaching*, diseño, humanismo, humanidades, ciencias y ontología es algo mucho más complejo e intrincado que un mero maquillaje. Una muestra de esto aparece en un momento clave de *La dictadura del coaching*, cuando se fundamenta la operación de desarme del *Yo* en cierta concepción de cooperación del organismo vivo que Humberto Maturana y Francisco Varela brindan en su libro *El árbol del conocimiento* (2019, p. 215). Como bien sabemos, esta concepción tiene en su base la teoría de la autopoiesis, la cual forma parte de los componentes esenciales del diseño y del *coaching* ontológico. ¿Cómo interpretar la automodernidad en relación con la autopoiesis? Podemos tirar aún más de la cuerda y consignar estudios críticos que se ubican en un horizonte político filosófico similar al de Pérez Gordillo y que hacen uso no solo de la autopoiesis, sino del diseño ontológico, incluso de experiencias de *coaching* ontológico, tal como testimonia el intelectual colombiano Arturo Escobar (2017, pp. 52, 128-135). Sea como fuere, lo que estamos intentando subrayar son las dificultades con las que debe lidiar nuestra crítica al *coaching*, habida cuenta de que este funciona con un discurso que, de un modo u otro, tiende a mezclarse con el nuestro.

Por último, nos interesa detenernos en el libro *Vivir como coach. 20 años de aprendizaje para ser profesional*, del *coach* ontológico argentino Héctor Chaskielberg (2022). El trabajo del ex presidente de la Asociación Argentina de Coaching Ontológico Profesional (AACOP) nos parece notable por dos razones. En primer lugar, por el registro ambiguo y

múltiple en el que se inscribe y que lo hace una pieza ejemplar de la literatura del *coaching* ontológico –entre el manual práctico, la aspiración académica, el panfleto político, la historia de vida. En segundo lugar, por la tesis paradójica y crítica que sostiene: *vivir como coach* es lo que, precisamente, no está ocurriendo hoy en la disciplina. El fenómeno al que refiere Chaskielberg con apoyo de material empírico es que el *coaching* en la actualidad argentina no tiene el estatuto de profesión, básicamente porque la mayoría de los *coaches* no vive de hacer *coaching*, ni siquiera se hace *coachear* o *coachea* con regularidad. ¿A qué se dedican entonces? La respuesta es sorprendente y quizás pueda contribuir a explicar en algo la presencia de la dimensión académica en este tipo de trabajos. La disciplina está abocada a estudiar, transmitir saber y fundar escuelas. Las escuelas a su vez producen estudiantes eternos cuya preocupación por el conocimiento dificulta el acceso a la práctica. El trabajo de Chaskielberg, en su dimensión de manifiesto, viene a proponerle un *quiebre* a la disciplina: la profesionalización. Esto implica que el eje rector ya no sea aprender ni enseñar *coaching*, sino aprender a venderlo y comprarlo, aprender a entender al *coaching* como una herramienta de generación de valor, un valor que Chaskielberg no vacila en llamar “extraordinario” (2022, p. 264). Por supuesto, la propuesta no se queda solamente en el desarrollo de este enunciado. Además de los *tips* de rigor para esta clase de manuales –en concreto, cinco hábitos para vivir como *coach*–, destaca una reflexión explícitamente histórica, crítica y teórica sobre el *coaching* ontológico. Al examinarla, entendemos perfectamente la distancia que media entre este tipo de trabajos y la literatura científica y filosófica, tanto desde el punto de vista formal como desde la consistencia argumental. Y, sin embargo, como también observamos en Echeverría, es indudable que existe aquí una voluntad por acercarse al saber académico. De hecho, Chaskielberg reconoce en el rigor de la academia y en la calidad de la investigación una de las condiciones de profesionalización del *coaching* ontológico (2022, pp. 208-209). Más aún, admite su propio fracaso al testimoniar el rechazo de su tesis doctoral “por serias falencias en las referencias y menciones a los textos y autores” (2022, pp. 210-211), lo cual hace pensar que la tesis o gran parte de ella es lo que encontramos en *Vivir como coach*. Un punto a favor –muy probablemente fruto de este contacto con el trabajo doctoral– es que hallamos aquí una de las primeras historias del *coaching* ontológico en la Argentina con elementos de archivo sobre su procedencia. También destaca un ejercicio crítico que es clásico, pero quizás también novedoso para el campo y que consiste en dedicar todo un capítulo a “desarrollar una perspectiva crítica del Coaching con el propósito de saber de su existencia, entender sus puntos de vista y establecer posturas ante las mismas” (2022, p. 70). Todo un primer rasgo

de esta postura ante la crítica pasa por la voluntad de salir a su encuentro. El autor pone como iniciador de esto al mismo Echeverría, quien pediría reiteradamente “estudiar y conversar con aquellos autores que ‘confrontan’ al Coaching” (2022, p. 70).

El aporte de Chaskielberg estriba, a nuestro modo de ver, en dar un panorama global y relativamente actualizado de la literatura crítica sobre el *coaching*, y en presentar en sus contestaciones un modelo de crítica característica del *coaching* ontológico. Las menciones a Foucault, Han, Marzano, Ahmed e Illouz, entre otras, van armando una respuesta que es posible estructurar en los siguientes pasos. Primero se separa de los orígenes coercitivos de la práctica, presentes en los talleres vivenciales de los 80’ y 90’, y apela a la ética. A continuación, viene el deslinde respecto de la psicología, usando como clave de diferenciación a la filosofía. Luego encontramos un momento de aceptación de la crítica bajo la forma de dos preceptos: por una parte, aceptar las restricciones (no se puede todo) y la colaboración como modelos de construcción colectiva (2022, p. 78), y, por otra, aceptar la negatividad, el sufrimiento, la infelicidad, el fracaso porque la pasividad puede generar también acciones, y esto en coherencia con el precepto de Julio Olalla de que se *coachea* desde las heridas (2022, pp. 90-91). Hay una cuarta línea de respuesta que consiste en negar frontalmente la posibilidad de que el *coaching* ontológico genere y/o refuerce el sufrimiento psíquico (2022, p. 88). Por último, figura una apelación a la singularidad latinoamericana como descargo: toda la literatura crítica está mirando a EE.UU., mientras que “las raíces y el tronco del Coaching Ontológico son latinoamericanos” (2022, p. 87). Con esto último también se pretende contestar a la crítica del individualismo y, de manera más específica, a la crítica feminista, una de las más sorprendentes para Chaskielberg (2022, p. 93). Contra las críticas que vinculan el *coaching* con el neoliberalismo, el hiperindividualismo, la desideologización, el *coaching* latinoamericano de Chaskielberg apuesta a promover un panorama más amplio, apelando a “las raíces comunales originarias” desde una perspectiva constructivista, relacional y sistémica “que se hace cargo de las influencias mutuas sistema-individuo” y “que incluye niveles individuales, grupales y sociales” (2022, pp. 94, 96). El capítulo sobre la crítica cierra explicitando la elección personal del autor por “lo colectivo, transparente, ecológico y complejo, basado en un modelo relacional colaborativo y ético” (2022, p.100). La postura ante la crítica que sienta este experimentado *coach* se completa con un gesto ulterior que también puede ser tomado como paradigmático. Nos parece que este gesto puede describirse como un dar vuelta la página de la crítica de forma radical, es decir, como un hacer caso omiso de los cuestionamientos recibidos y de lo dicho ante ellos (por ejemplo, ubicarse en la

antítesis de lo criticado: presentarse como no-neoliberal), para seguir por donde se venía. Esto se aprecia con bastante claridad en el comienzo de la segunda parte del libro, la sección propositiva que lleva el título de “Vivir como coach”:

- Pongo sobre la mesa las preguntas que creo debemos hacernos, les propongo tomar aire, soltarlo lento y profundamente, y preguntarnos:
- ¿Estamos siendo una profesión?, ¿Qué clase de profesión?
 - ¿Los coaches estamos siendo estudiantes o aprendices?
 - ¿Estamos más comprometidos en *encontrar* maestros que en *crear* clientes?
 - (...)
 - ¿Estamos siendo capaces de generar teoría propia?
 - ¿Tenemos un marco legal que regule la actividad?
 - (...)
 - ¿La sociedad (personas y organizaciones) está distinguiendo como valiosos los ofrecimientos que los coaches nos estamos haciendo?
 - (...)
 - ¿Estamos más comprometidos en conservar la interpretación/relación que tenemos con las ventas y el dinero que en generar ventas y dinero?
 - ¿Estamos más comprometidos con estudiar que con emprender?
 - ¿En qué grado estamos siendo individualistas o colaboradores?
 - (...)
 - ¿Venimos siendo parte del problema o la transformación? (2022, pp.118-119)

Si en Guilhaume y Pérez Gordillo pudimos reconocer formas de crítica negativa, incluso radicalmente negativa, no quedan dudas de que en Chaskielberg encontramos el extremo de una crítica positiva donde todo sirve para alimentar al dispositivo, donde incluso lo que se percibe como negativo es incorporado, digerido y asimilado en favor de la práctica y sus practicantes.

Esta breve reflexión metodológica busca hacer sentir la necesidad de abrir una discusión en torno a la pregunta por el alcance de la crítica (social, filosófica, técnica, ética, política...), desde el momento en que los saberes y las prácticas que se pretenden poner en cuestión han comenzado a apropiarse de las herramientas teóricas y del vocabulario mismo de las grandes tradiciones críticas de la época contemporánea. Esta situación tiene consecuencias que apenas llegamos a vislumbrar. Puede suceder que los discursos más sofisticados sobre desarrollo personal y transformación de sí tomen el relevo de los planteos críticos con base científica o filosófica, cuya legitimidad epistemológica por si hace falta aclararlo se encuentra en franco retroceso. Sin excluir lo anterior, también puede ocurrir que en semejante contexto el ejercicio de la crítica empiece a experimentar progresivamente la pérdida de sentido, con todo lo que eso implica tanto desde un punto

de vista sociopolítico, como desde el punto de vista de quienes hacemos de este ejercicio una práctica cotidiana y vital. En todos los casos, el resultado parece ser el debilitamiento del alcance de la crítica. Por esta razón creemos que esta discusión compromete una tarea que será cada vez más apremiante en el ámbito de la ciencia y la filosofía.

Referencias bibliográficas

- Alvaro, Daniel (2017). La violencia de la relación. En Sergio Tonkonoff, Ana Belén Blanco y María Soledad Sánchez (Eds.) *La pregunta por la violencia* (pp. 117-127). CLACSO. <https://acortar.link/viYnpV>
- Alvaro, Daniel (Coord.) (2021). *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico*. Ubu Ediciones.
- Anders, Günther (2011). *La obsolescencia del hombre (Volumen I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-Textos.
- Avanessian, Armen y Reis, Mauro (2021). Introducción. En Armen Avanessian y Mauro Reis (Comps.). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 9-31). Caja Negra.
- Biset, Emmanuel [Universidad Nacional de Córdoba] (9 de mayo de 2020). *Giro Ontológico*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=OxaWoFKDj8o>
- Chaskielberg, Héctor (2022). *Vivir como coach. 20 años de aprendizaje para ser profesional*. (s/n).
- Dardot, Pierre y Laval, Christian. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- Derrida, Jacques. (2010). *Resistencias del psicoanálisis*. Paidós.
- Dreyfus, Hubert Lederer (s.f.). Assessment Of the Philosophical Significance of the est Training. <http://www.wernererhard.net/dreyfus.html>
- Echeverría, Rafael (2003 [1994]). *Ontología del lenguaje*. J. C. Sáez.
- Echeverría, Rafael (2000). *La empresa emergente. La confianza y los desafíos de la transformación*. Granica.
- Echeverría, Rafael (2007). *Por la senda del pensar ontológico*. Granica.
- Echeverría, Rafael (2008). *El observador y su mundo. Volumen I*. J. C. Sáez.
- Echeverría, Rafael (2020). *Coaching ontológico y psicología: A raíz de la posición adoptada por el Colegio de Psicólogas y Psicólogos de Córdoba sobre el coaching ontológico*. Newfield Consulting.
- Echeverría, Rafael (2022). *El giro de la mirada. Superando nuestra obsolescencia ontológica*. Granica.
- Escobar, Arturo (2017). *Autonomía y diseño: la autonomía de lo comunal*. Tinta Limón.

- Flores, Fernando (1982). *Management and Communication in the Office of the Future*. University of California.
- Flores, Fernando (1989). *Inventando la empresa del siglo XXI*. Hachette.
- Foucault, Michel (2013). El libro como experiencia. En Michel Foucault. *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 33-100). Siglo XXI.
- Guilhaume, Geneviève (2009). *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*. Éditions Syllepse.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Edición consonni.
- Heidegger, Martin (2016 [1927]). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2008). Tres fragmentos sobre nihilismo y política. En Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello (Comps.). *Nihilismo y política* (pp. 15-33). Manantial.
- Passeron, Jean-Claude (2011). *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Siglo XXI.
- Pérez Gordillo, Vanessa (2019). *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros*. Akal.
- Rancière, Jacques (2011). *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Nueva visión.
- Rancière, Jacques (2014). *El método de la igualdad*. Nueva visión.
- Veyne, Paul (2009). *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós.
- Winograd, Terry y Flores, Fernando (1989). *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*. Editorial Hispano Europea.

UNA ÉPOCA COACHEADA

Ariel Pennisi

LA HIPÓTESIS DE LA DESUBJETIVACIÓN

El *coaching* ontológico es un emergente que, junto a otras “técnicas de sí”, opera como dispositivo adaptativo en una época que tendencialmente, lejos de ofrecer modelos o formas premoldeadas a las cuales adaptarse, nos expone –sin mediar reparos ante la contingencia ilimitada propia de nuestra especie vuelta hoy cínicamente una “incertidumbre” valorada– a una exigencia de rendimiento permanente y sin resto. Con la particularidad de que el capitalismo contemporáneo moviliza capacidades genéricas y, si bien, como ocurre consustancialmente en la historia del capitalismo, subjetiva para un tipo de productividad que, a su vez, produce más subjetivación; esta vez hace de la subjetividad un recorte específico y un campo de batalla. Teniendo en cuenta una línea trazada entre ámbitos muy diversos entre sí (con el propósito de una tesis doctoral en curso), se puede observar que en las tecnociencias contemporáneas (genética, biomedicina, biología molecular), las nuevas tecnologías (de comunicación, telecomunicaciones, inteligencia artificial), la economía política (posfordista y neoliberal) y las técnicas de sí y nuevas terapias (*coaching*, Programación Neurolingüística, biodecodificación, etc.), una tendencia a la desagregación de todo aquello que se parezca, o bien, a una unidad vital, o bien, a la singularidad, e incluso a lo común como eje intensivo que vibra en las vidas. Se trata tanto de operaciones materiales, incluso intervenciones sobre los cuerpos concretos, como de una suerte de ideograma constructivista esparcido entre libros de texto, publicidades, manuales.

¿Se puede seguir hablando, entonces, de la producción de subjetividad solo como una forma positiva de formateo y organización de la vida en base a la maximización de capacidades genéricas? En un ensayo hoy bastante conocido que circuló solitario en su momento, Giorgio Agamben escudriña la noción de “dispositivo” tal como él mismo consideró que Foucault la había dejado entre puntos suspensivos. Concluye su breve ensayo con una descripción de las sociedades contemporáneas saturadas por la proliferación de dispositivos y la *oikonomia* “como pura actividad de gobierno que no mira otra cosa que su propia reproducción” y, en lugar de acentuar la producción de subjetividad, habla de “gigantescos procesos de desubjetivación” (Agamben, 2006, p.32). Agamben se refiere a dispositivos que nos ponen a funcionar de determinada manera prescindiendo de la construcción o reafirmación del principio de identidad, dispositivos que ni siquiera tienen que entrar en conflicto con sujetos históricos como los de, al menos, los siglos XIX y XX (tanto el movimiento obrero, como

la burguesía pujante). Si llevamos el argumento a sus últimas consecuencias, no resultaría descabellado afirmar que los mencionados dispositivos tecnocientíficos, tecnológicos, económicos y terapéuticos o motivacionales, con los cruces que se puede advertir entre ellos, tienden a desubjetivar o impedir la formación de una subjetividad tal como ésta venía siendo imaginada por la modernidad. Mediante la desagregación, la recombinación y el rediseño se opera una complejidad que no pocas veces se escabulle entre la altanería y las flaquezas de la teoría crítica.

Hablamos, entonces, de una transformación histórica que funciona como un corte mayor, es decir, que atraviesa territorios o disciplinas cuyas genealogías son diversas y sus cruces epocales no siempre del todo evidentes. En particular, para el *coaching*, la Programación Neurolingüística (PNL), el *counseling*, entre otras técnicas, se trata de forjarse una disponibilidad adaptativa permanente aun antes de conocer cuál es la cosa, molde o modalidad que ordena un gesto, una acción o un servicio. Es paradójico el rol de estas técnicas de sí, ya que, al mismo tiempo que se montan sobre la tendencia desreguladora y deconstructivista de la vida y los presupuestos de la desagregación y el rediseño, deben, no obstante, dar forma a un continente mínimo de subjetividad, preservar un mínimo de interioridad para que quepa allí la culpa e incluso pueda surgir el siempre misterioso entusiasmo.

LA HIPÓTESIS OPERAISTA

El marxismo autonomista de fines de la década del '70 y comienzos del '80 elaboró tempranamente un diagnóstico sobre la última mutación importante del capitalismo, según la cual las capacidades bioantropológicas (lenguaje, neotenia, empatía, etc.) son requeridas en tanto tales por las formas de producción postfordistas. Paolo Virno (2013) fue quien, surgido de esa constelación, planteó que la empatía (posibilitada biológicamente por las neuronas espejo), la capacidad de lenguaje (propia de nuestra especie), la neotenia (posibilidad de incorporar conocimiento nuevo en permanencia), entre otras invariantes bioantropológicas, son inmediatamente puestas a producir valor en diversos ámbitos y resultan muy convenientes en un contexto de creciente flexibilización, deviniendo plenamente históricas. Si el proceso de luchas que tuvo lugar entre los tiempos que rodearon a mayo del '68 y la neoliberalización de los años '80, expuso el deseo de las jóvenes generaciones de trabajadoras y trabajadores de romper el régimen disciplinario del trabajo, el pasaje postfordista determinó la salida progresiva de la sociedad del trabajo y el avance acelerado de la capacidad del capital para capturar cada vez más zonas de la vida no consideradas "trabajo". Por eso, de algún modo, quienes continúan la

tarea emprendida por los operaistas investigan y actúan políticamente por la construcción de lo común a partir de la cooperación social que insiste como cifra en las capacidades genéricas en tanto adquirieron un protagonismo histórico inédito. El modo en que aparece la precariedad tiene que ver con la génesis trazada por los operaistas, ya que no se trata simplemente de condiciones laborales nefastas, sino de una sobreexplotación abierta con la misma llave que posibilitó la fuga de las y los trabajadores del trabajo disciplinario en espacios de encierro y su deseo de diversificación y flexibilización. Se trata, en el fondo, de la especificidad misma de un animal abierto al mundo y de la captura de la contingencia, de tal modo que perdemos injerencia sobre nuestra propia incertidumbre, abriéndose así una suerte de incertidumbre al cuadrado (incertidumbre ante la incertidumbre).

El sesgo neoliberal de los dispositivos contiene aspectos que dialogan tanto con la hipótesis operaista como con una zona de la mencionada tesis en curso, referida al problema de la lógica agregativa y al constructivismo sin límites que obra en tecnociencias, tecnologías y terapias y consejerías. Por un lado, la noción expandida de “capital humano” (utilizada por Gary Becker) hoy bajo la forma de la desagregación de capacidades genéricas en competencias individuales: la rentabilización de las propias competencias como prestaciones y el desplazamiento del conflicto capital/trabajo hacia una minuciosa, jocosa y pseudocientífica mirada sobre la propia vida individual (con las neurociencias de por medio). Por otro, la imagen de una civilización neoliberal sin conflictos. Lo que las nuevas derechas acentúan de la racionalidad neoliberal sino es la eliminación de toda instancia colectiva que se ocupe de los asuntos comunes y que metabolice el conflicto. De ese modo, el enemigo del neoliberalismo no es una ideología, sino el elemento conflictivo de un animal abierto al mundo, el carácter revoltoso de cualquier cuerpo que se distinga por gusto o negligencia del llamado a la maximización permanente.

LA HIPÓTEIS DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La lectura que tanto Virno (2013) como Massimo De Carolis (2017) proponen de la antropología filosófica de Helmuth Plessner y de Arnold Gehlen, tiene un especial interés a la hora de investigar el terreno e incluso la materialidad sobre la que operan las técnicas de sí contemporáneas, ya que éstas pretenden actuar directamente sobre las capacidades genéricas y sobre la potencialidad que se desprende de unas habilidades refractarias a cualquier predestinación. Es decir, que más allá de categorías como “psique”, “alma” o incluso “cuerpo”, la especificidad de las técnicas de sí contemporáneas, algunas nuevas tecnologías, ciertas ramas y actores de las tecnociencias y aspectos

centrales del capitalismo postfordista y neoliberal, consiste en su intento por producir alguna transformación en el plano del ser mismo. En ese punto, el *coaching* ontológico parece nombrar el problema, solo que lo hace para dejarlo tras de sí y permutar el drama de la modelización de lo vivo y de las vidas, por una positividad sin resto ávida de nuevos diseños del Ser.

El sociólogo y filósofo Arnold Ghelen, plantea que la existencia humana depende –tendríamos la tentación de decir “pende”– de dos aspectos inestables: por un lado, la necesidad de generarse conocimientos y técnicas para la satisfacción de sus “indigencias”; de modo que debe alcanzar esa sapiencia y dominar sus acciones destinadas a sus necesidades básicas; por eso, dice Ghelen (1980, p. 398), “todas las indigencias humanas son al mismo tiempo necesidades ‘superiores’”. Por otro, las acciones y la experimentación humana no están adaptadas de antemano a las situaciones, sino expuestas a lo posible que, a su vez, la propia experiencia en curso modifica, de modo que debe retener lo experimentado y contener la ilimitación. Como especie, nos inventamos aquello a lo que nos adaptamos y nuestra forma de adaptarnos, entonces, consiste en producir adaptabilidad e interrupción, ritualidad y ruptura. La sociedad que Foucault llamó disciplinaria hizo de la “adaptación” una forma de producción de sociabilidad a partir de la distinción entre adaptados e inadaptados como estructura de un régimen de convivencia y modo de producción a la vez. Adaptarse, en tiempos modernos, significa, entonces, amoldarse a formatos preexistentes, adquirir experticia en tareas distribuidas por la división del trabajo, cumplir con modales adecuados a ámbitos específicos, etc. De modo que el animal inexperto o, como lo llama Ghelen (1980), “animal no especializado”, se volvió –aunque por un soplo en la historia y nunca del todo avenida– trabajador, ciudadano, especialista o, cuanto menos, buen intérprete de un rol en el reparto.

El lenguaje, que el capitalismo contemporáneo valoriza de diverso modo y el *coaching* ontológico o la PNL ubican en el centro de sus intervenciones, se da, en tanto facultad, como una “ontogénesis continua” (Mazzeo, 2022), y sobre el continuo trabajan los dispositivos contemporáneos. El *coaching* ontológico agrega al cometido del rediseño la imagen de un lenguaje generativo desprovisto de los problemas de la antropología filosófica, ya que lo sujeta a las intenciones y las metas de quien se reconoce en falta con los requerimientos del mundo o de quien hace propia la exigencia de proactividad. Lenguaje no solo performativo, entonces, sino “generativo”, repetitivo hasta el hartazgo de hacer suceder lo que se desea o planifica. Como las palabras mágicas en algunas sociedades y en cierta literatura...

La exigencia actual de rendimiento trabaja sobre la adaptabilidad en tanto tal, antes que sobre una forma de adaptación específica o presionada por moldes preexistentes. Toca, en ese punto, el carácter inadaptado del andamiaje pulsional, la relación con la contingencia como rasgo ontológico superpuesta a la necesidad del mercado y las empresas, pero más ampliamente de una reproducción social que es hoy inmediatamente productiva, que supone resolver, interpretar, resignificar y optimizar circunstancias de diversa índole. El *coaching* ontológico es un dispositivo que captura o machaca sobre “el uso de las propensiones autodirectivas de los sujetos” (Rose, 2019, p. 282). Rose utiliza esa fórmula pensando en las técnicas de gobierno empresarial hacia adentro, pero resulta sugerente para nosotros reinscribir dicha caracterización en un tiempo en que la vida aparece en el ámbito de las técnicas de sí como una empresa a cielo abierto. En última instancia, las técnicas de sí contemporáneas se proponen incidir o toman como campo propio (y específico) el inespecífico “uso de la vida”.

LA HIPÓTESIS DEL USO

De alguna manera, podría afirmarse que la radicalización operada por la lógica agregativa y el constructivismo como base del rediseño de la vida, interviene sobre la posibilidad misma del uso (más allá del “buen” uso o de la subordinación), es decir, sobre la ontología de nuestra especie como aquella que, según Virno, debe, mediante el uso de su propia existencia, hacer posible su propia vida. Es decir, un animal urdido por el problema del Ser. “El *uso de sí*, de la propia existencia, es el presupuesto y el pilar de todos los otros usos”. (Virno, 2017, p. 135). En el análisis que hace Foucault (2003) del mundo antiguo, *epimeleia seautou*, “uso de sí” o “cuidado de sí”, según el caso, anteceden al conocimiento de sí mismo en tanto objeto. La relación sujeto-objeto desarrollada en plenitud en el mundo moderno es precedida por esa relación de extrañamiento y uso de la vida, que consiste en averiguar lo que se puede hacer consigo mismo, al tiempo que se descubre esa extraña entidad que llamamos “sí mismo”. En el fondo, la vida es, al mismo tiempo, la que usa y la que es usada. Por eso, el uso, a diferencia de la relación entre un sujeto consciente y un objeto discriminado, pone en escena la posibilidad de una relación determinada con lo indeterminado en tanto tal.

Si esa distancia respecto de sí mismo propia del animal humano –que Virno (2017) llama “animal inexperto”– es la condición del “uso de la vida” y, en algún punto, de lo que Foucault denomina “uso de los placeres”, el *coaching* ontológico y otras técnicas que se pretenden reconfigurantes del Ser mismo, solo retienen la dimensión instrumental

de la técnica de acuerdo a una ontología estática para la cual el “ser que somos” (como dicen algunos *coaches*) no está expuesto intrínsecamente al error, al desmoronamiento o incluso al fallido (como dicen los psicoanalistas), sino al déficit de soluciones, rendimiento, poder. Pero ya no se trata de anormalidad ni del enderezamiento de la vida desviada, sino de rediseño, es decir, la construcción de otro Ser, nuevo seguramente, pero también nuevamente estático. Aunque el poeta heideggeriano Hugo Mujica suele decir que estos planteos confunden lo ontológico con lo óntico... Las técnicas antiguas recuperadas por Foucault o la concepción moderna que Virno ofrece del uso de la vida no corrigen ningún camino desviado ni rediseñan *da capo* el “ser que somos”, sino que nos colocan en un nuevo nivel problemático, nos vuelven a exponer desde otro lugar, nos permitirían descubrir otras formas de metabolización.

Es importante una antropología filosófica materialista para determinar cuál es el campo de acción de las técnicas de sí contemporáneas, ya que éstas se posan en la distancia interna que vuelve posible el uso de la vida, pero propenden a erradicar justamente esa no coincidencia con nosotros mismos. El animal que, como dice Virno (2017), nunca coincide consigo mismo en lo cotidiano ni con sus obras y producciones, debe hacer algo consigo mismo. Pero ese “sí mismo” no es una sustancia a cuyo conocimiento nos abocaríamos como a un objeto asimétrico del sujeto que también somos, ni mucho menos una materialidad disponible para su rediseño constante, sino la existencia misma en tanto que se tiene, es decir, fisurada internamente (*tener* significa para Virno (2020), distancia irreductible en el seno del mismo ser, que tiene y se tiene), una vida que usa y es usable al mismo tiempo. Paradójicamente, el ser en tanto tal solo se verifica en las formas de tener, en el uso de doble entrada, en la irremediable ruptura interna que ahuyenta los espejismos del Yo al tiempo que angustia o amarga, y sólo alegra a los trágicos que digieren la inconclusión.

En este punto, es importante recordar las definiciones bioantropológicas que Virno obtiene tanto de Gehlen y Plessner como de Lev Vygotski, que hablan de un exceso pulsional y un déficit de aplicación simultáneos, es decir, nuevamente: facultades que, al no tener una finalidad inmediata cifrada en el ambiente vital, deben ser descubiertas al tiempo que producen las condiciones de su despliegue y, por lo tanto, de su propio descubrimiento. De modo que, el uso, antes que existir para la obtención de resultados, antes que reducirse a fines utilitarios o, en términos más contemporáneos, para producir rendimiento, acontece como experiencia en sí misma. Usamos, antes que nada, para usar.

LA HIPÓTESIS DE LA INCERTIDUMBRE

La reforma educativa que llevó el nombre de Nueva Escuela Secundaria (NES) estuvo atravesada en todos sus niveles, desde la llegada del PRO al gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en 2007, por una gramática empresarial. La propuesta curricular incorpora al emprendedurismo no solo como novedad, sino como reemplazo de un andamiaje terminológico ligado a la tradición democrática republicana referida a derechos humanos fundamentales, a la comunidad como carnadura de una esfera pública dinámica o a lo social como estructurante de los vínculos y las acciones individuales. De ahí que neologismos como “emprendizaje” o llamamientos como “Aprender a emprender” se destaquen en comunicados oficiales y comunicaciones publicitarias del Ministerio de Educación, siempre asociados a la “adquisición de competencias, habilidades y, en el fondo, una actitud flexible y adaptativa para los negocios” (Pennisi, 2021). La gestión del ingeniero en sistemas Esteban Bullrich a cargo del Ministerio de Educación (primero de la Ciudad de Buenos Aires y luego de Nación) llegó a su cénit casi diez años después de la victoria electoral de la alianza “Cambiamos” en la Ciudad y durante el primer año de gobierno a nivel nacional, cuando el ministro afirmó en el Foro de Inversiones y Negocios, en un panel titulado “La Construcción del Capital Humano para el Futuro”: “los niños y niñas que están hoy en las escuelas de nuestro país y en el mundo van a tener a lo largo de su vida siete empleos diferentes, y de esos siete empleos diferentes cinco no existen, no han sido creados aun; el problema es que nosotros tenemos que educar a los niños y niñas del sistema educativo argentino para que hagan dos cosas, o sean los que crean esos empleos, que le aportan al mundo esos empleos (...) Crear Marcos Galperín sería, o crear argentinos y argentinas que sean capaces de vivir en la incertidumbre y disfrutarla” (Bullrich, 2016). Bullrich define rasgos muy acertados del capitalismo contemporáneo. Por un lado, el ejemplo de un supuesto emprendedor, por otro la incertidumbre adoptada como valor y asociada a la transitoriedad laboral.

En sintonía con lo planteado por sus compañeros operaistas italianos, y los fundamentos antropológico filosóficos, Carlo Vercellone (2021) describe algunos rasgos del capitalismo basado en nuevas tecnologías comunicativas, entre las que se encuentran las plataformas: externalización de fases enteras del proceso de producción hacia los consumidores, la obtención de ganancia que vincula la venta de espacios publicitarios y la extracción de los contenidos a los datos de los usuarios, formas de autoexplotación que generan valor para los monopolios de Internet sin poder identificar una relación del tipo capital/trabajo, la disponibilidad de las capacidades cognitivas o de una

intelectualidad de masa difusa (*General Intellect*, en el Marx de los *Grundrisse*) como parte de procesos de valorización. En definitiva, “Podríamos incluso afirmar que tenemos aquí una especie de realización de la utopía que anima a cualquier manager o capitalista: disponer de trabajadores que tienen la impresión de trabajar para sí mismos, hasta el punto de aceptar movilizarse libremente al servicio de la empresa en una especie de servidumbre voluntaria” (Vercellone, 2021, p. 179).

Las técnicas de sí contemporáneas, el *coaching* ontológico entre ellas, introducen como especificidad la denegación de los aspectos perniciosos de la incertidumbre sin proponer a cambio algún modo del asombro que amplíe el registro de la experiencia, sino acotándola a un único sentido positivo. De ese modo, la incertidumbre aparece como un paradójico medio ambiente que, en lugar de proteger, incluso de vigilar o de refugiar hasta el colmo del encierro, se confunde con las condiciones mismas de producción a las que deberíamos adaptarnos sin resto, es decir, sin asombro. La adaptabilidad es permanente porque la incertidumbre lo es. Y todo gesto de regulación o de reparo suena conservador o reaccionario ante la mirada embriagada de los apólogos de la incertidumbre. Se trata de un *statu quo* vertiginoso para los sin espalda, pero aparece como fuente de riqueza y poder para quienes cuentan con recursos y redes vinculares suficientes.

En un texto sobre la película *Los olvidados* (Buñuel, 1950), escribe Octavio Paz (2000, p. 33): “El azar, que en otros mundos abre puertas, aquí las cierra”. Cuando dice “aquí” se refiere a los habitantes del asentamiento en la que transcurre una película entre la ficción audiovisual y la etnografía de la crueldad. De ese modo, Paz reconoce que para un artista el azar es materia prima, cuando para aquellos perseguidos por las miserias de la supervivencia el azar se reduce a la mordedura de una incertidumbre hostil. ¿Lograrán convencer a quienes se pasean por los márgenes que su problema no tiene que ver con viejos clisismos o racismos de la hora, sino con la capacidad de disfrutar de la incertidumbre? Hoy día, entre sectores populares se ofrecen espacios motivacionales que oscilan entre el lenguaje de la “capacitación” y el berretín espiritual, desplazando el conflicto al terreno más individual de la “autoestima”. Lo cierto es que para recuperar el “azar” embarrado por las condiciones de una vida precarizada, la incertidumbre debería aparecer como un elemento problemático de la existencia, que no se puede ni eliminar ni convertir sin más en una suerte de estandarte productivo (ni mucho menos, educativo). Nuevamente, una dimensión existencial y, con ello, problemática, fuente de contradicciones y de la mismísima condición dramática de nuestras vidas, es despojada de su densidad ontológica por una ideología compatible con el empirismo

chato de técnicas pedagógicas y motivacionales, consejerías para el espíritu en el (y del) capitalismo contemporáneo.

LA HIPÓTESIS DEL REDISEÑO

En un ensayo integrado al libro *Filosofía del diseño*, Vilém Flusser (2002) atribuye a la etimología de la palabra “diseño” intencionalidad, direccionalidad hacia una meta, planificación, entre otras posibilidades afines. Pero también encuentra en una zona de la misma etimología la malicia, el ardid, el elemento conspirativo. No son pocas las ocasiones que nos encuentran entre chanzas de café, en la calle o en una mesa de amistades, con frases del tipo: “¿qué están tramando?”, o “¿andan conspirando?”. Es un punto de indistinción que la lengua habilita entre el proyecto positivo y la confabulación que no teme tomarse víctimas, entre el bosquejo curioso y el proceder estratégico. Luego, la traducción alemana (*Zeichen*), entre signo y dibujo, según el propio Flusser, significaría “de-signar”. Desde el punto de vista de nuestro planteo, tomando en cuenta los disparadores de Flusser, el diseño entraña antropológicamente un problema fundamental: conspirar para vencer las dificultades con que se encuentra un animal inexperto ante un mundo tendencialmente sórdido (en el ejemplo de Flusser, la palanca que engaña a la gravedad) y, al mismo tiempo, hacer de la existencia humana una forma siempre renovada de designio, cuyo significado, a su vez, se cierne entre la planificación y el entendimiento, el mecanismo y la forma.

Flusser ubica como parte de la constelación de términos *techné* y *ars*, cuyos derivados modernos serían técnica y arte, separadas por la forma de vida burguesa y la expansión de un mundo tecnificado. A fines del siglo XIX, la palabra “diseño” comenzaba a funcionar como una especie de puente entre arte y técnica. En el fondo, siguiendo la idea de la cultura como engaño ante la posibilidad del caos permanente o de la sordidez “natural” (que Heidegger llama “aturdimiento” y atribuye al mundo animal), el diseño aparece como uno de los dominios mediante los cuales el animal inexperto (mucho antes que el experto en diseño) se encuentra consigo mismo en la pulsión artificiosa que lo constituye y habita así un mundo. Tal vez, la experiencia de la Bauhaus (1919-1933) fue de las primeras y más importantes en comprender la relación entre el diseño de cosas y situaciones y la forma de vida.

La crítica de Flusser a nuestro tiempo comienza advirtiéndolo que en “la era de las no-cosas” pasamos del diseño a la programación – menciona los algoritmos, en aquel entonces, capaces de crear formas para una pantalla (Flusser, 2002). Los terapeutas neurolingüísticos aparecen como nuevos programadores y las personas desean tener programas antes que cosas. La vida programable cotiza como reverso

de ritmos de vida de apariencia cada vez más caótica y menos manejable en condiciones de agotamiento de una de las grandes máscaras de la modernidad: la vida regulada por el trabajo, la impronta normativa de las instituciones y la ilusión del progreso económico y técnico. Hoy un investigador entre la biología y la filosofía como Miguel Benasayag (2018, p. 16), puede afirmar que

al asimilar los procesos de lo vivo a los procesos digitales, al asegurar que todo es información, ignoramos y, sobre todo, aplastamos dimensiones de lo vivo y de la cultura que no son reductibles a bytes, a unidades elementales de información.

Como uno de los antecedentes del *coaching* ontológico, quienes acuñaron la noción de “diseño ontológico”, Fernando Flores y Terry Winograd (1989), lo hicieron a partir de la construcción de una teoría del diseño informático para la coordinación de personas y acciones en las organizaciones privadas, principalmente en el mundo empresarial – con el antecedente, en el caso de Flores, de su propuesta al gobierno chileno de Salvador Allende, en el corto tiempo que le tocó ocupar el Ministerio de Hacienda. Es decir, el diseño aparece ya asimilado a la programación y, lejos de conservar la opacidad típica de los fenómenos conspirativos, aspira a una suerte de transparencia de los procesos que nuestro presente recibe con mayor naturalidad respecto del momento en que *Hacia la comprensión de la informática y la cognición* (Winograd y Flores, 1989) fue escrito, hacia el final de la década del 80.

Flores y Winograd, en un audaz intento por aplicar un concepto heideggeriano al diseño de software, utilizan el término en inglés *breaking down* que en la edición española traducen como “rompimiento”, sin dejar rastro del término alemán que Heidegger (2022) utiliza en *Ser y tiempo* una sola vez (*ein Bruch*) y que Rivera traduce como “quiebre”. Se refieren a una instancia en que, gracias a la implicación en un quehacer concreto, se experimenta una falla que vuelve indisponible lo que hasta entonces se encontraba inmediatamente listo para su uso (de hecho, porque se lo estaba usando). En lugar de suscitar una solución al mismo nivel en el que se venía actuando, tal “rompimiento” convoca una apertura o comprensión de esa misma realidad antes naturalizada, pero que aparece ahora como totalidad, mundo o contexto. Entre un momento A y uno B, mediados por el rompimiento, lo que se revela de interés es el potencial de ser otra cosa de acuerdo a un interés o acción determinada. Dicen Winograd y Flores (1989, p.116): “Un diseño constituye una interpretación de rompimiento y un compromiso, intenta anticipar rompimientos futuros” ¿Anticipar lo que se presenta, es decir, lo que no puede ser anticipado, esto es, lo que el quiebre o

rompimiento produce según Heidegger (2022, p. 84): “recaer la atención sobre el estar–ahí del ente”? Una de las formas de volver al diseño informático eficaz en su capacidad de anticipación es la alteración de las conductas al punto de volverlas cada vez más predecibles. La acción política, bélica y comercial han creado históricamente distintos pensamientos, mecanismos y dispositivos tendientes a tal fin. Pero nunca como hoy, con la racionalidad algorítmica en ascenso, se estuvo tan cerca, ya que mediante la construcción de perfiles a partir de la lectura de microcomportamientos y la oferta de productos, discursos y situaciones que requieren la reproducción de la conducta al modo de un perfil, se ponen a prueba anticipaciones eficaces.

Tanto los objetos que componen un software, como las interfaces y las interacciones entre usuarios son puestos como ejemplos de “entidades cuya existencia y propiedades se generan en el lenguaje y en el compromiso de aquellos que los construyen y discuten” (Winograd y Flores, 1989, p. 105). La importancia del lenguaje en relación al diseño y de una ética organizativa forma parte de las insistencias del trabajo de Flores y Winograd. Aunque en un primer momento conciben al diseño como una función social, antes que como diseño de sí basado en una sumatoria de acciones individuales, inmediatamente parecen fundamentar (¿a modo de antecedente?) la función generativa que el *coaching* ontológico atribuye al lenguaje, cuando sostienen que

Creamos y damos significado al mundo en que vivimos y comparamos con otros. Para poner el punto en una forma más radical, nos diseñamos nosotros mismos (y las redes sociales y tecnológicas en las que nuestras vidas tienen significado) en el lenguaje (Winograd y Flores, 1989, p. 116).

De ahí concluyen que las tecnologías informáticas a las que es necesario abocarse deben contribuir a la creación de nuevas posibilidades para el habla y la escucha “para crearnos nosotros mismos en el lenguaje” (1989, p. 117). Se refieren a la cognición como modelo de conducta y a la modificación de los marcos que se habitarán a través del diseño como una forma de modificar los modos de ser.

Aparecía, entonces, en un momento bisagra de transformación tecnológica, un marco reflexivo y una teoría proyectiva que el *coaching* ontológico retomaría como una de sus líneas genealógicas de manera a veces más y otras veces menos explícita. ¿Se puede afirmar que una de las derivas de la crítica a la metafísica y al antropocentrismo es la programación de lo vivo (organismo, cultura, conductas)? Como si la digitalización de la experiencia, la desagregación del comportamiento y de los cuerpos funcionara como reverso terrible de la

antropomorfización de las computadoras y los robots que la ciencia ficción futurista de los años '60 y '70 construyó cándidamente en sintonía con la tranquilidad de las audiencias.

LA HIPÓTESIS DEL *COACHING* ONTOLÓGICO

Dos aspectos o tendencias propias del *coaching* ontológico resultan de especial interés para nuestro planteo. Por un lado, la relación que mantiene con la emergencia histórica de las capacidades genéricas, del *General Intellect*, en el corazón de las formas de producción de valor; por otro, su propuesta explícita de rediseño del Ser en acuerdo a metas establecidas en el dispositivo conversacional.

Primero. Uno de los fundadores del *coaching* ontológico, Rafael Echeverría, escribe el “Colofón al Arte de soplar brasas” (al final del bestseller *El arte de soplar brasas*, de Leandro Wolk), y, específicamente, en un capítulo interno sobre las “Competencias genéricas”, ubica el destino (podríamos decir “designio”) en “la forma particular de ser de cada individuo” (Echeverría, 2007, p. 209), constituida por competencias, haciendo hincapié en las competencias conversacionales. La forma en la que conversamos expresaría competencias no precisamente técnicas, sino genéricas. Sostiene que: “El trabajo del *coach* ontológico, por lo tanto, consiste en indagar e intervenir en este sustrato de competencias genéricas conversacionales.” (Echeverría, 2007, p. 210). Inmediatamente, retoma una de las ideas reiteradas en su obra que se volvió lugar común en el mundo del *coaching*: “La competencia de aprendizaje es la madre de todas las demás competencias. (...) Quien ha aprendido a aprender puede aprender muchas otras cosas. Por tanto, si alguna competencia es importante es precisamente la competencia de aprender.” (Echeverría, 2007, p. 210). De hecho, el proyecto de Regulación del Ejercicio de la Actividad del Coach que fue presentado a nivel nacional, aun con estado parlamentario, ingresó por la comisión de educación del Congreso de la Nación. Pero si el *coaching* ontológico en particular no educa o, al menos, no lo hace bajo ese contrato, ¿qué es lo que pretende? Según sus referentes, se propone como “facilitador”. ¿Pero qué significa facilitar? ¿Se trata de volver posible el acceso a una complejidad existencial? “Fácil” es, etimológicamente, factible gracias a cierta docilidad y disponibilidad. En cambio, un arte complejo no se vuelve fácil para el maestro o el artesano, sino que es éste el que alcanza la complejidad necesaria para dominarlo, en sintonía al modo que Sennett (2009) tiene de pensar la artesanía: “la habilidad de hacer las cosas bien” (p. 12). Pero facilitar para cualquiera la complejidad de la existencia es un cometido distinto y suena más a industria del engaño (o del autoengaño) que a artesanía. Por otro lado, si bien no

vivimos en la época de los artesanos, nuestras condiciones vitales, en tanto desbordan marcos y protocolos institucionales, la realidad, en tanto se desplaza respecto de categorías duraderas o parámetros sólidos, parece requerir de nosotros algún grado de artesanidad, en la medida en que, como dice Sennett (2009, p. 14), “en la mente del artesano, la solución y el descubrimiento de problemas están íntimamente relacionados”.

Curiosamente, Leandro Wolk (2007) define a los clientes o usuarios del *coaching* en un apartado de un solo párrafo titulado “Cada coachee es una pieza artesanal”: “El proceso del *coaching* se da en la relación coach-coacheado y esta tiene una singularidad y un lenguaje propio, que requiere de la espontaneidad más que del protocolo a seguir. Cuando digo artesanal, digo ‘a medida’ de cada coachee, considerando que aunque los hechos o las narrativas tengan similitudes, cada persona tiene un mundo interno diferente. Comprender y respetar esto hace a la esencia misma del *coaching*” (p. 194). Como una publicidad de la empresa de telecomunicaciones Telecom de hace unos años, bastante tiempo antes de su fusión ilegal con el Grupo Clarín, que afirmaba “Cada persona es un mundo” (2011), pero donde todos hacen lo mismo. Wolk llama “artesanal” a una relación personalizada con cada *coachee*, siguiendo una tendencia del mercado y de los dispositivos de estudio e intervención sobre los comportamientos. En primer término, apareció la figura del “*insight consumer*”, consistente, tanto en intentar venderle más a cada consumidor antes que ampliar los mercados en términos poblacionales, como en determinar más detalladamente preferencias, hábitos, estilos. Así, consultoras de medición de audiencias y análisis de datos como Nielsen, hace varios años que vienen desarrollando una lógica que hoy día, a partir del uso de Big Data y la programación de algoritmos alcanza su cénit: dirigirse en forma individual a cada persona a partir de la construcción de un perfil. La artesanía “te la debo”, como le gusta decir a un dirigente político muy interiorizado en el *coaching*.

A diferencia de la génesis del artesano, que involucra “la habilidad de hacer las cosas bien”, entre el orgullo y la ofrenda, el ensayo y el error, la paciencia y los saltos; las metas del *coachee* suponen rediseñarse a sí mismo, seguramente lo mejor posible, sobre todo con relativa facilidad a partir de unas técnicas dispuestas en un manual, pero no sin espontaneidad conversacional, en parte a medida y en parte respetando protocolos. Mientras que para el artesanado el acento está puesto en la bonhomía de lo creado, que comprende tradición, reglas internas específicas, formas de gratuidad, incluso a veces criterios crípticos para el uso común; para el *coaching* no se trata de un “hacer bien”, en tanto lo bueno es *hacer*, el acento, incluso moral,

está puesto en la activación, en la movilización que, claro, no carece de orientación, ya que en el fondo se trata de funcionar para rendir, de optimizar para maximizar. Esteban Cuéllar, *coach* dedicado a la PNL, cita en una demostración para Youtube a un supuesto poeta español: “la acción es la bendición” (2019).

¿Qué significa, entonces, aprender a aprender, sino mantener una capacidad genérica como activo más allá de su encuentro con el mundo? Ahora bien, si no hay un mundo, es decir, cocreación de herramientas y situaciones y, a su vez, aceptación de condiciones históricas, la contingencia ilimitada inscripta en nuestra constitución bioantropológica se vuelve pura asechancia o, como sostiene Virno en uno de sus últimos trabajos, impotencia por atrofia (Virno, 2021). En la artesanía vive como marca el extrañamiento ante las cosas, que la ductilidad de la mano artesana domina, familiariza, pero no borra. En cambio, la premisa de la “facilitación” parece pretender deshacerse (fácilmente, claro) de la opacidad interna de los procesos subjetivos y de la relación con un mundo, pero no hace sino exponernos aún más ciegamente a una realidad vuelta cada vez más esquiva. Si la tarea del sabio consiste en saber ser inexperto, es decir, en el desarrollo –tal vez, a lo largo de una vida entera– de temple anímico y conocimiento de los recovecos de la condición trágica; las técnicas contemporáneas aparecen como la Medusa de las competencias genéricas, congeladas ante la mirada del *coach*, fetichizadas como la mercancía más preciada.

Segundo. El momento del libro *El arte de soplar brasas* en que se habla específicamente de diseño, se refiere al “diseño de futuro”. Hay dos prerrogativas destacadas: asumir el protagonismo individual en el diseño de acciones futuras y aceptar que el pasado no se puede modificar. Aplicando la técnica conversacional el *coachee* debe “elegir” la alternativa que más le conviene, a partir de una guía de preguntas. Entre ellas, sobresale para nuestro análisis una: “¿cómo podrás decir tu columna izquierda habilidosamente?” (Wolk, 2007, p. 137). En otro capítulo, definía a la columna izquierda como “una técnica para ‘ver’ cómo operan nuestros modelos mentales en situaciones particulares. Revela cómo manipulamos las situaciones para no afrontar nuestros verdaderos sentimientos y pensamientos obstaculizando la corrección de la situación contraproducente” (Wolk, 2007, p. 66). El diseño aparece en respuesta a un aspecto propio vivido como autoengaño. El diseño que, como decíamos, incorpora lo proyectivo junto al ardid, en este caso, debe “corregir”, pero también burlar lo que en el *coachee* permanece oculto ante la perspectiva del hacer obstaculizándolo. La columna izquierda (¿se trata de una alusión ideológica?) representa los pensamientos o emociones opacas, una mancha en la transparen-

cia subjetiva que forma parte de las prerrogativas del *coaching*. Es decir, no se trata del inconsciente, máquina de producción de deseo que, entre el punto ciego y el indicio, prolifera con y contra la consciencia, el lenguaje, la vitalidad. Wolk, al referirse a la “columna izquierda” no caracteriza una zona inconsciente de la vida psíquica, sino “contenidos” inconvenientes alojados en la persona que, consciente de lo que almacena, oculta o simplemente teme expresar.

En el proceso de elaboración de un imaginario de rediseño, Wolk, siguiendo en este punto la palabra inequívoca de todo *coach*, propone desplazar las propias creencias, lo que aparentemente resulta más constitutivo, al terreno de una hermenéutica despiadada y, creemos, descuidada, ya que de golpe y porrazo todo se vuelve interpretable: “esto no es lo que pasa; es su interpretación de lo que pasa y, como tal, es solo una de las múltiples interpretaciones posibles” (Wolk, 2007, p. 133). No obstante el relativismo algo ingenuo expuesto en ese pasaje del libro, el ejemplo escogido es el de un empleado que advierte, gracias a su giro hermenéutico de bolsillo que el juicio sobre su jefe que hasta ese momento creía cierto, tan cierto como su malestar, era una interpretación que no hablaba tanto del jefe como de lo “injusto” de su comportamiento. La reinterpretación no tardará en llegar: el empleado no se sentía reconocido, motivo por el cual culpaba a su jefe, colocándose en el lugar de la víctima y “cerrándose posibilidades de acción”. Es difícil no “interpretar” la aclaración de Wolk, en el renglón siguiente, como una forma de lo que la lengua popular llama “cola de paja”: “Lo antedicho –insistimos– no tiene que ver con cargarse de culpa” (2007, p. 134). Pero más allá de la culpa del autor por introducir un ejemplo algo culpógeno en el que el subordinado (el trabajador) lleva la peor parte, la operación imaginaria del rediseño va realmente más allá de ese sentimiento largamente esculpido en el alma, la interioridad o la psicología, que llamamos culpa. Se pregunta el *coach* sobre el tratamiento: “¿Qué hicimos?” Y se responde: “Desarticulamos, rearticulamos y reinterpretamos” (2007, p. 134). Para rediseñar es necesario despojarse de todo lo que se parezca a núcleo duro, de lo que resiste en cada quien, del elemento conflictivo en cuestión. Desarmar y volver a armar. Se tratará de “rematizar” al *coachee* cambiando el ángulo de la pregunta: “Cuando exploramos en la conducta que el coacheado da como respuesta a una situación, es mucho más relevante preguntar para qué lo hace, que preguntar acerca del porqué.” (Wolk, 2007, p. 135) La pregunta asume un aspecto del diseño, el proyectivo, el orientado a un fin, como si se tratara del todo de la operación. Esa suerte de *pars pro toto* recorre las técnicas contemporáneas de principio a fin, es inherente a su reduccionismo.

LA HIPÓTESIS DE LA SINGULARIDAD VS. LOS AGREGADOS

James Clear, autor del bestseller *Hábitos atómicos* –catalogado por la editorial Planeta como “autoayuda, crecimiento personal”–, deja ver el modo en que la lógica agregativa forma parte de los razonamientos de la consejería y del *coaching*, como un sócalo epocal que, sostenemos, ataca la singularidad y la posibilidad de lo Común. Desde un comienzo, su libro es ofrecido como una sumatoria de partes que se agregan:

Lo que yo ofrezco es una síntesis de las mejores ideas que personajes brillantes descubrieron hace tiempo, junto con los más recientes y convincentes descubrimientos de la ciencia moderna. Mi contribución consiste, espero, en encontrar las ideas que son más significativas y en interrelacionarlas de tal manera que sean altamente funcionales (Clear, 2020, p. 13).

En el recorrido del libro, se observa una curiosa operación, ya que se desagregan los comportamientos, se atomizan, retirándole al hábito toda perseverancia interna, lo que Félix Ravaisson (1960), llamaba “unidad real” de una nueva disposición. Clear dice: “Así como los átomos son los ladrillos que conforman las moléculas, los hábitos son los ladrillos de los resultados extraordinarios. Los hábitos son como los átomos de nuestras vidas” (2020, p. 31). Luego, pasa de la metáfora de los materiales para la construcción a un consejo más literal: “El diseño de ambientes te permite tomar el control y volverte el arquitecto de tu vida. Sé el diseñador de tu mundo y no solamente un consumidor dentro de él” (Clear, 2020, p. 90). Se trata de la optimización de los ambientes en función de la más general optimización de la vida, un principio de sencillez reclamado a lo largo del libro, que deslinda cada zona conflictiva en función de una positividad a prueba de balas: “...el proceso de construcción de hábitos equivale en realidad al proceso de convertirte en la persona que eres” (Clear, 2020, p. 43).

En el imaginario de estos discursos las afecciones, cuando no son tamizadas por la maquinaria conductista, se vuelven excrecencia: “Los neurólogos han descubierto que cuando las emociones y los sentimientos están afectados, perdemos la capacidad de tomar decisiones. Cuando esto sucede, no tenemos señales que nos indiquen qué debemos conseguir y qué debemos evitar” (Clear, 2020, p. 138). Clear sostiene la posibilidad de “reprogramar” el cerebro en función de un cambio de perspectiva a partir del cual lo difícil resultará ameno y lo desagradable amable. Media el poder generativo del lenguaje, la sustitución de unas palabras por otras como pase mágico barnizado por la referencia a científicos del cerebro. Sus ejemplos llegan al extremo del reflejo condicionado pavloviano aplicado a las personas. Finalmente,

la comparación de cualquier situación vital que involucra sentimientos y angustia ante la relación con los demás (donde se juega lo amoroso, el poder, etc.), con las estrategias de los deportistas reintroduce una vez más el problema de la relación consigo mismo en el terreno del rendimiento y la rápida y monitoreada obtención de resultados.

Miguel Benasayag, quien en los últimos veinte años investigó los efectos de nuevas técnicas y tecnologías sobre el cuerpo, considera a la hibridación entre cuerpo/cultura y digitalización (algoritmos, inteligencia artificial, etc.) irreversible, tanto por vía de la promiscuidad en el uso, como a través de las posibilidades protésicas; el problema pasa por la colonización técnica de lo vivo en tanto aplasta la singularidad.

Lo vivo, siempre situado, siempre corporal, encuentra en los límites que lo constituyen la posibilidad de dar sentido al mundo y a sí mismo en una co-evolución y una coproducción permanentes. El sentido, entonces, depende de la existencia de una unidad orgánica que posee intencionalidad [en sentido fenomenológico], algo inaccesible para la máquina. La operatividad de los dispositivos digitales, siempre aumentada, hasta lo infinito, no contiene siquiera la sombra de un principio de intencionalidad (Benasayag, 2018, p. 135).

No se trata de una dimensión subyacente, ni de un misticismo vitalista, sino del carácter procesual de lo vivo, en el interior del cual es posible la relación entre acción y sentido. De ese modo, contesta a la prerrogativa moderna según la cual el individuo es el sujeto de la acción, pero también responde a la desregulación y el constructivismo contemporáneos, que operan por desagregación y recombinación de lo vivo de acuerdo a la relación entre funcionamiento y rendimiento. No hay unidad sustancial, sino procesos unitarios que comprenden multiplicidad de elementos y registros y preservan una dinámica de lo impredecible y de lo incompatible. Tampoco es posible desagregar lo vivo sin tachar las posibilidades de emergencia del sentido u operar bajo un imaginario del rediseño sin obstruir la relación paradójica entre los tropismos y lo indecible que determinan la singularidad de las experiencias.

La lógica de los agregados, el imaginario del rediseño del Ser, la exigencia de un rendimiento ilimitado, la proliferación de capturas algorítmicas, biomédicas y economicistas subordinan los posibles que son producto de la exploración inherente a lo vivo. En ese sentido,

La singularidad de nuestra especie, que reside en el hecho de situarnos en la interfaz conflictiva entre lo simbólico y lo biológico, implica la posibilidad de participar en una acción de autorregulación capaz de preservar la vida y nuestra vida (Benasayag, 2018, p. 138).

La capacidad de autoconstitución de lo vivo define la singularidad como unidad activa, como “universal concreto” en dos sentidos: por un lado, el todo está en cada parte gracias a la emergencia de una forma o recorte autoproducido que determina límites dinámicos, por otro, se juega una disponibilidad o apertura a cualquiera (cuerpo, imaginación, actor) que se deje afectar y agenciar. Nuevamente:

Lo vivo ya co-evolucionaba con la técnica; y se hibridará sin duda aún más con los productos surgidos de las nuevas tecnologías, de manera irreversible. Para nosotros, ahí hay un desafío a asumir. Pues esta hibridación podrá operarse según dos vías posibles: la colonización de lo vivo por la máquina (proceso hoy ya muy avanzado), y la utilización de la máquina por y para lo vivo (Benasayag, 2018, p. 17).

Para una apuesta materialista, no hay, entonces, homologación posible entre organismo y artefacto, sino alteridad en distintos niveles, según la cual, o bien es posible alguna forma de metabolización del lado de la vida, la cultura, la política, el pensamiento (conflictiva, trágica, inventiva, impredecible) o bien la lógica del funcionamiento aplasta la singularidad y subordina lo vivo transformando en materia de rediseño y modelización aquello que resiste.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo.
- Benasayag, Miguel (2018). *La singularidad de lo vivo*. Red Editorial.
- Bullrich, Esteban [Propuesta Republicana] (15 de septiembre de 2016) *Construyendo el capital humano para el futuro*. Foro de Inversión y Negocios Argentina 2016. [Video] Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=H1Nh0HSGIGc&ab_channel=EstebanBullrich
- Buñuel, Luis (Director) (1950) *Los olvidados* [Película]. Ultramar Films.
- Clear, James (2020). *Hábitos atómicos*. Paidós.
- Cuéllar, Esteban [Instituto Excel Coaching] (12 de noviembre de 2018). *Demostración de una sesión práctica de coaching con PNL*. [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=3GRB1rcf0Sk&t=1257s&ab_channel=EstebanCu%C3%A9llarHansen
- De Carolis, Massimo (2017). *La paradoja antropológica*. Quadrata-Red Editorial.
- Foucault, Michel (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Echeverría, Rafael (2007). Colofón al Arte de soplar brasas. En Leonardo Wolk. *El arte de soplar brasas*. Gran Aldea Editores.
- Flusser, Vilém (2002). *Filosofía del diseño*. Síntesis.

- Ghelen, Arnold (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme.
- Heidegger, Martin (2022). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Honorable Congreso de la Nación Argentina (15 de noviembre de 2019). *Regulación del ejercicio de la actividad de coach*. Argentina. <https://www.hcdn.gov.ar/proyectos/proyectojsp?exp=5136-D-2019>
- Mazzeo, Marco (2022). *Capitalismo lingüístico y naturaleza humana. Por una historia natural*. Tercero incluido.
- Paz, Octavio (2000). *Luis Buñuel: el doble arco de la belleza y de la rebeldía*. Galaxia Gutenberg.
- Pennisi, Ariel (28 de agosto de 2021). Adoctrinados sin doctrina, *Tiempo Argentino*. <https://www.tiempoar.com.ar/politica/adoctrinados-sin-doctrina/>
- Plessner, Helmut (2022). *Los grados de lo orgánico y el hombre*. Universidad de Granada.
- Ravaisson, Félix (1960). *El hábito*. Aguilar.
- Rose, Nikolas (2019). *La invención del sí mismo*. Pólvora Editorial.
- Sennett, Richard (2009). *El artesano*. Anagrama.
- Telecom (9 de noviembre de 2011). *Campaña Cada Persona es un Mundo*. [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=9mdPa3QrKUK&ab_channel=IgnacioCasas
- Vercellone, Carlo (2021). La nueva servidumbre voluntaria digital. En Adrián Cangi y Alejandra González (Comps.). *Servidumbre neoliberal*. Red Editorial.
- Virno, Paolo (2013). *Y así sucesivamente, al infinito*. Fondo de Cultura Económica.
- Virno, Paolo (2017). *La idea de mundo*. Editorial La Marca.
- Virno, Paolo (2020). *Avere*. Bollati Boringhieri.
- Virno, Paolo (2021). *Sobre la impotencia*. Tinta Limón.
- Winograd, Terry y Flores, Fernando (1989). *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*. Editorial Hispano Europea.
- Wolk, Leonardo (2007). *El arte de soplar brasas*. Gran Aldea Editores.

LOS IDEALES SUBJETIVOS EN LAS CULTURAS DEL MANAGEMENT DEL CUERPO Y DE SÍ

María Inés Landa

INTRODUCCIÓN

Cuerpo y sujeto se presuponen y entrelazan en estrecha e incierta (dis) continuidad. Cada constelación histórica y cultural delimitó, en parte, el entramado de ficciones que diagraman la plataforma simbólica e imaginaria a partir de la cual denominamos tanto a uno como al otro.

Los discursos históricos muestran cómo en occidente el cuerpo ha devenido en objeto de prácticas lúdicas, artísticas, de decoración y festivas –vestimenta, adornos, tatuajes, *piercing*, juegos, danzas y celebraciones– a través de las cuales cada época y cultura performaron de forma distintiva su identidad social y colectiva. Las sociedades modernas, por ejemplo, utilizaron las gimnasias y los deportes, entre otras prácticas ceremoniales, educativas y productivas, para investirlo de racionalidad e instrumentalidad. Principios rectores que organizaron su disciplinamiento e informaron su producción como herramienta de trabajo y emblema de “civilidad”.

En nuestra actualidad, los símbolos de status y carácter, propiamente modernos, han perdido protagonismo ante la fuerza icónica y seductora de un cuerpo “en forma”: armónico, flexible, resistente y atlético. La vestimenta se ciñe a la piel y la silueta se asoma tras ese velo de transparencias. El cuerpo se cubre de músculos estilizados, firmeza y simetrías, *pronto* para ser mostrado, consumido, optimizado y/o desarropado.

La escena digital y los *mass media* posicionan, no sin fricciones, ese cuerpo como ideal contemporáneo. Revistas de salud y de moda, novelas y series televisivas, *reality shows*, anuncios publicitarios, páginas *web* de empresas diversas, *influencers* y *youtubers* en redes sociales así como organismos sin fines de lucro impregnan la esfera social con imágenes espectaculares en los que el cuerpo ficcionaliza vitalidad, control, poder (económico y sexual), utilidad, adaptabilidad, bienestar, belleza, juventud y éxito social (Sassatelli, 2010).

El emprendedor, también el ‘empresario de sí’, muestran su adscripción a la trama simbólica de la gubernamentalidad neoliberal mediante la encarnación de un cuerpo con tales atributos, el *fitbody*, producto de la práctica de actividad física, una alimentación balanceada y descansos dosificados de acuerdo a las demandas energéticas de una forma de vida –social y laboralmente– activa (Foucault 2007; Landa, 2011).

Advertir las continuidades, confluencias y complementariedades entre el *fitbody* y el sujeto ‘empresario de sí’ en el marco de mi investigación sobre la cultura del *fitness* en Argentina así como las articulaciones que se producían entre los significantes *fitness* y *management*

en esos órdenes simbólicos se presentaron como ventanas que (me) hicieron posible imaginar el constructo de “*management* corporal y de sí” de la mano de un arsenal teórico que reunía conceptos de Michel Foucault (1991, 2004, 2007), Gilles Deleuze (1991, 1999), Nikolas Rose (1992, 1996, 1998, 2003), entre otros autores.

Dicho constructo parte del supuesto que el imperativo del “empresario de sí” –un agente autoproducido, emprendedor, innovador, adaptativo, fuente de sus propios ingresos, creativo y afectivamente comprometido con la compañía o marca (que es sí mismo y viceversa)– se configura como un tipo antropológico ideal para afrontar las exigencias funcionales y económicas de los diagramas del presente (Landa y Marengo, 2016).

Ese ideal se hace presente en una multiplicidad de espacios productivos, de consumo, sociales, educativos, artísticos, íntimos y cotidianos, entre ellos en un conjunto de prácticas –*coaching*, *fitness*, *mindfulness*– que ofertan servicios y productos de gestión somática y emocional a una población que debe permanecer activa en distintas instancias de su vida laboral, social, sexual y afectiva (Landa, Hijós, Muñoz y Castro, 2020; Landa, Alvaro y Calafell, 2020; Alvaro [Coord.] 2021).

Las prácticas referidas –que conceptualizo como prácticas de *management* corporal y de sí– tienden a organizarse en torno a discursos altamente normativos que portan en las programáticas, los procedimientos y las técnicas que ofrecen al interesado la promesa de una autotransformación a cambio de una implicación subjetiva y monetaria en un proyecto de optimización de sí que se inscribe en un orden provisto por una racionalidad política neoliberal en esferas vinculadas al tiempo libre, al entretenimiento y/o la intimidad (Landa, Alvaro y Calafell, 2020).

En el marco de mi investigación las prácticas de *management* corporal y de sí actúan como categorías heurísticas que hacen inteligibles en términos analíticos un enrejado de tecnologías de poder, del cuerpo y del yo que operan a través de ensamblajes productivos y de consumo tendientes a esparcir por el tejido social los imperativos prudenciales de un *ethos* empresarial prevaleciente en regímenes políticos de corte neoliberal (Foucault, 1996; Rose, 1992; Bröckling, 2015).

En consecuencia, las prácticas de *management* corporal y de sí vendrían a funcionar en un doble juego como interfaces entre los ideales normativos de la gubernamentalidad neoliberal –es decir, las diversas modulaciones y atributos que porta el sujeto empresario de sí– y como instrumentos de (auto)conversión y (auto)transformación orientados a la incorporación de dichos imperativos axiológicos por parte de los practicantes que se ensamblan a sus respectivos y variados enrejados simbólicos (Landa, 2022).

La invitación del presente ensayo es, por lo tanto, la de pensar colectivamente una potencial línea de investigación donde la categoría de prácticas de *management* corporal y de sí posibilite indagar la relación entre gubernamentalidad neoliberal y subjetividad en prácticas, artefactos y dispositivos –*management, coaching, fitness*, literatura autoayuda, entre otros– que, en un sentido hipotético, incardinan de forma paradigmática su programa y sujeto político (Landa, Alvaro y Calafell, 2020).

En función de ello, presentaré una síntesis de las específicas modulaciones del ‘emprendedor de sí’ identificadas durante el proceso de mi investigación sobre la cultura del *fitness*, me detengo, por su actualidad, en la forma subjetiva de la resiliencia y de la ‘mujer empoderada de sí’ reconocida en las vertientes del *tough fitness*; concluyo con una breve presentación de la línea argumentativa desplegada en los distintos apartados del ensayo, enfatizando en las contradicciones que una gestión *managerial* de la vida conlleva con el propósito de abrir interrogantes que nos permitan reflexionar en torno a las implicancias ético-políticas de la progresiva neoliberalización de los espacios productivos, de consumo, culturales y del ‘tiempo libre’.

MODULACIONES DE LA FORMA SUBJETIVA DEL EMPRENDEDOR EN LA CULTURA DEL FITNESS

El significante *fitness* remite a un estado óptimo de rendimiento psicofísico que se obtiene a través del entrenamiento corporal, una alimentación equilibrada y la incorporación de hábitos de vida saludables. En torno a éste se ha organizado un sector productivo que ofrece al consumidor masivo un ambiente para la práctica de actividad física no competitiva que es supervisada y controlada por profesionales de la salud con trayectos disciplinares heterogéneos (Sassatelli, 2001). A cambio los clientes esperan obtener, entre otros beneficios, un cuerpo en forma, calidad de vida, bienestar, placer y diversión.

El ideal subjetivo que esta cultura comercial configura es la de un individuo alerta, activo, dúctil y adaptable a un escenario cambiante que toma la mejora de su rendimiento físico y mental así como la transformación de su cuerpo como un proyecto de optimización de sí cuya concreción se desplaza de forma asintótica (es decir, que nunca termina por realizarse): *siempre se puede estar mejor, más fuerte, más flexible, más resistente, más bello y equilibrado, siempre falta algo por trabajar*. Esta particularidad del ideal subjetivo del *fitness* me permitió relacionarlo con la noción de ‘empresario de sí’, según la conceptualizara Michel Foucault en su genealogía del anarcoliberalismo– que toma su transformación y cultivo corporal y personal según una lógica económica y de la autocompetencia como una empresa (Foucault, 2007; Landa, 2011, 2014; Landa y Marengo, 2016).

De manera convergente, se impone en el marco del trabajo campo que realicé para la escritura de mi tesis doctoral la expresión de *fitness management*. Esta noción cobró diferentes acepciones en la problematización del dispositivo cultural y de gobierno del *fitness*.

En el plano específicamente empírico, la expresión *fitness management*, refería a una novedad y eventual desplazamiento en las formas de gestión del espacio del gimnasio, donde los saberes y las técnicas provenientes del campo del *management* adquirirían centralidad en las formas de gestión de estas organizaciones (Landa, 2016a). Por otra parte, en un plano laboral y productivo, algunas empresas, que no pertenecían estrictamente al rubro del *fitness*, imponían, directa o indirectamente, como requisito de permanencia o contratación, la activa participación de los empleados en programas de entrenamiento físico y de gestión del estrés –*mindfulness*– estructurados en torno al denominado *Fitness y Bienestar Corporativo* (Landa y Marengo, 2010).

A la par de las transformaciones técnicas del proceso productivo se producían transformaciones profundas en el “estilo de vida” de los agentes trabajadores que se insertaban en estos dispositivos. El *fitness-management* en tanto dispositivo de gestión organizacional y corporal performaba una ética que diluía la percepción dual del tiempo –su separación en tiempo libre y del trabajo– y proponía la inmersión del espacio vital en una dinámica expansiva e imperativa de empresarización de la propia vida y vitalización de algunos espacios de la nueva empresa. *Fitness y Management* prefiguraban y modulaban un tipo corporal subjetivo en torno a la estética, la ética y la política que condensaba la figura del *líder*, la expresión ‘*to be fit*’ (*estar en forma, ser apto, encajar, ajustarse, adaptarse de forma óptima a los cambios y exigencias del medio laboral y social*) habilitaba al destinatario a pertenecer tanto a uno como a otro escenario.

Por lo tanto, uno de los aportes de la tesis fue la de describir y reflexionar en torno a los procesos de diseminación, sedimentación y consolidación de las prácticas del *fitness-management* en tres planos: por un lado en el marco específico del sector del *fitness* en Argentina, luego su articulación con otros sectores empresariales y finalmente como técnica de ‘gestión corporal y de sí’ en una trama que va penetrando en diferentes intersticios de las esferas íntimas de la vida social e individual. Lo que a su vez permitió problematizar al *management* no solo como la disciplina científica encargada de la producción teórico-práctica de saberes y técnicas orientados a la gestión y organización del proceso productivo sino que también como un dispositivo cuya actuación excedía al campo específico del mundo del trabajo y de la empresa (Landa y Marengo, 2010; Landa, 2011). Lo que me llevó a conceptualizarlo como un *ethos*, siguiendo a Foucault (2003, p. 81),

es decir, como una *actitud*: una manera de pensar y sentir, de obrar y conducirse, como marca de pertenencia y como tarea.

**DEL ETHOS DEL BIENESTAR AL DE LA AUTOCOMPETENCIA:
DESPLAZAMIENTOS EN LAS DEMANDAS DE RECURSOS
CORPORALES Y SUBJETIVOS EN LA CLIENTELA *FITNESS***

El *fitness* a la vez operó como escenario donde observar emergencias y desplazamientos en la demanda de recursos corporales, subjetivos, afectivos y estéticos que determinados grupos sociales (principalmente, clases medias profesionales aunque no solamente) requerían a los gimnasios y *redes clubes* que se insertaban en este ámbito comercial (Landa, 2016b).

El mundo del *fitness*, entonces, sensible a las demandas sociales que podían constituirse en productos rentables renovaba (y renueva) de forma constante su oferta de prácticas de gestión corporal y de sí en función de atender y solucionar los problemas (de salud, estéticos, afectivos, de ánimo, sexuales, de socialización, de soledad, etc.) de su potencial clientela. Así, el primer *fitness*, el del *aerobics* de Jane Fonda (también difundido través del programa televisivo de María Amuchástegui en la Argentina de los ochenta), ofrecía, a un público femenino, un programa de ejercicios para bajar de peso y equilibrar el tono muscular, sustentado en la idea de que la práctica sistemática de una actividad física moderada que estimulara la capacidad aeróbica era garante de salud, belleza, rendimiento, longevidad y la tan *buscada* felicidad (Sassatelli, 2010, pp. 209-210).

Luego el movimiento del *wellness*¹, conocido en el universo de los gimnasios como *mindful fitness* o *fitness consciente*², ponía en cir-

-
1. El *wellness* –que no es el *fitness* aunque lo abarca– refiere a un estado de armonía energética y de uso eficiente de este recurso por parte de un agente que se concibe como *ser*. Este *ser* integra cuerpo, mente y espiritualidad; esferas a la que se le han ido anexando en una dinámica flexible e indeterminada las ambientales, sociales y culturales. Su consecución requiere la participación activa del interesado; la cual puede realizarse bajo la orientación de una figura experta, aunque no necesariamente. En la escena de los *mass media* y el universo digital este signifiante ha devenido un término de moda entre cuyos usos múltiples se encuentra el de embelesar con sus promesas de armonía integral a una variedad profusa de productos y servicios en una esfera mercantil competitiva y en crecimiento (Miller, 2005).
 2. En 1998, IDEA *Fitness and Health Association*, la asociación líder en Estados Unidos y que influencia las tendencias del *fitness* a nivel mundial, define al *mindful exercise* como un ejercicio físico que se ejecuta de forma consciente y dirigido hacia los procesos internos del cuerpo y del *ser*. Los practicantes de estos programas deben concentrarse en los propios patrones de movimiento a través de una conciencia propioceptiva. Este proceso se realiza haciendo foco en la respiración, una correcta alineación corporal y el uso de la energía interna.

culación un mercado creciente de productos asociados con un estado de plenitud que involucraba el equilibrio emocional, experiencias de bienestar y la incorporación de una vida holísticamente saludable (Markula y Pringle, 2006, pp. 155-159).

Por último, la propuesta del *CrossFit*³ disputaba los sentidos en torno a la salud, el *fitness* y el bienestar de sus antecesores a través de la producción de un espacio regido por un régimen militar y del rendimiento deportivo que ofrecía la promesa de un cuerpo funcional, fuerte, ágil y resistente preparado para afrontar los desafíos de un escenario vital precario, hostil, competitivo e incierto (Dawson, 2017).

La lectura de los desplazamientos en la oferta de estas empresas permitió conceptualizar las mismas como un conjunto de dispositivos y prácticas contemporáneas que a un nivel discursivo, y performático, ofrecían un ‘programa de optimización corporal y de sí’ para aquellos que elegían implicarse en su (auto)producción como un sujeto de determinado tipo –con un cuerpo en forma (*fitness*) o todo terreno (*crossfit*)–, en armonía con su ser (*wellness* y *mindful-fitness*), capaz de superar los desafíos y límites propios y del entorno (*crossfit*). Formas subjetivas, que en definitiva, y de distintas maneras, respondían a los imperativos utópicos –de belleza, bienestar, proactividad, flexibilidad, adaptación, resiliencia, resistencia, felicidad, plasticidad, polivalencia, autosuperación, autogestión eficiente– que se inscriben en cierto prudencialismo y economización de la vida promovido por discursos y dispositivos contemporáneos que hacen eco de los principios normativos que informa una racionalidad de tipo *managerial* y neoliberal (O’Malley, 1996).

Ese estudio del ámbito del *fitness* no supuso, por lo tanto, el conocimiento y sistematización de dicho mundo cultural sino que también devino en una problematización y conceptualización del mismo como dispositivo de gobierno en tanto que su indagación también informaba respecto de los desplazamientos en los modelos de subjetivación contemporáneos. En este sentido, esa investigación dialoga con el trabajo Cecilia Arizaga (2017) sobre los valores, las prácticas y los imaginarios de mujeres y varones de sectores medios urbanos de Buenos Aires que

3. El *CrossFit* es una propuesta de entrenamiento de alta intensidad que se inscribe dentro el *tough fitness*. Promocionada como *the sport of fitness* (el deporte del fitness) esta marca comercializa dos productos – los entrenamientos en el box (nombre que la marca otorga a los espacios de entrenamiento del *CrossFit*) y los *CrossFit Games* (la competencia abierta para toda la comunidad *CrossFit*). La disciplina consiste en una serie de entrenamientos (trabajos) del día o *WODs* (*Work of the day*) que combinan ejercicios de gimnasia, atletismo y levantamiento de pesas. La técnica de instrucción que despliega es la de un entrenamiento controlado y supervisado por un coach, donde se interpela al cliente a realizar los ejercicios como lo haría un atleta.

a partir de la década del 90' se fueron posicionado como competitivos y ascendentes, con el estudio sobre la cultura de la autoayuda de Vanina Papalini (2015) y las investigaciones sobre el *management* de Marcela Zangaro (2011). Pesquisas que se publican como libros en la década del 2010 en Argentina y que dan cuenta cómo en dispositivos de gestión de sí distintos no obstante que comparten un *ethos* común –el empresarial– se producen regularidades, confluencias, solapamientos y complementariedades entre los recursos subjetivos y corporales procurados y promovidos por y entre determinados grupos sociales en las principales ciudades de Argentina.

LA VERSIÓN TOUGH DEL FITNESS Y LAS MODULACIONES SUBJETIVAS DE LA RESILIENCIA

En lo que respecta al registro de las modulaciones de las formas subjetivas del 'empresario de sí' en el marco del ámbito del *fitness* quisiera detenerme en dos particularidades advertidas en el mundo cultural del *CrossFit*.

La primera refiere a los usos y sentidos que dicho mundo cultural otorga al término *locura*; la segunda se detiene en el modo en que éste ámbito particular del *tough fitness* redefine aquello que desde una óptica heteronormativa se concebía de forma unívoca como virtuosidad y belleza femenina.

Para ilustrar esos movimientos en los modelos subjetivos promovidos en el ámbito del *tough fitness* recorro a una serie de campañas publicitarias de las marcas deportivas *Reebok* y *Nike* conjuntamente junto al registro de observaciones realizadas en *boxes*⁴ y en las páginas de grupos de *CrossFit* creados en *Facebook* donde entusiastas de esta disciplina publicaban sus pensamientos y entrenamientos.

LA RESILIENCIA EN EL CROSSFIT: SER MÁS HUMANO

Reebok a través de la línea publicitaria "*Be more human*", lanzada en el año 2015, define aquel elemento que 'nos' constituye cualitativamente como especie a través de la expresión: '*más humano*'. Lo que equivale decir: una forma subjetiva que se caracteriza por su capacidad incesante de trabajar en una automejoría de cada aspecto de su persona, la cual se evidencia en la producción de un cuerpo y sujeto *capaz de todo*.

Dicha creencia se articula con el logo de la marca, el *Reebok Delta*, el cual tiene la forma de un triángulo color rojo donde los tres lados de

4. El *box* es el lugar físico donde los *crossfiteros* entrenan. Es un espacio austero y se asemeja a un galpón cuadrangular con mucho espacio libre y equipado con elementos minimalistas.

la figura geométrica representan a las dimensiones de lo físico, mental y social cultivables mediante la adopción de un estilo de vida holísticamente saludable: en otras palabras, *fitness*.

Según Jorge Matute (2015) –el *brand marketing manager* de *Reebok* en Méjico– esta línea publicitaria trasciende el diseño de una mera campaña o eslogan de la marca ya que se proyecta como un *llamado* que tiene la misión de encender en la comunidad de entusiastas que se entrenan diariamente el deseo por conquistar su *máximo potencial*.

La campaña *Reebok*, afirmaba el vocero de la marca, procuraba de esta manera, reconocer y apoyar el esfuerzo de los atletas aficionados que personificaban la práctica del *tough fitness*. *Tough fitness* es además de una actividad física intensa algo que haces para mejorar tu cuerpo y convertirte en una mejor persona y más fuerte; de modo tal que el “*tough fitness* tiene el poder de transformar vidas, afilar mentes, fortalecer lazos humanos y liberar tu potencial humano”, apuntaba Matute (2015). El lanzamiento de la campaña se complementó con una actividad de debate respecto de lo que significa *ser humano* a través de la cual los internautas podían intercambiar sus opiniones en los medios digitales provistos por la empresa.

BE MORE HUMAN: LOS SPOTS DE REEBOOK Y NIKE

El *spot* que se diseñó como punta de lanza de esta campaña inicia con una voz masculina en *off* que despliega a medida que se van sucediendo las escenas e imágenes –hombres y mujeres fuertes, ágiles y con cuerpos entrenados en escenarios cotidianos, domésticos, laborales, paisajes ‘naturales’, en *boxes*, danzando en un salón con espejos, realizando destrezas y esfuerzos físicos variados, levantando neumáticos, saltando la soga, cargando sobre sus espaldas cuerpos humanos vivos, trepando cuerdas de cáñamo, corriendo en ambientes sin luz, madres jóvenes jugando con sus hijas pequeñas, un hombre en sillas de ruedas girando, etc.– un discurso que primero adquiere un tono interrogativo

¿Somos bichos raros? ¿Obsesivos? ¿Fanáticos? ¿Extremos? Vale, quizás un poco...”, luego prosigue con un estilo reflexivo y crítico “...pero tal vez tienes que estar loco para machacarte cada día, llenarte de barro y acabar reventado. ¿Y para qué? ¿Por qué lo hacemos?...”, y, junto a un fondo de música emotiva, cierra con una narración de tipo explicativa, pedagógica y moral “no levantamos neumáticos para ser mejores levantadores de neumáticos. Lo hacemos para ser mejores, punto. Mejores líderes, mejores padres, mejores humanos: más fuertes y decididos, capaces de todo. Para ser más de lo que somos. Para despertar nuestras mentes: para ser más humanos (*Reebok*, 2015).

La narrativa de *Reebok* promovía, de esta manera, un *ethos* de la autosuperación en sus espectadores a través del sintagma *alcanzará tu mejor versión*. La locura y la rareza en esa constelación discursiva se resignificaban en la presentación de un cuerpo y de un sujeto capaz de atravesar sus propias limitaciones, miedos y debilidades para trascender las hostilidades del contexto y dominar las investidas del mundo natural.

Estar loco refería, por lo tanto, a un estado del sujeto que le habilita explorar sus capacidades más allá de los obstáculos personales y del entorno lo que le permitirá *ser* quién 'éste' define desea ser. *Estar loco* no suponía, por lo tanto, un desvío el cual debía corregirse y/o encauzarse; más bien, todo lo contrario: se lo reconocía como una condición de gracia excepcional donde el sujeto que lo encarnaba y lo entrenaba se tornaba capaz de realizar proezas imposibles, actos heroicos, acciones sobrehumanas en una línea ascendente que lo colocaba en las filas *de las mejores versiones de lo humanamente asequible*.

Esa figuración, por lo tanto, ya no respondía al cuerpo maquínico del obrero que resistía a las extenuantes jornadas en una fábrica taylorista, tampoco al sujeto tanto adaptativo como innovador del *soft management*, sino lo que veíamos emerger en estas narrativas es un sujeto capaz de soportar y resurgir (como el ave fénix) del capitalismo del desastre (Klein, 2010); así lo ilustra magistralmente la última escena del *spot* de *Reebok* donde una mujer portadora de un cuerpo atlético atraviesa con un salto largo y potente, y se queda suspendida en el aire en un paisaje en llamas, incendiado.

Lo *humano*, y la posibilidad de su mejoramiento, podía apreciarse según el punto de vista de *Reebok*, en la figuración de un cuerpo capaz de superar desafíos, obstáculos imprevistos y desastres naturales. Es decir, en un organismo (el cuerpo humano) y en una forma subjetiva que responde a la cualidad de lo resiliente.

La resiliencia incorpora la orientación emprendedora e innovadora que involucra al riesgo y supone al riesgo y su minimización como dos caras de una misma moneda. El sujeto resiliente debe considerar los problemas como retos y oportunidades de modo que recuperarse ya no es volver a un orden previamente existente. Éste ha de saber cuándo y cómo explotar la incertidumbre: inventar un futuro nuevo y mejor es también una característica destacada del sujeto adaptable, flexible y emprendedor que supone la resiliencia. Es el sujeto flexible que el entrenamiento de la resiliencia aspira a crear (O'Malley, 2010).

A través de la promoción de un sujeto resiliente como ideal tipo *Reebok* no sólo disputa cómo debe ser un mejor humano sino cómo debe ser un humano que además de ser mejor posee un estado *fitness* más apto. No obstante, dicha optimización se orienta de forma unívoca a las esferas de un individuo capaz de un ejercicio crítico en el plano

de su performance personal aunque de ninguna manera, en las estelas simbólicas del esa marca, se torna imaginable que éste pueda poner en cuestión, y menos aún *hackear*, el funcionamiento del sistema.

EL EMPODERAMIENTO FEMENINO EN LA CULTURA ACTIVA Y DEPORTIVA

El sujeto resiliente en su articulación con el postfeminismo produce un giro novedoso en lo que respecta a las formas de delimitar la subjetividad emprendedora de la mujer en el *fitness* (Gill y Scharff, 2011). En el caso del *tough fitness*, éste redobla la apuesta para el sexo femenino y vemos emerger en el discurso de *Reebok* así como en el de otras marcas deportivas, como *Nike*, un dislocamiento en aquellos atributos a través de los cuales se representaba la virtuosidad y las bellezas femeninas. La mejor versión de 'la humana que producen los *spots* de *Reebok* –como el que protagoniza la actriz dominicana Nashla Bogaert (*Reebok*, 2015) o el que analizo en este apartado– exhiben como ideal mujeres con cuerpos forzudos, ágiles, que sudan por el esfuerzo físico, capaces de levantar y cargar cuerpos masculinos en sus espaldas, decididas, autodeterminadas, valientes, incluso agresivas, movidas por el deseo de la autosuperación y la conquista de sus sueños (que suelen ser metas fijadas en torno a rendimientos deportivos). También asistimos a una redefinición del significante *locura* que cuando se conjuga con el ideal subjetivo femenino del *tough fitness* y el deporte se reconoce como un estado positivo, heroico y deseable. Por ejemplo, en un *spot* producido en el marco de la línea publicitaria de *Nike* 'Dream Crazier' (sueña más locamente) –el cual hace referencia a mujeres deportistas y entrenadoras que con su ímpetu corajudo y avasallador han hecho historia en la trayectoria de sus respectivos deportes– *Nike* (2020) coloca como deseable ser llamada 'loca'; expresión que en el marco de una sociedad patriarcal ha sido utilizada para estigmatizar, encerrar, matar, aislar, excluir, castigar y/o neutralizar a las mujeres que performaban gestos y/o actitudes consideradas como patrimonio de lo masculino. Así el *spot* muestra en sus imágenes a la futbolista Megan Anna Rapinoe, a la atleta Caster Semenya, la gimnasta Simon Biles, a la maratonista Katherine Switzer (la primer mujer en correr una maratón), a la tenista Serena Williams, entre otras destacadas mujeres deportistas, acompañadas por un guion narrativo que hace referencia a cómo se penaliza socialmente a las mujeres que muestran emociones y acciones que cuando son ejecutadas por hombres se celebran y premian: el discurso del *spot* sentencia:

si mostramos emociones nos dicen 'dramáticas', si soñamos con igualdad de oportunidades 'delirantes', si nos enojamos 'histéricas', 'irracio-

nales', 'locas'" –pronuncia una voz en *off* femenina a medida que van pasando imágenes de mujeres performando destrezas deportivas diversas– "...pero una mujer corriendo una maratón está loca, los oficiales trataron de sacarla de la carrera [...] o ganando 23 gran *slams* teniendo un bebé y luego a volver por más. Loca, loca, loca y loca. Así que si quieren llamarte loca está bien. Muéstrale lo que los locos pueden hacer. Es solo una locura hasta que lo haces. *Just do it* (solo hazlo).

Loca en la trama simbólica de estas publicidades remite a una mujer agresiva, que rompe los patrones heteronormativos impuestos y se muestra resiliente ante los obstáculos del entorno para cambiar sus circunstancias y cumplir sus objetivos de vida.

Los *boxes* locales hacen eco, de forma refractaria, de las representaciones ideales promovidas por las marcas deportivas. Ello lo comprobamos en nuestros respectivos trabajos de campo en Buenos Aires, Córdoba, Santiago del Estero y el Chaco (Landa, 2016b; Landa y Rumi, 2016; Landa y Kalin, 2021; Kalin, 2022).⁵

En dicha investigación observamos cómo *coaches* y atletas de *CrossFit* cuestionaban las representaciones de la mujer como sexo débil e invitaban a las mujeres practicantes del *fitness* a acercarse a los deportes y entrenamientos de fuerza. Asimismo, ellas rechazaban la idea de que la delgadez fuese algo positivo y argüían que las mujeres podían, a cualquier edad, realizar las mismas destrezas que los varones y lograr el mismo rendimiento deportivo que sus pares masculinos (Kalin, 2022).

Para este grupo de mujeres comprometidas con el desarrollo de sus capacidades físicas y coordinativas a través de la práctica sistemática del *CrossFit*, esta propuesta de entrenamiento se configuraba como un medio para que "ellas" descubrieran talentos, aptitudes y actitudes inexploradas a raíz de la estigmatización que la sociedad realiza(ba) a las mujeres forzudas. Comparto algunas reflexiones que estas practicantes realizaban en algunos grupos de *CrossFit* creados en la red social Facebook: "El concepto de mujer ha evolucionado y trae muchas luchas (que siguen aún vigentes) y un empoderamiento, equidad y paridad absoluta de su condición, nos han hecho entender a muchos que de flor delicada, nada" (Publicación de usuaria en el grupo Locos por el *CrossFit*. Julio de 2019 en Kalin, 2022, p.69).

5. Desde el año 2015 venimos realizando trabajo de campo con el Dr. Fernando Kalin (UNCAus), proceso que se plasmó entre otras publicaciones, en la defensa de su tesis titulada "*Los entreno para que me superen: una etnografía sobre emprendedores y emprendedoras de CrossFit en Santiago del Estero y Chaco*" (Kalin, 2022), bajo mi dirección y la co-dirección de la Dra. Cecilia Castro (CONICET y UNC).

No obstante, este empoderamiento y equidad se realizaba desde un voluntarismo vinculado al entrenamiento y al desarrollo de las capacidades físicas y coordinativas que dependían exclusivamente de una decisión y práctica individual. Cuestiones vinculadas a la procura de cierta igualdad en las carreras deportivas de estas atletas que en su mayoría entrenaba de forma amateur o en relación a sus aspiraciones por ocupar puestos de gerentes y/o propietarias en el marco de los *boxes* y/o empresa del *CrossFit* evidenciaba notables asimetrías y desventajas si la comparamos con la carrera de los varones en esta disciplina deportivo-empresarial los cuales ostentaban el título de dueños de los *boxes* de *CrossFit*. El avance de la carrera de las practicantes de *CrossFit* en el universo del gerenciamiento de los *boxes* se relacionaba, por lo tanto, con los estereotipos de género institucionalizados que relegarían el rol de la mujer a la enseñanza –*coaches*– o a tareas subordinadas en el área de la administración organizacional –secretarias y/o *vendedoras*– y destinarían al varón puestos de poder en la organización y/o empresa –propietarios y/o gerentes. No obstante, y paradójicamente, críticas por parte de las mujeres *coaches* y/o practicantes del *CrossFit* a las desigualdades de género inscritas en la estructura de relaciones que se traman en estos espacios no fueron registradas en el marco de nuestras observaciones en las redes sociales ni en los *boxes* relevados.

Según Medina (2020) que analiza los mencionados desplazamientos subjetivos en la literatura gerencial orientada a un público femenino, estas transformaciones en las formas de representar los modelos deseables de feminidad responde a requerimientos de las actuales tramas políticas y económicas de un capitalismo que para incentivar la necesidad de autogestión en los individuos echa mano del discurso feminista como eje de construcción de las subjetividades neoliberales de las mujeres. Para ello, prosigue la autora, los modos de pensar la desigualdad y cómo se debe actuar ante ésta han de reformularse. Por su parte, Scharff (2016a en Medina, 2020), sostiene que esa reformulación pasaría por una estrategia de poder que neutralizaría el debate en torno a las asimetrías presentes en las relaciones de género en la estructura social a través de la fomentación y popularización de un discurso feminista que enaltece la individualización femenina colocando los problemas del mundo del trabajo, de la salud, de la educación, de la apariencia, entre otros, sobre los hombros de las mujeres. De esta manera, el feminismo, señala la autora (Scharff, 2016a en Medina, 2020), es reemplazado por un ‘individualismo agresivo’ que responsabiliza a los individuos por las injusticias sociales y presenta como soluciones potenciales aquellas que parten de los recursos, acciones y estrategias personales. Los *spots* publicitarios y espacios del *CrossFit* analizados

reproducen, en este sentido, al sujeto neoliberal que ante la desigualdad y/o la injusticia social debe responder con los recursos personales y corporales; y en donde la lucha colectiva se neutraliza como posibilidad para responder ante los problemas sociales. En estos espacios la lucha interna y los procesos de autosuperación constante aparecen como única respuesta antes un medio que se presenta cada vez más hostil, endeble e incierto.

El dispositivo *fitness*, en particular, pone en marcha un conjunto de tecnologías de género, de subjetivación y de *management* de sí en la que el disciplinamiento de las mujeres se realiza y performa en nombre de la ‘propia liberación’, ‘empoderamiento femenino’, la optimización de las capacidades físicas y el crecimiento personal (De Lauretis, 1999; Landa, 2017; Landa y Calafell, 2019).

CONSIDERACIONES FINALES

Las transformaciones en las dinámicas del capitalismo flexible conllevan la emergencia de un perfil de subjetividad que encarna, desde un discurso dominante, el conjunto de aptitudes necesarias para afrontar las exigencias funcionales y económicas de los diagramas productivos, de consumo e informacionales emplazados en escenarios culturales y sociales donde prevalecen regímenes de gobierno de tipo neoliberal. El estereotipo corpóreo-subjetivo que condensa esos atributos se define en torno a la figura de un sujeto autogestor de sí –eficiente, adaptativo y resiliente– como ‘empresario de sí mismo’.

En el presente ensayo intenté describir, sintéticamente, algunas de las especificidades de las formas subjetivas ideales registradas en el marco de mis investigaciones sobre el dispositivo de gobierno y cultural del *fitness* en Argentina, el cual además inscribí en una problematización que amplifica el espectro de ese análisis como ‘práctica de *management* corporal y de sí’.

En esa línea argumentativa tracé un recorrido de investigación que, por un lado, mostró cómo el *management* y el *fitness* constituyeron acontecimientos diferenciales pero derivados de una gramática común que definí como empresarización de la vida y vitalización de la empresa. *Fitness* y *management*, por ende, prefiguraban un mismo modelo corporal subjetivo en torno a la estética, la ética y la política que condensaba la figura del líder, la expresión *to be fit* habilitaba al destinatario a pertenecer tanto a uno como a otro escenario.

Por otro lado, sistematicé cómo los desplazamientos en las demandas de los recursos corporales, subjetivos, afectivos y estéticos por parte de los (potenciales) usuarios del mercado *fitness* producían innovaciones en estas organizaciones comerciales, particularmente en los programas de gestión corporal y de sí que éstas ofrecían.

Esas organizaciones –*redes clubes, fitness centers, estudios de pilates, gimnasios operarios, boxes de CrossFit*, entre otras– proponían programas de optimización autoadministrado al practicante que decidía y elegía –‘voluntaria’ y ‘libremente’ implicarse en el proyecto de su autoconversión como un sujeto con un cuerpo en forma (*fitness*) o todo terreno (*crossfit*)–, en armonía con su ser (*wellness* y *mindfulness*), capaz de superar los desafíos y obstáculos propios y del entorno (*crossfit*).

Propuse detenerme en una modulación subjetiva emergente en las tramas simbólicas del *fitness* a partir del análisis de las narrativas e imágenes de *spots* publicitarios de *Reebok* sobre la vertiente *tough* del *fitness*. Dicho análisis dio cuenta de intensificaciones y dislocaciones en los tipos còrporo-subjetivos en las figuraciones de los varones y mujeres que se representaban como deseables en el discurso de estos dispositivos culturales.

La resiliencia se incorporaba en las narrativas del *CrossFit* como un cuerpo capaz de todo y en una actitud emprendedora ante el riesgo así como un abordaje exitoso de éste. El estado de locura se entramaba en la delimitación de un sujeto resiliente, y *más humano*, como virtud. La ridiculidad se asociaba a la autenticidad comprendida también de modo positivo al suponer una conexión más profunda con la esfera emocional de la persona. Y la adversidad, de nuevo a la resiliencia, como capacidad de soportar cada vez más (en una lógica asintótica) la incertidumbre y los embates de un entorno que se concebía como plagado de desafíos.

Asimismo, las modulaciones del sujeto resiliente, en su articulación con una narrativa postfeminista, producían dislocaciones en las formas de delimitar la subjetividad *fitness* femenina (Gill y Scharff, 2011). Por un lado, el *tough fitness* textualizaba la figura de la mujer no ya como delgada, armónica y/o tonificada sino por el contrario la belleza femenina se apreciaba en un cuerpo muscularmente fornido, ágil, potente, resistente y fuerte que respondía al igual que el de sus pares masculinos como un cuerpo *capaz de todo*. Por otro lado, el signifiante locura también adquiriría una valoración positiva en una actitud femenina que desafiaba las restricciones patriarcales del entorno produciendo transformaciones en las reglas deportivas, y a partir de éstas en la sociedad, desde la creencia que una mujer que lucha por los propios sueños y confía en su capacidad puede conquistar cualquier meta que se proponga.

En la programática del *CrossFit* el *ser* una mujer empoderada, incluso feminista, se inscribía como una dimensión más a gestionar. Desde este lugar, remarqué que el dispositivo *fitness* ponía en marcha un entramado de tecnologías corporales, de género, de subjetivación y de *management* de sí que producían un disciplinamiento en nombre del

empoderamiento femenino, ‘liberación’ y crecimiento personal a partir de sus propuestas de entrenamiento corporal. No obstante, también, apunté las contradicciones de este discurso donde en los escenarios organizacionales del *CrossFit* prevalecían jerarquías en los puestos de poder siendo las mujeres las que ocupaban lugares subordinados al gerenciamiento masculino de estos espacios.

En relación con el género, recientes investigaciones feministas sugieren que las mujeres, y las jóvenes en particular, se posicionan cada vez más como sujetos neoliberales ideales (Gill y Scharff, 2011; McRobbie, 2009; Ringrose y Walkerdine, 2008). Angela McRobbie (2009) afirma que las mujeres jóvenes se han convertido en sujetos privilegiados del cambio social que deben aprovechar al máximo las nuevas oportunidades ganadas, como el acceso al mercado laboral y el control sobre su capacidad reproductiva. Según Bronwyn Davies (2005), el yo neoliberal se define por su capacidad de consumo, lo que privilegia aún más lo femenino a través de la asociación de larga data entre las mujeres y el consumo. La incitación neoliberal hacia la autotransformación también se asocia a la feminidad (Ringrose y Walkerdine, 2008). Las mujeres siguen siendo las principales llamadas a transformarse a sí mismas, lo que se hace especialmente visible en la gestión del cuerpo y la sexualidad “femenina” (Gill y Scharff, 2011).

Desde el análisis del *fitness*, en sus distintos desplazamientos hacia el *mindfulness* y el *tough fitness*, lo que observo es un proceso tendencial de racionalización común de una entidad multidimensional entendida, desde el *wellness*, como *ser* –emprendedor, resiliente, empoderado-a incluso feminista– como agente de regulación, conocimiento y diseño que definiría la gestión exitosa de un sujeto que procura su autorrealización, felicidad y bienestar (Landa, Hijós, Muñoz, Castro, 2020).

En dicho contexto, las prácticas de *management* corporal y de sí vendrían a funcionar en un doble juego como: a) interfaces entre las exigencias e ideales normativos de la gubernamentalidad neoliberal y las expectativas de los sujetos y b) como instrumentos de autoconversión y transformación que se orientan a conquista dichos ideales axiológicos (Cruikshank, 1996, Landa, 2022).

En este sentido, las mismas podrían pensarse como las “tecnologías de yo actuales”, donde las líneas de fuerza y subjetivación se solapan en función de los imperativos del *ethos* prudencial y *managerial* emergentes (Foucault, 2004, Bröckling, 2015; O’Malley, 1996). Es decir, como tecnologías gubernamentales que favorecen, por un lado, la producción de sujetos acordes a las racionalidades neoliberales, y, por otro, la generación de dinámicas de transformación sin una guía garantizada.

No obstante, a diferencia de otras tecnologías del yo actuales de las “culturas terapéuticas” (Papalini, 2014), la particularidad de las

tecnologías que participan en la “gestión *managerial* de sí” es que hiperbolizan la demanda productivista y gerencial de “gestionar mejor” y resolver “de forma más eficiente”, en tanto actitud susceptible de ser evaluada, medida y cuantificada en términos de resultados económicos, afectivos y vitales.

Como sugieren algunos autores (Landa, 2011; Binkley, 2014; Purser, 2019), el sujeto que emana como ideal de estos regímenes interpretativos y políticos requiere a su audiencia que se tome a sí mismo ya sea como una marca, como una empresa, como *C&A*, entre otras figuras similares, y los recursos a gestionar –felicidad, bienestar, autenticidad, belleza natural, resiliencia– como capital físico y/o humano que definen la valía de esa persona en escenarios culturales específicos.

Una cuestión que me parece importante destacar es que en la prácticas efectivas de los agentes que se implican en los órdenes culturales de los artefactos estudiados se producen hibridaciones entre los ideales subjetivos (valores y moralidades) que ponen en circulación esos dispositivos de gestión de sí, con los de las culturas locales, y aquellas que provienen de las específicas sociabilidades y tramas vitales (dígame también historias de vida) de cada agente practicante en particular (García Canclini, 2001). Un agente, en sus circuitos de gestión sí (en los que se alternan *seguir en el ruedo, bajar un cambio, acelerar, aflojar y parar la moto*) puede experimentar estas prácticas de gestión sí de formas variadas –como muchas otras que el mercado pone a disposición del público– las cuales se entraman en su vida laboral y cotidiana.

Una pregunta poco estudiada, en el marco de estos fenómenos culturales y procesos de *subjetificación* (Rose, 2003), es cómo tramitan, tanto en el marco del programa discursivo como en las prácticas y performances de los agentes implicados en su autoproducción como emprendedores, la exigencia de una gestión eficiente y exitosa de sí que el programa neoliberal *managerial* coloca sobre individuos, organizaciones, comunidades y población (Ehrenberg, 2000; 2010).

¿Cuáles son los sentidos que los usuarios de estos dispositivos de gestión de sí otorgan a su práctica ante momentos o situaciones de la vida en los que experimentan malestar? ¿Qué sucede cuando no se puede seguir funcionando según el imperativo de la proactividad y el bienestar? ¿Qué pasa cuando los usuarios de estos dispositivos de gestión de sí no pueden seguir en el ruedo del entrenamiento y de las demandas de un entorno productivo y social que conlleva sostener un estilo de vida emprendedor?

Alain Ehrenberg (2000) advierte que como contracara de esos ideales subjetivos que incitan al público a funcionar de forma ininterrumpida en los órdenes del capital, y ahora el algoritmo, se encuentra la figura del “sujeto fatigado de ser uno mismo”, así como una lista de

formas subjetivas –el obeso, el sedentario, el depresivo, el discapacitado– que el sistema médico patologiza para su corrección, curación e integración dentro de un entramado sanitario, terapéutico y productivo que niega la posibilidad de existencia a aquellos que ‘no quieren funcionar’ según las normas axiológicas de este orden establecido.

No obstante, como advierte Papalini (2015) en relación a la literatura de autoayuda, y Medina (2020) respecto de la literatura gerencial orientada a mujeres, estos discursos operan a través de una forclusión de las condiciones objetivas de existencia de sus lectores así como a partir de una estrategia de neutralización del poder de la acción colectiva como herramientas posibles para afrontar y solucionar los problemas estructurales y sistémicos –como pueden ser las injusticias y desigualdades sociales, la precariedad laboral, el desempleo, entre otros– de la sociedad. La asunción por parte de estos dispositivos de ‘*management de sí*’ es que la autorresponsabilidad, la resiliencia y un voluntarismo terco y acrítico son los únicos recursos que disponemos para gestionar las precariedades, debilidades, fracasos y vulnerabilidades de nuestra existencia. De creer obtusamente como sociedad en sus prerrogativas corremos el riesgo de generar ambientes cada vez más hostiles para nuestras comunidades, colocándonos en escenarios con crecientes niveles de autoexigencia y autocompetencia, cuyos efectos pueden ocasionarnos altos grados de malestar individual y social.

La proliferación y crecimiento progresivo de discursos y ámbitos comerciales a nivel mundial y nacional que promueven la encarnación del emprendedurismo y la resiliencia, así como “el *ser* feminista en tanto práctica de autogestión de sí” (Medina, 2020), reclama nuestra atención en tanto analistas sociales y nos invita a preguntarnos por sus efectos en la trama socio-política. El presente ensayo se pensó como un humilde aporte en esa dirección.

Referencias bibliográficas

- Alvaro, Daniel (Coord.) (2021). *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico*. Ubu Ediciones.
- Arizaga, Cecilia (2017). *Sociología de la felicidad: Autenticidad, bienestar y management del yo*. Biblos.
- Binkley, Sam (2014). *Happiness as Enterprise. An Essay on Neoliberal Life*. Suny Press.
- Bröckling, Ulrich (2015). *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Cruikshank, Barbara (1996). Revolutions within: self-government and self-esteem. En Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose. *Foucault and Political Reason. Liberalism, neoliberalism and rationalities of government* (pp. 231-252). UCL Press.

- Dawson, Marcelle (2017). CrossFit Fitness cult or reinventive institution? *International Review for the Sociology of Sport*, 3(52), 361-379. <https://doi.org/10.1177/1012690215591793>.
- De Lauretis, Teresa (1999). *La tecnología del género. Diferencias, Etapas de un camino a través del feminismo*. Cuadernos Inacabados, (35). Horas y horas.
- Deleuze, Gilles (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En Christian Ferrer (Ed.), *El lenguaje libertario II. Filosofía de la protesta humana* (pp. 15-23). Editoriales Nordan – Comunidad.
- Deleuze, Gilles (1999). ¿Qué es un dispositivo? En Étienne Balibar (Ed.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Gedisa.
- Ehrenberg, Alain (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Nueva visión.
- Ehrenberg, Alain (2010). *O culto da performance: Da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Idéias & Letras.
- Foucault, Michel (1991). El juego de Michel Foucault (entrevista con A. Grosrichard). En Michel Foucault. *Saber y Verdad* (pp. 127-162). Editorial La Piqueta.
- Foucault, Michel (2004). *Tecnologías del Yo*. Paidós.
- Foucault, Michel (2003). *Sobre la ilustración*. Tecnos.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós.
- Gill, Rosalind y Scharff Christina (2011). *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Palgrave Macmillan.
- Landa, María Inés (2011). Las tramas culturales del fitness en Argentina: los cuerpos activos del ethos empresarial emergente. (Tesis de Doctorado). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Barcelona, España. Tesis Doctorals en Xarxa: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/42294/mil1de3.pdf?sequence=1>
- Landa, María Inés (2014). La sonrisa del éxito. Figuraciones de una subjetividad exigida. *Arxius de Ciències Socials*, (30), 153-168.
- Landa, María Inés (2016a). Fitness-management: el conflictivo devenir de una cultura empresarial. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 38 (1), 18-25.
- Landa, María Inés (2016b). *Del ethos del bienestar al de la autocompetencia: desplazamientos en la oferta del fitness*. IX Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, *Ensenada, Argentina*. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=eventos&d=Jev9257>
- Landa, María Inés (2017). Emprendedores/emprendedoras: la vida activa y saludable en clave de género. En Ana Lucia Castro y María

- Inés Landa (Comps.), *Cuerpos, poderes y procesos de subjetivación: discursos y prácticas en la cultura contemporánea* (pp. 11-33). Laboratorio Editorial de la Universidad Estatal Paulista (UNESP).
- Landa, María Inés (2022). Gubernamentalidad neoliberal y subjetividad emprendedora. *Haciendo cuerpos. Gestión de vidas.* (pp. 98-128). Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Landa, María Inés y Calafell, Nuria (2019). El cuerpo materno en la red: entre el orden de lo deseable y el de lo real. *Arxius de Ciències Socials*, (41), 135-156.
- Landa, María Inés y Kalin, Fernando (6 de septiembre de 2021). El significante locura en el CrossFit y sus relaciones con el estilo de vida emprendedor. En 12° Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS). Universidad Nacional de La Plata (UNLP).
- Landa, María Inés y Marengo, Leonardo (2010). Devenir cuerpo empresa: el nuevo capitalismo y sus tramas de sujeción, Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones. Dossier *Actual Marx/Intervenciones*, (9), 161-182.
- Landa, María Inés y Marengo, Leonardo (2016). El sí mismo como empresa: sus operatorias y performances en el escenario managerial. En Norma Beatriz Rodríguez y Harold Viafara Sandoval (Comps.), *Michel Foucault, treinta años después. Aportes para pensar el problema del cuerpo y la educación* (pp. 24-50). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Universidad de San Buenaventura Cali.
- Landa, María Inés y Rumi, Julieta (2016). CrossFit. Vomitar es un acto con sentido. *Revista Anfibia*. <http://www.revistaanfibia.com/cronica/vomitar-es-un-acto-con-sentido/>.
- Landa, María Inés, Alvaro, Daniel y Calafell, Nuria (2020). El 'management de sí' en dispositivos de la gubernamentalidad neoliberal: *fitness, wellness* y *coaching* en Córdoba y Buenos Aires. Proyecto presentado en las convocatorias a Proyectos de Investigación Plurianuales – PIP 2021-2023, CONICET.
- Landa, María Inés, Hijós, Nemesia, Muñoz, David y Castro, Ana (2020). El management (de sí y del cuerpo) en dispositivos de la gubernamentalidad neoliberal. *Arxius de Ciències Socials*, (42), 7-17.
- McRobbie, Angela (2009). *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture*. Sage.
- Malacara, Nancy (1 de febrero de 2015) Be more human, campaña de Reebok pro deporte. Informa BTL. <https://www.informabtl.com/be-more-human-campana-de-reebok-en-pro-del-deporte/>
- Markula, Pirkko y Pringle, Richard (2006) *Foucault, Sport and Exercise. Power, Knowledge and Transforming the self*. Routledge.

- Medina-Vincent, María (2020). *Mujeres y discursos gerenciales. Hacia la autogestión feminista*. Editorial Comares.
- Miller, James (2005). Wellness: The History and Development of a Concept. *Spektrum Freizeit*, (1), 84-102.
- Nike (11 de enero 2020). Dream Crazier. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=zWfX5jeF6k4>
- O'Malley, Pat (1996). Risk and responsibility. En Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose (Eds.), *Foucault and Political Reason Liberalism, neoliberalism and rationalities of government* (pp. 189-209). UCL Press.
- O'Malley, Pat (2010). Resilient subjects: uncertainty, warfare and liberalism, *Economy and Society*, (39) 4, 488-509. <https://doi.org/10.1080/03085147.2010.510681>
- Papalini, Vanina (2014). Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad. *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, 2 (2), 212-226.
- Papalini, Vanina (2015). *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Adriana Hidalgo.
- Purser, Ronald (2019). *Mc Mindfulness. How mindfulness became the new capitalist spirituality*. Repeater.
- Reebok (11 de junio de 2015). Be more human por Nashla Bogaert. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=85BvYnA26tY>
- Reebok (16 de febrero de 2015). Be more human. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=iUucUb6orbC>
- Ringrose, Jessica y Walkerdine, Valerie (2008) 'Regulating The Abject'. *Feminist Media Studies*, 8 (3), 227-246.
- Rose, Nikolas (1992). Governing the Enterprising Self. En Paul Heelas y Paul Morris (Eds.), *The Values of the Enterprise Culture: The Moral Debate* (pp. 141-164). Routledge.
- Rose, Nikolas (1996). Governing 'advanced' liberal democracies. En Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose (Eds.), *Foucault and Political Reason* (pp. 37-64). University of Chicago Press.
- Rose, Nikolas (1998). *Inventing ourselves. Psychology power and personhood*. Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas (2003). Identidad, genealogía e historia. En Stuart Hall y Paul du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp.214-250). Amorrortu.
- Sassatelli, Roberta (2001). The Commercialization of Discipline: Keep-Fit Culture and Its Values, *Journal of Modern Italian Studies*, 5 (3), 396-411.
- Sassatelli, Roberta (2010). *Fitness Culture. Gyms and the Commercialisation of Discipline and Fun*. Palgrave.
- Zangaro, Marcela (2011). *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*. Herramienta.

SUBJETIVIDADES FEMINISTAS Y RESISTENCIAS ANTE EL NEOLIBERALISMO

Celina Penchansky

1. INTRODUCCIÓN

Los movimientos feministas han adquirido una innegable visibilidad y popularidad. En los últimos años, las calles se inundaron de pancartas y consignas feministas, las cuales calaron en las agendas mediáticas y gubernamentales a nivel global. No cabe duda de que, recientemente, la nombrada “cuarta ola” feminista se convirtió en una inmensa marea y que expresiones tales como Ni Una Menos y #MeToo son ejemplos de la masividad y del aumento de la circulación de los reclamos feministas en los medios de comunicación y en espacios antes inimaginables.

En ámbitos diversos, como en el de la cultura y el espectáculo, así como en la política partidaria y en organizaciones no gubernamentales, comenzaron a proliferar personalidades que se reivindicaban abiertamente como feministas, lo que para algunos sectores es ciertamente un síntoma del crecimiento de las bases de los feminismos. Hasta las marcas de indumentaria más reconocidas comenzaron a incluir cierta retórica relacionada con las reivindicaciones feministas y a ofrecer consignas en favor de los derechos de las mujeres¹. Más aún, esta multiplicación de mensajes y subjetividades feministas se puede observar en la magnitud que lograron cada una de las convocatorias del calendario de lucha seguido por los feminismos y en la diversidad de las personas que se ven interpeladas por estas movilizaciones².

-
1. Me refiero al *femvertising*, acuñado a partir de la conjunción de los términos *female* y *advertising*. Este nuevo formato de publicidad abandona las formas tradicionales con las cuales el marketing representó a las mujeres, siguiendo estereotipos patriarcales y destinando determinados productos a su consumo para cambiar la manera de mostrarlas e interpe-larlas. Para el *femadvertising* las mujeres cumplen un rol más activo en la sociedad y no puede representarse de manera unívoca u homogénea. Estas estrategias por un lado, son de un gran valor para transformar los estereotipos usados tradicionalmente por la publicidad; por otro, pueden influir positivamente en los hábitos de consumo de las personas a las que buscan interpe-lar. Sin embargo, versiones críticas de este tipo de prácticas publicitarias sostienen que se trata de una forma de *pinkwashing* que vacía de contenido político las consignas y demandas feministas (Menéndez-Menéndez, 2021).
 2. Me refiero a fechas icónicas e históricas en las cuales los feminismos salieron a las calles para reclamar y sentar sus posiciones: el 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer), el 28 de septiembre (Día Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres), el 25 de noviembre (Día internacional de la eliminación de la violencia contra las mujeres), etc.

Sin embargo, este proceso de ampliación de las bases feministas no se encuentra exento de contradicciones ni de disputas, tanto al interior de las mismas como con el resto de actores sociales y políticos. Ante los avances en torno a los derechos de las mujeres y de los colectivos LGTBIO+ surgieron desde varios frentes fuertes resistencias y procesos de *backlash* (Faludi, 2009) por parte de sectores que se ven amenazados ante estas conquistas y reaccionan en defensa del *status quo* patriarcal. Estos ataques obligan a la constante custodia de los avances y de los derechos conquistados, no solo en términos del ejercicio y la garantía de estos, sino también en lo discursivo, en cuanto algunas reivindicaciones feministas han sido incluidas, con diferentes registros de enunciación, en los repertorios de organizaciones y espacios políticos –así como en los del mercado, los Estados y organismos internacionales de crédito (Wilson, 2015)– que resignifican sus sentidos y propósitos con el objetivo de redireccionarlos.

En este marco, en la última década han sido varias las autoras que han propuesto herramientas teóricas para analizar lo que identifican como una especie de relación –preocupante– entre el feminismo y el neoliberalismo. Los estudios a los que me refiero hacen hincapié en los efectos que ha producido el paradigma neoliberal en las subjetividades feministas (Gill, 2016) y en especial señalan una nueva tendencia en alza que ha sido definida por Catherine Rottenberg (2014) como *feminismo neoliberal*. Estas autoras han apuntado que estamos en presencia de un feminismo de nuevo tipo, que se diferencia de los movimientos que surgen con posterioridad a la segunda guerra mundial.

Principalmente, autoras como Nancy Fraser (2015) y Catherine Rottenberg (2014) han observado lo que reconocen como una peligrosa relación entre el feminismo y el neoliberalismo y, como señala Rottenberg (2014), la producción de un sujeto feminista que se desenvuelve de acuerdo con la racionalidad neoliberal. En este marco cabe preguntarnos acerca de las contradicciones y ambigüedades que se presentan en torno a los avances y a la popularización de los movimientos feministas, en una etapa marcada por el capitalismo neoliberal, el cual reinterpreta y resignifica parte de sus demandas y consignas políticas hasta el punto de volverlas eslóganes y estrategias de mercado. De todas maneras, es necesario advertir que estos procesos no son equiparables en todas las latitudes y presentan sus rasgos específicos dependiendo de la manera en que el neoliberalismo se arraiga en cada territorio (Ban, 2016).

Sin embargo, más allá de anunciar y posicionarme con respecto a la emergencia de una nueva vertiente feminista que se rearticule en torno a ciertos presupuestos neoliberales, intento reflexionar sobre los debates que suscita el feminismo neoliberal y sobre los efectos que

provoca el despliegue de la gubernamentalidad neoliberal en los discursos y prácticas de subjetividades feministas. En este sentido, sugiero que bajo las tácticas de gobierno neoliberal se reinterpretan los marcos que encuadran ciertas demandas de los movimientos feministas. Sin embargo, observo este proceso como una dinámica abierta y en constante disputa, mediada por resistencias y negociaciones por parte de los sujetos implicados que resignifican sus reclamos a través de pragmáticas vitalistas que se entretajan con los ideales neoliberales (Gago, 2014). Me centro en lo que identifico como una suerte de reterritorialización que el neoliberalismo suscita de consignas que se expresan bajo el prisma de la libertad y la autonomía con el objetivo de ofrecer coordenadas para pensar las prácticas y discursos que resisten los embates de este modelo de gobierno. Al mismo tiempo, intento dar cuenta, desde el prisma de las subjetividades y resistencias feministas, de mi propio diagnóstico acerca del neoliberalismo.

2. NEOLIBERALISMO, GUBERNAMENTALIDAD Y SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL

Para comenzar, considero necesario partir por precisar conceptualmente algunas nociones que, dependiendo de las perspectivas teóricas con las que nos aproximamos a ellas, poseen sentidos e implicancias diversas. Si bien no es motivo de este texto retomar las discusiones terminológicas sobre el neoliberalismo, aquí entiendo al neoliberalismo no sólo como un capítulo específico del desarrollo capitalista (Harvey, 2007) sino como un complejo entramado de prácticas, saberes y tecnologías (Foucault, 2007) que constituyen un modelo ético-político con capacidad hegemónica (Plehwe et al, 2005).

Si bien el paradigma neoliberal como corriente teórico-política presenta diferencias internas y hasta aspectos contradictorios (Morresi, 2013) se pueden distinguir ciertas ideas que resultan centrales para todas las corrientes que conforman sus bases teóricas (Turner, 2001). La primera de ellas es la defensa a ultranza de un ideal de libertad individual entendida como ausencia de impedimentos externos (von Mises, 1996); la segunda se refiere a la representación del individuo como agente autónomo, el cual se rige por sus propios intereses y por el cálculo racional (Buchanan, 1975); la tercera implica la primacía de la propiedad privada como derecho último que incluye no sólo la posesión de los objetos sino también de los cuerpos (Nozick, 1991).

Teniendo en cuenta esta breve caracterización de las ideas centrales del paradigma neoliberal, no parece haber a simple vista compatibilidad con las reivindicaciones feministas y la posibilidad de que sus vertientes políticas y académicas se vean trastocadas por las ideas neoliberales o presenten una variante que las incluya y las

defienda. Sin embargo, si atendemos a las formas en que el paradigma neoliberal se internaliza como modelo ético-político en los individuos, es posible observar un conjunto de discursos y prácticas que se presentan y se ensamblan en el tejido social. En este sentido, un aspecto central, que resulta de particular interés para el presente análisis, es que el neoliberalismo no puede aprehenderse en toda su extensión si se entiende como una serie de medidas económicas que se imponen a la población *desde arriba* (Gago, 2014); siguiendo a Foucault (2007), el modelo neoliberal implica la puesta en marcha de una forma de gobernar mediante el despliegue de una racionalidad que se apoya en prácticas y discursos particulares (Murillo, 2011). Así entendido, el neoliberalismo resulta en un tipo de gubernamentalidad que reinterpreta las formas de vida de los sujetos propagando un conjunto de valores donde prevalecen ciertos significados de la libertad individual, la maximización de beneficios económicos y la defensa de la propiedad privada.

Como argumentan Murillo (2011) y Gago (2014), el *ethos* neoliberal que se expande en prácticas y tácticas de gobierno produce efectos tangibles en los sujetos, los cuales internalizan determinadas normas e ideales que moldean sus conductas; son los sujetos quienes a través de la incorporación de los valores rectores del paradigma neoliberal son producidos y, a su vez, se autoproducen bajo estos parámetros. De esta manera, los sujetos en conjunto con las instituciones sostienen y producen este entramado –lo que Verónica Gago (2014) reconoce como neoliberalismo *desde abajo*– que instaaura el *gobierno de sí mismo* (Foucault, 2007) y la difusión de la racionalidad de la empresa hacia todas las esferas de la existencia como verdad inapelable (Brown, 2017; Dean, 2018). Como sostiene Wendy Brown, la racionalidad neoliberal “se erige como sostén del sentido común, una explicación no solo de lo que somos, sino de lo que debemos ser” (2017, p.161).

Como Foucault sugiere en *Nacimiento de la biopolítica* (2007), la gubernamentalidad neoliberal produce una determinada subjetividad que se articula según el imperativo de la empresa; así el sujeto se constituye en “empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos” (2007, p. 264). Este proceso, que Foucault reconoce hacia la mitad del siglo XX en estrecha relación con la Teoría del capital humano de Gary Becker (1992) engloba una serie de características del individuo ya que “es el propio trabajador el que aparece como si fuera una empresa para sí mismo” (Foucault, 2007, p. 264). Por lo tanto, son los mismos sujetos quienes encarnan este sentido común como imperativo moral a partir de mecanismos de control y autocontrol que, bajo la racionalidad neoliberal, enaltecen valores y actitudes como la autonomía, el cálculo cos-

to-beneficio, la autoexigencia, la flexibilidad, la asunción de riesgos, la inversión en sí mismos y la competencia (Papalini, 2013).

Asimismo, algunos análisis, sobre la gubernamentalidad neoliberal y los procesos de subjetivación que produce, indican que los dispositivos y tecnologías que despliegan se alimentan de las críticas que se han formulado respecto a modalidades de ejercicio del poder previas. Esto constituye un mecanismo por el cual se incorporan ciertas demandas políticas en el marco de determinadas concepciones de libertad y autonomía para aproximarlas y hacerlas coincidir con los objetivos e intereses de la forma neoliberal de gobierno (Santamaría, 2018; Fraser, 2016). Sin embargo, como señala Verónica Gago en *La razón neoliberal* (2014) “la libertad no es neoliberal, lo neoliberal es poner esta libertad como base de lo calculable” (p. 233). Es decir, que determinados ideales de libertad relacionados con el cálculo y la ausencia de impedimentos responden al *ethos* neoliberal, pero se pueden habilitar otros sentidos en cuanto son reapropiados por los sujetos que se resisten a la normalización de la gubernamentalidad neoliberal. Hablar de resistencias dejando de lado formas esencialistas que victimizan a los sujetos no niega “la pregnancia del neoliberalismo y toda su tecnología de gobierno” (Gago, 2014, p. 313); más bien consiste en ampliar los límites de lo que entendemos como resistencia, dando lugar a prácticas concretas de sujetos que reinterpretan los modos de vida normativos de la razón neoliberal, lo que no se encuentra exento de contradicciones.

Esta manera de acercarnos al neoliberalismo nos brinda la posibilidad de reflexionar en torno a las posibilidades de resistencia y de resignificación de las reivindicaciones que persiguen los feminismos, además de otras perspectivas teóricas y movimientos críticos y emancipadores. Al respecto, dos cuestiones encausan la presente contribución: por un lado, si estos procesos que interpelan y diseñan al sujeto engloban determinados usos y sentidos de las ideas de libertad y autonomía ¿qué sucede con las subjetividades feministas que retoman y reivindican estos ideales? Y, por otro lado, ¿cuáles son las formas y posibilidades de resistencia frente a un *ethos* empresarial que pone a las libertades orientadas al cálculo y al beneficio económico? Siguiendo este esquema y sin perder de vista que la gubernamentalidad neoliberal nos alienta y conduce a ciertas formas de libertad y a sacar provecho de nuestros cuerpos y capital humano para maximizar los beneficios como ideales de la autonomía del sujeto en términos personales, ¿qué sucede cuando las libertades y la autonomía de las subjetividades ponen en peligro la reproducción del sistema? ¿Pueden las reivindicaciones y valores feministas imbricarse con los ideales neoliberales o escaparse por completo de estas lógicas? Intentaré re-

flexionar en torno a estos interrogantes para ofrecer posibles respuestas y nuevos debates.

3. LECTURAS Y DEBATES EN TORNO AL FEMINISMO NEOLIBERAL

El feminismo como paradigma teórico y político comprende un conjunto variado de ideas y cursos de acción que, en términos generales y a riesgo de una simplificación excesiva, persiguen la igualdad de las mujeres y de aquellos sujetos oprimidos por las jerarquías de género. Sin embargo, esta breve definición no hace justicia a las diversas corrientes de pensamiento y los movimientos políticos que reclaman al feminismo, ni a las trayectorias y los siglos de lucha que contiene este término (Di Tullio, Smiraglia y Penchansky, 2019). Por este motivo, los feminismos se escriben en plural (Masson, 2007), lo que da cuenta de su diversidad, pluralidad y complejidad, las cuales son muestra de los debates que, en la práctica, dan como resultado demandas, articulaciones y estrategias políticas variopintas. Al respecto, desde la academia y los propios movimientos se propusieron genealogías y clasificaciones para intentar sistematizar la multiplicidad intrínseca del feminismo, así como las discusiones y controversias que caracterizan los periodos históricos en los que se desenvuelven.

Como sostengo al inicio, en las últimas décadas surgieron una serie de lecturas que se abocan al análisis de las prácticas y discursos feministas en la etapa actual, marcada por la expansión de la hegemonía neoliberal. Desde la perspectiva de la filósofa Nancy Fraser (2015), la ampliación de las bases feministas en los últimos años involucró el abandono de las reivindicaciones materiales y redistributivas y se abocó a las luchas por el reconocimiento. Lo que originó, según Fraser, una peligrosa relación entre los feminismos que integran la segunda ola y el neoliberalismo³. En estos términos, la resignificación de los ideales feministas de la segunda ola en el marco neoliberal se produjo por la priorización de demandas relativas a las políticas identitarias y los derechos de las mujeres y la población LGTBQ+ por sobre la desigualdad económica.

En efecto, Fraser (2016) señala que una de las reivindicaciones históricas de los feminismos de la segunda ola, sobre todo ligado a mujeres blancas de los suburbios norteamericanos, se centraba en que las mujeres puedan incorporarse al mercado laboral en condicio-

3. El análisis de Fraser sobre la relación entre feminismo y neoliberalismo es uno de los puntos de partida de la presente reflexión y de trabajos previos con respecto a esta temática. Sin embargo, como señalo en una contribución previa (Penchansky, 2018), Fraser se refiere al feminismo de “la segunda ola” como una categoría unitaria y homogénea que, a mi entender, se conforma por distintas vertientes teóricas y prácticas políticas claramente diferenciadas y, en ciertos casos, opuestas.

nes de igualdad ante los hombres. Esta demanda ligada a la liberación de las mujeres del espacio doméstico y de las tareas de cuidados, según la misma autora, contribuye no solo al individualismo y a la privatización –y externalización– de la protección social sino a un *ethos* neoliberal con tintes feministas que representa a la libertad de las mujeres en una forma singular: simboliza a las tareas reproductivas como impedimentos de los cuales las mujeres deben liberarse –accediendo al mercado de cuidados– en miras de ingresar al mercado laboral y lograr sus objetivos profesionales individuales. Para Fraser esta emancipación ilusoria se encuentra dirigida por los imperativos neoliberales del modelo del “doble ingreso por hogar” que, asumiendo las críticas de los feminismos al modelo del “salario familiar”, doblega a las mujeres a trabajar por un salario y a contratar servicios reproductivos como camino hacia la libertad.

Si bien encuentro un punto interesante de la reflexión de Fraser en relación con la transformación o resignificación de estas reivindicaciones, coincido con Verónica Gago (2019) en que este diagnóstico anula cualquier posibilidad de pensar prácticas de resistencia al neoliberalismo que se presenta como un modelo sin fisuras, el cual devora todo lo que intenta enfrentarlo. Esta agencia casi absoluta que se traduce en una capacidad de adaptación a cualquier crítica y disenso no deja espacio para las complejidades y las contradicciones que experimenta el propio modelo por abajo, es decir, las experiencias de los sujetos que lo aprehenden (y resisten) cotidianamente a partir de sus prácticas.

Las consideraciones sobre el neoliberalismo que repuse en el primer apartado y el propio diagnóstico que ofrece Fraser me orientan hacia un punto de vista divergente; aún cuando observo que ideales de libertad y autonomía asociados a reivindicaciones feministas se resitúan en el contexto neoliberal bajo significados concretos, advierto que los sentidos que adquieren se disputan constantemente en la arena subjetiva y a nivel de los colectivos que constituyen y reclaman al feminismo, lo que exhibe zonas agrietadas que se ensamblan con tácticas y tecnologías de gobierno destinadas a canalizar, absorber y moldear cada aspecto de nuestras vidas. Mientras que la lectura de Fraser identifica una derrota del feminismo y su posterior alianza con el neoliberalismo que permite superar las contradicciones reproductivas del modo de producción y darle continuidad, ubico, por el contrario, y cercana a Gago, un proceso abierto de avances y retrocesos en el cual los sujetos no son víctimas pasivas o meramente espectadores de estas transformaciones. Para decirlo de otro modo, percibo estos cambios como parte de un curso de luchas y derrotas donde el paradigma neoliberal intenta disipar las tensiones por me-

dio de la reterritorialización de las luchas feministas, llevando al terreno de la libertad individual y el éxito profesional los reclamos por la liberación de las mujeres del espacio doméstico y de las tareas reproductivas. Esta aspiración que, como veremos a continuación, produce una subjetividad acorde mediante el despliegue de saberes y prácticas que tienen como objetivo diseñar nuestros deseos buscan ampliar los límites que la libertad de las mujeres presenta para la reproducción de la familia nuclear y la reproducción de la vida (Balzano, 2021).

De esta manera, la gubernamentalidad neoliberal propone resolver dicha contradicción bajo la producción de un sujeto neoliberal feminista; así, la idea de liberar a las mujeres desde un punto de vista neoliberal y la necesidad de extraer el valor de sus cuerpos como encargadas de la reproducción de la vida pueden convivir o, al menos, permite una cierta estabilidad al sistema. Esta última reflexión no equivale a decir que estas transformaciones han impregnado y homogeneizado las maneras de ser y organizar la lucha feminista. Más bien indica que la variable de género se incluye de un modo perverso a los ideales normativos y a la producción subjetiva neoliberal.

En *The Rise of Neoliberal Feminism* (2014), Catherine Rottenberg analiza esta cuestión desde el imperativo de encontrar un “balance feliz” entre el trabajo y la maternidad/familia que se hace visible en las subjetividades que produce lo que reconoce como feminismo neoliberal⁴. Siguiendo esta premisa del balance “feliz” entre la familia y la búsqueda de éxito profesional, se vuelve más claro el modo en el cual el neoliberalismo reterritorializa la demanda histórica de los feminismos para que las mujeres tengan igual acceso al mercado laboral de una manera perversa y esquizofrénica. La reproducción de la vida o bien se encuentra externalizada y realizada por otras mujeres racializadas o se convierte en una autoexigencia más a realizarse para lograr el éxito y la felicidad (Rottenberg, 2014).

Este sujeto feminista o sujeto neoliberal que se constituye bajo la resignificación de las demandas feministas debe orientarse al mercado, romper el techo de cristal en el ámbito laboral y, al mismo tiempo, encontrar un equilibrio y un balance entre el trabajo y la familia para realizarse; se convierte así en un sujeto que no solo es funcional al mercado sino también al patriarcado anulando su potencial político.

4. Al respecto, Melinda Cooper (2017) hace hincapié en la importancia que tiene para el neoliberalismo en términos teóricos y políticos la familia como unidad nuclear dentro de la sociedad civil. Frente al desmoronamiento de la familia tipo del fordismo, la respuesta neoliberal se centró en subsumir el trabajo recién liberado de las antiguas amas de casa dentro de un mercado ampliado de servicios domésticos feminizado y racializado.

Vale aclarar que este tipo de procesos de reinterpretación de algunos reclamos de los feminismos bajo la racionalidad neoliberal, así como el sujeto ideal del cual parten, no deviene hegemónico en todas las latitudes sin resistencias y operaciones de disputa. Esto quiere decir que, mientras los discursos y tecnologías neoliberales intentan reinscribir las demandas feministas en una gramática que retoma a la libertad en sentido negativo y a la propiedad privada como derecho absoluto y extensivo hacia los cuerpos, surgen saberes y prácticas que, desde los feminismos, resisten dichos imperativos y marcan otros modos de ser.

Varias autoras del ámbito anglosajón señalan que un fuerte sentido de autonomía femenina, agencia y elección personal impregnaron los discursos de los medios de comunicación en torno a las mujeres y a una visión particular del feminismo. Sin embargo, ante estos aportes, me pregunto si es necesario nombrar este fenómeno como parte del feminismo o si, con el afán de identificar lógicas y racionalidades que rompan con la dinámica neoliberal, sería más interesante poder analizar dichos discursos para intentar desarticularlos o, al menos, reterritorializarlos. Las autoras que menciono parten del ámbito de los estudios culturales y de la comunicación y han nombrado este fenómeno de diferentes maneras; como *postfeminismo*, *feminismo popular* o *feminismo neoliberal*, todas estas acepciones indican un proceso abierto entre neoliberalismo y feminismo.

Tomando en consideración estas reflexiones intento ir más allá de una conceptualización del fenómeno y observar qué implicancias tiene para las subjetividades encarnadas, qué ideas circulan y qué efectos produce. En este sentido, mi enfoque reside en superar las visiones “duras” (Eschler y Maiguashca, 2018) de las consecuencias prescriptivas y normativas del neoliberalismo que no reconocen los quiebres y ensamblajes que permiten figurar puntos de fuga contestatarios a la racionalidad imperante.

Una de las aproximaciones a las que me refiero es la que aporta Rosalind Gill (2007) mediante el término *postfeminismo*, que refiere a una sensibilidad antifeminista en la cultura de los medios de comunicación del ámbito anglosajón. Dentro de las características de la “sensibilidad postfeminista” se incluye el énfasis en la libertad de elección y la autonomía, la valorización del cuerpo y la centralidad de mejorar la imagen física y psíquica. Esta autora define a la sensibilidad postfeminista como un discurso que desaprueba o niega al feminismo señalando su caducidad y haciendo un llamamiento al empoderamiento de las mujeres sin contenido político. Paralelamente, Gill señala que el sujeto “femenino” al que se refieren estos discursos centrados en el postfeminismo es blanco, occidental y de clase media por defecto.

Esta caracterización, que no puede escindirse del contexto en el que se realizó me lleva a preguntar ¿a qué sujetos logran interpelar y diseñar estos discursos? ¿qué emociones, cualidades y disposiciones se movilizan y cómo afectan a las subjetividades encarnadas? Gill y Orgad (2017) observan estas cualidades y disposiciones –por ejemplo, la confianza, la resiliencia, una actitud mental positiva o la felicidad como plantea Sara Ahmed (2019)– se presentan como necesarias para sobrevivir y prosperar en el contexto neoliberal, lo que Verónica Gago (2014) entiende como una dinámica de *cálculo-conatus* que se expresa en una “pragmática vitalista”; es decir, la incorporación de estas características no sólo permite el beneficio y el éxito económico. Este impulso se entrelaza con el deseo de sobrevivir que, en palabras de Gago, “pone en marcha una forma novedosa de conatus, para usar el término spinozista: la dinámica neoliberal se conjuga y combina de manera problemática y efectiva con este perseverante vitalismo que se aferra siempre a la ampliación de libertades, de goces y de afectos” (2014, p. 26)⁵.

Por su parte, Rottenberg agrega que la repentina identificación de mujeres poderosas y de alto perfil con el feminismo coincide con la circulación de un vocabulario feminista resignificado en base a ideales que retoman la sensibilidad postfeminista (Rottenberg et al, 2019). Ahora, este feminismo que Rottenberg describe como una nueva variante ¿se evidencia en la práctica como un movimiento articulado? ¿o el feminismo neoliberal que describe Rottenberg es más bien un conjunto de ideas que circulan para mitigar el potencial emancipador de otras formas de organización feminista? Otra propuesta que intenta responder a estos interrogantes es la de Sarah Banet-Weiser (2015) y su formulación del concepto de *feminismo popular*, que describe como un feminismo de fácil digestión que pone el foco en la “elección personal” relativa al consumo de bienes y al beneficio económico. Lo que esta autora denomina feminismo popular conecta con los principios neoliberales de libertad individual y emprendimiento de sí, al mismo tiempo que refuerza esencialismos y biologicismos al concentrarse en denunciar casi exclusivamente la falta de mujeres en espacios de decisión y poder. Una cuestión que remarca Banet-Weiser es que el mercado cumple un rol central en esta sensibilidad no sólo en términos de la mercantilización de las consignas; también se trata de validar la demanda de inclusión de las

5. Verónica Gago (2014) plantea esta idea inspirada en Bove y como piensa el conatus spinozista en términos de estrategia. En este sentido, sugiere que “la razón calculadora da cuenta así de la dimensión estratégica del conatus, que refiere a un tipo de composición que no es estrictamente individual” (p. 26).

mujeres sin que esta contenga una crítica en términos estructurales en un contexto económico determinado (Rottenberg et al, 2019).

Dadas estas lecturas y diferentes caracterizaciones del fenómeno, es necesario hacer énfasis en una cuestión que nos invita, como sugiere Donna Haraway (2020), a seguir con el problema. Un punto que, a mi entender, todas las reflexiones comparten en mayor o menor medida es que el feminismo, ya sea como un todo homogéneo, como vertiente específica o discurso, se ha “neoliberalizado”. Lo que, por un lado, representa al neoliberalismo como una “máquinaria neoliberalizadora” capaz de metabolizar cualquier tipo de posición disidente y, por el otro lado, que no podemos escapar de la inminente derrota que *a priori* esto sugiere (Gago, 2019).

Frente al planteo de un panorama sin salida, sugiero situar y encarnar el análisis (Haraway, 1995; Braidotti, 2005) como estrategia de reflexión que mantenga las puertas abiertas a nuevas racionalidades y afectividades que efectivamente renegocian y disputan la reterritorialización de sus reivindicaciones, lo que se puede observar si nos enfocamos en determinadas prácticas y no en dar por hecho las intenciones que las sustentan. Tomar en cuenta las subjetividades encarnadas y sus prácticas no niega el hecho de que podamos identificar nuevas variantes del feminismo o reconocer sectores políticos y sujetos que se reconocen públicamente como feministas y que proclaman, al mismo tiempo, ideas coincidentes con el ideario neoliberal. Esto último, por sí sólo no basta para dar cuenta de los alcances y las complejidades de estos procesos. Más bien solo demuestra el grado de penetración que las demandas feministas lograron en las agendas públicas y que algunos de sus postulados, en particular los que se relacionan con una mayor inclusión de mujeres y diversidades sexuales en el marco de los derechos liberales, gozan de amplia aceptación.

La mayor circulación de ciertos discursos ligados a los feminismos merece nuestra atención no por la pérdida de radicalidad o del potencial emancipador de los movimientos y las luchas feministas. El hecho de que diversos sectores ligados al poder político y al mercado se identifiquen con estas ideas, que mujeres con alto poder adquisitivo se proclamen feministas en sus propios términos no implica la renuncia de los feminismos a los ideales de justicia social y de redistribución de la riqueza como sugiere Fraser. Desde la línea de interpretación que propongo, el postfeminismo, feminismo popular o feminismo neoliberal no es “el nuevo espíritu” del feminismo. De lo que se trata es de indagar en las formas de interpelar y de los intentos por diseñar al sujeto feminista como un todo homogéneo mediante procesos de desterritorialización y resignificación que se producen sobre algunas de sus consignas más emblemáticas. Esta desterrito-

rialización tiene consecuencias éticas y políticas para los feminismos y sujetos feminista(s), en cuanto se normativizan ciertas premisas y discursos que son más aceptados que otros, los cuales, como desarrollan Rottenberg (2014) y Banet-Weiser (2018), no ponen en cuestión las estructuras patriarcales y sus lazos con el capitalismo neoliberal.

Por lo tanto, por fuera de los ejemplos paradigmáticos que estas autoras enumeran de un tipo de subjetividad que es claramente neoliberal y que se adscribe en el feminismo, lo que me interesa examinar es si esto se replica a nivel capilar y explorar las vías de fuga y posibilidades de resistencia. Mientras que las autoras que menciono se enfocan en el feminismo neoliberal o popular en tanto discurso dominante, es a nivel capilar donde el neoliberalismo se enraíza, pero a la vez se resiste; donde los sujetos negocian y resignifican los sentidos de las prácticas y discursos al mismo tiempo que rediseñan sus proyectos vitales y estrategias de resistencia.

4. LAS REIVINDICACIONES Y SUJETOS FEMINISTAS EN CONTEXTO

Los feminismos, desde distintas vertientes teóricas y políticas, reflexionaron ampliamente sobre los significados de la libertad y los mecanismos por los cuales las mujeres hemos sido históricamente privadas de su ejercicio. Ya sea desde posiciones liberales, desde perspectivas críticas a los presupuestos del liberalismo –a la libertad del individuo propietario de sí mismo– que rechazan la “libertad liberal” o desde posicionamientos que abogan por otros enfoques para entender este ideal, los feminismos no han dado la espalda a este debate (Di Tullio Arias, 2016).

Si las discusiones académicas son vastas, el vocablo político de los feminismos también hizo uso de este concepto reiteradamente, el cual se asocia a diversas reivindicaciones históricas de estos movimientos (Penchansky, 2018). Un ejemplo de este tipo de demandas es el reclamo por la libertad de decidir sobre el propio cuerpo, el cual no sólo se restringió al derecho al aborto sino también al goce de ejercer libremente una vida sexual plena. Este vocabulario, en la década de 1970 y en el contexto de los feminismos radicales norteamericanos, se encontraba estrechamente vinculado a la autodeterminación de las mujeres que veían en la reapropiación de sus cuerpos y sus deseos el camino hacia la emancipación de los mandatos patriarcales (Firestone, 1976; Brown, 2008).

El despliegue de la gubernamentalidad neoliberal fijó los términos en los que se entienden ideales como la libertad y la autonomía de manera unidireccional (Laval y Dardot, 2013). En cuanto a la libertad, al igual que en el liberalismo, es entendida como una característica de los individuos modernos en tanto ausencia de impedimentos. Sin

embargo, esta idea –que tiene sus raíces en la Ilustración– adquiere otros tintes en la forma de gobierno neoliberal, la cual implica un impulso a la libertad en sentido negativo para utilizar el propio cuerpo en el mercado, a decidir qué hacer con este como propiedad individual bajo un ideal de autonomía basado en el modelo de individuo posesivo, propietario, capaz de decidir bajo el cálculo costo-beneficio.

Estos ideales que, como sostuve anteriormente, bajo la gubernamentalidad neoliberal funcionan como principios rectores de la conducta de los sujetos produjeron consecuencias concretas en el marco de las discusiones y demandas feministas en cuanto algunas de ellas se ven afectadas por procesos que normativizan ciertas conductas y rechazan otras en nombre de la libertad y la autonomía. En este sentido, determinados sujetos pueden ejercer esa libertad individual o son propietarios de sus cuerpos para realizar cualquier tipo de actividad con ellos y otros no son “verdaderamente” libres ni mucho menos autónomos frente a la propiedad corporal. Aquí el neoliberalismo y su forma de gobernar con impulso hacia las libertades muestra una vez más su clasismo, racismo y sexismo (Sabsay, 2015). Y, al mismo tiempo, se hace evidente que este impulso a la libertad en cuanto táctica de gobierno neoliberal se encuentra con límites que son propios a la reproducción del sistema y a las resistencias que el mismo produce.

Algunos ejemplos de discusiones situadas en torno a ciertas consignas feministas dejan expuesta la dimensión reguladora de las ideas de libertad y de autonomía promulgadas por los discursos liberales y, más tarde, neoliberales. En este sentido, los términos en los que se debate el estatus legal del trabajo sexual o la gestación por sustitución llevan implícitas concepciones sobre libertad y propiedad del cuerpo bajo la idea de autonomía que ponen en duda si se tratan de prácticas que implican decisiones verdaderamente autónomas y si los feminismos o sujetos feministas deben abogar por ellas. En ambos casos, estas concepciones moldean discursos que regulan y producen prácticas, permitiendo y rechazando los términos en los que se pueden realizar y qué sujetos se encuentran admitidos y habilitados o en libertad para llevarlas a cabo.

En el caso de los debates en torno a la regularización del trabajo sexual, se cuestiona si quienes se dedican a este tipo de actividad son realmente libres de elegir hacerlo bajo marcos de inteligibilidad que asocian a la libertad sexual, en términos de autonomía, a la libre elección realizada en base a un cálculo costo-beneficio (Sabsay, 2015). Esta concepción que ciertos sectores del feminismo y el neoliberalismo parecen compartir y que se expresa en muchas de las posiciones presentes en los debates sobre el trabajo sexual, según Leticia Sabsay (2015),

“está moldeado por el individualismo posesivo y el modelo de sujetos autodeterminados para los que la relación con sus cuerpos, deseos y sexualidad se convierte en una relación de propiedad” (p. 182)⁶.

Asimismo, observo que algo similar sucede con los contratos de gestación por sustitución, ya no desde la libertad sexual sino desde ideas que se relacionan con la maternidad y, más aún, con la gratuidad del trabajo reproductivo, a raíz del surgimiento de las biotecnologías y su aplicación en el ámbito de la reproducción. Como en el caso del trabajo sexual, cuando se argumenta que las personas con capacidad para gestar no pueden elegir libremente a realizar un proceso de gestación por sustitución porque se encuentra constreñida por necesidades económicas se hace alusión a determinados marcos normativos en los que intervienen la idea de libertad negativa y de autonomía ligada a la propiedad del cuerpo (Penchansky, 2021).

Como argumenta Sabsay (2015), la dimensión reguladora que las ideas de libertad y autonomía desde un enfoque neoliberal se hace palpable en los posicionamientos en contra de la despenalización del trabajo sexual o en la postura de la esclavitud sexual. Estos discursos exhiben de modo nítido los imaginarios arraigados subjetivamente de lo que efectivamente es la autonomía sexual o la libertad como la libre elección del deseo desde valores asociados al *ethos* neoliberal. Por ende, los términos en los que se enmarca el debate son reterritorializados bajo estos ideales excluyendo cuestiones como la mejora de las condiciones en las que el trabajo sexual puede ser realmente elegido y ejercido. Por el contrario, las organizaciones de trabajadoras sexuales y grupos que reclaman la despenalización de esta actividad renegocian estas concepciones y llevan sus demandas al terreno de la pragmática vitalista. Entonces, ¿qué sucede a nivel capilar? ¿Qué prácticas desarrollan las subjetividades encarnadas? ¿Cómo se manifiestan las prácticas de libertad desde una pragmática vitalista?

Para abordar estos interrogantes acudo a experiencias compartidas y situadas en los territorios. Como describe Motterle (2020) a partir de su estudio etnográfico en la ciudad de Barcelona, la protesta de las trabajadoras sexuales agrupadas en “Putas Indignadas” no asume el discurso de la libre elección ni de la autonomía arraigada a la propiedad del cuerpo. Asimismo, la idea de libertad que manifiestan las prácticas vitalistas de estas subjetividades se arraiga en la necesidad, en la dependencia y en la precariedad alejándose de las visiones que enaltecen a los individuos como seres ensimismados y autosuficientes. Frente a la violencia del Estado y a la precarización de sus vidas, se reconocen vulnerables y reclaman condiciones dignas de trabajo,

6. Traducción propia del original.

así como protección para ejercer la actividad que les permite subsistir. Si bien el rubro en el que se desenvuelven no se encuentra alejado de lógicas de cálculo propias del mercado laboral neoliberal, estas mujeres reclaman trabajar sin sufrir violencias. Al respecto, Motterle señala: “Es cierto que en el trabajo sexual hay formas que reproducen el sistema capitalista (...) ¿qué intercambio mercantil no reproduce el modelo explotador del capitalismo?” (2020, p. 157).

Como argumenté en los párrafos anteriores, la gubernamentalidad neoliberal resignifica y reterritorializa algunas de las reivindicaciones feministas, redefiniendo los marcos interpretativos con los que se expresan determinadas discusiones y demandas, como es posible observar en el caso del trabajo sexual y los discursos de la esclavitud sexual (Sabsay, 2015). Por este motivo, las subjetividades encarnadas que se encuentran en el centro de estos debates –las mismas trabajadoras sexuales– y de las luchas feministas llevan a cabo estrategias de resistencia hacia estos discursos totalizantes que tienen efectos y consecuencias en el desarrollo de sus vidas. Sin renunciar a reclamar la libertad de decidir el tipo de actividades que realizan con sus cuerpos en un entorno de desposesión y victimización, las trabajadoras sexuales disputan y renegocian los significados de esta libertad; por un lado, las “Putas Indignadas”, al hablar de su trabajo, no reducen el debate a un ideal de autonomía ligado a la propiedad del cuerpo y, al mismo tiempo, reclaman su cuerpo como fuente de ingresos. Así es que sus discursos enfatizan el derecho a “trabajar en paz” para poder vivir. Esta pragmática vitalista se entreteje, en paralelo, con la reivindicación de ofrecer servicios sexuales como derecho, desde una retórica que retoma el ideal liberal de libertad.

A la par, Motterle describe un paisaje de alianzas –y de resistencias– que se conforman a partir de la experiencia compartida de vivir y sobrevivir en el marco de un sistema que expone a determinadas poblaciones a la violencia sistémica y a la precariedad (Butler, 2017; Clua, 2021). Frente a los grandes negociados inmobiliarios que las desplazan de las calles y despojan a las familias del barrio de sus hogares en favor del turismo, las trabajadoras sexuales defienden a sus vecinos y vecinas como “cuidadoras del barrio” con el mismo fervor que claman por el derecho a ejercer libremente su trabajo (Motterle, 2020, p. 169). Estas prácticas que entrelazan racionalidades, afectos y resistencias se llevan a cabo mientras los sujetos en cuestión trabajan, desean, consumen y desarrollan todos los aspectos de su vida. Sus prácticas, que no se resumen a situaciones de protesta, se desenvuelven en un tejido social convulso y en espacios densos donde el cálculo y el beneficio económico no se vuelven imperativos secundarios, sino que son fundamentales para sobrevivir. Sin embargo, frente a la in-

justicia y a la precariedad no actúan como individuos responsables de sí mismos o autosuficientes; por el contrario, se organizan, “ponen el cuerpo”, exigen ser cuidadas y cuidan a quienes se encuentran en la misma situación de vulnerabilidad que ellas.

Estas experiencias situadas iluminan los aspectos contradictorios y, al mismo tiempo, las posibles vías de fuga que se conjugan en las profundas y revueltas aguas del neoliberalismo “desde abajo” donde las subjetividades se producen y las resistencias pueden emerger. De acuerdo con este análisis, las resignificaciones no suceden sin sujetos que resisten y renegocian estas ideas bajo sus propias interpretaciones y prácticas. Con respecto a las reivindicaciones en torno al trabajo sexual, el proceso de reterritorialización bajo la gubernamentalidad neoliberal de los debates se plasman en discursos como el de la esclavitud sexual, los cuales llevan la discusión al terreno de la libertad de elección y la autonomía como propiedad del cuerpo en términos absolutos. En este contexto, lo que se cuestiona es si estos sujetos son libres de elegir sin impedimentos y si pueden elegir intercambiar su cuerpo-propiedad por dinero de forma legítima.

De todos modos, cabe destacar que, tanto en el plano del trabajo sexual como en el de los mercados reproductivos, tienen lugar representaciones que justifican la libre elección cuando esto se da bajo una retórica donde los sujetos se comportan según los ideales normalizadores del *ethos* neoliberal. Esto se evidencia en la circulación de testimonios que son presentados como verdaderas situaciones de elección y de autonomía bajo un intento de reterritorializar la demanda por el reconocimiento del trabajo sexual, relocalizándolo y desarraigándolo. Como resultado, surgen historias de vida de superación personal y éxito empresarial relacionado con su ejercicio, donde la libertad de elección es protagonista y los sujetos gozan de amplios márgenes de agencia y autonomía como trabajadoras sexuales. Por un lado, personas que han ejercido el trabajo sexual para ahorrar y lograr sus objetivos materiales; por otro lado, personas que han conseguido mayor rédito económico como trabajadoras sexuales y, por lo tanto, han dejado sus estudios y otros empleos precarios para dedicarse de lleno al sexo comercial en sus diferentes variantes. En ambos casos, el énfasis se encuentra en el éxito individual, en el cálculo costo-beneficio y en que la libertad reside en utilizar el cuerpo que se posee sin impedimentos con una finalidad económica frente a otras opciones.

Las consecuencias de este tipo de ideales arraigados se ven no solo en la precariedad diferencial a la que se ven sometidas aquellas personas que no encajan en estas formulaciones y que, por lo tanto, son arrojadas a los márgenes de la existencia (Butler, 2017). Más aún, se produce una reterritorialización en términos neoliberales que en-

marcan los contenidos del debate sobre el trabajo sexual, así como sobre las prácticas que involucran al cuerpo en los mercados reproductivos, acerca de quiénes son sujetos capaces y realmente libres de elegir y quiénes no. Frente a estos discursos que resignifican y reinterpretan las prácticas y enmarcan los términos en los que se entienden los debates que involucran la sexualidad, la libertad, el cuerpo y la reproducción de la vida, es posible, como situamos, el surgimiento de tácticas de resistencia y de reapropiación que se dan en los niveles de las subjetividades encarnadas. Las trabajadoras sexuales, en su diversidad, movilizan estrategias discursivas y prácticas que se apoyan en racionalidades híbridas y fórmulas de cálculo que se entremezclan con pragmáticas vitalistas y resistencias a la precarización.

Estas instancias, más que nada para la teoría y praxis críticas al modo de gobierno neoliberal, no pueden quedar por fuera de los análisis o contempladas como expresiones secundarias y/o incapaces de transformar las estructuras injustas que garantizan la reproducción del sistema. Por el contrario, cobran vital importancia en cuanto son las propias prácticas de los sujetos las que, en conjunto con el andamiaje institucional, las que las mantienen vivas. Por esta razón insisto en que, sin caer en lecturas que empoderan desde un lugar estéril en términos políticos o victimizan y paralizan toda posibilidad de cambio, nos situemos desde la perspectiva de las subjetividades y resistencias feministas encarnadas. Es allí, en las experiencias vividas y compartidas donde advierto espacios, saberes y prácticas que se ensamblan con las lógicas dominantes y trasgreden las bases propias de la racionalidad neoliberal.

Referencias bibliográficas

- Balzano, Angela (2020). Biology Commodification and Women Self-determination. Beyond the Surrogacy Ban. *Italian Sociological Review*, 10(3), 655-677.
- Balzano, Angela (2021). *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*. Meltemi.
- Ban, Cornel (2016). *Ruling ideas: How global neoliberalism goes local*. Oxford University Press.
- Banet-Weiser, Sarah, Gill, Rosalind y Rottenberg, Catherine (2020). Postfeminism, popular feminism and neoliberal feminism? Sarah Banet-Weiser, Rosalind Gill and Catherine Rottenberg in conversation. *Feminist theory*, 21(1), 3-24.
- Banet-Weiser, Sarah (2018). *Empowered: Popular Feminism and Popular Misogyny*. Duke University Press.
- Becker, Gary S. (1992). Human capital and the economy. *Proceedings of the American philosophical society*, 136(1), 85-92.

- Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal.
- Brown, Josefina (2008). Los derechos (no) reproductivos en Argentina: encrucijadas teóricas y políticas. *Cadernos pagu*, (30), 269-300.
- Brown, Wendy (2017). *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso Ediciones.
- Buchanan, James M. (1975). *The limits of liberty: between anarchy and Leviathan*. CUP.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Ediciones Paidós.
- Clua, Anna (2021). Las alcaldesas de Robadors. Resistencia, compromiso y voz de las trabajadoras sexuales del Raval de Barcelona. Scripta Nova. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 25(2), 37-56.
- Cooper, Melinda (2017). *Family values: Between neoliberalism and the new social conservatism*. Zone Books.
- Dean, Mitchell (2018). Foucault and the neoliberalism controversy. En Demien Cahill, Melinda Cooper & Martijn Konings (Eds.), *The Sage Handbook of Neoliberalism* (40-53). SAGE.
- Di Tullio, Anabella (2016). *Teoría feminista y liberalismo. El devenir de una relación problemática*. UMA Editorial.
- Di Tullio, Anabella; Smiraglia, Romina y Penschansky, Celina (2019). "Patriarcado, género y feminismo: un recorrido posible". En Di Tullio, Anabella, Smiraglia, Romina y Penschansky, Celina (Comps.), *Feminismos y política. Historia, derechos y poder*, (pp. 13-26). Contexto Editorial.
- Eschle, Catherine y Manguashca, Bice (2018). Theorising feminist organising in and against neoliberalism: beyond co-optation and resistance? *European Journal of Politics and Gender*, 1(1-2), 223-239.
- Faludi, Susan (2009). *Backlash: The undeclared war against American women*. Crown.
- Firestone, Shulamith (1976). *La dialéctica del sexo*. Kairós.
- Foucault, Michele (2007). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy (2013). *Fortunes of Feminism: From State Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. Verso.
- Fraser, Nancy (2016). Capitalism's crisis of care. *Dissent*, 63(4), 30-37.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de sueños.
- Gill, Rosalind (2016). 'Post-postfeminism? New Feminist Visibilities in Postfeminist Times'. *Feminist Media Studies*, 16(4): 610-630.

- Gill, Rosalind (2007). 'Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility'. *European Journal of Cultural Studies*, 10(2): 147–166.
- Gill, Rosalind y Orgad, Shani (2017). 'Confidence Culture and the Remaking of Feminism'. *New Formations*, 91: 16–34.
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, Donna J. (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno (Vol. 1)*. Consonni.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa.
- Masson, Laura (2007). *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Prometeo libros.
- Menéndez-Menéndez, María Isabel (2021). "Juntas imparables": femvertising como estrategia publicitaria en Nike. *Cadernos pagu* (62). <https://doi.org/10.1590/18094449202100620023>
- Motterle, Livia (2020). Somos prestes e bonitas, somos putas feministas: encarnando prácticas disidentes com as Putas Indignadas de Barcelona. *Debate feminista*, 60, 154-177.
- Morresi, Sergio Daniel (2013). A política sem conflito e a visão do neoliberalismo. En Eunice Ostrensky y Patricio Tierno (Eds.), *Teoria, Discurso e Ação Política* (75-93). Alameda.
- Murillo, Susana (2011). Estado, sociedad civil y gubernamentalidad neoliberal. *Revista de la Carrera de Sociología*, (1), 91-108.
- Papalini, Vanina (2013). Tecnologías del yo: entre la gubernamentalidad y la autonomía. En Raúl Rodríguez Freire. *El gobierno del presente. Materiales críticos*. Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Penchansky, Celina (2018). Aproximaciones teóricas al feminismo neoliberal. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 204-215.
- Penchansky, Celina (2021). Putting surrogacy in context: between commodification and reproductive work (Tesis de Maestría). Departamento de Lenguas, Literatura y Cultura Moderna, Universidad de Bologna.
- Rottenberg, Catherine (2014). 'The Rise of Neoliberal Feminism'. *Cultural Studies*, 28(3), 418–437.
- Plehwe, Dieter; Walpen, Bernhard y Neunhöffer, Gisela (2005) (Eds.) *Neoliberal Hegemony: A Global Critique (Vol. 18)*. Routledge.
- Sabsay, Leticia (2015). The ruse of sexual freedom: neoliberalism, self-Ownership and commercial sex. En Nikita Dhawan, Antke Engel, Christoph Holzhey y Volker Woltersdorff (Eds.) *Global Justice and Desire: Queering Economy. Social Justice*. Routledge, (pp. 180-194). ISBN 9780415712255.

- Santamaría, Alberto (2018). *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*. Akal.
- Turner, Rachel (2011). *Neoliberal Ideology: History, Concepts and Policies*. Edinburgh University.
- Wilson, Kalpana (2015). Towards a radical re-appropriation: Gender, development and neoliberal feminism. *Development and Change*, 46(4), 803-832.
- von Mises, Ludwig (1996). Liberalismo. En Joaquín Reig Albiol (Ed.), *Sobre Liberalismo y Capitalismo (Vol.1)* (pp. 15-194). Folio.

POLÍTICA, SUBJETIVACIÓN Y “PLAN DE VIDA”: UNA DERIVA ATOMIZANTE EN LA GRAMÁTICA JURÍDICO-POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Luciana Álvarez

No exija de la política que restablezca los “derechos” del individuo tal como lo ha definido la filosofía. El individuo es producto del poder. Es necesario “desindividualizar” por medio de la multiplicación y el desplazamiento, el agenciamiento de diferentes combinaciones. El grupo no debe ser el lazo orgánico que une los individuos jerarquizados, sino un generador constante de “desindividualización”.

Michel Foucault (2005 [1972]).

INTRODUCCIÓN: PUNTOS DE PARTIDA

La presente contribución parte de la inquietud compartida en el Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos en torno al anudamiento problemático de algunos de los discursos más radicales de nuestro tiempo con prácticas cuyo objetivo es alcanzar un estado de bienestar individual asociado a la satisfacción y la felicidad, lo que además supone que podemos diseñarnos a nosotrxs mismxs para alcanzar esos objetivos de felicidad y bienestar individual. De algún modo, advertimos que algunos discursos con pretensión o potencialidad política, o política emancipatoria, aparecen sujetos a dinámicas de normativización propias del mercado, y algo del orden de la configuración subjetiva constituye el gozne entre esas dos dimensiones que –en principio– se presentarían, sino contradictorias, al menos como divergentes o potencialmente en disputa.

En este caso, propongo desarrollar una problematización que se ubica en el cruce entre la filosofía y el derecho. Me pregunto cómo, de qué modo, esas prácticas a través de las cuales nos subjetivamos, y que según como las entiendo mayormente tienden a la sujeción –de nosotrxs mismxs– al mandato de autosuperación, rendimiento y goce, propio de la racionalidad neoliberal, se inscriben o se expresan a nivel jurídico. Cómo el orden normativo neoliberal le da forma a esa pretensión de diseño individual a nivel del discurso jurídico; cómo se formula, cómo se traduce en términos jurídicos esa tendencia a reconocernos como diseñables, y en cierto punto como diseñadores de nuestra vida, todo lo cual remite a la consideración de la vida –cada una de nuestras vidas recortada individualmente– como objeto de cálculo, incluso económico, llegando a resonar en la idea misma de plan de negocios o inversiones.

En principio, esta consideración de la vida como plan de negocios nos dirige directamente a la noción de capital humano, desarrollada

por los neoliberales norteamericanos y recuperada con lucidez por Foucault, en el curso *Nacimiento de la biopolítica* (2007), al mostrar su relevancia en el tránsito del liberalismo clásico al neoliberalismo. De acuerdo al modo en que lo plantea Foucault, se trata de una categoría que permite comprender la mutación en la concepción del salario, que habilitaría a pensar las modulaciones a nivel de la forma-salario como forma social, es decir como “forma según la cual el poder se ejerce en una sociedad, la manera como toma el saber que necesita para ejercerse y cómo, a partir de ese saber, va a distribuir órdenes y prescripciones” (Foucault, 2016, p. 263). Esa forma¹ elemental según la cual unos cuerpos son asignados y movidos hacia determinadas relaciones de trabajo y de poder. Nos resulta relevante insistir allí, en la forma social que evoca la noción de capital humano, y que permite –a su vez– hacer problema con la idea de plan de vida.

Para reponer brevemente la categoría de capital humano, diremos que los neoliberales norteamericanos, al menos, modulan la forma salarial desde la retribución, del tiempo de fuerza de trabajo disponible al capital², hacia la renta. Es decir, comprenden la forma salarial como la renta directa de un capital específico: el capital humano. Cada individuo, constituye una empresa de sí mismx, en la medida que obtiene una renta a partir de “un conjunto de factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario” (Foucault, 2007, p. 262). Esta inscripción social de los individuos bajo la forma social empresa promueve la gestión de todos los riesgos de la vida que pueden implicar una disminución permanente o transitoria de salarios, y demanda, por lo mismo, mecanismos de seguridad que brinden sostén a la productividad de esa máquina viviente, garantizándole la posibilidad de un trayecto vital exitoso, una vida útil, o la mera utilidad económica de una vida.

Pero, más que ocuparme de esa categoría de capital humano directamente, mi foco apunta a la categoría de “plan de vida” o “pro-

-
1. Quizás convendría prestarle un poco más de atención a esta noción foucaultea de “forma social”, en la medida en que ella nos permitiría acercarnos analíticamente a la relación o interacción entre todas esas dimensiones: poder (racionalidad política neoliberal que involucra una forma muy específica de conducción a través del ejercicio de la libertad individual); saber (economía, filosofía, *expertise psi*, neurociencias); normatividad (mandatos de comportamiento, imperativos éticos y sociales). Para una cuidada explicitación del modo singular en que se articulan la racionalidad neoliberal, la *expertise* psicológica y el repertorio normativo tanto público como privado en la sociedades occidentales contemporáneas, puede verse Rose (2019).
 2. Las consideraciones de Foucault, en este sentido, son mucho más específicas en relación a las nociones de trabajo abstracto y trabajo concreto, y los modos en que este último es concebido por la teoría marxista y por los neoliberales (2007, p. 257).

yecto de vida” que, además de lo potente que resulta si una presta atención simplemente a la composición terminológica en cuanto anudamiento de un plan o proyecto a la vida, y la posibilidad de organizarlo racionalmente; se trata una categoría que ha comenzado a funcionar en el discurso jurídico de los derechos humanos como expresión de la libertad y dignidad humana. Esto nos reconduce a la preocupación inicial, respecto de la utilización de algunos discursos críticos o radicales para legitimar o consolidar modalidades de sujeción. De modo que intentaremos identificar en el discurso mismo de los derechos humanos algunos de los vectores de fuerza que los atraviesan, de esas fuerzas que buscan y a veces logran apoderarse de la cosa “derechos humanos” y que, evidentemente, no aparece como una cuestión sencilla a delimitar. El campo de los derechos, como todo espacio político en que la dimensión simbólica y performativa está en juego, constituye un campo de tensiones.

PROBLEMA 1: LOS DERECHOS HUMANOS COMO CIFRA DE LA POLÍTICA

Me parece necesario detenerme en este punto. Entiendo que pretender una reflexión crítica respecto de los derechos humanos, en este momento tan particular, no solo de la Argentina sino del mundo, en que podemos advertir cierto acecho al acervo ético pero sobretodo político, que los movimientos sociales han sabido acuñar bajo su paraguas, amerita algunas precisiones. En todo caso, yo quisiera explicitar algunas precauciones.

En primer lugar, señalar que mi encuentro con la noción “plan de vida” aconteció de manera un poco fortuita, mientras intentaba comprender las modulaciones del discurso jurídico, las formas jurídicas, en la gramática neoliberal. Como sabemos, para la racionalidad neoliberal el campo de adversidad, más que por el Estado, está constituido por el dirigismo y la planificación económica, de modo que la concepción de un plan para vivir, recortado individualmente, resulta paradigmático, en el sentido de poseer cierta capacidad para dar cuenta de la configuración precisa del gobierno neoliberal. Como sostiene Gago, la dimensión ética del neoliberalismo se juega, entre otras dimensiones, en una des-inscripción social y política de la reproducción que pugna por decodificar la crisis –así como la escasez– en términos privados y familiares, forzando hacia una asunción individual y privada de los costes del ajuste, al tiempo que exige condicionamientos morales (2019, p. 26). De modo que, si bien promueve un rechazo a la planificación, lo hace sólo en la medida en que a través de ello pueda operarse un desplazamiento de las cargas desde lo colectivo hacia lo individual, y reconfigurarse una serie de mandatos,

ahora ligados a la experiencia de la libertad. En este punto, y como intentaremos mostrar en el recorrido de esta contribución, lo que parece estar en pugna es la dimensión social de aquello que se concibe como objeto de planificación: es cierto que la racionalidad neoliberal aborrece la planificación social, pero sobre todo por el elemento asociativo, no tanto por la evocación o la aspiración al cálculo que continuará operando como marco para diversas operaciones.

Por ello, el interrogante apunta a esa noción concreta, “plan de vida”, y no al discurso jurídico-político de los derechos humanos en general, lo que supondría una identificación tosca de determinadas prácticas potencialmente igualitarias con políticas neoliberales. Me interesa cómo –incluso– el discurso de los derechos humanos ha venido a encontrarse también permeado por la gramática neoliberal, para pensar de qué manera trabajar políticamente con eso. Es decir, cómo potenciar la inscripción política, social e igualitaria³ a la vez que se limita la deriva atomizante hacia el interior de ese discurso, reconociendo que lo político y lo igualitario, también en ese espacio, no está allanado sino que de algún modo es un horizonte en permanente construcción, y especialmente un espacio de disputa.

En segundo lugar, me interesa trabajar con mayor precisión el discurso de los derechos en general, pero el discurso de los derechos humanos específicamente, puesto que desde los años ‘80 de manera muy significativa integran el horizonte de toda transformación política posible. Esto hace que el trabajo crítico con el discurso de los derechos sea una tarea política relevante, en la medida en que aparecen como el único espacio de disputa política en un campo de relaciones que se ha juridificado. Llama la atención cómo toda disputa política tiende a “traducirse” en términos de derechos, y últimamente en términos punitivos, de manera que el horizonte político se mueve hacia la codificación jurídica y hacia lo carcelario. Catalina Trebisacce (2018), en un análisis muy ajustado sobre la genealogía de la lucha contra las violencias (en la que se inscribe la violencia de género) en Argentina –y en la región–, hace incapié en el hecho de que el discurso de los derechos, y de los derechos humanos puntualmente, emerge cuando pierde pie el cifrado político en términos de clase, cuando pierde pie la posibilidad de otros mundos fuera del horizonte liberal y capitalista. De algún modo, la lengua del derecho ha tendido a hegemonizar la disputa política y es por ello que es necesario tra-

3. No estoy segura cuánto hace falta insistir en ello: la idea misma de planificación –sea social o individual– es cuando menos problemática desde el punto de vista político, social e igualitario, en la medida en que involucra casi siempre una renegación del conflicto y la contingencia.

bajar de manera precisa con ella. Podríamos seguir el análisis desde diferentes puntos problemáticos, atender –por ejemplo– al hecho de que las múltiples demandas se traducen en términos de violencias, de víctimas, de vulnerabilidades, lo que permite a su vez traducirlas en términos de derechos y de responsabilidades y todo ello, en demasiadas ocasiones, abre la puerta no solo a la punición, que es altamente selectiva, sino a las relaciones de mercado. Es decir, los derechos y los derechos humanos poseen una historicidad propia. Funcionan, operan, se hacen valer en coyunturas específicas. En este sentido, están lejos de constituir el salvoconducto a alguna sociedad o mundo ideal o deseable por sí mismos. Esto no quiere decir que la reivindicación de los derechos humanos se identifica con –o se reduce a– la consolidación del capitalismo (en su fase neoliberal, por asumir una caracterización muy amplia) de manera lisa y llana, pero parece que hemos perdido de vista demasiado pronto la articulación profunda entre el derecho –tal como lo conocemos desde la modernidad en adelante– y un modo de producción específico como el capitalismo. Esto, de todos modos, no es especialmente nuevo. Desde diferentes posiciones, se viene advirtiendo la dinámica polifacética, polivalente de los derechos y de los derechos humanos, tanto como los problemas que suscita la traducción jurídica, o la lengua del derecho como lengua que busca hegemonizar el espacio de disputa política.

En tercer lugar, el discurso de los derechos humanos es muy relevante porque se constituye hacia el interior de un espacio de prácticas y saberes, como los jurídicos, en el cual ocupan un lugar central tanto a nivel de lo que se conoce como control de constitucionalidad y control de convencionalidad, como a nivel “dogmático”, esto es: el modo en que al interior de ese campo se reconocen y describen las relaciones entre las múltiples normas dentro de un sistema jurídico. En Argentina, así como en la región⁴, los derechos humanos permean todo el derecho en su conjunto e influyen en el modo en que diversas configuraciones de derechos son leídas bajo el punto de vista o la perspectiva de los derechos humanos. De modo que la reflexión sobre ellos contribuye a la tarea de rastrear los puntos de actividad, los lugares y las maneras que hacen funcionar a la escurridiza lengua de los derechos, en nuestra actualidad.

Finalmente, y como última precaución, ahora sí en un tono más foucaulteano quizás, tener presente que lejos de constituir usos crea-

4. Es importante reparar en ello puesto que en otras latitudes los derechos humanos no poseen la fuerza política y normativa que ostentan entre nosotros, de modo que es conveniente evitar análisis generales que tiendan a establecer tendencias generales que oculten la singularidad de los procesos de producción de sentidos.

tivos y responsables por el solo hecho de tratarse –en ocasiones– de la consagración de nuevos derechos, vemos relampaguear una reposición del discurso de la soberanía que corre el riesgo de ser altamente despolitizante. Eso que Foucault señaló en su momento, mediados de los años 1970, respecto al hecho de que nos encontraríamos en una especie de cuello de botella con relación a los derechos toda vez que supondrían una suerte de insistencia con el recurso a la soberanía (2000, p. 46), constituye una crítica que puede ser actualizada. En esa dirección, Trebisacce⁵ refiere cierto embelesamiento de los movimientos con la lengua del derecho señalando que, si bien pueden ser efectivos en términos de intervención y acción más o menos inmediata, encorsetan o restringen las posibilidades de transformación e imaginación política.

Es este vector, que en el título se indica con los términos “deriva atomizante”, el que me parece importante atender. Puesto que, aun a pesar de lo interesante que puede resultar el uso creativo de los derechos humanos ello requiere profundizar la reflexión crítica en torno de ellos, requiere sobretodo atender a su estatuto necesariamente paradójico y político. Por el contrario, uno de los riesgos que se observa es que los derechos humanos aparecen desasidos de sus contradicciones intrínsecas y constitutivas, finalmente deshistorizados.

Si pensar las estrategias políticas requiere no moralizar, sino más bien asumir la polivalencia táctica de los discursos, para abrirnos a las posibilidades de usos políticos disruptivos o ejercicios de dislocación, precisamos comprender de manera más fina, más aguda, de qué fuerzas están hechos. Recuperando la imagen de los juegos de cuerdas de Donna Haraway (2019), este ejercicio nos permitirá calibrar qué hilos tensar, cuáles aflojar y qué direcciones aparecen como posibles.

PROBLEMA 2: PLAN DE VIDA

Lo que sigue a continuación supone un intento de análisis genealógico, cuando menos, un trabajo orientado hacia una genealogía posible de la categoría o la idea de “plan de vida”. Aun cuando no he podido avanzar todo cuanto hubiera querido, y con la dispersión con que son presentados aquí, cuento con dos o tres elementos significativos.

5. Referimos a la presentación de Catalina Trebisacce en el marco del panel “Feminismos y la lengua del derecho: Historia, límites y desbordes.”, compartido con Cecilia Varela y Virginia Cano, correspondiente a la segunda sesión del ciclo de charlas “Debates feministas urgentes”, organizado por el Instituto Multidisciplinario de Estudios de Género y Mujeres de la UNCuyo. Disponible en: <https://es-la.facebook.com/idegemuncuyo/videos/charla-feminismos-y-la-lengua-del-derecho-historia-l%C3%ADmites-y-desbordes/373960650500617/>

En primer lugar, quisiera señalar que la noción de plan de vida, como signifiante o expresión articuladora –digamos– de diversas pretensiones o necesidades que deben ser atendidas en el seno de una comunidad parece haber cobrado relevancia de la mano de los desarrollos de Rawls, que a su vez poseen cierto predicamento en el bagaje filosófico y político en los espacios de formación en derecho. Forman parte, podríamos decir, de la “filosofía espontánea” de los juristas desde los años ‘80 en adelante. Su presencia en la formación en derecho en las sociedades post-dictatoriales en la región ha sido bastante relevante, y esa relevancia posee diversos puntos de enlace, tanto en el campo del derecho como de las ciencias sociales en general. Además, es posible que ello se haya visto reforzado por el hecho, nada desdeñable, de que su propuesta permite hacer converger sin mayores problemas, casi amablemente, una buena cuota de liberalismo con una cuota de igualitarismo o incluso, justicia social, y suele reconocerse su posición como una posición liberal igualitaria.

Sin embargo, más allá de esta aparición más o menos clara en la obra de Rawls de principios de los años ‘70 que retomamos un poco más adelante, y su posible penetración en el campo jurídico, la expresión “plan de vida” aparece tempranamente en las prescripciones de conducta ético-religiosas del Opus Dei que imponen, como plan de vida, una serie de prácticas diarias tendientes a consolidar la relación cotidiana con Dios: rezar, leer textos sagrados, ir a misa, hacer penitencia, entre otros (Coverdale, 2002, p. 82). Se trata de acciones que encuentran sentido a la luz de la consecución de una vida determinada, una vida santificada.

Este vector ético-religioso no aparece como la referencia más relevante para el campo jurídico, al menos en principio, pero no deja de resultar significativo el hecho de que se haya encontrado circulando en algunos espacios en torno de los años ‘30, fuertemente ligado a la pregunta sobre cómo actuar, cómo comportarse. Especialmente, resulta significativo que, por un lado, continúe funcionando como signifiante que da sentido al estilo de vida de la referida comunidad religiosa, y a la vez, permee los discursos a través de los cuales se reclaman derechos.

Desde su fundación alrededor de los años ‘30, la “obra”, promueve el compromiso de incorporar el mensaje divino a la vida personal de sus miembros, así como difundirlo mediante el ejemplo y la palabra. En cierto modo, tomar parte en el Opus Dei supone un trabajo permanente, íntimo y a la vez social, sobre sí mismo, atendiendo a la santificación de todos y cada uno de sus miembros, a la par de la santificación de la vida en general.

Lejos de agotarse o reducirse a unas prácticas aisladas, el “plan de vida” en cuanto prescripción de conducta es fundamental. Abarca

todas las dimensiones existenciales y permite integrarlas en un fin último, en torno del cual se ordenan racionalmente todos los demás fines, evidentemente intermedios, llegando a configurarse como un modo de vivir. Así,

el ‘plan de vida’ es la realización práctica de un tipo de vida: el que busca la santidad cristiana en la vida ordinaria. Esas prácticas de piedad responden a un modo concreto de vivir; modo que, a su vez, manifiesta una seria toma de posición respecto a lo que, desde un punto de vista filosófico, podríamos denominar ‘vida buena’, ‘felicidad’, ‘el bien de la vida humana en su totalidad’, ‘proyecto de vida’ o fin último; es decir, la idea de que todas las actividades cobren sentido de un proyecto global que afecta toda la vida y dentro del cual las (singulares) actividades logran ordenarse (Camino, 2003, p. 524 y 166).

Se trata, para lxs propixs miembrxs del Opus Dei, de un modo de concebir la dimensión vital que encuentra su correlato, según la interpretación que ellxs mismxs realizan sobre asunto, con los modos en que en la antigüedad se comprendía la relación de la vida buena y la ley de la razón, que en este caso se expresa mediante la correlación entre el plan de vida individual y el plan u obra divina. El plan de vida da unidad a la vida, ya que obliga a ordenarla de una determinada manera (según unos valores y prioridades). Las normas de piedad, afines a los ejercicios espirituales que se encuentran implicados en el plan de vida impuesto por la Obra, permiten a los practicantes seguir el camino trazado por Dios (Camino, 2003, p. 533). De modo que se expresa en estas dos dimensiones: es un trabajo consigo mismx (en vistas de santificar toda actividad cotidiana) y, a su vez, un trabajo en vistas de realizar un mundo de acuerdo al mandato –en este caso– divino.

Es posible continuar indagando cómo funcionaba la idea de “plan de vida” en la literatura espiritual de comienzos de siglo XX en España, donde tuvo lugar la fundación de “la Obra”⁶, puesto que según algunas fuentes era una expresión que circulaba con familiaridad (Álvarez, 2013) y Escrivá de Balaguer pudo haberla tomado sin mayores recaudos atendiendo a su uso.

En todo caso, Pierre Hadot señala la vinculación existente entre los ejercicios espirituales de la antigua Grecia, que atendían a una concepción de la filosofía como práctica y forma o estilo de vida, necesariamente múltiple en función de la diversas escuelas filosóficas; y su recepción y adaptación por parte del cristianismo como doctrina religiosa, en la medida en que este se asume como la verdadera filo-

6. La fecha de fundación del Opus Dei como prelatura personal dentro la iglesia católica se ubica en 1928.

sofía que “nos enseña a conducirnos a imagen y semejanza de Dios y a aceptar el plan de divino” (2006, p. 62). De manera que, todo cuanto había de múltiple, fragmentario y disperso en la filosofía griega, se sintetiza y reconduce a la fe cristiana. Si tomamos en cuenta los desarrollos de Hadot, no debe llamarnos la atención que la fe cristiana se haya ocupado durante siglos de reflexionar sobre la conducta de los individuos, y que bajo esta idea de “plan de vida” lo puede haber hecho una porción de esa colectividad religiosa en particular, el *Opus Dei*, pero no debemos –igualmente– desatender la dimensión unitaria, unívoca o totalizante con la que el cristianismo concibe la vida espiritual, o la vida buena según el caso. Esto nos previene, igualmente, de identificar torpemente cristianismo y filosofía antigua.

De modo que, aun cuando se alude a la consecución de un “plan de vida” individual, este puede adquirir sentido a la luz de un proyecto global, que trasciende a esa vida considerada individualmente, haciendo que las singularidades de la vida cotidiana se reencaucen hacia la santidad de la vida y el plan divino. En este punto, creo, puede comprenderse esa dimensión homogeneizante que vemos replicarse a nivel de las relaciones de mercado. Esta misma articulación, entre la dimensión singular y la global, puede verse operando en la categoría de “plan de vida” que va permeando el discurso de los derechos, en el sentido que supone una concepción racionalizada de la vida, que funciona en el marco de una forma de socialidad específica que expresa el diagrama neoliberal, en cuanto reposición triunfal de la libertad individual, ahora entendida como libertad para, y obligación de, maximizar nuestros beneficios. Todo cuanto hay de libertad en el diagrama de gobierno neoliberal involucra sobre todo una forma de obediencia, en el sentido de que la libertad opera como soporte o punto de apoyo de relaciones de poder. Como lo sintetiza Rose,

las problemáticas de gobierno de las democracias liberales son autonomizadoras, es decir, buscan gobernar mediante la construcción de un tipo de autonomía regulada para los actores sociales. El sí mismo liberal-moderno está ‘obligado a ser libre’, a interpretar todos los aspectos de su vida como el resultado de las elecciones tomadas entre una gran cantidad de opciones (2019, p. 183).

Retomemos lo señalado al comienzo respecto de la penetración de la idea de plan de vida en el campo del derecho, y especialmente de los derechos humanos, a través de la obra de Rawls. Por supuesto que esta es una hipótesis: proponemos pensar que el vector más explícito a través del cual opera la introducción de la noción de plan de vida hacia el interior del campo jurídico pudo haber sido la difusión de la obra de Rawls, independientemente que habría que rastrear un poco

más qué pasó con la deriva religiosa y en su caso cómo funciona una posible articulación⁷ entre ambas dimensiones.

Cuando menos, en los textos: *Teoría de la Justicia y Liberalismo político*, encontramos referencias explícitas que, aun cuando no presenten una exposición sistemática, sugieren el modo en que ello puede ser pensado en relación al orden jurídico-institucional y la necesidad de proteger el bien como racionalidad, y de manera específica un proyecto o plan de vida (1995a, p.174). Las primeras formulaciones de la idea de plan de vida en Rawls nos remiten a *Teoría de la justicia*. En el apartado que lleva por título: “Definición del bien para los proyectos de vida”, refiere:

No debemos imaginar que un proyecto racional sea una pauta detallada para la acción que se extienda a lo largo de toda la vida. Se trata, en realidad, de una jerarquía de proyectos, cuyos subproyectos más específicos van situándose en el momento adecuado. [...] Proyectar, por tanto, es, en parte, programar nuestras actividades en una sucesión temporal [...] El objeto de la deliberación es encontrar el proyecto que mejor organice nuestras actividades e influya en la formación de nuestros deseos subsiguientes, de modo que nuestros propósitos e intereses puedan combinarse fructíferamente en un solo esquema de comportamiento (1995a, p. 372).

Aun cuando asume la complejidad de elementos que encierra la idea de proyecto o plan de vida, unas páginas antes sintetizaba:

el proyecto de vida de una persona es racional, cuando —y sólo cuando— 1) es uno de los proyectos congruentes con los principios de elección racional, cuando estos se aplican a todas las características importantes de su situación, y 2) es ese proyecto, entre los que satisfacen esta condición, el que sería elegido por él con plena racionalidad deliberativa, esto es, con plena conciencia de los hechos importantes y tras una cuidadosa reflexión acerca de las consecuencias (1995a, p. 370).

7. Rawls utiliza como referencias para enmarcar su propia incorporación de la noción de plan o proyecto de vida los textos: *Filosofía de la lealtad* (1908) de Josiah Royce, a cuya concepción de vida como proyecto remite directamente; y *Planes y estructura de la conducta* (1960) de George Miller, Karl Pribram y Eugene Galanter, que es referido como marco de discusión. El texto de Royce supone cierta adscripción a una metafísica centrada en las ideas de fidelidad y causa, según la cual una persona, un yo individual, puede definirse como una vida humana vivida de acuerdo a un plan, de manera que es el apego a un proyecto lo que define a un individuo como tal, todo lo cual resuena directamente con la idea de calculabilidad o de individuo calculable que sugiere Rose (2019); el segundo, de Miller, Pribram y Galanter, remite directamente a la psicología conductista en la medida en que este texto se reconoce como uno de sus manifiestos fundacionales.

No es necesario abundar demasiado respecto de los supuestos del planteo de Rawls, que se identifica plenamente racionalidad y eficiencia costo-beneficio. Es tan densa esta implicación que él mismo señala que sólo puede considerarse racional a condición de satisfacer, por un lado, los parámetros de la elección racional, y por el otro, los parámetros de la racionalidad deliberativa.

Igualmente, en los trabajos de 1988 que componen la primera parte de *Liberalismo político*, sostiene que una persona es más o menos feliz en cuanto su plan de vida se desarrolla con cierto éxito, en circunstancias favorables más o menos estables (1995b, p. 44). Esto introduce el deber por parte del Estado de garantizar –entre otras– las circunstancias que dan estabilidad al funcionamiento del mercado, en el que podrán concurrir los agentes morales con sus planes de vida racionales, y desarrollar su felicidad, puesto que, “si los mercados son razonablemente competitivos y abiertos, entonces la equidad en la competencia se transfiere a la equidad de un resultado” (1995a, p. 287).

En buena medida, a Rawls le interesa justificar un cierto tipo de intervención bastante mínima en las asignaciones del mercado capaces de garantizar una distribución equitativa de oportunidades, a partir de cuyo disfrute y mediante el ejercicio de sus capacidades, agentes morales autointeresados puedan alcanzar lo que se proponen, actuando racionalmente de acuerdo al criterio de maximización de beneficios.

No voy a extenderme aquí en la propuesta de Rawls de la justicia como imparcialidad, sino únicamente recuperar algunos elementos que nos permiten reconocer la estructura argumentativa de su planteo, que a su vez –creo– resuena en el punto de cruce de la idea de plan vida con la gramática neoliberal. Los bienes primarios garantizan que las personas puedan constituirse en miembros normales y cooperadores en su sociedad, pues lo que se requiere es que las exigencias y necesidades de los ciudadanos sean acotadas, a partir del juego de la competencia de libre mercado, a aquellas que respeten a su vez necesidades mínimas de todas las personas que participan de la sociedad. Los planes de vida son individuales y singulares, puesto que los juegos y las inversiones posibles de los ciudadanos son igualmente particulares, y “Se supone que han ajustado sus gustos y desagradados, cualesquiera que sean éstos, en el transcurso de sus vidas, para adaptarlos a sus ingresos, a su riqueza y a la posición en la vida que pueden esperar lograr razonablemente” (1995b, p. 144). De manera que no es posible que cualquier persona desee y exija cualquier cosa, sino aquello que le es dable esperar de manera razonable de acuerdo a sus posibilidades.

De modo que, en palabras de Rawls, en una sociedad democrática los miembros

tienen, por lo menos en alguna forma intuitiva, un plan de vida racional, a la luz del cual programan sus más importantes actividades y colocan sus diversos recursos (incluidos los de la mente y el cuerpo, el tiempo y la energía), para intentar realizar sus concepciones del bien durante toda la vida, si no de la manera más racional, por lo menos en forma sensata (o satisfactoria). Al trazarse estos planes, se supone que las personas toman en cuenta, por supuesto, sus expectativas razonables sobre sus necesidades y exigencias en sus futuras circunstancias, en todas las etapas de su vida, hasta donde pueden preverlo a partir de su actual posición en la sociedad y en las condiciones normales de una vida humana (1995b, p. 138).

La ligadura con una determinada concepción de lo jurídico aparece al articular la realización del destino vital escogido con la vigencia del *Rule of Law*, que a su vez garantiza que las elecciones no constituyen meros caprichos o preferencias, sino que puedan considerarse racionales y legítimas, pero oculta en el mismo movimiento el hecho de que racionalidad de esas preferencias deriva de su adscripción a las leyes de la competencia de mercado. El Estado de Derecho, en tanto estructura de reglas formales de derecho, constituye una de las circunstancias que hacen factible el éxito del plan considerado individualmente, al brindar un marco legítimo para la regulación de las conductas y la interacción dentro de una sociedad (Rawls, 1995a, p. 358). El modo en que Rawls comprende la existencia del plan o proyecto de vida y la garantía del Estado de Derecho, impacta por su resonancia con el rol asignado al derecho por parte de la racionalidad neoliberal: marco formal en el que las unidades empresariales desarrollan su juego libremente. Así, mientras garantice determinados juegos y la selectiva asignación del mercado, el derecho podrá considerarse legítimo. Recordemos, además, que el mercado ya no existe naturalmente, sino que el Estado debe contribuir a la conformación de ese espacio de libertades iguales, así como a la inscripción social de la competencia y la empresarialidad.

PROBLEMA 3: EL DERECHO A UN PROYECTO DE VIDA EN EL DISCURSO JURÍDICO CONTEMPORÁNEO

En el campo jurídico normativo la noción de plan o proyecto de vida ha sido incorporada, sobretodo, a partir de las interpretaciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), que ha comenzado a desarrollar una línea jurisprudencial de reconocimiento y garantía del derecho a un proyecto de vida. Nuevamente, reponer mínimamente su genealogía no deja de resultar interesante.

Por un lado, funciona como fondo de legitimación para encauzar diversas pretensiones, que se reconducen a la idea de libre determinación tanto de la persona humana considerada individualmente, como a una comunidad o pueblo indígena que pasarían desde reivindicar su derecho a la libre determinación de los pueblos, a la libre elección del plan de vida de su comunidad, como advertimos en documentos oficiales de la CIDH de 2021⁸; o en las declaraciones de algunas ONGs de asistencia a comunidades indígenas y cuidado del medio ambiente. De modo que la noción de “plan de vida” opera en múltiples espacios de legitimación dando cabida a reivindicaciones vinculadas a la vida sexual y reproductiva (Artavia Murillo de 2012), a procesos de reparación de daños a víctimas en el proceso de justicia transicional (Colombia o Perú), o como señala alguna doctrina jurídica, para reclamar daños derivados de conflictos de violencia de género.

Desde el punto de vista de la dogmática jurídica, constituye un bien jurídico a ser reparado en caso de daño, el proyecto de vida es una realidad existente, posee estructura ontológica, puede llegar a verse afectada, dañada, por parte de un Estado así como de una persona individual. Como daño reparable (indemnización económica), aparece en la doctrina italiana de principios de los '70 bajo el nombre de daño existencial; en Francia se lo conoce como *prejudice d'établissement* (pérdida de la posibilidad de desarrollar una vida familiar normal); en Perú, Carlos Fernández Sesarego (2003) promueve su reconocimiento a mediados de los años '80, y en la doctrina y jurisprudencia argentina emerge a fines de los '80 (Bianchio, 2019). Si bien los antecedentes judiciales en Argentina no son muy numerosos ni explícitos, al menos con anterioridad a la reforma del Código Civil y Comercial de 2014 que lo recepta explícitamente en el art.1738, haciéndose eco de la tendencia a nivel internacional, sí es observable una línea doctrinaria que promueve su consideración como un tipo de daño indemnizable, independientemente que sea autónomo o no. La CIDH reconoce el daño al proyecto de vida como daño indemnizable en 1998 en la resolución del caso Loaysa Tamayo versus Perú, en el que la CIDH sostuvo expresamente: “El proyecto de vida se asocia al concepto de realización personal, que a su vez se sustenta en las opciones que el sujeto puede tener para conducir su vida y alcanzar el destino que se propone”⁹.

8. Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre el Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales / Aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 28 de diciembre de 2021 / Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (OAS. Documentos oficiales; OEA/Ser.L/V/II). Disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LibreDeterminacionES.pdf>

9. María Elena Loaysa Tamayo *versus* Perú. 27 setiembre de 1998.

La noción de plan de vida, que evidencia cierta capacidad para asumirse como la traducción de una serie de demandas, como puede ser la libertad sexual y reproductiva; la vida de comunidades indígenas subalternizadas; los problemas que suponen la violencia política en países como Colombia o Perú, es decir cuestiones eminentemente políticas que se hacen leer a través de una matriz jurídica e individualizante, surgió en un momento más o menos determinado, entre los años 1970 y 1980, y hoy aparece más o menos consolidada.

Además, en el marco del neoliberalismo la noción misma supone cierto desplazamiento de la autonomía ético-política (que en su sentido clásico remite a la mera libertad negativa, garantía de no intromisión estatal en la vida privada) hacia una concepción que responsabiliza al individuo de sus méritos y sus fracasos, desligándolo de su configuración social y de todo sostén comunitario. Una de las cuestiones que se pone en juego, más allá de la consideración jurídica del asunto, es el hecho de propiciar un reconocimiento económico a la vida, cuestión que en sí misma no es novedosa y que ha sido suficientemente analizada por Didier Fassin (2010, 2011). Pero vemos emerger una novedad, especialmente, en el modo en que se estructura dicho reconocimiento económico, que deja ver –casi diría a contrapelo, o como contrapartida– el hecho de que la garantía de respeto al plan de vida, regido por una racionalidad de fines y medios, hace responsables a los sujetos por las decisiones que contribuyeron, u obstaculizaron, su consecución exitosa, mientras el Estado es responsable, únicamente, de proveer reglas formales y estables. El soporte de dicho reconocimiento es un sujeto autónomo, libre y autosuficiente.

Al insistir en la responsabilidad del Estado a la hora de brindar un marco de posibilidades, refuerza una concepción política formal del Estado y la ley. La figura colectiva que encarna el Estado aparece –si es que lo hace– sobre el final, como garante de las reglas de juego. Porque es responsable de la estabilidad de esas reglas, responde cuando las ha violado o hace responder a los individuos que contribuyeron a desviar su funcionamiento normal o esperable. Vemos modularse aquí un deslizamiento, un cierto vector atomizante a la vez que despolitizante. Algunas voces, incluso, ya lo están pensando como eje de la reclamación de daños en caso de violencia de género. Lo personal vuelve a ser privado e individual, o cuando menos cobra forma un vector que tiende a su reinscripción individual.

Los proyectos vitales se presentan como expresión de la libertad. Al Estado sólo puede reprochársele su injerencia arbitraria y, en el mejor de los casos, la prestación de bienes mínimos indispensables para entrar en el juego de la libertad. En el fondo vemos, entre otros problemas, que allí no parece haber una pregunta sobre las condi-

ciones de posibilidad de la elaboración de un plan de vida, lo que nos conduciría a una serie de problematizaciones que exceden por mucho el acotado margen de interrogación del derecho, puesto que ese es el punto de partida: el plan existía hasta que el Estado actuó o permitió que otros actuaran imposibilitando su plena ejecución.

La contracara es que ello deviene enunciable, una vez que hemos asumido que la política, así como la planificación social que se pueda haber derivado de ella, han devenido individuales y de algún modo, se han privatizado. La posibilidad misma de un plan se ha individualizado, tendemos a asumir que no hay un fin común. En su caso, si podemos considerar un fin que enlaza a la multiplicidad de vidas, éste se restringe a garantizar reglas formales. En definitiva, para la racionalidad neoliberal no se trata de impugnar la planificación en sí misma, sino tan sólo su dimensión política, o cuando menos colectiva. La calculabilidad, como referimos al comienzo del texto, continúa funcionando como marco para diversas operaciones de sentido.

En esos múltiples reclamos de derechos fundados en la consecución de un plan de vida, que es hacia donde se reconduce la exigencia de prestaciones de salud, vivienda, alimentación, educación u otros, tendemos —en cierto modo— a reforzar la torsión objetivante que, en el límite, ha hecho de nosotrxs sujetos-empresa y, de nuestras vidas, un plan que bien puede ser considerado un plan de inversiones, significativamente regido por la racionalidad económica. Ello supone, además, la reducción de la posible e inconmensurable experiencia de la vida al cálculo racional e instrumental que organiza los acontecimientos como escalones, o metas, en vistas de la consecución de un fin predeterminado; marginando otros modos de transitar la temporalidad de la vida, formas de vida-otra, tanto humanas como no humanas, ajenas a la previsión económico-racional y la competencia.

Todo ello, además, de postergar toda preocupación atinente a la imposible cuenta del demos como problema por excelencia de la política.

PROBLEMA 4: NO HAY SOLUCIONES.

ALGUNAS POSIBILIDADES POR EXPLORAR

A partir de estos elementos que hemos señalado como problemáticos en relación a los supuestos que sostienen algunas de nuestras más firmes convicciones, entre las que contamos a la defensa y la lucha por los derechos humanos, cabría preguntarse si, en lugar de insistir con el proyecto o plan de vida, no resultaría más interesante abrir la pregunta hacia formas de vida en tanto prácticas reflexivas, que impliquen la experimentación plural de unx mismx, que pueden estar guiadas por las más diversas concepciones de vida, no necesariamente ajustadas a la racionalidad económica e instrumental, y abiertas a la experiencia de

lo cotidiano, así como de lo imprevisible e incluso lo frágil y lo trágico. Si fuera posible pensar que en el derecho a la vida se alberga mucho más que la posibilidad de cumplir con un plan. Un derecho a la vida como correlato de todo lo que en vivir puede haber de inasible.

Del reconocimiento al proyecto de vida como bien jurídico protegido parece colegirse que se espera que las vidas sean vividas racionalmente, organizadas de acuerdo al cálculo empresarial, o cuando menos instrumental, que expresa la gramática política neoliberal. Esto, por otro lado, podría permitirnos preguntarnos por modalidades de atención y cuidado de lo vital, o de la vida, en su integralidad, más allá incluso de la vida circunscripta a lo humano.

Como modo de cerrar de una manera bastante abierta: retomo una de las preocupaciones señaladas al comienzo. La lengua del derecho tiene estos problemas, no sé qué más podríamos pedirle al derecho, pero ese es el punto: buscamos demasiado rápido “traducir” y la traducción implica riesgos importantes: por un lado la judicialización y sobre todo la criminalización o el punitivismo (algo señalamos en relación al horizonte de justicia carcelario) y la mercantilización, atento el rol que el derecho ha sido llamado a jugar en la racionalidad neoliberal.

¿Qué otra cosa podríamos hacer con el derecho, con los derechos? Entiendo que agudizar nuestros diagnósticos respecto al modo en que efectivamente funcionan, calibrar las fuerzas que los atraviesan, insistir ahí donde es necesario redireccionar, someterlos a la prueba de la experimentación y la historia, continúan siendo tareas pendientes. Insistir en que no pueden valer de antemano. Tomar el derecho en su dimensión experimental, lo que no sería nada más que lo que ya es: una entidad positiva, un artificio disponible para la lucha y el trabajo indefinido por la desujeción. Un artificio que como todo estrato constriñe y desliga incesantemente en función de composiciones no necesariamente previsibles. Es imprescindible comprender cómo opera en nuestra realidad si pretendemos usarlo en otra dirección, sabiendo que no hay solución definitiva. Sobre todo, comprender que la disputa en tanto disputa política no se agota en la consagración de derechos, este no es más que un punto de apoyo del poder.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Elena (2013). Plan de vida. En José Luis Illanes (Coord.) *Diccionario de San Josémaría Escrivá de Balaguer* (pp. 977-980). Ediciones Monte Carmelo.
- Banchio, Pablo Rafael (2019). El derecho al Proyecto de vida. La protección jurídica del Código Civil y Comercial Argentino. Segunda Parte, *Revista Argentina de Derecho Civil*, (6).

- Disponible en: <https://ar.lejister.com/articulos.php?>
- Camino, Eduardo (2003). El “plan de vida” en las enseñanzas del beato Josemaría. En José Luis Illanes *et al.*, *El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)* (pp. 523-533). XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, EUNSA.
- Coverdale, Jhon (2002). *La fundación del Opus Dei*. Ariel.
- Fassin, Didier (2010). El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social, *Revista de Antropología Social*, (19), 191-204.
- Fassin, Didier y Rechtman, Richard (2011). *L'empire du traumatisme: Enquête sur la condition de victime*. Flammarion.
- Fernández Sesarego, Carlos (2003). El daño al “proyecto de vida” en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Derecho*, 56, 659-700.
- Foucault, Michel (2005). Introducción a la vida no fascista. *Perfiles metodológicos*, 5. [Traducción del francés de Esther Díaz]. Prólogo a la edición estadounidense de *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari editado en 1972, y publicado en Magazine Littéraire, París, en septiembre de 1988. Disponible en: <http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/view/550/587>
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2016). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France 1972-1973*. Fondo de Cultura Económica.
- Gago, Verónica (2019). Cartografiar la contraofensiva: el espectro del feminismo. *Nueva Sociedad*, (282), 15-28.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Rawls, Jhon (1995a). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, Jhon (1995b). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Rose, Nikolas (2019). *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Ed. Pólvora.
- Trebisacce, Catalina (2018). Violencia y derechos en la agenda feminista de los años ochenta. Una exploración al período. En Mónica Tarducci y Déborah Daich (Comp.), *Mujeres y feminismos en movimiento. Politizaciones de la vida cotidiana* (pp. 51-73). EFL, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

SOBRE LXS AUTORXS

Marcela Zangaro

Es filósofa (UBA) y doctora mención Ciencias Sociales (UNQ). Dicta cursos en grado y posgrado en la Universidad Nacional de General Sarmiento y en la Universidad San Andrés. Profesora invitada en la École Normale Supérieure de Cachan (Francia), en la Universidad Autónoma de México (Unidad Iztapalapa), en la Universidad de la República (Uruguay), en la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional del Sur (Argentina). En la UNGS y en la UNQ se desempeña como investigadora formada en proyectos de investigación y extensión. Coorganiza el Grupo de Estudio sobre Sociología del Management y co-dirige la consultora Alfatexto.

Pertenencia institucional: Instituto de Industria, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Julián A. Ferreyra

Es licenciado en Psicología (UBA) y doctorando en psicología. Docente en Salud Pública/Mental II (Psicología, UBA) y en la diplomatura en Salud Mental y DD.HH. (UNPAZ). Dirige Hacer-Clinica MultiEspacio/Editora, donde practica el psicoanálisis, supervisa y coordina grupos de estudio. Años anteriores trabajó en distintas instancias de implementación de la Ley Nacional de Salud Mental. Compiló *Neurocientismo o salud mental* (2019), es autor de *#PsicoanálisisEnVillaCrespo y otros ensayos* (2020) y coautor de *Psicoanálisis, Feminismo, Peronismo* (2023).

Pertenencia institucional: Psicología, UBA

Emiliano Exposto

Es activista, docente de filosofía en la UBA y becario doctoral (CONICET). Integra la editorial independiente Coloquio de Perros, coordina grupos de estudios y colabora con colectivos, instituciones y movimientos. Con la Cátedra Abierta “Félix Guattari”, compiló el libro *Guattari: revolución molecular y lucha de clases* (Red Editorial, 2021). Junto a Gabriel Rodríguez Varela, es coautor de los libros *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis* (Marat, 2020) y *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente* (Red Editorial, 2020). Su último libro se titula *Las máquinas psíquicas: crisis, fascismos y revueltas* (La docta ignorancia, 2021).

Pertenencia institucional: CONICET/UBA

Daniel Alvaro

Es doctor en Ciencias Sociales (UBA) y doctor en Filosofía por la Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Se desempeña como investigador del CONICET y como docente de grado y de posgrado en la UBA. Es director del “Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos”, radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha traducido obras de Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy y ha publicado artículos en obras colectivas, revistas especializadas y medios de comunicación. Recientemente publicó como coordinador *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico* (Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2021).

Pertenencia institucional: CONICET / IIGG-UBA

Emiliano Jacky Rosell

Es doctor en Ciencias Sociales (FCPyS-UNCUYO), becario posdoctoral CONICET (IISE-CONICET), docente en la materia “Filosofía Social y Política” (FCPyS-UNCUYO), director de la Cátedra Abierta “Perspectivas de Derechos Humanos en las prácticas educativas” (FE-UNCUYO), miembro del Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos (UBA-IIGG) e integrante del colectivo de DD.HH. *Presente con Memoria*. Participa de proyectos de investigación sobre temáticas de epistemología y ontología en ciencias sociales.

Pertenencia institucional: IISE-CONICET/ UBA-IIGG.

Ariel Pennisi

Es docente e investigador en la UNPaz y la UNA y doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Es autor de *Más allá de lo posible, más acá de lo imposible* (en prensa), *Nuevas instituciones (del común)* (2022), *Papa negra* (2011), *La globalización. Sacralización del mercado* (2001), y co-autor de *El anarca (filosofía y política en Max Stirner)* (2021), *Si quieren venir que vengan. Malvinas: genealogías, guerra, izquierdas* (colectivo, 2022) y compilador y autor de *Renta básica. Nuevos posibles del común* (colectivo, 2021) y *Linchamientos. La policía que llevamos dentro* (junto a Adrián Cangí, 2015). Co-dirige Red Editorial junto a Rubén Mira e integra el Instituto de Estudios y Formación de la CTA A. Pertenencia institucional: Universidad Nacional de José C. Paz y Universidad Nacional de las Artes

María Inés Landa

Es doctora en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es investigadora del CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS - CONICET y UNC). Se

desempeña como profesora en la cátedra Epistemología de las Ciencias Sociales Contemporáneas de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UCC). Es directora del Proyecto de Investigación Plurianual (CONICET) titulado “El “management de sí” en dispositivos de la gubernamentalidad neoliberal: fitness, wellness y coaching en Córdoba y Buenos Aires” y del Programa de Investigación “Biopolítica, Gubernamentalidad y Subjetividad” (CIECS - CONICET y UNC).
Pertenece institucional: CIECS - CONICET y UNC / UCC

Celina PENCHANSKY

Es licenciada en Ciencia Política, magíster en Estudios de Mujeres y Géneros (UNIOVI-UNIBO) y becaria doctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones en Estudios de Género (IIEGE-UBA). Participa como coordinadora académica del Centro de Estudios de Género y Feminismo (UNCAUS) e integra el GEPSyF del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Actualmente dicta clases en la Diplomatura en Estudios Feministas (UNCAUS) y en la Maestría en Derechos Humanos, Interculturalidad y Género (UTE-Ecuador).
Pertenece institucional: CONICET - IIEGE-IIGG/UBA

Luciana Álvarez

Es investigadora independiente del CONICET y Profesora Titular de Filosofía del Derecho (UNCuyo). Ha realizado estudios posdoctorales en la Berkeley Law, UC, en la Universidad Paris 8 Vincennes-Saint Denis y, en este momento, en el laboratorio de Sociología y Filosofía Jurídica de la Universidad de Zaragoza (Ayuda María Zambrano). Es integrante del GEPSyF y, actualmente, sus investigaciones se encuentran vinculadas a la pregunta por la operatividad específica de lo jurídico en nuestras sociedades, a partir de una mirada que coloca al derecho en mutua implicación con lo social y lo político.
Pertenece institucional: CONICET/UNCuyo- Universidad de Zaragoza

Colección Seminarios y Jornadas

Este libro reúne un conjunto de intervenciones públicas llevadas a cabo en el marco del ciclo de charlas “Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo”, que se desarrolló entre mediados de 2021 y finales de 2022 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani bajo el auspicio del Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos.

Las charlas estuvieron a cargo de Marcela Zangaro, Vanina Papalini, Julián A. Ferreyra, Daniel Alvaro, Emiliano Jacky Rosell, María Inés Landa, Emiliano Exposto, Celina Penchansky, Ariel Pennisi y Luciana Álvarez.

Los textos aquí reunidos se ocupan de problemáticas afines, aunque ciertamente diferentes. Como mínimo tienen en común el interés por conocer aspectos relacionados con preguntas que últimamente no han cesado de reformularse y que hoy adquieren una significación inédita: “¿qué somos?”, pero también “¿cómo llegamos a ser lo que somos en la actualidad?”, y aún “¿cómo ser de otro modo?”. El libro abre con una introducción colectiva donde se explicita el sentido de la configuración entre el diseño del sí mismo, ciertos discursos filosóficos asociados al giro ontológico y un conjunto de dispositivos terapéuticos característicos de la época neoliberal.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES • UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

ISBN 978-950-29-1965-2



9 789502 919652