



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego"
Posgrado en Sociología

Tesis para obtener el grado de Maestro en Sociología:

Nos quieren emprendedores
Una lectura sobre y contra la explotación neoliberal de las subjetividades

Presenta
Ignacio Antonio De Boni Rovella

Director
Dr. Alfonso Galileo García Vela

Sinodales
Dr. John Holloway
Dr. Antonio Fuentes
Dr. Panagiotis Doulos

Puebla, Pue., noviembre 2022

Índice

Agradecimientos	2
Introducción	5
Capítulo 1. La telaraña capitalista	18
1.1 La historia del aprendiz de brujo	18
1.2 La lógica del capital es una lucha constante por imponernos sus formas sociales	24
1.3 La ley del valor que llevamos dentro	32
1.4 La dominación es identificación	40
1.5 Saber vivir como una empresa	45
Capítulo 2. Neoliberalismo y crisis del valor	53
2.1 Interpretaciones habituales de la ofensiva neoliberal	53
2.2 ¿Y si el neoliberalismo no es la causa, sino la consecuencia?	60
2.3 Breve historia del sujeto emprendedor en la economía política	67
2.4 La crisis de la «santa trinidad» fordista-taylorista-keynesiana	81
2.5 La economía es el medio; el objetivo es el alma	86
Capítulo 3. La fuerza del malestar	95
3.1 De la crisis del valor a la crisis anímica colectiva	95
3.2 Una política del síntoma	103
3.3 Los bloqueadores del síntoma	111
3.4 La energía ambivalente del malestar en el neoliberalismo zombi	120
Reflexiones finales	129
Referencias bibliográficas	135

Agradecimientos

Si las normas académicas lo permitieran, las personas nombradas a continuación deberían ser consideradas coautoras de este trabajo. Ojalá estos agradecimientos puedan compensar esa injusticia.

A mis hermanxs, Victoria y Gastón, por el universo nuestro de historias mínimas, delirantes, posiblemente inventadas, en las que, por suerte, seguimos siendo niñxs que se ríen.

A mi madre, Andrea, por romper constantemente la absurda escisión entre pensamientos y emociones.

A mi padre, Marcelo, por su necedad imprescindible, por cultivar lo común con una guitarra en la mano.

A mis amigxs, lxs de allá y lxs de acá. Imposible nombrarlxs a todxs, imposible imaginar la vida sin ellxs. A lxs amigxs de Entre, por tanto tiempo vivido en colectivo, porque aquellos deseos, miedos, impotencias y fuerzas recorren fantasmalmente este trabajo. Y también a Claudia, David, Saraí, Diego, Camila, Roberto, Sandra, Aimé, Rogelio, Amalia, Muri, Nico, Gabo... gracias por la tierna compañía durante estos últimos dos años.

A mi tío Héctor, cuya sensibilidad y valentía no necesitan de ninguna solemnidad.

A mis abuelxs, especialmente a Irma, por contarme emocionada lo que está leyendo, y a Cheche, porque extraño tanto sus salidas memorables.

A Juana, porque nunca serán suficientes los motivos. Por su desconcertante capacidad para encontrar belleza en los pliegues más insignificantes, por las mañanas de mates y Zitarrosa, por pensar siempre desde lo incompleto, desde lo vivo, desde lo que se mueve, porque me ha acompañado, enseñado y transformado de tantas maneras que ni se imagina y que afortunadamente no se pueden traducir en palabras.

A Alfonso, por crear un ambiente fértil para el diálogo, la discusión y el enriquecimiento mutuo, por su afectuosa forma de acompañar sin imponer, por confiar en mí y por alentarme siempre a desarrollar mi propia voz.

A las miles de historias, imágenes, palabras, sabores, lugares y recuerdos guardados durante estos dos años: el tiempo en Oaxaca con Ángela, Trufa y Chamán, las horas de lecturas,

discusiones y escrituras, el mezcal, el café, la señora de los tamales, las lluvias furiosas de Puebla, los abrazos de reencuentro, el barroquismo infinito de unas tierras lejanas que a partir de ahora me habitarán para siempre.

¡A la vida! Siempre a la vida. Ese accidente insólito, lleno de contradicciones, de maravillas y horrores, de angustias y alegrías cotidianas, por el que vale la pena luchar.

Y sobre todo, a quienes no conozco, pero que en sus luchas y en sus colectivos, en sus barrios y en sus casas, en sus sueños y en sus prácticas, en los momentos de esperanza pero también en los de amargura, se resisten a ceder en el deseo de vivir de otra manera.

Porque el poder también tiene su retaguardia, sus modos de existencia que resguardan su permanencia, su persistencia. El modo de vivir para las cosas, en la cosificación y en la adquisición. Lo que tenemos, entonces, pensándolo bien, es una confrontación entre retaguardias. ¿Será eso lo que yo llamo antagonismo entre «proyectos históricos», el de las cosas y el de los vínculos? ¿El del capital y todo lo que lo socava y le resulta disfuncional?

Rita Segato

Vivimos en el capitalismo. Su poder parece invencible. También lo parecía el derecho divino de los reyes.

Úrsula K. Le Guin

Hay que ir más allá de la impotencia. Aunque sea atravesándola.

Santiago López Petit

Y esto hemos decidido: Que es tiempo de nuevo para que bailen los corazones, y que no sean ni su música ni sus pasos, los del lamento y la resignación.

EZLN

Introducción

Lo primero es sentir la fuerza de nuestra inadecuación. Muchxs de nosotrxs no queremos este mundo y no queremos adaptarnos a él. No lo queremos porque sentimos los sistemas de dominación y explotación sobre los que se organiza nuestra vida. Nos duelen, nos indignan, nos dan rabia, muchas veces los odiamos con todo el cuerpo. Ese malestar, esa vibración cómplice, ese agujero que llevamos en el pecho, esa resistencia a adaptarnos, es la fuerza que nos habita, la fuerza que no nos han podido quitar.

Nuestros sentimientos de rechazo no son caprichos sin sentido, sino que surgen de las cosas que vemos todos los días. Rechazamos visceralmente estas formas de organizar la vida porque son máquinas de destrucción que a su paso dejan montañas de injusticia, sufrimiento, violencia y muerte. Arruinan el mundo y afean la vida. Mientras apretamos el puño con bronca, mientras leemos otra vez el poema más triste y hermoso del mundo, mientras miramos el cielo una noche de verano, mientras nos reímos entre amigxs hasta quedarnos sin aire, pensamos, seguimos pensando, que no puede ser que tengamos que conformarnos con esto, que tiene que ser posible vivir de otra manera.

En realidad, lo que queremos no es nada raro. Nos quieren convencer de que es absurdo, de que es imposible, pero no lo es. No queremos la vida eterna. No pedimos tener superpoderes. Ni siquiera soñamos con *otro* mundo. Simplemente queremos que *este* mundo, este mundo que nosotrxs hacemos, que nosotrxs podemos cambiar, se organice de formas radicalmente distintas, formas que permitan a todxs disfrutar de la vida, disfrutar de este accidente insólito y maravilloso que es la vida, sin tener que sufrir tanto. Que todxs tengamos la posibilidad de disfrutar de la vida, que nadie esté condenadx a sufrirla. No queremos más ni menos que eso.

Las sociedades en las que vivimos han normalizado tanto la injusticia y la violencia, se han convencido tanto de que «así es la vida», que la nuestra, una mínima consigna de dignidad y justicia, parece un delirio de gente resentida y negativa. Para nada. Sólo queremos construir formas de organizar la vida que nos permitan a todxs disfrutarla junto a lxs demás. No se me ocurre un deseo menos resentido que el nuestro.

Es asombroso que pararse en contra de sistemas que están destruyendo el planeta, sistemas que impiden a millones de personas llevar una vida digna, querer construir otras formas de vida, despierte tanto nerviosismo, tanta hostilidad, tanta acusación de radicalismo ingenuo,

mientras que no meterse en esas cosas, pensar sólo en uno mismo, querer ser exitoso y tener mucho dinero, sean aspiraciones totalmente razonables y dignas de aprobación.

Como no nos gustan estas formas de organización, como rechazamos los sistemas de dominación porque sentimos que nos lastiman, que destruyen las condiciones que hacen posible la vida, que empobrecen nuestros vínculos y experiencias, ensayamos diferentes formas de lucha. Luchamos contra el patriarcado, contra el capitalismo, contra la heteronorma, contra el colonialismo, contra la explotación y la destrucción de la naturaleza, y contra todas las relaciones de opresión habidas y por haber. Queremos tirar abajo estos sistemas. Dejar de reproducirlos. Vaciarlos. Ridiculizarlos, incluso. Creemos que si son desplazados, si logramos organizar la vida colectiva sobre otras bases, podremos vivir vidas más libres, más lindas y más significativas. Lo hacemos como podemos, con las fuerzas y estrategias que están a nuestro alcance y las que vamos inventando en el camino.

Quienes estamos en esta situación vemos cómo nuestras vidas se balancean, incómodas y tercas, entre la fuerza de la dominación, que no logramos desarmar, y la lucha en su contra, que nos recuerda que pese a todo aquí estamos, insistiendo. Si la lucha existe, si nos rebelamos y luchamos contra lo que nos indigna, contra lo que nos lastima, es porque sentimos que algo nos domina, porque no nos sentimos libres, y luchamos contra esa falta de libertad. La lucha, entonces, presupone a la dominación, que las luchas impugnan y contra la que se despliegan.

Y a la inversa, si existe la dominación, si existen fuerzas siempre dispuestas a mantener el orden y las jerarquías, es porque hay otras fuerzas, indóciles, desobedientes, que es necesario dominar, fuerzas que sin la presencia de esa dominación podrían devenir algo diferente. Si no fuera así, si adentro de la dominación no latiera, todo el tiempo, una amenaza de desorden, ¿por qué sería necesaria la dominación?, ¿por qué hablaríamos de dominación si no hubiera nada que dominar? Si la dominación fuera total, si lograra establecer una identidad absoluta entre las formas dominantes y aquello que es dominado, entonces, paradójicamente, no tendría sentido hablar de dominación -que siempre supone una relación conflictiva entre dos términos no idénticos entre sí-, sino de la reproducción de una situación estática y horrible. La dominación revela la presencia latente de lo que no es idéntico, de lo que se mueve adentro y en contra, de lo que se resiste a adaptarse, de nuestra fuerza.

Este es un trabajo *sobre y contra* la dominación capitalista, que parte del entrelazamiento indisoluble de ambos términos. Toda teoría de la dominación es, necesariamente, una teoría de la lucha que existe en su interior y en su contra. Y toda teoría de la lucha es también una teoría de las estructuras de dominación contra las que luchamos¹.

Cualquier pensamiento del cambio social tiene que asumir estas dos cosas. Que vivimos atrapadxs en sistemas de dominación y explotación, que son sistemas de violencia y muerte, que son reales y poderosos, que condicionan nuestra vida y nos empujan a reproducirlos; y al mismo tiempo, que nosotrxs los creamos y sostenemos, que no son entidades sobrenaturales, extrahumanas, que nos dominan desde arriba, sino formas de organizar la actividad humana y las relaciones sociales, que nosotrxs podemos reconocernos adentro y en contra de estos sistemas, y que, como seres vivos capaces de dar forma a nuestra vida en común, podemos desarmarlos y expandir otras formas de vida, basadas en principios como la interdependencia, el apoyo mutuo y la producción de lo común². Una teoría crítica que no tome en cuenta ambos momentos, y que no los tome en cuenta como partes de un mismo proceso, un proceso contradictorio, abierto y vivo, no nos sirve de mucho.

Este es el trasfondo teórico y político desde el que me propongo analizar el fenómeno del emprendedurismo, el discurso omnipresente que nos anima a ser emprendedores, a concebir y organizar nuestra vida bajo los términos del capital o de la empresa. Pienso en el emprendedurismo como parte de la lucha del capital por intervenir sobre las subjetividades y los modos de vida, como una fuerza que busca producir una relación de identidad entre la actividad humana y las formas capitalistas de organizar la vida. En sintonía con lo dicho antes, mi intención es contribuir a una teoría crítica que dé cuenta de esta tendencia a adecuar la vida al capital, pero que lo haga no desde la cómoda resignación de quien pronostica la catástrofe y se sienta a esperarla, sino con la tozudez, la desesperación y la tierna compañía de quienes seguimos buscando la salida de este encierro.

¹ Dicho de otro modo, nuestra existencia-en-el-capital, la dominación del capital sobre nosotrxs, es la constante negación de nuestro rechazo del capital, y a la inversa, nuestra existencia-contra-el capital, nuestra lucha contra la dominación, es la constante negación de nuestra existencia-en-el-capital, de sentirnos atrapadxs dentro de las relaciones capitalistas (Holloway, 2005).

² En la introducción de *El hombre unidimensional* (1985), Marcuse (1985: 25) trata directamente este asunto. Dice que su ensayo oscilará entre “(...) dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad capitalista es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad. Yo no creo que pueda darse una respuesta clara. Las dos tendencias están ahí, una al lado de la otra, o incluso una *dentro* de la otra.” Dominación, normalización, modos de vida estandarizados y consumibles, pero también fuerzas que empujan desde adentro y en otra dirección, malestar puesto en común, deseos colectivos, horizonte cargado de posibilidades: de eso estamos hablando.

No recuerdo un momento puntual ni tengo una anécdota personal que ilustre mi primer acercamiento al tema del emprendedurismo. Creo que mi interés surgió como surgen tantas cosas en la actualidad: por la acumulación de estímulos, mensajes y discursos. Hace algunos años comencé a notar que en todos lados se nos alentaba a ser emprendedores. Teníamos que emprender, teníamos que adoptar una actitud emprendedora. Empecé a hacerme preguntas: ¿por qué esta insistencia?, ¿de dónde proviene?, ¿qué busca?, ¿cómo nos afecta? Ahora, pensándolo mejor, me doy cuenta que sospechaba que el discurso del emprendedurismo era un vehículo cultural destinado a legitimar nuevas formas de explotación. Diría que esa sospecha fue la hipótesis inicial y el impulso principal de esta investigación.

Lo que rompía los ojos de este llamado era su insistencia acalabrante. Estaba por todas partes. Iba a una jornada de capacitación laboral y la encargada de recursos humanos repetía que la actitud emprendedora y proactiva era la condición fundamental para mantener el trabajo. Prendía la televisión y veía una publicidad en la que un joven se levantaba temprano, miraba por la ventana de un edificio moderno la ciudad que empezaba a moverse, se preparaba un batido energético, salía a hacer ejercicio, luego tenía una reunión en la empresa de tecnología que había fundado con sus amigos y terminaba el día en una barra de tragos caros. Los institutos y las universidades ofrecían cada vez más cursos de cómo montar tu propia empresa, ordenar tus finanzas personales y gestionar tu capital humano. Las agencias estatales de apoyo al emprendedor brotaban como hongos. Las librerías se llenaban de libros como «Los 7 hábitos de la gente altamente efectiva», «Cómo hacer que te pasen cosas buenas», «Enfócate. Consejos para alcanzar el éxito en un mundo disperso» o «Cómo convertir tu sueño en una empresa». Y lo que es más importante, todo el clima cultural estaba cargado de un mensaje: ser emprendedor es la mejor manera de vivir, ser emprendedor es sinónimo de éxito económico, realización personal y reconocimiento social.

Hablo en pasado para recrear ese primer acercamiento al tema, hace unos años, pero creo que está claro que este discurso sigue vigente. Es más, desde aquellas primeras inquietudes hasta ahora, no hay dudas de que, lejos de haberse agotado, el discurso emprendedor está más presente que nunca. Los términos «emprender», «emprendedor» o «emprendimiento» son parte del sentido común contemporáneo. «Hoy, más que nunca, emprender es una tendencia global», dice la web del banco BBVA, resumiendo este espíritu³. En fin, es cuestión de

³ Disponible en:

[//www.bbva.com.ar/economia-para-tu-dia-a-dia/emprendedores/bbva-te-cuenta-que-es-ser-emprendedor.html](http://www.bbva.com.ar/economia-para-tu-dia-a-dia/emprendedores/bbva-te-cuenta-que-es-ser-emprendedor.html)

prestar atención a los mensajes culturales que nos rodean para comprobar que todo el tiempo se nos anima a que seamos emprendedores.

Como este mundo está compuesto por palabras largas, algo similares entre sí y que lo dejan a uno al borde del trabalenguas, empecemos por aclarar algunos términos. Las palabras clave de este discurso provienen del francés. «Emprendedor» deriva de «*entrepreneur*» y el verbo «emprender» de «*entreprendre*». El sustantivo «empresa» también proviene del francés, de «*entreprise*», por lo que comparte raíz etimológica con las anteriores. A su vez, los tres términos en francés proceden de la misma raíz del latín, y significan acciones como “(...) acometer algo; comenzar un proyecto y encauzarlo hacia cierta dirección; hacerse cargo de la realización de una obra.” (Azqueta Díaz de Alda, 2017: 23).

Ahora bien, más allá del significado abstracto de los términos, lo importante es dar cuenta del uso que se hace de ellos. En su sentido más genérico, un emprendedor es un empresario, el propietario de una empresa o un negocio. Sin embargo, desde el discurso actualmente en boga, un emprendedor no es un empresario a secas, sino uno *innovador*, que abre un nuevo nicho de mercado a partir de una innovación tecnológica o comercial, o mediante una reorganización creativa de los recursos existentes. Por eso los modelos culturales de emprendedores exitosos suelen ser millonarios como Steve Jobs, Mark Zuckerberg o Jeff Bezos, empresarios del mundo de la tecnología que montaron imperios a partir de ideas de negocio innovadoras. A medida que afinamos el ojo, entonces, vemos que «emprendedor» no suele usarse como un sinónimo genérico de «empresario», sino para referirse a un tipo particular de empresario: aquel que crea su propia empresa a partir de una idea disruptiva.

Pero hay más. Según este discurso, «emprendedor» no sólo es el empresario exitoso que tiene una posición económica sólida, con traje caro, chofer y viajes de negocios. No, para ser emprendedor no es necesario tener todo eso. En realidad, según el discurso actual, se trata de algo mucho más modesto y alcanzable: *pasa por tener una actitud, una mentalidad empresarial*. Se puede no tener mucho, se puede estar empezando, pero lo importante es estar dispuesto a trabajar duro para hacerlo crecer. Por lo tanto, ser emprendedor es una cuestión de actitud, es adoptar una actitud empresarial ante la vida. Y como una actitud es algo que cualquiera puede tener, entonces *todxs podemos ser emprendedores*. Las restricciones del bolsillo y la economía se transmutan en las infinitas posibilidades de la mente y la psicología. Cualquiera puede ingeniárselas, tener iniciativa, ser creativx para buscar la manera de

progresar en la vida, reinventarse, levantarse luego de cada caída. Eso define a un emprendedor. Esa es la actitud que por todos lados se nos exige adoptar.

Si es una cuestión de actitud, tampoco es necesario contar con un capital fijo en forma de medios de producción. Aquí hace su magia el concepto neoliberal de «capital humano», que permite proyectar la racionalidad empresarial al trabajo asalariado.⁴ El discurso del emprendedurismo se basa en que todas las personas somos propietarias de un capital, que no es otra cosa que nuestra fuerza de trabajo, nuestra capacidad de trabajar. Incluso lxs trabajadorxs somos «empresarios de nosotros mismos», administradores de nuestro capital humano. Así, aprender chino, hacer un posgrado, tomar un curso de Excel, tomar clases de *mindfulness* para aprender a manejar el estrés o hacer una pasantía gratis en una empresa a cambio de capital social y experiencia laboral, pueden ser consideradas muestras de una actitud emprendedora, en la medida en que son «autoinversiones» que valorizan nuestro capital humano y nos dan mejores chances de vender nuestra fuerza de trabajo en el mercado.

Cuando la clave del éxito pasa por adoptar una mentalidad empresarial, las desigualdades estructurales desaparecen. Son consideradas excusas esgrimidas por perdedores, mediocres o vagos que no quieren progresar. Los mensajes culturales dominantes nos dicen que todxs podemos ser emprendedores, desde un joven de universidad privada que crea una *start-up* con el apoyo inicial de su familia, hasta una trabajadora precarizada que hace limpieza en un shopping y los fines de semana vende postres en el tianguis para llegar a fin de mes. Es decir, el paradigma del emprendedurismo busca equiparar los negocios a través de los que las élites reproducen su capital, con las estrategias de supervivencia cotidiana a las que recurren miles de trabajadorxs precarizadxs. La operación ideológica es evidente. Si todos somos emprendedores, pequeños empresarios responsables de nuestro destino, no hay desigualdades estructurales, no hay minorías dominantes y mayorías explotadas, no hay conflicto social ni lucha de clases. La sociedad es una pirámide de emprendedores, algunos más exitosos que otros, pero donde todos podemos llegar a la cima si trabajamos duro.

Como se ve, el éxito del discurso emprendedor se apoya en su extrema plasticidad, que le permite proveer un marco de sentido y un horizonte estratégico a casi cualquier dimensión de la vida. La educación, el trabajo, la política -se le dice «gestión» o «gobernanza»-, las

⁴ Según Foucault (2007), uno de los objetivos de los neoliberales (especialmente de la Escuela de Chicago) era hacer de la empresa una «grilla de inteligibilidad» que recodificara todos los aspectos de lo social y de lo humano, incluido el trabajo asalariado.

relaciones, el tiempo libre, el cuerpo, la mente, las emociones; todo puede concebirse como un proyecto empresarial destinado a la optimización, el rendimiento y la ganancia. En este sentido, el discurso emprendedor es parte de un esfuerzo constante por hacer que toda la vida pueda codificarse en los términos del capital.

La historia del sujeto emprendedor es larga. Por ahora, basta con decir que en sus primeros usos, durante la invasión colonial europea, el término «emprendedor» no se asociaba directamente a actividades económicas, sino que se usaba para referirse a jefes militares o conquistadores -que, no obstante, cumplían una función económica fundamental, puesto que la guerra es el medio capitalista por excelencia para abrir nuevos mercados y ampliar la reproducción del capital; que en la modernidad la economía política se apropió del término y lo resignificó para distinguir a los agentes económicos cuyas virtudes subjetivas impulsan el desarrollo de la economía; y que las escuelas neoliberales que marcaron el rumbo del capitalismo global desde los 70' lo convirtieron en uno de los ejes de su pensamiento y su intervención política.

Así llegamos al neoliberalismo. Es imposible hablar del discurso emprendedor sin entrar de lleno en el neoliberalismo. El emprendedurismo, como plataforma estratégica orientada a reorganizar el mundo del trabajo, como modelo de subjetivación, como adaptación subjetiva a los nuevos requerimientos de la reproducción del capital, es indisociable de la reestructuración neoliberal del capitalismo que se puso en marcha en los 70' del siglo pasado.

Por lejos, Foucault (2007) fue quien mejor captó esta tendencia, al menos en el plano de las subjetividades y los modos de vida, que es el que corresponde a este trabajo. Mientras estudiaba a los intelectuales neoliberales que desde finales de los 30' se propusieron revitalizar al liberalismo en crisis, Foucault advirtió que la figura del «empresario de sí mismo», que refería a la expansión de una racionalidad empresarial aplicable a cualquier actividad y a cualquier individuo, era enfáticamente colocada como el prototipo subjetivo de la política neoliberal. Que el sujeto emprendedor era el modelo de subjetivación que el neoliberalismo necesitaba y promovía. ¿En qué se basaba esa adaptación subjetiva, esa política de producción de subjetividades? En hacer de la empresa la forma elemental a través de la cual puede concebirse y organizarse cualquier actividad humana⁵.

⁵ Dice Foucault (2007: 186): “(...) se trata de generalizar, mediante su mayor difusión y multiplicación posibles, las “formas empresa” (...) Esa multiplicación de la “forma empresa” dentro del cuerpo social es, creo, el objetivo de la política neoliberal. Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder formante de la sociedad.”

A esta altura no caben dudas de que la intervención más poderosa del proyecto neoliberal consistió en la transformación del tejido sensible de las sociedades. Es común atribuir el éxito del neoliberalismo a su capacidad de construir una «hegemonía cultural», logrando presentar sus marcos fundamentales bajo la forma de un consenso metaideológico, un sentido común supuestamente neutro y aceptado por casi todo el mundo. En esta batalla cultural, el neoliberalismo afectó la constitución de las subjetividades, los modos de vida, los deseos y las expectativas, los hábitos y los valores cotidianos. Fue Margaret Thatcher quien mejor resumió el núcleo sensible de la ofensiva neoliberal en aquella frase célebre: «La economía es el medio; el objetivo es cambiar el alma».

Con este énfasis en lo afectivo, esta preocupación por afectar los modos de ser y de vivir, el neoliberalismo revela que la producción de capital no se sostiene si no crea subjetividades afines (Sztulwark, 2019), que no hay economía política que pueda prescindir de la economía libidinal (Lyotard, 1990). En este cruce entre capital y subjetividad habita el discurso emprendedor, que podemos definir como una expresión de la lucha del capital por adecuar lo humano a las formas capitalistas, por moldear la producción de subjetividades y modos de vida, ofreciendo modelos de subjetivación compatibles con la valorización capitalista en su fase neoliberal. El emprendedurismo es uno de esos modelos de subjetivación, una forma de proyectar la ley capitalista de la valorización del valor al campo de la subjetividad y la organización de la vida. «Tenemos que ser emprendedores» quiere decir, en el fondo, «tenemos que pensar y actuar como sujetos capitalistas, tenemos que girar alrededor del trabajo, la productividad, la competencia y la valorización continua», aunque eso signifique incertidumbre, precariedad, explotación de la vida y agotamiento crónico.

Debo confesar que al principio no podía mirar el discurso del emprendedurismo de una manera distinta a la de un engaño pergeñado para que abrazáramos la explotación. El discurso emprendedor era sencillamente un conjunto de promesas falsas y complacientes que les decía a lxs pobres y a lxs trabajadorxs precarizadxs que si adoptaban una actitud emprendedora podían escapar de la pobreza, superar la mediocridad y la dependencia del trabajo asalariado y salir adelante en la vida a partir de su voluntad y su esfuerzo. Para progresar y hacerse rico bastaba con imitar los hábitos de sueño de algún millonario, cultivar el pensamiento positivo y trabajar duro. Así, el discurso emprendedor era una expresión nítida de lo que Mark Fisher (2018b) llamó «voluntarismo mágico», la mentira neoliberal que afirma que cada unx puede lograr lo que se proponga si lo desea y se esfuerza lo suficiente. Naturalmente, esto también

significaba la legitimación de las desigualdades estructurales y su explicación por la vía del mérito individual. Si ser rico o ser feliz son decisiones personales, quien está mal lo está por su propia responsabilidad, por su propia falta de iniciativa, porque no ha tomado las decisiones correctas, porque no se ha decidido a adoptar una mentalidad emprendedora.

Veía todo esto como un engaño deliberado que había que denunciar mediante una crítica de la ideología del emprendedurismo. Cada vez que le decía a un amigo que estaba estudiando este tema, su reacción confirmaba mis intenciones. Se le dibujaba una sonrisa cómplice en la cara, como diciéndome «ah, quieres desenmascarar ese burdo engaño que le da un aire *cool* a la explotación con falsas promesas de autonomía mezcladas con frases de autoayuda». ¡Eso mismo quería hacer!

No creo que esa primera intención desenmascaradora haya desaparecido por completo. De hecho, me parece evidente que, sobre todo en sus versiones más burdas, el discurso que nos alienta a ser emprendedores pretende imprimirle un rostro alegre a la explotación para volverla más tolerable. Si las fundaciones empresariales destinan montañas de dinero a que se difundan las maravillas del emprendedurismo, si los *think tanks* neoliberales trabajan con ganas en el diseño de marcos ideológicos que van permeando desde los hábitos cotidianos hasta los programas de gobierno, si existe toda una industria de la felicidad hecha de charlas motivacionales, *coaching* empresarial y manuales de *management* dedicada a modular humores y emociones, es porque hay grandes poderes interesados en mantenernos bajo control, e invitarnos a abrazar las consignas emprendedoras de la reinención personal, la resiliencia y el éxito económico, es una estrategia eficaz para lograrlo.

Me sentiría satisfecho si este trabajo lograra demostrar que este *ethos* empresarial moldea nuestros modos de ser y estar en el mundo en un sentido completamente funcional a lo que el capital necesita de nosotrxs, y que, lejos de favorecer nuestro bienestar, busca producir conformidad y obediencia en torno al orden dominante. Creo que si queremos desplazar las relaciones capitalistas podemos empezar por ver cómo sacamos el cuerpo de los moldes de subjetivación que nos ofrecen. Así que si alguien, tras leer este trabajo, como pueda, con lo que está a su alcance, comienza a mirar con otros ojos las consignas emprendedoras, si se le da por cuestionar los mandatos productivos y preguntarse por otras formas de vivir, si siente que no quiere dedicar su vida a trabajar y hacer dinero, si prefiere construir redes de apoyo y afecto mutuo en vez de afirmarse como un individuo en competencia, bueno, si algo de eso sucede, supongo que este trabajo habrá servido de algo.

En el camino, me fui encontrando con ciertos enfoques que fueron matizando la centralidad de la explicación ideológica con la que había empezado, y que -espero- salvaron a este trabajo de ser solo una crítica de la ideología del emprendedurismo. Entre ellos, pensar el neoliberalismo como una intervención sobre el tejido afectivo o sensible de las sociedades me permitió entender que la eficacia del discurso emprendedor no pasa tanto por construir *representaciones falsas* como por fijar *racionalidades y modos de vida reales*, que impregnan nuestras decisiones, hábitos, cuerpos y deseos cotidianos.

Por otro lado, una de las líneas de análisis más fructíferas se abrió al interpretar el discurso emprendedor a la luz de las categorías de la crítica de la economía política desarrollada por Marx y retomadas en las últimas décadas por la teoría crítica de Moishe Postone y las corrientes denominadas «marxismo abierto» y «crítica del valor». La lectura cruzada de estos aportes arroja una imagen compleja de la ofensiva neoliberal, concibiéndola como una intervención política destinada no solo a reafirmar el poder del capital en la lucha de clases global tras las impugnaciones de los años 60', sino también a intensificar la explotación y la extracción de valor en un momento histórico marcado por su agotamiento. Acerca del último punto, es como si esta racionalidad empresarial orientada a producir sujetos emprendedores, que nos alienta a valorizarnos constantemente, fuese un intento más o menos desesperado por contrarrestar la crisis de valorización capitalista. Visto de esta manera, además, la adopción de prácticas emprendedoras tendría mucho menos que ver con la ingenuidad de alguien que es engañado que con la necesidad de rebuscárselas para sobrevivir en contextos de precariedad y exclusión crecientes, como resultado de la crisis del modelo salarial clásico.

Por lo anterior, quiero descartar desde ya toda crítica moralista, esgrimida desde un pedestal de superioridad moral que a la izquierda le cuesta poco adoptar. Desde ese pedestal podemos mirar con recelo a la enfermera que tiene un emprendimiento de cremas naturales, al docente precarizado que publicita sus cursos de Deleuze en las redes sociales, o a la artista *freelance* que construye su marca personal y adapta sus producciones a las exigencias del mercado. Podemos acusarlos de que adoptan una mentalidad empresarial, de que reproducen de buena gana la ideología del emprendedurismo. Podemos decirles «Ustedes, con esas prácticas empresariales, ¡son cómplices del capitalismo! En lugar de armar una cooperativa o compartir sus saberes en un centro cultural, ¡se vuelven emprendedores!». Mis amigxs, cuando les contaba a qué me refería con esto de las estrategias emprendedoras, se quedaban algo pensativxs y me decían: «Bueno, visto así, creo que yo también lo soy...». Esa es la

cuestión: en el mundo de la precariedad, la incertidumbre, la competencia y el miedo de no llegar a fin de mes, casi todxs estamos obligadxs a ser más o menos emprendedores.

Soy consciente de que un análisis de este tipo puede ser interpretado como una constatación del triunfo absoluto de la dominación capitalista. La modelación sociocultural de un sujeto emprendedor puede sonar a una instrumentalización total de la actividad humana al servicio de la reproducción de las relaciones capitalistas. Sujetos emprendedores moviéndose como piezas obedientes de una maquinaria que funciona sin fallas.

Quiero alejarme lo máximo posible de esa conclusión. Quiero salir corriendo en la dirección opuesta. Creo que una teoría crítica que anuncia la derrota definitiva es, como mínimo, teóricamente inconsistente, pues desconoce la naturaleza intrínsecamente contradictoria y conflictiva de las sociedades capitalistas. En un campo social conformado por fuerzas distintas siempre pueden suceder cosas distintas. Y en segundo lugar, una teoría crítica que llega a una conclusión de este tipo es indigna. Indigna porque la teoría crítica es parte del flujo de deseos y luchas emancipatorias, es una práctica de no adecuación al orden existente, es una interrupción de los automatismos de la dominación y nunca su duplicación en el plano teórico. Un «pensamiento crítico» que reafirma el orden existente o se resigna ante su poder, renuncia a hacer lo que debe hacer, que es escuchar los síntomas de inadecuación, producir desplazamientos, ensanchar las posibilidades.

Creo que el mensaje más valioso que puede dejar la teoría crítica es el mismo que aquella famosa frase de Lacan: «De lo único que se puede ser verdaderamente responsable es de ceder en el deseo». Hacer teoría crítica es resistirse a ceder en el deseo, sostener la convicción de que no está dicha la última palabra y que las cosas pueden ser de otra manera. ¿Cómo lo sabemos? Porque formamos parte de la inmensa constelación de luchas que a lo largo de todo el mundo y de toda la historia, en lo minúsculo y en lo masivo, en lo visible y en lo invisible, en las dudas y en las certezas, con la piel y con los huesos, con las palabras y con las manos, con lxs vivxs y con lxs muertxs, y sobre todo, contra las fuerzas que quieren mantener todo como está, contra la resignación, contra el cinismo, contra el llamado constante a la aceptación y a la adaptación, existen, resisten e insisten en cambiar el mundo. El día que ese deseo se quede sin aire, el día que esa esperanza, por tenue que sea, por maltratada que esté, se esfume por completo, el día que realmente pensemos que no es posible vivir de otra manera, será más sano para todxs que nos dediquemos a otra cosa. Mientras tanto, aquí seguimos, insistiendo. Es lo mínimo que podemos hacer.

Además de esta introducción, este trabajo se compone de tres capítulos y un apartado de reflexiones finales. En el primer capítulo intento inscribir el tema central de la investigación, la producción de subjetividades y modos de vida emprendedores, en el marco de la dinámica capitalista de reproducción social. Para hacerlo me apoyo en la teoría crítica desarrollada por Moishe Postone. A su vez, describo estos mecanismos de subjetivación neoliberal como una parte clave de la lucha constante del capital por imponernos sus formas sociales como principios organizadores de la vida social e individual. En este sentido, tomo como punto de partida los aportes del «marxismo abierto», específicamente los de John Holloway.

El segundo capítulo se enfoca en la reestructuración neoliberal del capitalismo. Mi objetivo, sin embargo, es ir más allá de sus críticas y denuncias más conocidas, para colocarlo en relación con la crisis del valor, una reinterpretación de la ofensiva neoliberal que tomo de Anselm Jappe y la «crítica del valor». En este sentido, pienso al neoliberalismo como una época marcada por la intensificación de la explotación sobre las subjetividades, un movimiento estratégico destinado a contener la crisis de valorización capitalista. De esta manera puede comprenderse el discurso emprendedor como una agresiva intervención sobre el tejido subjetivo de las sociedades, que busca estrechar los vínculos entre producción de valor y producción de modos de vida. Así, el emprendedurismo sería el marco subjetivo que pretende dotar de legitimidad al aumento de la presión del capital sobre nosotrxs.

El tercer capítulo propone cambiar el punto de vista. Tras desarrollar, en los dos capítulos anteriores, el proceso de identificación entre valor y subjetividad, en el último capítulo intento adoptar el punto de vista del malestar que expresa el fracaso de la identidad total, las sensaciones difusas pero insistentes de inadecuación con los imperativos emprendedores de la autovalorización constante. Para esta tarea parto del concepto de «no-identidad» formulado por Adorno (1984), complementándolo con la noción de «síntoma» articulada por Sztulwark (2019). Mi intención es argumentar que la escucha de estos síntomas de malestar es una práctica política fundamental para las luchas sociales, en la medida en que contribuye a desprivatizar los daños subjetivos de la explotación neoliberal y a reconectarlos con sus causas estructurales. Nos impulsa a reconocer y a apropiarnos de la energía de transformación social que subyace al malestar, encontrando fuerzas en nuestra vulnerabilidad. Sostengo, además, que esta tarea es aún más necesaria en nuestra coyuntura política, cuando la crisis de legitimidad del neoliberalismo da paso a frecuentes explosiones de malestar, pero cuya energía está siendo principalmente movilizadada en forma de soluciones reaccionarias.

Por último, las reflexiones finales no merecen mayores comentarios. Simplemente tratan de hilvanar los principales contenidos del trabajo y animarnos a «seguir con el problema», diría Donna Haraway (2020), es decir, a seguir asumiendo la responsabilidad de crear formas de vida capaces de desplazar los automatismos destructivos del capitalismo patriarcal, colonial y antropocéntrico que se está devorando al mundo.

Capítulo 1. La telaraña capitalista

1.1 La historia del aprendiz de brujo

Empiezo pidiendo un poco de paciencia. Este capítulo no trata en detalle el discurso que nos alienta a ser emprendedores. Lo introduce, claro, pero más como referencias ilustrativas que como hilo conductor. Me voy a alejar un poco del tema central del trabajo, dando un par de pasos hacia atrás. Hago esto porque creo que, como mecanismo productor de subjetividades y modos de vida neoliberales, es necesario comenzar inscribiendo al emprendedurismo en la lógica del capital. El discurso emprendedor es una expresión actual de un proceso mucho más amplio, que puede resumirse como la lucha del capital por imponer sus formas sociales sobre los diversos ámbitos de la vida. Por eso voy a empezar mostrando el proceso de formación de la cohesión social capitalista, cómo la vida social va siendo empujada a organizarse y reproducirse a través de las formas del capital.

La teoría crítica de Moishe Postone es muy útil para comenzar a comprender la lógica del capital y el modo de dominación que resulta de ella. En *Tiempo, trabajo y dominación social* (2006), Postone realiza una reinterpretación de las categorías centrales de la crítica de la economía política que Marx desarrolló primero en los *Grundrisse* y luego en *El capital*. Allí, dice Postone, Marx buscó descifrar el funcionamiento de las sociedades capitalistas a partir de la identificación de sus formas sociales fundamentales, cuya interrelación da origen a una cierta cohesión social. Podemos llamar a este proceso la «lógica» o la «dinámica» del capital, el proceso de reproducción de las relaciones capitalistas: “En *El capital*, Marx intenta analizar el capitalismo en términos de una dialéctica de desarrollo que es de hecho independiente de la voluntad individual y, por lo tanto, se presenta a sí misma como una *lógica*.” (Postone, 2006: 89). Vamos a recorrer brevemente sus hilos principales.

En el primer capítulo de *El capital*, unas páginas algo crípticas que muchos marxistas prefirieron ver como unas fórmulas saltables antes que como un análisis sustantivo (Jappe, 2016), Marx señala que el capitalismo, como modo de organización de la vida social, está compuesto por un conjunto de *formas sociales*, formas en las que se expresa la actividad humana y las relaciones sociales. Estas formas son el trabajo, el valor, la mercancía, el dinero y el capital (Postone, 2006). Prácticamente todos los aspectos de la vida capitalista pueden ser deducidos, según Marx, de estas categorías básicas.

Estas formas son las normas sociales de todos los días. Están incrustadas en nuestro sentido común y en el principio de realidad que habitamos. Debería quedar claro que no se trata de leyes externas a nosotrxs, que nos determinan desde afuera. Como decía, es nuestra actividad la que está dentro de las formas capitalistas. Las formas capitalistas de organizar las relaciones sociales son creaciones humanas. Nosotrxs las producimos y reproducimos todos los días: trabajamos, manejamos dinero, compramos en el supermercado, competimos para acceder a mejores trabajos e ingresos, pagamos la renta, aspiramos a comprarnos una casa algún día, etc. Entre ellas, Marx afirma que la forma elemental es el *valor*. Toda la dinámica capitalista está basada en el valor. De hecho, si nos pidieran una definición minimalista del capitalismo, podríamos decir que es, simplemente, *producción de valor*.

Según Marx, la fuerza que produce el valor es la actividad humana expresada en la forma de *trabajo*. El valor se crea en procesos productivos en los que el trabajo humano se objetiva en una mercancía y le imprime un determinado valor, dado por la cantidad de tiempo de trabajo objetivado en ella. Como este es un trabajo *abstraído* de sus rasgos cualitativos, que cuenta únicamente en su magnitud cuantitativa, como cierta cantidad de tiempo de trabajo, es *trabajo abstracto*. Somos los seres humanos, a través de nuestras capacidades productivas expresadas bajo la forma homogénea de trabajo abstracto, quienes producimos el valor, el germen del capital. La contracara cualitativa de este proceso, la otra faceta del trabajo humano, es el *trabajo concreto*, la creación de un *valor de uso*, de un producto concreto y útil destinado a la satisfacción de una necesidad⁶.

Ahora bien, la dinámica capitalista es totalmente indiferente al trabajo concreto y al valor de uso; da igual si la mercancía producida es un arma, una computadora o una barra de chocolate. Dijimos que lo fundamental es el valor. Desde el punto de vista del capital, lo único que importa es el trabajo abstracto que produce valor. Y ni siquiera el valor por sí sólo, sino su crecimiento, su *valorización*. El capital se crea y se reproduce gracias a la *valorización del valor*. *El capital es valor que se valoriza*, valor en proceso de convertirse en más valor.

⁶ Así formula Marx (2020: 57) esta naturaleza bifacética del trabajo y de la mercancía: “Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de *trabajo abstractamente humano*, como constituye el *valor* de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de *trabajo útil concreto* produce *valores de uso*.”

Para que el valor se transforme en capital es necesario que se cree un *plus-valor*. Y como el valor es producido por el trabajo humano -en su condición homogénea de trabajo abstracto- el plusvalor se produce a partir de la explotación del trabajo humano, de una cierta cantidad de valor *extra* que el trabajo humano es capaz de producir, y cuya apropiación y reinversión por parte del capital es la base de su reproducción. El capital es valorización del valor, y éste sólo se valoriza mediante la explotación del trabajo humano. Una primera conclusión de esta dinámica es que el trabajo, el valor y el capital están -por así decirlo- «del mismo lado», son tres estados del mismo proceso.

Así, el trabajo abstracto y el valor (cuya manifestación es el dinero), conforman la síntesis social del capitalismo (Holloway, 2011; Jappe, 2019), son los hilos de la telaraña capitalista. En las sociedades capitalistas los vínculos sociales se organizan y se reproducen a través del trabajo abstracto, el valor y su expresión en dinero. Para casi todxs nosotrxs, la manera de insertarnos en la sociedad, la manera de reproducir nuestra vida, es a través del trabajo, trabajo que produce valor, valor que se expresa en una suma de dinero, dinero que utilizamos para acceder a la riqueza social que existe en la forma de mercancías, mercancías que consumimos para satisfacer nuestras necesidades vitales:

En la sociedad capitalista es *el trabajo* el que hace de cada individuo un miembro de la sociedad que comparte con los otros miembros una esencia común que le permite participar en el intercambio de sus productos. Los individuos pueden encontrarse como las partes de un todo -es decir, formar una sociedad- porque sus actividades adoptan la forma común de una cantidad de trabajo representada en una cantidad de dinero. (Jappe, 2019: 24).

Ahora bien, lo desesperante del capitalismo, según Postone, es que, aunque nosotrxs las producimos, estas formas sintetizadoras, el trabajo abstracto, el valor y el dinero, se van autonomizando, van escapando de nuestro control, se van erigiendo como mediaciones sociales básicas, al punto de objetivarse socialmente en *estructuras abstractas e impersonales* que se nos imponen y nos fuerzan a reproducirlas. Todo esto se expresa como una dinámica de reproducción social que, al ejercer una coacción estructural sobre nosotrxs, da origen a un determinado modo de dominación social. En palabras de Postone (2006: 40), “(...) el modo de dominación social que caracteriza a la sociedad capitalista, la que Marx analiza en términos de valor y capital, es uno que genera una *dinámica histórica más allá del control de los individuos que la constituyen*.”

Aunque son creadas por nosotrxs, las formas capitalistas adquieren el carácter de una *objetividad social que excede las voluntades individuales*, se impone como la realidad evidente y nos fuerza a adoptar ciertos automatismos. Tenemos que prepararnos para una vida de trabajo, trabajar, ganar dinero, comprar mercancías, competir contra lxs demás. Claro que hay muchas formas de desafiar estos imperativos (podemos intentar trabajar menos, armar una huerta comunitaria, dejar el celular y tomar un libro, movernos en bicicleta, educar a nuestrxs hijxs de otra manera, etc.), pero es innegable que sentimos su presión y nos vemos obligadxs a adaptarnos en buena medida a los marcos establecidos.

La dinámica capitalista es la historia del aprendiz de brujo de Goethe, una historia de creaciones que se autonomizan de sus creadores y pasan a dominarlos. Los seres humanos creamos las formas capitalistas. Es obvio que nosotrxs deberíamos controlarlas. Sin embargo, a medida que esas formas pasan a ser los medios para la reproducción de nuestra vida, de manera involuntaria, impersonal y aparentemente automática, sin que un macabro titiritero nos maneje desde las sombras, vamos siendo estructuralmente obligadxs a reproducirlas, a tejer la telaraña que nos atrapa⁷.

Por lo anterior, la dominación capitalista no puede entenderse únicamente en términos de relaciones personales de sometimiento. No es tan sencillo como señalar a un cónclave de opresores que nos impone su voluntad y nos obliga a obedecerla, aunque por supuesto las élites existen y continuamente mueven sus recursos para blindar jerarquías y privilegios. Pero lo cierto es que, en un sentido profundo, la dominación capitalista no se limita a la opresión concreta de un grupo sobre otros (repito: aunque existan múltiples opresiones y violencias concretas), sino que se trata de una dominación estructural, la “(...) dominación de las personas por estructuras sociales abstractas que las propias personas constituyen.” (Postone, 2006: 39)⁸. ¿Esto quiere decir que el poder y la influencia de las corporaciones, las cámaras

⁷ A este proceso se refiere Holloway (2011: 108) cuando dice: “La existencia de una totalidad social como una fuerza cohesiva regida por *leyes independientes de toda dirección humana consciente*, es algo peculiar del capitalismo. Nosotros creamos esta totalidad, tejemos la telaraña que nos mantiene prisioneros: comprender esto nos ayuda a ver que podemos dejar de tejer la telaraña y hacer otra cosa. Pero la totalidad retiene su fuerza, la telaraña está todavía ahí.”

⁸ Decir que la dominación del capital sobre los seres humanos es, en un sentido profundo, un fenómeno estructural y abstracto, no significa negar las múltiples jerarquías, privilegios, opresiones y violencias concretas que derivan del carácter hetero-patriarcal-colonial del capitalismo. Que todxs estemos sujetxs a la dominación abstracta del trabajo, el valor y el dinero no quiere decir que todas las vidas estén en las mismas condiciones. La dinámica capitalista no sólo implica desigualdades en términos de clase, sino que se imbrica y potencia con otros sistemas de jerarquización y explotación de las vidas, dando lugar a complejos entramados de privilegio/opresión (Pérez Orozco, 2021) que

empresariales, los *think tanks* o el Foro de Davos no importan? Por supuesto que importan, y mucho, “(...) pero el problema es que sólo son posibles sobre la base de las estructuras subyacentes que les permiten funcionar.” (Fisher, 2018a: 106).

Lo que hace del capitalismo un sistema tan complejo e inasible, tan difícil de apuntar con el dedo y gritar «¡ahí está el centro de poder a vencer!», es que se trata de un *modo de vida social* (Postone, 2006). El capital, como decía, no es un *grupo humano identificable*, sino una *forma de organizar la vida social* (Jappe, 2019). Nuestra vida está estructurada de tal manera que somos socialmente empujados -aunque lo tenemos tan naturalizado que no siempre lo vemos como una imposición- a organizarnos a través de formas como el trabajo, el valor, las mercancías, el dinero, el estado, las jerarquías, la competencia o la propiedad privada.

Por abstracta que sea su naturaleza, estas estructuras ejercen una presión concreta y constante sobre nosotros. Cuando estudiamos algo que no nos gusta sólo porque hay más chances de conseguir trabajo, cuando no aguantamos más este ritmo de vida pero no podemos parar, cuando nos sentimos culpables porque no estamos haciendo nada productivo, cuando pensamos con preocupación en el futuro; en todos esos momentos, los más naturalizados de la vida, la sombra que nos persigue son las presiones de la vida en el capitalismo: el trabajo, el dinero, la optimización del tiempo, la explotación mental, la incertidumbre, el miedo de quedarnos sin trabajo o de no conseguir uno, el agotamiento crónico, etc. Nada que nos sea ajeno. Son los motivos de nuestras angustias y ansiedades cotidianas.

Si es un sistema de dominación es porque la dinámica capitalista, esa telaraña que tejemos y nos atrapa, impide nuestra autodeterminación. Al estar obligados a involucrarnos en relaciones capitalistas, no podemos determinar el sentido, las formas, los fines y los ritmos de los mundos de vida que habitamos junto a otros (Gutiérrez, Linsalata y Navarro, 2017). No tenemos la posibilidad real de pensar cómo queremos vivir, a qué queremos dedicar nuestro tiempo de vida, cómo nos podemos organizar para producir lo que necesitamos o qué tipo de relaciones queremos construir. En cambio, a medida que “(...) la lógica capitalista de valorización del valor avanza y se expande, los procesos vitales del ser humano se van ordenando en torno a una finalidad abstracta impuesta por el proceso de acumulación capitalista: la generación de ganancias.” (Gutiérrez, Linsalata y Navarro, 2017: 382).

vuelven absurda (por no decir heteropatriarcal y racista) la idea de que todos estamos en las mismas condiciones frente a la dominación abstracta del valor.

La incapacidad de autodeterminarnos bajo las relaciones capitalistas es algo que todos podemos reconocer. Hagamos un ejercicio. Imaginemos un día cualquiera. Nos despertamos, preparamos el desayuno, ponemos música mientras ordenamos y limpiamos la casa. Al rato llegan unos amigos con quienes hacemos pan y mermelada. Por la tarde participamos en alguna de las instituciones, cooperativas o asambleas a través de las que reproducimos nuestra vida en común. Algunas se dedican a coordinar las tareas necesarias para producir nuestros medios de vida (alimentos, agua potable, energía, etc.), otras organizan trabajos de apoyo mutuo para la construcción de viviendas, otras se ocupan de las actividades educativas, otras se encargan del cuidado de los ecosistemas, otras de asegurar servicios de salud para todos, otras de proveer espacios de diálogo para procesar nuestros conflictos, otras sostienen medios de comunicación y centros culturales comunitarios, y así...

Me cuesta seguir agregando imágenes, seguir imaginando. Estamos acostumbrados a descartar rápido las ideas que se alejan demasiado de la realidad, y estas están a años luz. El peso muerto de los automatismos y las obligaciones cotidianas se nos viene encima, borrando de un plumazo las fantasías. Todo muy bonito, pero imposible. Simplemente es obvio que no podemos hacer todo eso.

No lo podemos hacer porque la dinámica capitalista en la que vivimos no tiene como fin la reproducción de la vida concreta. Al contrario, la vida concreta, nuestra actividad como seres humanos, es un medio para el fin sin fin de esa dinámica: la producción de más y más valor abstracto. Sabemos que el capitalismo causa todo tipo de injusticias y violencias, pero no siempre prestamos atención a su naturaleza absurda: *los seres humanos sostenemos todos los días un modo de organizar la vida en el que nuestra vida, en lugar de ser el fin, es un medio para la acumulación de una forma abstracta llamada valor*⁹. Por tal motivo, tenemos muy pocas chances de explorar otras formas de vida; más bien debemos adecuarnos a los moldes que aseguran la reproducción de esta dinámica: concepción individual de la vida, trabajo, dinero, consumo, competencia, rendimiento, propiedad, valorización constante, etc.

Antes de continuar, quiero subrayar el argumento central de Postone, porque entiendo que cualquier teoría o práctica anticapitalista tiene que reconocer la situación que plantea.

⁹ Escribe Postone (2006: 140), citando a Marx en los *Grundrisse*: “Marx describe también el modo de dominación característico del capitalismo como *la dominación de las personas por la producción*: “(...) los individuos están [subsumidos] a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está [subsumida] a los individuos y controlada por ellos como su patrimonio común.”

Postone explica que el capitalismo es un modo de vida social que, aunque es producido y reproducido por nosotrxs, se va constituyendo como una objetividad social abstracta e impersonal, un conjunto de estructuras que excede nuestra voluntad, que conforma el mundo social y el principio de realidad que habitamos, y que no podemos desarmar así nomás, por más que nosotrxs lo hagamos. A medida que la lógica del capital se despliega y nos atrapa, a medida que formas como el trabajo, el valor y el dinero se vuelven las mediaciones sociales básicas, el capitalismo adquiere una dinámica que escapa de nuestro control inmediato:

Esta objetividad denota el momento de la sociedad que no se resuelve en la voluntad de los sujetos particulares, es el momento de negación de la voluntad y la libertad de las personas por un poder abstracto e impersonal, un momento objetivo y real de la sociedad que nosotros hemos creado y que se impone sobre y a través de nosotros. (García Vela, 2020a: 234).

Es frustrante, ¿no? Sabemos que nosotrxs reproducimos las relaciones capitalistas. Pues... ¡queremos dejar de hacerlo! Pero resulta que las cosas que necesitamos para vivir existen en forma de mercancías, y para acceder a ellas necesitamos dinero, y para tener dinero tenemos que trabajar, y el trabajo en el capitalismo no apunta a la satisfacción de nuestras necesidades sino a la producción de valor y plusvalor, y el plusvalor se convierte en ganancia y capital... Queremos dejar de reproducir las relaciones capitalistas, y sin embargo... ¡no podemos! Porque a medida que esas formas pasan a ser las mediaciones a través de las cuales reproducimos nuestra vida, no sólo ellas dependen de nosotrxs, sino que también nosotrxs dependemos de ellas.

Hasta aquí vamos con Postone. No porque su teoría de la dinámica del capital no sea útil. De hecho, como dije, Postone capta con mucha agudeza la fuerza cohesiva del capitalismo, la razón de nuestra inercia e impotencia cotidianas. Sin embargo, ahora tenemos que penetrar en estas estructuras de dominio y ver de qué están hechas.

1.2 La lógica del capital es una lucha constante por imponernos sus formas sociales

La lógica del capital es una fuerza estructural que nos obliga a organizar nuestra vida en función de las formas capitalistas. Pero si nos fuerza a hacerlo es porque lo necesita. El capital necesita que los distintos ámbitos de nuestra vida se expresen a través de dichas formas, contribuyendo a reproducirlas. Necesita que nuestra actividad asuma la forma de trabajo productor de valor, que la riqueza social asuma la forma de mercancías, que nuestros vínculos asuman la forma de dinero, que nuestros imaginarios de éxito, deseos y modos de

vida estén constituidos por el trabajo, la acumulación y la valorización continua, tal como repite el discurso emprendedor.

Su carácter estructural e impersonal, por un lado, y la constitución humana de las formas capitalistas, por otro, no tienen nada de contradictorio. El capitalismo no podría sostenerse si no fuera *al mismo tiempo* un conjunto de regularidades ubicadas más allá de nuestra voluntad inmediata y el resultado constantemente reactualizado de nuestras prácticas cotidianas. En palabras de Fisher (2018a: 38): “Lo que debemos tener en mente es tanto que el capitalismo es una *estructura impersonal hiperabstracta* como que no sería nada sin *nuestra cooperación*.”

Por lo anterior, la lógica del capital y la dominación resultante de ella dependen de la constante reinscripción de nuestra actividad dentro de las formas capitalistas. *El capital nos necesita. Sin nosotrxs no hay capital*. Después de todo, como dije antes, el capital no es un conjunto de leyes que se reproducen automáticamente por fuera de nosotrxs. Es una forma históricamente específica de organizar la actividad humana y las relaciones sociales. Las formas del capital no tienen una existencia independiente de nosotrxs. Son formas de existencia de la actividad humana. Nosotrxs somos el contenido. Sin nosotrxs no existen. Sin nuestra actividad convertida en trabajo abstracto no hay valor, sin explotación de nuestro trabajo no hay plusvalor, sin plusvalor no hay capital ni capitalismo¹⁰. Trabajo, valor y capital -ya lo dijimos- son tres estados de un mismo proceso, tres estados de un modo de organizar la vida que queremos desarmar.

Ahora bien, en el centro de esta dinámica está nuestra explotación¹¹. El capital es una forma históricamente específica de organizar la actividad humana que se basa en su constante conversión en trabajo productor de valor. Pero con eso no basta. Como vimos, el capital es producción de valor, pero sobre todo es producción de *más valor*, valor que se valoriza. Y el valor sólo se valoriza, el capital sólo se produce, mediante la explotación del trabajo humano.

¹⁰ La buena prensa del capital suele apoyarse en la creencia sólidamente instalada de que «las empresas crean trabajo». Pero es totalmente al revés. *El capital no crea trabajo; es el trabajo el que crea al capital*.

¹¹ Como vimos, el fundamento de la telaraña capitalista no es la explotación del trabajo, sino que, por decirlo de alguna manera, *comienza antes*, con la conversión de la actividad humana en trabajo que crea valor, con la imposición del trabajo, el valor y el dinero como centro de la vida. Si aquí pongo énfasis en la explotación no es porque considere que el problema se limita a ella -lo que implica dejar intocados al trabajo, el valor y el dinero- sino porque creo que es la experiencia cotidiana de la explotación la que más claramente revela la agresión del capital sobre nosotrxs, así como es la explotación, a fin de cuentas, la que hace posible la reproducción del capital.

Es decir, no basta con convertir nuestra actividad cotidiana en trabajo que produce valor. Para reproducirse, el capital tiene que explotarnos constantemente. Recordemos esto: *el capital sólo existe gracias a que nos explota.*

Desde el punto de vista del capital, el mundo y sus cualidades -las comunidades humanas y su inmensa inteligencia colectiva, las otras especies animales, la tierra, el aire, el agua- no importan en lo más mínimo, sólo son medios explotables que sirven al fin de la valorización del valor (Berardi, 2019). Y como depende de nuestra explotación, como depende de exprimir la vida concreta para producir *siempre-más* valor abstracto, la lógica del capital implica una agresión constante contra lo vivo. Es muy importante afirmar esto: si queremos desplazar al capitalismo, si queremos construir otras formas de organizar la vida, es porque sentimos que el capital nos agrede, que la vida en el capitalismo es una mezcla de impotencias, sufrimientos y violencias, y porque entendemos que esas condiciones son la consecuencia de un sistema cuyo único fin es la acumulación de ganancia, sin importar lo que tenga que hacer para lograrlo. El colapso ecológico al que nos está llevando este sistema absurdo, un sistema que se devora la riqueza y la diversidad de la vida en una compulsión ridícula por acumular ceros en una pantalla, es la expresión más brutal de esta agresión.

Aquí aparece el conflicto. Aquí entendemos que la lógica del capital no puede ser un proceso automático ni pacífico, simplemente porque su condición de existencia es la explotación de lo vivo para la generación de ganancia. Un sistema absurdo e injusto que se sostiene sobre la destrucción de la vida y la explotación de grandes mayorías para producir enormes ganancias de las que se apropian minorías privilegiadas, no puede ser otra cosa que conflictivo (Holloway, 1996). Por eso la existencia del capital implica una lucha constante, una lucha por imponer sus formas sociales como principios organizadores de la vida, por imponernos los moldes necesarios para nuestra explotación -como los modos de vida emprendedores.

¿Por qué es tan importante pensar en términos de explotación, de conflicto, de lucha? Porque ahí la lógica del capital deja de ser una lógica cerrada, la cohesión social capitalista deja de ser impenetrable, las formas capitalistas dejan de ser piezas inertes que encajan perfectamente unas con otras. Ahí aparecemos nosotrxs, ya no solo como engranajes de la máquina, sino también como posibles fallas, como fuerzas capaces de interrumpirla y empujar en otra dirección.

La constitución humana de las formas capitalistas y nuestra lucha constante contra ellas es el núcleo de la teoría crítica del «*open marxism*» (o «marxismo abierto»). Para los fines de este trabajo, la propuesta teórico-política de dicha escuela puede resumirse en dos puntos. El primero es que *nosotrxs hacemos al capital*, nosotrxs somos el contenido de las formas capitalistas, por lo que nosotrxs podemos dejar de hacerlas. El segundo, vinculado al anterior, es que el capital no es un conjunto de leyes objetivas y externas, una lógica que funciona automáticamente, sino que es, en sí misma, *un proceso de lucha*. Todas las formas capitalistas son el campo de una batalla constante entre las agresiones del capital por imponérselas y nuestra capacidad de decir «No vamos a tolerar su dominio. Vamos a vivir de otra manera».

Según John Holloway (1996), uno de los referentes del marxismo abierto, la relación entre «las leyes objetivas del desarrollo capitalista» -aquí estamos hablando de la «lógica» o la «dinámica» del capital- y la lucha de clases está en el centro de la teoría marxista. Siguiendo a Holloway, hay varias maneras de entender esta relación. Una de ellas implica afirmar las leyes objetivas y descartar la posibilidad de la lucha. Hablar de la «lógica del capital» desde una perspectiva afirmativa puede dar lugar a imaginarse un proceso automático que ocurre por fuera de nosotrxs y que simplemente nos instrumentaliza a su antojo, convirtiéndonos en engranajes de la máquina. Así, las personas somos vistas exclusivamente como reflejos de las estructuras que se nos imponen (Holloway, 2017). Un proceso sin alteraciones, algo que simplemente se despliega sobre nosotrxs sin que podamos hacer nada distinto a reproducir las estructuras. Es una lógica automática, libre de antagonismos. Pura reproducción de la dominación. Cualquier deseo o práctica emancipatoria está condenada al fracaso. No hay salida porque no existe una fuerza diferente a la dinámica todopoderosa del capital.

Otra forma de verlo, un poco menos pesimista, es reconocer la existencia de un «marco objetivo», unas «leyes objetivas de desarrollo», pero manteniendo la posibilidad de la lucha en su contra. No obstante, la relación marco objetivo-lucha nunca es equitativa (Holloway, 2005). El poder de las leyes objetivas tiene todas a su favor, pero sigue conteniendo la posibilidad de que aparezca un impulso de lucha que intente impugnar el orden dominante: “Desde esta perspectiva, es una lucha *contra* la lógica del capital y claramente *distinta* respecto de ella.” (Holloway, 2005: 31).

En esta segunda lectura, la lógica del capital sigue siendo una entidad sólida y positiva, sólo que ahora puede ser enfrentada por otra entidad llamada «lucha». A diferencia de la primera interpretación, que sólo ve la lógica del capital desde el punto de vista de su reproducción, la

segunda lectura admite la posibilidad de la lucha, pero se trata de una lucha que no ocurre *dentro y en contra* de la lógica del capital, sino solo *contra* ella. Una lucha entre dos exterioridades.

Estas dos primeras interpretaciones afirman la lógica del capital como una esfera externa y cerrada, en lugar de mostrar sus contradicciones internas, en lugar de recordar que nosotrxs creamos las formas capitalistas. Si el capital está esforzándose constantemente por alinearnos a su lógica de reproducción, si nos alienta a ser emprendedores, flexibles, resilientes, siempre dispuestxs a trabajar y producir valor, es porque sin nosotrxs no existe. Pensar el capitalismo como un marco objetivo externo a nosotrxs nos despotencia, niega nuestro potencial antagonico, nos acerca mucho más a la afirmación de su reproducción que a la posibilidad de su ruptura (Holloway, 2005).

Una tercera forma de verlo -a la que adscribe Holloway- implica entender que la dinámica del capital es, en sí misma, una dinámica antagonica, una dinámica constituida por la lucha: “(...) hablar de una relación externa entre las “leyes objetivas del desarrollo capitalista” y la lucha de clases no tiene sentido. Las “leyes del desarrollo capitalista” no son otra cosa que el movimiento de la lucha de clases.” (Holloway, 1996: 59). Aquí la lucha es interna. La lógica del capital deja de ser algo sólido y cerrado, y pasa a entenderse como una lógica intrínsecamente contradictoria. Ya no es, como en la lectura anterior, el choque entre dos cosas externas, entre las estructuras y la lucha *contra* ellas, sino que se trata de un choque *dentro y en contra* de las mismas estructuras, que por lo tanto ya no son cerradas, pues están constituidas por nosotrxs y pueden ser transformadas por nosotrxs.

El enfoque de Holloway es clave para mi trabajo porque me permite afirmar que la existencia del capital es un proceso de lucha constante. No obstante, quiero hacer tres salvedades. En primer lugar, creo que hay que matizar el énfasis subjetivista que caracteriza al proyecto teórico-político de Holloway. Al afirmar que el capital no es más que la expresión débil e inestable de la lucha que surge en su interior y en su contra, la teoría de la lucha de Holloway subestima la coacción estructural de la dominación capitalista, concibiendo la emancipación prácticamente como una suma de actos de voluntad (García Vela, 2020b).

El subjetivismo de Holloway radica en que diluye el objeto (el capital) en el sujeto (la lucha), lo que implica afirmar al sujeto como un principio absoluto (García Vela, 2020b). Para Holloway la objetividad social capitalista no existe como tal; sólo es una proyección falsa y

autonegadora de la subjetividad creadora: “(...) la sociedad es sólo subjetividad y su objetivación, entonces se infiere que la subjetividad práctica es el único punto de partida posible para comprenderla (...)” (Holloway, 2005: 29).

Al identificar el sujeto (la lucha) y el objeto (el capital) a través de la primacía absoluta del sujeto (todo es sujeto y su lucha), Holloway suprime el carácter contradictorio de la lógica del capital, subestimando la fuerza de sus imperativos. Si el capital no es más que la expresión frágil de nuestra lucha incesante contra él, se hace difícil entender por qué seguimos tejiendo la telaraña, por qué, cuando nos levantamos cada mañana, las formas capitalistas, como el dinosaurio de Monterroso, están todavía ahí...

Si queremos sostener que la lógica del capital es contradictoria, no se puede afirmar una relación de identidad entre la subjetividad y la objetividad. Si hay contradicción es porque ambos momentos no se superponen completamente. Ni los seres humanos somos reflejos idénticos a la objetividad capitalista, completamente integrados gracias a sus técnicas de dominación (pesimismo que lleva al «no hay salida» tan habitual en los críticos resignados), ni las formas capitalistas son una frágil fantasía que podemos abandonar, «dejar de hacer», en cualquier situación y en cualquier momento.

Revelar el carácter antagónico y la constitución humana de la lógica capitalista no puede conducir a negar el peso de las estructuras sociales y su capacidad de empujarnos hacia su reproducción. La objetividad social capitalista, aunque es resultado de la práctica humana y está atravesada por la lucha, se nos impone bajo la forma de estructuras que trascienden nuestra voluntad y condicionan nuestras acciones, tal como vimos con Postone. Como señala García Vela (2020b: 58), “(...) el sujeto está mediado por la objetividad social capitalista, una objetividad que constituye la conciencia individual. Es la fuerza de lo objetivo que prevalece en los sujetos y obstaculiza su voluntad, aunque no la elimina (...)”.

La idea de que la objetividad capitalista es una construcción de los seres humanos, la idea de que nosotrxs hacemos al capitalismo y nosotrxs lo podemos dejar de hacer, tal como sostiene Holloway, no sólo es un motivo de esperanza y un impulso a la práctica anticapitalista, sino que es irrefutable a nivel lógico: ¡claro que nosotrxs hacemos al capitalismo y nosotrxs podemos dejar de hacerlo! Pero el problema es que eso que hacemos no sólo escapa de nuestro control, sino que pasa a controlarnos, buscando subordinar nuestras condiciones materiales, deseos y automatismos cotidianos a la reproducción del capital. A partir de ahí, el

llamado a dejar de hacer el capital a fuerza de actos de voluntad se vuelve algo impotente. ¿Esto quiere decir que somos totalmente incapaces de cambiar las cosas? No, al contrario. Como dice Fisher (2018a), asumir nuestra relativa complicidad con las formas capitalistas no equivale a negar nuestro poder, sino, paradójicamente, a reconocerlo.

En segundo lugar, al estrechar la relación entre el sujeto y la lucha, al señalar que constantemente luchamos contra las formas capitalistas, el marxismo abierto parece indicar que la lucha es un atributo exclusivo del sujeto explotado. Así, en el prólogo de *Marxismo Abierto. Volumen II* (2007: 4) los autores afirman que “*La lucha es el sujeto: la capacidad colectiva de pensar contra la dominación (...)*” En cambio, aquí estoy tratando de decir que la dominación del capital *ya implica una lucha*, que el capital lucha por imponer su dominación. La lucha no proviene sólo de nosotrxs, sino que la dominación misma es una lucha constante por imponer las formas capitalistas como principios organizadores de la vida. La lucha es el movimiento antagónico que caracteriza al capitalismo: la lucha entre las agresiones del capital sobre lo vivo para convertirlo en ganancia y nuestra capacidad de confrontarlo.

Cabe reconocer que el mismo Holloway matiza la tendencia del marxismo abierto a identificar la lucha exclusivamente con el sujeto cuando dice que *la lucha también proviene del capital*. En *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2010), Holloway (2010: 152) escribe:

El capital se presenta a sí mismo como estable: la lucha de clases, dicen, *y nosotros lo aceptamos*, proviene de nosotros. La lucha de clases desde abajo, parece, rompe con la estabilidad del capitalismo. ¡Qué tontería! Comprender la lucha de clases como algo que viene principalmente desde abajo, como lo hacen la mayoría de las discusiones marxistas, es realmente poner el mundo de cabeza.

Eso estoy tratando de decir: la sola existencia del capital, como una dinámica basada en la agresión constante, en la explotación de lo vivo para la generación de ganancia, es un proceso antagónico, un proceso de lucha por imponer sus formas sociales sobre nosotrxs. La existencia misma del capital depende de esta lucha constante: “Si un día el capital fracasa en convertir el hacer [nuestras capacidades productivas] en trabajo abstracto o en explotarlo, entonces el capital deja de existir. Su existencia es siempre insegura: de ahí la ferocidad de su lucha.” (Holloway, 2010: 153).

¿Qué significa exactamente que el capital lucha? Significa que su existencia y su reproducción dependen de una lucha constante por imponer sus formas sociales como

principios organizadores de la vida con el objetivo de convertirla en fuente de ganancias. En otras palabras, el capital es la lucha por reorganizar en términos capitalistas, en términos de trabajo, explotación y valorización, las condiciones de interdependencia sobre las que se sostiene y se reproduce la vida (Linsalata, 2020).

El capital lucha cuando se apropia de los territorios con el fin de explotar sus recursos naturales, destruyendo ecosistemas, comunidades y economías locales. Lucha cuando presiona para implementar reformas educativas que cambian los planes y objetivos de la educación hacia mayores niveles de mercantilización, estandarización, competencia y adecuación a las exigencias del mercado. Lucha para bajar los salarios, los impuestos y el gasto público, precarizando las condiciones de vida de las mayorías y obligándonos a recurrir cada vez más al mercado (es decir, a engrosar las ganancias capitalistas) para reproducir nuestra vida (educación, salud, vivienda, seguridad social, tiempo libre, etc.). Utiliza su poder mediático para fijar marcos mentales según los que los inversores son filántropos que «crean trabajo», mientras las protestas sociales son cosa de radicales y violentos. Especula y gentrifica zonas urbanas, aumentando el costo de vida y desplazando habitantes de sus barrios. Impone la deuda como un falso salvavidas que en realidad nos hunde más en el trabajo, la culpa y la presión cotidiana. Todas estas son expresiones de la lucha del capital por imponer su dominio. Que asuman, en la vida diaria, un carácter objetivo, neutral, normal, de «así son las cosas», no es sino el efecto mejor logrado de esta agresión continua.

En tercer lugar, al identificar sujeto y lucha, el «*open marxism*» afirma a un sujeto unidimensionalmente constituido por impulsos de rebeldía. Este énfasis en la capacidad de los seres humanos de emanciparnos de la dominación capitalista es una reacción muy valiosa del marxismo abierto contra la tendencia de la teoría crítica a la admiración resignada del crimen perfecto, del hecho de que los seres humanos hemos sido totalmente integrados a la sociedad capitalista, que somos cómplices voluntarios de nuestra opresión. Frente a este certificado de muerte de la transformación social, el marxismo abierto mantiene viva la posibilidad de la emancipación al atribuir al sujeto un carácter casi ontológicamente rebelde. Así, el marxismo abierto tiende a sustituir el sujeto unidimensional integrado, completamente subsumido por la dominación, por otro sujeto unidimensional, pero ahora exclusivamente constituido por impulsos de lucha.

Sin embargo, la insumisión congénita destacada por el marxismo abierto no es una realidad tan evidente como quisiéramos. El capital también penetra en nuestra subjetividad y lucha por

constituirla a su imagen y semejanza. Lo hace ofreciendo modos de vida deseables e imaginarios de éxito basados en el trabajo, el rendimiento, la competencia, el dinero, el consumo, el *siempre-más*. Estos mecanismos de subjetivación capitalista -entre los que se encuentra el discurso emprendedor- buscan alinear nuestras subjetividades y modos de vida con las formas del capital. Voy a desarrollar esto en el siguiente apartado.

1.3 La ley del valor que llevamos dentro

Hasta aquí hemos asumido que la sujeción a las relaciones capitalistas se explica únicamente por una serie de coacciones materiales. Simplemente el trabajo, el valor y el dinero se nos imponen como las reglas sociales a través de las que debemos reproducir nuestra vida, nos guste o no. Incluso, si queremos contar la historia completa, tenemos que poner a la violencia al comienzo de la lista. Es que si nos remitimos al origen del capitalismo comprobamos que fue impuesto mediante la violencia más cruda. El capital, dijo Marx (2003: 950), vino al mundo “(...) chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies.”

Abundan las investigaciones históricas que denuncian la violenta imposición de las relaciones capitalistas, la lucha sangrienta del capital por establecer su dominio¹². En el capítulo XXIV de *El capital*, «La llamada acumulación originaria», Marx explica que el capitalismo se hizo lugar mediante procesos de desposesión de tierras comunales y destrucción de formas de vida comunitarias, cuya consecuencia inmediata para lxs productoxs despojadx fue la obligación de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. Más allá de las discusiones acerca de si este proceso es parte del pasado o si se trata de una desposesión continua¹³, es difícil subestimar el poder coercitivo de formas como el trabajo o el dinero en nuestra vida cotidiana. Sin importar lo que pensemos de ellas, si sucumbimos a sus promesas o las rechazamos, lo cierto es que son obligaciones materiales que no dependen de nuestra voluntad ni de nuestro compromiso subjetivo: si no trabajamos, si no ganamos dinero, es casi imposible sobrevivir.

Sin embargo, la coacción material no es la única manera de construir obediencia en torno a las relaciones capitalistas. En *El problema del trabajo* (2020), Kathi Weeks sostiene que, desde sus comienzos, la consolidación del capitalismo requirió tanto de la coacción material (derivada de la acumulación originaria y la privación de los medios de existencia) como de

¹² *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010), de Silvia Federici, es una referencia imprescindible para comprender el carácter violento y patriarcal de la lucha del capital por imponer el trabajo asalariado como principio organizador de la vida social.

¹³ Revisiones fundamentadas de estas discusiones sobre la acumulación originaria pueden encontrarse en De Angelis (2012) y Bonefeld (2013).

cierto involucramiento subjetivo. Por eso, según Weeks, los análisis de Marx y Weber acerca de los orígenes del capitalismo son complementarios. Marx destaca el papel de la violencia, la usurpación y la consecuente obligación de someterse al trabajo asalariado; Weber se ocupa de la producción de consentimiento alrededor del trabajo, la ganancia y la acumulación, es decir, de la construcción de una cierta racionalidad capitalista: “Así, a la explicación de Marx de la acumulación originaria a través de la propiedad privada, Weber añade un relato sobre la construcción originaria de las subjetividades capitalistas.” (Weeks, 2020: 67).

Retomando la interpretación weberiana, Weeks sostiene que el ascetismo protestante afirmó los mandatos productivos capitalistas al dotarlos de una justificación ético-religiosa. Dio origen a una ética del trabajo al vincularlo con creencias y sentidos religiosos¹⁴. Es decir, enriqueció los motivos personales para entregarse al trabajo. De ser una obligación material, el trabajo pasó a ser también una virtud moral. Ya no sólo una imposición exterior, sino también una vocación interior. Incluso cuando la motivación religiosa se diluyó, la ética del trabajo se mantuvo: el trabajo ya era culturalmente considerado una virtud moral, sinónimo de dignidad, esfuerzo y voluntad de salir adelante. El valor que se le asigna culturalmente al trabajo es algo que continúa intacto hasta hoy. La fuerza cultural del trabajo es tal que prácticamente todas las instituciones sociales (la familia, la educación, la salud, el consumo, el tiempo libre, etc.) tienen como principal objetivo hacer que las personas estén listas para trabajar (Weeks, 2020).

Hay un vínculo evidente entre esta ética protestante como piedra fundamental de la construcción de subjetividades capitalistas y la ética emprendedora de la valorización continua, que puede ser vista como una actualización secular y neoliberal de la primera. No solamente ambos son marcos discursivos que buscan dotar de legitimidad cultural al trabajo, la productividad y la ganancia, sino que ambos lo hacen poniendo a la empresa en el centro. De hecho, fue la ética protestante la primera en colocar a la empresa como un principio organizador de la vida, la que hizo de la racionalidad empresarial una forma de autogobierno y un medio para la realización personal. En su investigación sobre los orígenes del proyecto neoliberal, Foucault (2007) sostiene que los primeros intelectuales neoliberales, mientras

¹⁴ Uno de los argumentos centrales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) es que las diferentes doctrinas protestantes consideraban la disciplina laboral como una prueba de fe y confianza en el criterio divino, la demostración del cumplimiento responsable del lugar que Dios asignó a cada uno. Entre estas doctrinas, Weber destaca la predestinación calvinista, según la cual el compromiso con el trabajo es un acto de significación que mitiga la ansiedad ante la incertidumbre de la salvación y fortalece la sensación de merecer estar entre los elegidos (Weeks, 2020).

sentaban las bases de la nueva doctrina, quisieron recuperar esta dimensión ética de la empresa, según la que la empresa, además de generar dinero, *transmite virtudes morales*: promueve la integración social a través del trabajo, enseña los valores del esfuerzo y el cuidado del dinero, exige una autovigilancia y optimización constantes. Es esta ética social de la empresa la que los neoliberales tomaron como inspiración para difundir las virtudes de la actitud emprendedora como matriz subjetiva. Más adelante lo veremos mejor.

Quizá la mayor diferencia está en que el ascetismo protestante fue fundamentalmente disciplinario. Fue una ética del trabajo basada en el constreñimiento de la subjetividad en beneficio de una conducta racional y una devoción al trabajo responsable y abnegado: “(...) el protestantismo ascético predicaba la importancia moral del esfuerzo productivo constante y metódico por parte de sujetos individuales autodisciplinados.” (Weeks, 2020: 65). Sus valores eran la disciplina, el sacrificio, la obediencia, el ahorro, la inversión y la auto-renuncia.

Mientras tanto, la ética neoliberal-empresarial del trabajo se basa en cierto derroche subjetivo: promueve la libertad, la creatividad, la adrenalina del rendimiento constante, la flexibilidad, la comunicación 24/7, la expresión de las emociones. No se apoya en la reducción de la subjetividad; al contrario, se nutre de su expansión estratégica¹⁵. El neoliberalismo, apunta Amador Fernández Savater (2018: s/n), “(...) ya no nos dice «No» («no puedes»), sino «Sí» («puedes y debes»). No nos fuerza como un poder exterior, sino interior y voluntario. No reprime el goce, sino que lo promueve.”

Pero más allá de las diferencias entre la ética protestante del trabajo y su reformulación neoliberal, lo que Weeks sugiere es que el dominio del capital también se juega en el campo subjetivo. Las formas capitalistas no sólo nos coaccionan desde afuera, sino que *nos afectan y nos transforman por dentro*. Por algo son tan importantes los discursos culturales hegemónicos, los sistemas de motivaciones que buscan generar una cierta adhesión subjetiva a la vida capitalista, algo que no se logra mediante la coacción «externa» de la necesidad material o fisiológica. No adoptamos las formas capitalistas sólo porque necesitamos comer, sino también porque nuestros deseos, modelos de éxito e imaginarios de lo posible están formateados por ellas. Como señalan Boltanski y Chiappello (2002: 46): “Si el capitalismo

¹⁵ Verónica Gago señala que el arte neoliberal de gobernar consiste *no en limitar, sino en promover el deseo*. Gobernar, para los neoliberales, es saber cómo decir que sí al deseo: “Deseo como sinónimo de iniciativa libre, de impulso de desarrollo del propio capitalismo (...) Se gobierna el deseo, en simultáneo que se lo fomenta. Por eso es un modo a primera vista paradójico de gobernar, por medio de la liberación y no de la restricción del hacer.” (Gago, 2014: 199).

sigue en pie (...) se debe a que ha podido apoyarse en ciertas representaciones -capaces de guiar la acción individual- y de justificaciones compartidas, que han hecho de él un orden aceptable e incluso *deseable* (...)

En otras palabras, si estamos atrapadxs en el capitalismo también es porque las formas capitalistas están incrustadas en nuestras estructuras de deseo, porque el valor no sólo rige la producción de mercancías: también afecta la producción de subjetividades.¹⁶ Nuevamente Fernández Savater (2017: s/n) nos ayuda a entender esta dimensión libidinal:

Si el neoliberalismo se reproduce cada día no es sólo por coerción y por miedo, sino también porque es *evidente* y *deseable*. Se hace *evidente* en mil situaciones de la vida cotidiana donde uno debe considerarse a sí mismo como una empresa y al otro como un competidor. Se hace *deseable* a través de mil signos que vehiculizan sus promesas de éxito, autorrealización y libertad.

En *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (2015), Frederic Lordon llama «regímenes de movilización»¹⁷ a los mecanismos utilizados para fabricar este involucramiento subjetivo. El capitalismo necesita *movilizarnos*, *afectarnos*, insertarnos en su dinámica de explotación/valorización. La dominación, siguiendo a Lordon, es el arte de *hacer-hacer*, de orientar las potencias de actuar en una dirección determinada. Estos esfuerzos de movilización tienen como destino principal el trabajo productor de valor. Según Lordon, la forma más efectiva de lograrlo no es tanto la coerción explícita -que aumenta las chances del rechazo- sino la *colinealización de los deseos*, la alineación de los deseos individuales con el deseo fundamental del capital: la generación de *siempre-más* valor.

Lordon distingue tres regímenes de movilización a lo largo de la historia del capitalismo. No los ve como momentos excluyentes, sino que cada uno mantiene su influencia y se suma a las anteriores. En los primeros siglos de capitalismo (su fase mercantil entre los siglos XV y XVIII y su fase industrial-liberal durante el siglo XIX), la razón dominante que empujaba a las personas al trabajo era la obligación material, una cuestión de subsistencia: la desposesión

¹⁶ Marx en los *Grundrisse* (2007: 12-13): “(...) la producción capitalista no sólo produce *un objeto para el sujeto*, sino también *un sujeto para el objeto*.”

¹⁷ La idea de «movilización» no tiene que leerse de manera determinista o funcionalista, según la cual los seres humanos seríamos meros reproductores de las estructuras capitalistas. «Movilización» es una categoría útil para mostrar cómo el capital necesita direccionar nuestra potencia de actuar hacia el trabajo productor de valor. Es justamente la necesidad de esa movilización constante la que revela, no sólo la dependencia del capital del trabajo humano, sino el carácter abierto y antagónico del proceso.

de sus medios de existencia obligaba a las personas a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario para sobrevivir.

El modelo fordista de mediados de siglo XX introdujo un cambio significativo en las motivaciones para involucrarse en las relaciones capitalistas. Ya no pasaba solamente por la subsistencia material. La posibilidad de acceder al consumo y al entretenimiento se sumaron como compensaciones de la explotación laboral. Había que entregarse al trabajo porque a cambio se obtenía un salario que permitía ingresar al mundo del consumo, que pasaba a ser el factor gratificante de la vida. La diversión consumista se convirtió así “(...) en mera recompensa por el trabajo, e inversamente el trabajo en el precio a pagar por la diversión.” (Adorno, 2004: 149).

Sin embargo, el binomio trabajo-consumo propio de la sociedad fordista fue dando origen a una tensión creciente entre la ética laboral marcada por la auto-renuncia y el ascetismo, y el hedonismo consumista que manaba de la industria cultural. Los discursos laborales exigían vivir como curas mientras la publicidad invitaba a hacerlo como artistas. En este contexto, el modelo neoliberal estrena un nuevo tipo de movilización, una «movilización alegre» (Lordon, 2015), que intenta fusionar el compromiso con el trabajo con las expectativas de realización y autodescubrimiento personal. En este nuevo marco afectivo, las personas somos convocadas a participar de las dinámicas de explotación/valorización bajo la promesa de que éstas nos producirán emociones alegres.

El discurso cultural que nos alienta a ser emprendedores es un claro ejemplo de estos mecanismos de sujeción a las relaciones capitalistas por la vía del consentimiento o el involucramiento subjetivo. Ya no a través de la disciplina, la auto-renuncia y el trabajo abnegado, como la ética puritana analizada por Weber, sino presentando al trabajo como una fuente de sensaciones gratificantes: autonomía, flexibilidad, autorrealización, muestra de un espíritu activo, ambicioso, que no se achancha en la rutina y apuesta siempre a más. A diferencia de las estrategias de reclutamiento anteriores, ya no es «trabaja porque de lo contrario no comes»; tampoco es «trabaja para cobrar un salario con el que podrás consumir»; ahora es «trabaja porque en el mismo trabajo podrás realizarte personalmente».

Quisiera hacer cuatro comentarios breves sobre el recorrido anterior. Primero, el aspecto fundamental de la subjetivación capitalista es su capacidad de producir una relativa aceptación o conformidad: si interiorizamos las consignas emprendedoras, si las deseamos y las hacemos nuestras, es menos probable que nos rebelemos contra ellas. El consentimiento,

la alineación de los deseos, el involucramiento subjetivo, o como queramos llamarle, es la forma más efectiva de sujeción a las relaciones capitalistas, porque es una sujeción no siempre percibida como tal, por lo que no merece confrontación alguna. Como señala Fisher (2018a: 126-127), “(...) por mucho que distintos individuos y grupos se hayan burlado del lenguaje de la competencia, el emprendedurismo y el consumismo (...), es nuestra misma aceptación ritualizada de su terminología la que ha logrado naturalizar el dominio del capital y desbaratar cualquier intento de oposición.”

Sin embargo -y este es el segundo punto-, la adhesión subjetiva no es un hecho acabado ni supone una instrumentalización total y perfecta. Eso implicaría caer en un funcionalismo paralizante donde las personas seríamos únicamente reproductoras obedientes de los mandatos productivos. Una manera habitual de pensar esta dominación absoluta es bajo la idea de «servidumbre voluntaria» de Étienne de la Boétie, según la que nuestras mentes y cuerpos están tan colonizados por el poder que colaboramos de buena gana con el orden que nos oprime, obedecemos voluntariamente.

Lordon hace una interpretación de la consigna de la Boétie que nos ayuda a salir del crimen perfecto al que parece llevarnos. Su argumento es que la servidumbre no puede ser voluntaria, porque la voluntad, entendida como la expresión pura que emana de un sujeto soberano y autodeterminado, no existe, es una ficción liberal. Es cierto que nosotrxs podemos actuar por voluntad propia, pero dicha voluntad no surge de nosotrxs mismxs, sino que es *heterodeterminada*, proviene del tejido social que nos afecta y condiciona nuestras acciones. Escribe Lordon (2015: 74-75):

Porque es nuestra energía la que se activa en la movilización, podemos decir que esa es *nuestra* acción y que, en un sentido, *actuamos por nosotros mismos*: somos auto-móviles. Pero “por nosotros mismos” no ofrece más que una indicación actancial y no dice nada de todo lo que la precedió. Y aunque auto-móviles, somos irremediabilmente *heterodeterminados*. Indudablemente nuestra potencia de actuar nos pertenece enteramente. Pero le debe todo a las interpelaciones de las cosas, es decir, al afuera de los encuentros, cuando se trata de saber hacia dónde y cómo se dirige.

Entonces, es cierto que existe el consentimiento o la aceptación de los valores capitalistas, pero no bajo la forma autodeterminada y cerrada de la sumisión voluntaria, sino como el resultado parcial de una batalla por la imposición de afectos que imprimen una dirección determinada a los deseos y acciones individuales. El éxito del capitalismo está en su

capacidad de orientar nuestros deseos hacia el trabajo, la ganancia y la acumulación. Pero no es un asunto cerrado, sino una disputa abierta. Para no caer en el pesimismo de la dominación perfecta, de la identificación total, es importante pensar todo esto como un proceso de lucha. La dominación capitalista es la lucha del capital por afectarnos, por imponer sus formas como las determinaciones afectivas que orientan nuestros deseos y acciones. En *Agrietar el capitalismo*, Holloway (2011: 185-186) dice:

La determinación de las formas nunca es total: siempre es una lucha. La determinación de nuestras actividades por las formas de las relaciones sociales capitalistas no está dada, sino que es una batalla constante (...) La rebelión es siempre una opción, pero, mucho más que eso, es una parte integral de la vida cotidiana. Es por eso que la existencia del capitalismo está basada en su constante reconstitución, la constante recreación de sus formas de relaciones sociales.

El discurso del emprendedurismo, por ejemplo, es parte de una lucha por lograr que formas como el trabajo, el rendimiento, la valorización y la empresa se ubiquen como los esquemas organizadores de la subjetividad. Pero si estos mecanismos de producción de consentimiento son tan agresivos es porque operan sobre subjetividades no completamente subsumidas. La producción de consentimiento supone una lucha por identificar a las personas con las formas capitalistas, y es justamente el carácter constante de esa lucha la que nos muestra que se trata de un proceso abierto.

Tercero, destacar el peso de estos mecanismos de producción de consentimiento no significa afirmar que el capitalismo se sostiene sobre un régimen de lavado de cerebros. Como vimos, el capitalismo es un modo de vida social que trasciende los marcos ideológicos que se producen para legitimarlo. Reconocer los artefactos ideológicos que pretenden construir conformidad en torno a la explotación capitalista, como el discurso emprendedor, no nos deposita automáticamente en un mundo liberado. Podemos no creernos las promesas de autonomía y éxito económico de dicho discurso, podemos saber que son señuelos más o menos burdos que maquillan la explotación y la precariedad, y aun así tenemos que ser empresarios de nosotros mismos y llevar a cabo estrategias de autovalorización o inventarnos pequeños emprendimientos para sobrevivir. Y es que la lógica del capital “(...) no se trata sólo de una «actitud» o de una «ideología»: es la competencia en el mercado la que obliga a cada actor a participar de este juego desquiciado o desaparecer.” (Jappe, 2019: 22).

Cuarto -y muy vinculado al anterior-, la aceptación de los mandatos capitalistas no se explica tanto por un engaño, por unos lentes que distorsionan la realidad («no eres una trabajadora precarizada; ¡eres una pujante emprendedora!»), sino que se ubica, por decirlo de alguna manera, «más acá», al nivel de los cuerpos, las sensibilidades, las maneras de sentir, pensar y vivir. La crítica de la ideología nos anima a denunciar los engaños ideológicos, a arrojar los lentes que nos muestran una imagen falsa y anestesiante, y ver la realidad tal como es. Pero no es tan fácil. Podemos arrojar los lentes pero seguimos dentro de la telaraña. El engaño se vuelve real desde el momento en que nos mete dentro. Podemos denunciar la ideología capitalista, pero eso no nos libera de vivir vidas de trabajo y explotación constante, y esto es así porque los discursos capitalistas, como el emprendedurismo, no son tanto generadores de *representaciones falsas* como de *modos de vida reales* que *realmente* afectan y condicionan nuestros cuerpos, hábitos, deseos y estrategias vitales.

Esto es fundamental, porque quiere decir que las formas capitalistas se nos impregnan en lo micro, su eficacia está en su capacidad de ramificarse en modos de vida, moldes de adecuación a los imperativos del mercado (Sztulwark, 2019), que las reproducen en cientos de miles de situaciones cotidianas, y de los cuales el modo de vida emprendedor, con su cantinela de la valorización constante, es un ejemplo palpable. En este punto la lucha de clases se superpone con la creación de formas de vida (Sztulwark, 2019). La lucha contra las formas capitalistas es indistinguible de la lucha contra los modos de vida que nos habitan y del ejercicio de creación de otras maneras de vivir. Claro que hay que romper con la ley del valor, pero eso incluye a la que llevamos dentro.

La reproducción de la dinámica capitalista depende del éxito que tenga en insertar sus formas en nuestros esquemas de percepción, acción y deseo, en imponerlas como el marco organizador de nuestras subjetividades. Creo que a esto se refiere Franco Berardi (2019) cuando sostiene que el valor no sólo es un *contenedor* de la actividad humana, sino también un *semiotizador*, un modelador que busca transformar aquello que contiene. La imaginación social, dice Berardi (2019: 180), “(...) está modelada por el contenedor, de modo tal que los contenidos de la actividad social se organizan en función del paradigma de acumulación y crecimiento (...)”. Nosotrxs existimos dentro de las formas capitalistas, pero el problema es que estas formas también existen dentro nuestro. Ese es el nudo que tenemos que desatar.

A continuación veremos este proceso de lucha en términos de identificación. Justamente el discurso que nos alienta a ser emprendedores apunta a la identificación subjetiva con las

formas capitalistas. Como proyección de la lógica de la valorización hacia la subjetividad y la organización de la vida, el discurso emprendedor tiene que entenderse en el marco de la lucha del capital por expresarnos en sus propios términos, por identificarnos con sus formas sociales. El emprendedor neoliberal es el tipo ideal de este proceso de identificación subjetiva con el régimen del *siempre-más*. Pero si la dominación capitalista es un esfuerzo constante por producir una identidad entre las formas del capital y los seres humanos, es justamente porque esta identidad no está dada.

1.4 La dominación es identificación

La dominación capitalista es una lucha constante por *identificar* la actividad humana con las formas sociales del capital, las formas a través de cuya interacción se reproduce la dinámica capitalista. ¿Qué quiere decir esto? Para entenderlo, tenemos que volver a las categorías de la crítica de la economía política que Marx despliega en el primer capítulo de *El capital*.

Según Marx, el capitalismo es un modo de reproducción social basado en la producción y el intercambio de mercancías. La mercancía es la célula básica, la forma elemental de la sociedad capitalista. La producción y el intercambio de mercancías forman “(...) el tejido mismo de todos los actos que, repetidos millones de veces cada día en el mundo entero, constituyen la vida social que conocemos.” (Jappe, 2016: 31-32). Si *El capital* comienza con el análisis de la mercancía es porque, según Marx, en la estructura misma de la mercancía están contenidas las determinaciones fundamentales del capitalismo.

En el primer apartado vimos que la mercancía tiene un carácter doble, dos dimensiones: un valor de uso, una utilidad concreta que permite satisfacer una necesidad, y un valor, una determinada magnitud cuantitativa que se expresa en una cantidad de dinero. También vimos que esta bidimensionalidad de la mercancía es el resultado de la naturaleza dual del trabajo en el capitalismo. Todo proceso de trabajo destinado a producir una mercancía es al mismo tiempo trabajo concreto (y en esta condición produce valores de uso) y trabajo abstracto (y en esta condición produce valor). El valor de uso es la objetivación del trabajo concreto, mientras que el valor es la objetivación del trabajo abstracto. A su vez, la magnitud del valor -expresada en una suma de dinero- queda determinada por el tiempo de trabajo empleado para la producción de cada mercancía. El valor es la expresión de cierta cantidad de trabajo, de cierto tiempo de trabajo gastado en la producción de una mercancía, un tiempo que se objetiva en ella en la forma de valor y de dinero.

Los valores de uso y el trabajo concreto son el momento heterogéneo del proceso de producción capitalista. El valor y el trabajo abstracto, por su parte, son la sustancia homogénea, la propiedad idéntica a todas las mercancías, aquello que funciona como unidad de medida para su intercambio:

(...) si todas las mercancías deben ser intercambiables entre ellas, también el trabajo contenido en ellas debe ser inmediatamente intercambiable. Y sólo puede serlo si es igual en todas las mercancías, si se trata siempre del mismo trabajo. El trabajo contenido en una mercancía debe ser igual al trabajo contenido en todas las demás mercancías. En la medida en que se representan en el valor, todos los trabajos valen sólo como «gastos de la fuerza humana de trabajo». (Jappe, 2016: 46).

Ahora bien, las dos facetas de la mercancía (valor de uso y valor) y del trabajo que la crea (trabajo concreto y trabajo abstracto)

(..) no coexisten pacíficamente: están en conflicto, y de este conflicto es el lado «abstracto» el que sale vencedor. En una sociedad de mercado capitalista, la reproducción social se organiza alrededor de cantidades de trabajo, y no alrededor de la satisfacción de las necesidades y los deseos. (Jappe, 2019: 19-20).

Dicho de otra manera, una sociedad cuyas mediaciones sociales son el trabajo, el valor y el dinero, y cuyo fin es la acumulación de *siempre-más* valor, es necesariamente una sociedad basada en la primacía de lo abstracto sobre lo concreto, en la primacía de lo homogéneo sobre lo heterogéneo. Esto no quiere decir que la faceta concreta desaparezca, sino que se limita a ser portadora de valor y un medio para su reproducción.

Dijimos antes que la dinámica capitalista es indiferente al trabajo concreto y al valor de uso. No importa si cargamos bolsas en el puerto, damos clases de matemática o tomamos órdenes en una pizzería. No importa si producimos ladrillos, playeras o pesticidas. Lo único importante es que todos estos trabajos concretos y valores de uso pueden llevarse a una forma abstracta idéntica, su valor, dada por la cantidad de trabajo humano objetivado en cada uno. A partir de esa reducción se funda el vínculo social: nuestro trabajo abstracto productor de valor se expresa en una cantidad de dinero a través del que podemos acceder a los frutos del trabajo de los demás.

A su vez, esta indiferencia radical respecto a cualquier contenido concreto demuestra que la dinámica capitalista carece de todo límite, por el simple hecho de que no tiene una finalidad

distinta a su propia reproducción. La racionalidad capitalista es más, y más, y más. Y el «más» no tiene límite, porque no apunta a un contenido concreto, sino a una cantidad abstracta que siempre puede ser mayor. Es un proceso tautológico, “(...) un movimiento direccional sin un *telos* determinante externo, una sociedad conducida por la producción por la producción, por un proceso que existe por el proceso mismo.” (Postone, 2006: 304).

El trabajo abstracto, el valor y el dinero, como formas abstractas de relaciones sociales, funcionan reduciendo la multiplicidad de lo concreto a un principio abstracto e idéntico constituido por ellas mismas. Esto quiere decir que la identidad es la condición determinante de las relaciones sociales capitalistas. Los vínculos sociales en el capitalismo son posibles gracias a este proceso de abstracción e identificación en el que las diferentes actividades y objetos pueden compararse e intercambiarse sobre una base común -todas las mercancías son fruto del trabajo humano, tienen un determinado valor, valen una cantidad de dinero- que los hace formalmente idénticos.

En *Dialéctica Negativa* (1984), Adorno se refiere al trasfondo de identidad sobre el que se fundan las relaciones mercantiles: “El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación.” (Adorno, 1984: 150). Para Adorno, la identidad surge en el intercambio de mercancías, que sólo se da a partir de la identificación de actividades y productos cualitativamente inconmensurables: “(...) el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones que aislados no lo son.” (Adorno, 1984: 150).

Sin embargo, tal como explica García Vela (2020a: 320), el principio de identificación no tiene su origen en el intercambio de mercancías -como afirma Adorno-, sino antes, en el proceso de producción de valor que surge de la dimensión abstracta del trabajo:

Uno de los aspectos centrales del análisis de Adorno es que da cuenta de un proceso social decisivo para el capitalismo, que es la reducción de la multiplicidad a una unidad, a un común denominador que llama identidad, que podemos caracterizar como un poder unificador. Adorno ubica el núcleo central de este proceso en el intercambio de mercancías, en la esfera de la circulación. No obstante, aquí podemos ir más allá de Adorno y plantear que lo decisivo para la identidad y el mecanismo de abstracción conceptual no es la circulación. Tiene que ver con la producción; es decir, con el trabajo abstracto y el valor. Ambas categorías se refieren a un proceso social de reducción a un común denominador, a una identidad. El trabajo reduce los distintos trabajos concretos a trabajo humano y la magnitud de valor expresa la reducción

a tiempo de trabajo empleado en la producción. En otras palabras, la identidad tiene como génesis el trabajo abstracto.

¿Qué nos dice todo esto? Que el principio de identidad está alojado en el núcleo fundamental del sistema capitalista. Éste sólo funciona sobre la reducción de la multiplicidad a una identidad abstracta generada por el trabajo abstracto y el valor. Por eso la reproducción de las relaciones capitalistas implica un esfuerzo constante por reimponer el principio de identidad, por organizar las múltiples esferas de la vida en función de la lógica de la valorización.

Este proceso de identificación tiene, inevitablemente, una dimensión subjetiva. Y es que, como sabemos, la valorización capitalista depende directamente de la actividad humana. Cuando nos dicen que tenemos que ser emprendedores, vemos cómo el principio de identificación de la vida con el capital se realiza también en el plano de la subjetividad. En este sentido, *la identificación es también subjetivación*, producción de subjetividades alineadas con los imperativos capitalistas. En particular, la producción de sujetos emprendedores apunta a identificar la estructura de la subjetividad con las formas neoliberales: autoconcebirse como capital humano, flexible, competitivo, autovalorizarse, gestionar el riesgo y la incertidumbre, reinventarse continuamente, etc.

Claro que esta subjetivación neoliberal no surge espontáneamente. Hay que crear el ambiente adecuado. La educación es un ejemplo elocuente. Basta una búsqueda por internet para acceder a decenas de recursos educativos que tienen por objetivo fomentar las habilidades emprendedoras de lxs estudiantes, promover una «cultura emprendedora en la escuela». Por poner un ejemplo, el portal Educación 3.0 lista varios de estos materiales didácticos¹⁸. Entre ellos figuran simuladores virtuales donde lxs niñxs pueden sentirse «como si trabajaran en el departamento administrativo de una empresa», cursos de educación financiera donde se abordan conceptos básicos como «el presupuesto, el crédito, la inversión, la gestión de tu marca personal», películas que promueven la resiliencia y el pensamiento positivo, y prácticas de caridad corporativa como donar parte de las ganancias a ONGs. Podrá sonar gracioso y ridículo, pero es como funciona. Las empresas gastan mucho dinero en fundaciones, manuales, programas y concursos cuya principal finalidad es llevar la mentalidad empresarial a las aulas y encima hacerla pasar por un saber neutral, que no trafica una determinada manera de ver el mundo.

¹⁸ La lista completa y la descripción de estos materiales didácticos explícitamente orientados a promover una cultura emprendedora en la educación se encuentra disponible en: <https://www.educacionrespuntocero.com/recursos/5-recursos-fomentar-emprendimiento/>

Como apunta Ezequiel Adamovsky¹⁹, dado que la mayoría de lxs jóvenxs latinoamericanxs se inserta en el mercado laboral como trabajadorxs precarizados o en rubros de la economía popular -mucho más que como exitosos emprendedores-, sería más útil ofrecer asignaturas sobre formación de cooperativas, derechos sindicales o principios sobre los que se sostienen las experiencias comunitarias. Pero claro, eso suena completamente delirante e ideológicamente sesgado. En cambio, aplicar al pie de la letra programas empresariales que sugieren enseñarle a los niñxs a hacer estudios de mercado, pedir microcréditos y armar matrices FODA, es un canto a la originalidad pedagógica y la neutralidad política.

Estas prácticas capitalistas de subjetivación son parte de la lucha del capital por sellar el vínculo (producir identidad) entre valorización del capital y modos de vida. Pero justamente este constante esfuerzo por identificar, por reducir lo múltiple al código idéntico del valor, demuestra que la identidad nunca es un hecho consumado. Podemos decirlo así: si existe la identificación, entonces tiene que existir su objeto, un resto de no-identidad que la identificación trata continuamente de capturar, pero sin lograrlo nunca del todo.

En *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política* (2007), Holloway hace una lectura de la dialéctica negativa que es muy útil para comprender la relación entre la identificación y el concepto de «no-identidad» introducido por Adorno. Según Holloway (2007a: 12), “(...) la no-identidad es lo protagónico, el centro, la fuerza motriz del mundo que nos presenta Adorno.” La presencia de lo no idéntico demuestra que “(...) toda identidad es falsa, contradictoria, pues se basa en la negación de la no-identidad que no puede suprimir, que busca contener y que no puede contener.” La identificación capitalista no puede entenderse sin la insistencia de lo no-idéntico, ese resto indócil, ese reverso escurridizo que arruina todo el tiempo el proyecto de la identidad, el proyecto de adecuar la multiplicidad de lo vivo al código abstracto y unidimensional del valor.

No me propongo determinar qué tan precisa o correcta es la interpretación que Holloway hace de Adorno. Lo que me interesa es recuperar la intención política de su lectura, que es tratar de ver en lo no-idéntico no sólo un concepto filosófico, sino, sobre todo, “(...) la conceptualización de una fuerza social.” (Holloway, 2007a: 13). Si lo no-idéntico capta las grietas en el muro del realismo y la adaptación, las fallas de una máquina que parece imparable, considerarlo una fuerza social lo arranca de la especulación filosófica y lo inscribe

¹⁹ El texto completo se encuentra disponible en:
https://www.eldiarioar.com/opinion/ideologia-emprededurismo-adoctrinamiento_129_8292610.html

en la lucha de clases. A partir de entonces, las luchas contra las formas capitalistas, los impulsos de desplazarlas y hacer lugar a otras maneras de vivir, pueden entenderse como movimientos de lo no-idéntico, de lo no-adeecuado, de lo que no se adapta a los modelos de subjetivación -como el sujeto emprendedor- funcionales a la valorización capitalista.

La perspectiva política abierta por esta interpretación de lo no-idéntico plantea preguntas fundamentales para este trabajo: ¿cuáles son las expresiones de no-identidad que delatan los límites o las fallas de la subjetivación neoliberal?, ¿cómo narrar y articular ese nudo de malestares, incapacidades, angustias y heridas que forman el reverso no dicho de la movilización emprendedora? En el último capítulo intentaré dar cuenta de ello. Por ahora digamos que son síntomas de malestar o de inadecuación, chispas de no-identidad que depende de nosotrxs transformar en fuerzas sociales. Pero todavía falta para eso. Todavía estamos recorriendo los hilos de la telaraña.

1.5 Saber vivir como una empresa

Cuando las imágenes publicitarias, los discursos laborales, los oradores de charlas *Tedx*, los programas educativos o las agencias estatales nos dicen que tenemos que ser emprendedores, ¿qué nos están diciendo?, ¿y por qué tanta insistencia? En un sentido muy general, es un llamado a que pensemos las cosas en los términos de la empresa: oportunidades de mercado, creación de valor, adaptación, innovación, inversión, rentabilidad, etc. Más precisamente, se trata de que organicemos nuestra vida como una empresa, de que adoptemos una racionalidad empresarial como guía de nuestras estrategias vitales. Rutinas productivas, mentes eficientes, cuerpos flexibles, ideas innovadoras, espíritus resilientes... Podríamos seguir por horas. El argumento es que todo funciona mejor -nosotrxs incluidxs-, todo es más eficiente y rentable, cuando se lo concibe como una empresa.

En efecto, el emprendedurismo es un esfuerzo por “(...) alinear la vida bajo la forma empresa como la unidad más alta y digna de la acción humana.” (Sztulwark, 2019: 45). En términos similares, Alfredo Falero (2021: 209) habla de la «colonización empresarial de la vida»:

(...) la empresa se configura como modelo de gestión a seguir, y por lo tanto, se traslada y se expande a diferentes ámbitos sociales, incluyendo las instituciones del estado y la forma de construirse socialmente de la persona. La gestión y el comportamiento empresarial como sentido común que atraviesa toda la sociedad adquiere carácter de neutralidad ideológica (...)

La alineación de la vida bajo la forma empresa es indisociable de la fase neoliberal del capitalismo. En *La ofensiva sensible* (2019), Sztulwark define lo neoliberal como el devenir micropolítico del capitalismo. Así, el neoliberalismo sería un capitalismo aún más totalitario, más obsesionado por organizar los modos de vivir, gobernar la intimidad de los afectos y prescribir las estrategias existenciales.

Es que el mercado no sólo nos vende mercancías. También nos ofrece modos de vivir, modos de relacionarnos con el mundo y con nosotrxs mismxs. El emprendedor, el empresario de sí mismo, es el modo de vida característico del mundo neoliberal. El neoliberalismo y la empresa como modelo de organización de la subjetividad ofrecen un *saber vivir*, una pedagogía severa acerca de *cómo debemos vivir*. ¿Cómo? Procurando una adecuación inmediata a los modelos de compatibilidad -como la forma empresa- que ofrece la dinámica del capital (Sztulwark, 2019). Siempre son modos de *adecuación*, de *adaptación*. Si queremos progresar nos conviene ser emprendedores, trabajar mucho, ser resilientes, aguantar la presión, valorizar nuestro capital humano, crear nuestras oportunidades, etc.

Como se ve, asumir una actitud emprendedora significa mucho más que crear tu propia empresa. No se trata únicamente de abrir un negocio, sino de adoptar una actitud o una racionalidad empresarial en nuestras decisiones cotidianas, desarrollar estrategias de valorización sobre nosotrxs mismxs. Por decirlo de otro modo, no es tanto *tener* una empresa como *ser* una empresa, concebirse como un capital humano que debemos aumentar continuamente (en la educación, en el trabajo, en el tiempo libre, en la gestión de relaciones y emociones) para tener mejores chances en el mercado laboral. Así, tenemos que adquirir «competencias» en el sistema educativo, ser proactivxs y creativxs en el trabajo para aumentar nuestra «empleabilidad», estar atentxs a la posibilidad de capitalizar nuestras capacidades y cumplir con los estándares de productividad exigidos por quien nos contrata.²⁰ Desde el momento en que el discurso emprendedor proyecta la racionalidad empresarial hacia la intimidad de las estrategias vitales, queda claro que la empresa no puede ser vista únicamente como una unidad productiva, sino como el modo de relación que debemos adoptar con nosotrxs mismxs (Hernández, 2017).

²⁰ Por traer un ejemplo cercano, no hay reunión entre académicxs que no se hunda en la catarsis colectiva y el rechazo impotente de esa maquinaria abstracta que nos obliga a escribir x cantidad de *papers* por año para no perder los incentivos económicos o para acceder a un tipo de cargo que garantice una mínima seguridad laboral.

En *La nueva razón del mundo* (2015), Dardot y Laval señalan que este modelo de la *empresa de sí* se sostiene sobre una *ética de la autovalorización*, un mandato interiorizado que nos obliga a optimizar nuestro rendimiento. Este modelo de la empresa de sí, de concebir la vida como una cartera de activos a capitalizar, esta capacidad de gestionar y valorizar nuestro capital humano, es presentada como la fórmula del éxito por los principales difusores culturales de la ideología neoliberal, ese ejército de ingenieros emocionales, gurús, *coaches* motivacionales, consultores y expertos en gestión empresarial y desarrollo personal, cuyos *best-sellers* nos miran con aires de suficiencia desde los revisteros de los aeropuertos. Bob Aubrey -uno de ellos-, lo dice así: “(...) hablar de *empresa de sí* es traducir la idea que cada uno puede tener sobre su vida: conducirla, gestionarla, dominarla en función de sus deseos y necesidades, elaborando estrategias adecuadas.” (Aubrey en Dardot y Laval, 2015: 337).

Si miramos el mundo desde esta racionalidad empresarial, cualquier aspecto de la vida es capitalizable: el cuerpo, el tiempo, las habilidades, las relaciones, las experiencias. Cualquier contenido concreto puede traducirse en una cantidad abstracta, esto es, en una determinada cantidad de valor que podemos aumentar, que podemos llevar al mercado con el objetivo de obtener ganancias. La consigna es clara: hay que mantenerse en un estado de alerta constante y extraer valor de donde sea. Fernández Savater (2018: s/n) trae ejemplos conocidos:

Pensemos en lo que representa la llamada economía colaborativa, Uber o Airbnb. Es la extensión de la racionalidad instrumental en espacios donde aún no había penetrado: a partir de ahora un cuarto vacío en casa o un asiento libre en el coche serán vistos como “oportunidades de negocio” aprovechadas o pérdidas (...) *todo se ha vuelto trabajo*: una fiesta es la ocasión de “hacer contactos”, estar en las redes sociales es un modo de “ganar visibilidad”, las relaciones sociales son consideradas un “recurso” (hay que distinguir entre “relaciones que aportan” y “relaciones tóxicas”, etc.).

Sujeto emprendedor, empresa como modelo de organización de la subjetividad, capital humano, autovalorización... todos términos que remiten al proceso de modelación neoliberal de las subjetividades. La fuerza del neoliberalismo, sigue Fernández Savater (2018: s/n), está en la *revolución antropológica* que ha traído consigo. La gran victoria de la ofensiva neoliberal fue producir un nuevo tipo de ser humano, “(...) un tipo de vínculo con los demás y con el mundo: el yo como empresa o marca a gestionar, los otros como competidores, el mundo como una serie de oportunidades a rentabilizar.”

En el siguiente capítulo profundizaré en la construcción del sujeto emprendedor como el modelo de subjetivación neoliberal. Por ahora alcanza con retener que si se nos exige organizar nuestra vida como una empresa, es porque se espera que adoptemos la norma de comportamiento de cualquier capital: aumentar su valor, valorizarse. Pero nosotrxs sabemos que *valorización* es el nombre que se le da *desde arriba* a lo que *desde abajo* se vive como *explotación*, así que allí tenemos que volver.

Es obvio que el discurso emprendedor está íntimamente relacionado con el mundo del trabajo. El sujeto emprendedor es, en primer lugar, un modelo laboral. Su lado luminoso es exaltado por la publicidad neoliberal, que lo presenta como un empresario innovador y millonario, léase Steve Jobs, Mark Zuckerberg, Elon Musk o Marcos Galperin. Lo que se destaca en estos casos no es tanto su condición de empresarios consagrados, sino sus historias de éxito marcadas por un ascenso vertiginoso: el mito del garaje. Prácticamente todas hablan de cómo estos emprendedores tuvieron una idea innovadora, la convirtieron en una *start-up* que creció vertiginosamente y los llevó a toda velocidad a la cima del mundo.

Estas historias de éxito funcionan como fábulas meritocráticas legitimadoras del capitalismo más o menos eficaces («todo depende de ti y tu voluntad», «el que quiere, puede», «cada cual tiene lo que se merece», etc.), pero no dejan de pertenecer a la capa más superficial y burda del asunto. Es que la ideología neoliberal también saluda como pujantes emprendedores a lxs trabajadorxs en condiciones de vulnerabilidad e inestabilidad, obligadxs a recurrir a prácticas económicas de *rebusque* (Pérez Orozco, 2019), desde repartidores de Rappi hasta estudiantes de posgrado que revenden ropa por internet. Desde esta perspectiva, emprendedores son quienes echan mano a innumerables técnicas de supervivencia para hacer frente a la *crisis de la reproducción de la vida*²¹, que, para decirlo simple y claro, tiene que ver con la creciente dificultad que tiene cada vez más gente, ya no sólo para imaginar un futuro deseable, sino lisa y llanamente para sobrevivir.

En *Más allá del salario. Lógicas de la explotación* (2019), Chicchi, Leonardi y Lucarelli pretenden dar cuenta de los mecanismos de explotación característicos de la fase neoliberal o posfordista del capitalismo. En este marco, explican que hay una relación muy estrecha entre la crisis del salario -el contrato social que reguló históricamente la explotación del trabajo por

²¹ Con este concepto, Pérez Orozco (2019) busca captar una diversidad de fenómenos que refieren a una creciente precarización de la vida, tales como crisis alimentarias, procesos de empobrecimiento masivo, imposibilidad de acceso a la educación, la salud o la vivienda, expulsiones de los territorios, migraciones como exilios económicos, entre otros.

el capital- y el fomento del emprendedurismo, entre la crisis del trabajo asalariado y la proliferación de las modalidades de trabajo caracterizadas por la organización empresarial de la subjetividad. Siguiendo a los autores, el llamado a concebirse como una empresa y extraer valor de donde sea forma parte de nuevos mecanismos de explotación que desfondan la mediación salarial y en los que la producción de subjetividad ocupa un lugar central. La especificidad de estas nuevas formas de explotación reside en el hecho de que toda la vida es puesta en valor a través de un proceso de subjetivación que la construye bajo la forma de empresa (Chicchi, Leonardi, Lucarelli, 2019).

En otras palabras, el discurso que quiere convencernos de que seamos emprendedores se enmarca en una nueva lógica de explotación de la actividad humana bajo modalidades que no implican necesariamente la compraventa de fuerza de trabajo a través del salario. La ubicuidad de los mecanismos de subjetivación que apelan al *ethos* emprendedor evidencia que, en el capitalismo neoliberal, la extracción de valor se juega crecientemente en el campo subjetivo. Según los autores, el objetivo de esta adecuación de la subjetividad es instaurar una «conducta solícita», un conjunto de disposiciones orientadas al trabajo, la competencia, la disponibilidad y valorización continua.

El salario es una institución disciplinaria -característica de la modernidad capitalista en su fase industrial- que corta y separa: separa el tiempo de trabajo del tiempo de «no-trabajo», el tiempo inmediatamente productivo (de valor y capital) del tiempo destinado a la reproducción de la vida²². En cambio, las prácticas de explotación vinculadas al emprendedurismo, al no organizarse exclusivamente bajo la forma de salario, difuminan sus límites y sus mediaciones (derechos laborales, sindicatos, lucha de clases, etc.), aspirando a capturar porciones cada vez mayores de la subjetividad, el tiempo de vida y la actividad mental.

El capital, dice Berardi (2017: 223), “(...) ya no le paga a un trabajador dispuesto a ser explotado por un largo período de tiempo; ya no paga un salario que cubre el rango completo de necesidades económicas de una persona que trabaja.” Lo que hace, cada vez más, es comprar “(...) paquetes de tiempo, separados de sus portadores ocasionales e

²² De ninguna manera pretendo afirmar o reivindicar estas separaciones jerarquizadas entre trabajo productivo y trabajo reproductivo establecidas por la relación social capitalista, cuyo carácter patriarcal, sustentado en la opresión invisibilizada de las mujeres y los cuerpos feminizados, ha sido continuamente impugnado por los feminismos anticapitalistas. Mi intención es mostrar cómo esa separación rígida es difuminada por las prácticas de explotación vinculadas al emprendedurismo, aunque, por supuesto, no en un sentido liberador, sino mediante la prolongación ilimitada de la explotación y los imperativos productivos hacia la subjetividad y el tiempo de vida.

intercambiables.” Una vez que las tecnologías digitales y la fragmentación del trabajo borran las fronteras -delimitadas por el salario y la presencia física en el lugar de empleo- entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no trabajo, una vez que desde el celular se pueden responder correos, coordinar ventas, mantener los niveles de visibilidad y obtener empleos temporales, toda la vida se vuelve trabajo.²³

La absorción del tiempo de vida por las exigencias de disponibilidad total y los malabarismos entre distintos trabajos (fragmentarios, inciertos, inestables) es lo que define a la precariedad vital de la que se habla hace años, que la ideología neoliberal intenta maquillar ofreciendo la imagen atractiva del emprendedor. El discurso del emprendedurismo es como se presenta *desde arriba* lo que *desde abajo* se vive como *precariedad*. La precariedad vital se relaciona estrechamente con la explotación y la captura del tiempo. La vida precaria puede no significar pobreza material, pero sí alude a una cierta pobreza existencial o temporal: la única manera de llegar a fin de mes es pasarse la vida corriendo entre trabajos intermitentes y mal pagos, arrastrando la preocupación de qué pasará cuando se acaben.

En sociedades dinámicas, competitivas y excluyentes, adoptar el paquete existencial del emprendedor (precariedad, disponibilidad total, incertidumbre, vivir siempre al borde, etc.) es, para muchxs, la única manera de obtener un sustento económico ante la dificultad de encontrar un trabajo formal y estable. Así, el emprendedurismo, como modalidad laboral característica del neoliberalismo, se fue imponiendo como una forma de «reinventarse», de adaptarse a las nuevas condiciones, para no ser arrastradx por la crisis del modelo salarial clásico. En el imaginario neoliberal, el sujeto emprendedor es, por decirlo de alguna manera, el resultado de la metamorfosis del trabajador asalariado, su versión «mejorada»: más flexible, más vulnerable, más explotable.

Sería más preciso hablar de metamorfosis *provocada*. Es que, en buena medida, la reestructuración neoliberal desatada en los 70' fue una ofensiva política destinada a quebrar a la clase trabajadora y a las luchas sociales que irrumpieron en los 60'. Razonablemente, la izquierda marxista ha tendido a denunciar la apelación entusiasta al emprendedurismo como el barniz ideológico que maquilló dicha ofensiva en el plano laboral. En efecto, el llamado a que lxs trabajadorxs se convirtieran en emprendedores fue la alquimia publicitaria a través de

²³ De alguna manera, estas nuevas prácticas de explotación vienen a confirmar lo que la crítica feminista de la economía política ha señalado al menos desde los años 70', cuestionando la separación jerárquica y el carácter subalterno del trabajo reproductivo respecto al productivo, y mostrando que la esfera de la reproducción no está exenta de mecanismos de explotación y extracción de valor.

la que se implementaron las políticas de ajuste estructural y reorganización del trabajo que perjudicaron significativamente las condiciones de vida de las mayorías. Las medidas son conocidas: desmantelamiento del modelo salarial fordista, precarización del trabajo, proliferación de las modalidades de trabajo parcial, inestable y mal remunerado, pérdida de derechos laborales y sociales vinculados al trabajo asalariado, y debilitamiento de la organización sindical.

En sus investigaciones de los años 70' sobre la gubernamentalidad neoliberal²⁴, donde define al neoliberalismo como un nuevo modo de gobierno de las conductas, Foucault (2007) caracteriza al empresario de sí mismo como la personificación de las conductas esperadas, el modelo laboral hecho a la medida de la reestructuración neoliberal, que surge como resultado de un proceso de reformulación teórica de la relación capital-trabajo, fragmentación de la clase trabajadora y ataque a los sindicatos. Un sujeto-probeta diseñado en los laboratorios de Chicago e impuesto a través de las reformas laborales aplicadas por los gobiernos neoliberales. Un trabajador «flexible», autónomo, responsable de sí mismo, que reniega del conformismo del trabajo asalariado y prefiere la incertidumbre y el riesgo, que se ve a sí mismo como un empresario aunque tenga la vida de un trabajador explotado, que trabaja a demanda (ahorrándole los gastos fijos a la empresa), que al figurar como empresa unipersonal tiene que aportar sus propios medios de trabajo (eximiendo a la empresa de hacerlo), y con contrato por productividad o rendimiento (estando obligado a trabajar siempre bajo presión).

Como decía, a esta crítica no le falta razón. Es muy posible que el fomento del emprendedurismo tenga por objetivo aumentar la explotación, precarizar aún más nuestras condiciones de vida y debilitar nuestra capacidad de organización como trabajadorxs. Sin embargo, el problema de esta crítica es que se limita a defender y afirmar el trabajo asalariado. Es una crítica efectuada *desde el punto de vista del trabajo* (Postone, 2006). Su objetivo no es cuestionar el trabajo asalariado en sí mismo (que produce el valor, el plusvalor y el capital), sino su fragmentación y precarización. Su error es asumir que el trabajo es antagónico al capital, cuando -como ya vimos- es justamente aquello que lo sostiene.

En su defensa del trabajo asalariado, no es raro que estas críticas neokeynesianas vengan acompañadas por una reivindicación nostálgica del estado de bienestar, con pacto de clases,

²⁴ Me refiero a sus clases de 1978-1979 reunidas bajo el nombre de *Nacimiento de la biopolítica* (2007). Haré un comentario más extendido respecto al aporte decisivo de Foucault para comprender la racionalidad neoliberal en el segundo capítulo.

pleno empleo y derechos sociales para lxs trabajadorxs. Efectivamente, tener un empleo digno puede ser la diferencia entre vivir bien y pasarla mal, por lo que luchar por mejores salarios y condiciones de trabajo es absolutamente necesario. Pero al mismo tiempo tenemos que saber que el trabajo, lejos de ser el enemigo del capital, es una parte esencial para su reproducción. Por eso, defender -y por ende, afirmar- el trabajo no puede ser el fin último de una práctica anticapitalista. La pregunta es cómo nos desplazamos de la crítica *desde el punto de vista del trabajo* a una crítica *del trabajo* en sí mismo (Postone, 2006), es decir, cómo desnaturalizamos el hecho de que una parte enorme de nuestro tiempo de vida está sujeta a reproducir la lógica que nos domina.

Aun si no vamos tan lejos, es evidente que la organización del trabajo y la subjetividad bajo el imperativo de la forma empresa conlleva un aumento de la explotación. La absorción del tiempo de vida por el trabajo, la precariedad y la incertidumbre como marcos existenciales prácticamente insuperables, la deuda como mecanismo de control y captura del tiempo a futuro, la crisis de reproducción de la vida que nos empuja a generar valor y dinero como sea, la autoculpabilización por no ser lo suficientemente productivxs o felices, el cansancio crónico que todxs arrastramos; todas son expresiones del aumento de la presión del capital sobre nosotrxs.

Sabemos, además, que la intensificación de la explotación no se limita a la vida humana, sino que abarca el conjunto de lo vivo. El capital está desesperado por extraer valor. Prueba de ello es la violencia creciente de sus mecanismos extractivos y destructivos: megaproyectos, despojos de territorios comunales, agotamiento de los recursos naturales, lógicas de urbanización que fragmentan el territorio, desplazan poblaciones y desmantelan economías locales, entre muchas otras prácticas (Navarro, 2021). Estas agresiones desesperadas vuelven aún más evidente lo que se sabe hace mucho tiempo: el capitalismo es un sistema *biocida* (Herrero, 2010), un sistema de muerte, porque su necesidad de crecimiento ilimitado, la explotación de lo vivo como condición para la generación de ganancias, es incompatible con los tiempos y los equilibrios que sostienen la vida.

¿Cómo podemos interpretar esta tendencia capitalista a intensificar la explotación de una manera que no nos hunda todavía más en la impotencia y la resignación? Esta voracidad extractiva del capital, ¿es un signo inequívoco de la magnitud de su poder? Lo más intuitivo es pensar que sí. Pero... ¿y si fuera al revés?, ¿y si fuera una expresión de su fragilidad? Ese es el tema central del siguiente capítulo.

Capítulo 2. Neoliberalismo y crisis del valor

2.1 Interpretaciones habituales de la ofensiva neoliberal

Sabemos de memoria que el capitalismo que nos toca vivir es un capitalismo neoliberal. Desde su salto a la fama mundial, a fines de los 70' del siglo pasado, se hizo evidente que el neoliberalismo venía a imponer un conjunto de transformaciones profundas, dando razones suficientes para considerarlo una nueva fase del capitalismo. En este capítulo voy a hablar del neoliberalismo, pues fue la ofensiva neoliberal la que buscó imponer al sujeto emprendedor como un modelo de subjetivación. El emprendedor es el sujeto neoliberal por excelencia, la personificación de la racionalidad empresarial que caracteriza al mundo neoliberal.

En especial me interesa mostrar cómo el neoliberalismo supone un estrechamiento de la relación entre la producción de capital y la producción de subjetividades. Dicho de otra manera, el neoliberalismo puso en el centro de su modo de dominación la intervención sobre el tejido subjetivo, transformando las sensibilidades, imaginarios, conductas y deseos, reafirmando que el capitalismo no sólo es un modo de producción de mercancías, sino, sobre todo, uno de sujetos (Rozitchner, 1966). En este caso, de sujetos emprendedores.

Esta intervención sobre las subjetividades apuntó a crear disposiciones constantemente volcadas hacia la valorización, la competencia y el rendimiento. Se trató de convertir la racionalidad empresarial de la maximización en un imperativo de conducta. Ya mencioné el trabajo de Sztulwark (2019), quien destaca esta obsesión neoliberal por la modelación subjetiva al referirse al neoliberalismo como una *ofensiva sensible*, un tipo de capitalismo particularmente interventor, preocupado por los modos de *hacer vivir*, por los mecanismos de adecuación de las subjetividades a las exigencias productivas. Aunque si se trata de definiciones sintéticas del proyecto neoliberal, ninguna le gana a aquella de Margaret Thatcher: «la economía es el medio; el objetivo es el alma». Es decir, el neoliberalismo fue, desde sus inicios, una intervención política destinada a transformar nuestras maneras de pensar, de sentir y de actuar, a cerrar toda brecha entre formas de vida y valorización del capital, entre conciencia de lo posible y realidad capitalista.

Antes de comenzar, una aclaración. Debido a esta ambición totalizante, esta apuesta por identificar la vida y la realidad con los automatismos capitalistas, el neoliberalismo suele ser

considerado, con toda razón, una forma extrema de capitalismo²⁵. Con todas sus diferencias, las izquierdas progresistas latinoamericanas han adoptado una postura similar frente a esta situación. Dicha postura ha sido, básicamente, la de la reducción de daños: rechazar los excesos de mercantilización, desigualdad y violencia inherentes al modelo neoliberal, reivindicando la necesidad de construir proyectos nacional-populares que combinen crecimiento, distribución y estabilidad social.

Aquí voy a intentar ir más allá de esta *polarización conservadora* (Svampa, 2019; Salazar, 2021) que pone a progresismos cada vez más inofensivos de un lado y a neoliberalismos cada vez más autoritarios, con tintes neofascistas, del otro. Plantear las cosas de esta manera tiene varios problemas, pero me limitaré a señalar dos. El primero es que esta oposición maniquea crea la ilusión de que los proyectos progresistas están «libres de neoliberalismo», subestimando no sólo los acuerdos de fondo entre ambos modelos (extractivismo, alianzas con grandes capitales, atracción de inversiones extranjeras, etc.), sino, sobre todo, la reproducción de subjetividades y modos de vida neoliberales *desde abajo* -como el discurso emprendedor-, incluso al interior de gobiernos declaradamente antineoliberales.²⁶

El segundo problema es que esta polarización fija un marco según el que el conflicto social y la disputa política se reducen a dos formas de administrar el orden dominante: una totalmente mercantilizadora y fragmentadora (la neoliberal) y otra menos dañina (la progresista). Este menú de dos opciones no sólo limita enormemente la imaginación política, sino que el polo neoliberal funciona como un extremo indeseable que, al llevarse todas las críticas, normaliza el trasfondo capitalista, como un exceso de mercantilización y desigualdad cuyos desastres pueden evitarse con administraciones progresistas del capitalismo.

En cambio, aquí intento argumentar que el neoliberalismo no es algo *diferente* o algo *peor* que el capitalismo. El neoliberalismo *es* el capitalismo en el que vivimos, es la forma predominante asumida por la acumulación capitalista en los últimos cuarenta años, una fase

²⁵ Santiago López Petit (2015), por ejemplo, se refiere a la globalización neoliberal como el «desbocamiento del capital».

²⁶ Dice Fernández Savater (2020, s/n): “Podemos tener a la vez un gobierno anti-neoliberal o pos-neoliberal y una sociedad profundamente neoliberal, cuyos cuerpos y las relaciones que mantienen entre sí y con el mundo están organizadas por dispositivos que reproducen un modo de existencia basado en calcular y extraer beneficio de cada encuentro, de cada vínculo, de cada situación, de cada gesto (...) El neoliberalismo no sólo “desciende” del mando político hacia la sociedad, sino que también “asciende” desde la sociedad al poder a través de los modos de vida.”

que, a pesar de su actual crisis de legitimidad²⁷ y gracias a su capacidad de mutación (Callison y Manfredi, 2020), no termina de quedar atrás. Por eso, la crítica del neoliberalismo no puede ser una crítica de los excesos, una crítica que se detenga para conformarse con otra forma de capitalismo (progresista, incluyente, de rostro humano, etc.), sino una crítica de la lógica del capital en su conjunto. En breve veremos esto mejor.

El neoliberalismo ya es un lugar común en cualquier discusión política. En términos gruesos, se suele usar para describir a una ideología que defiende un conjunto de políticas económicas muy conocidas, aplicadas desde los años 70' en gran parte del mundo: desregulación general de la economía y liberación de los flujos de capitales (en especial del capital financiero y el crédito); privatización de los servicios públicos, los bienes comunes y, en general, de distintas esferas de lo social; consagración de la lógica de mercado y competencia como reguladores de las relaciones sociales (lo que implica la mercantilización de cada vez más ámbitos de la vida); reorganización del trabajo en un sentido de mayor fragmentación, precarización, pérdida de derechos laborales y desindicalización; y desmantelamiento del rol social, amortiguador, del estado (que se abstiene de contrarrestar la desigualdad y la fragmentación social inherentes a las relaciones capitalistas).

A partir de los 70', la ofensiva neoliberal se desplegó como un reguero de pólvora. Sus reformas se estrenaron en América del Sur a través de las dictaduras cívico-militares, a fuerza de golpes de estado, tortura y desaparición forzada, con el Chile de Pinochet y los Chicago Boys como caso paradigmático²⁸. En los países centrales su entrada triunfal se dio con la llegada al poder de Thatcher en el Reino Unido (1979) y Reagan en Estados Unidos (1981). Por esos mismos años Deng Xiaoping implementaba un conjunto de reformas liberales destinadas a «corregir» el atraso de la Revolución Cultural e integrar a China a la economía de mercado capitalista. En 1989 la agenda política neoliberal se cristalizaba en el Consenso de Washington, donde el FMI y el Banco Mundial, flamantes estrellas de la economía global, sugerían a los países latinoamericanos abrazar la buena nueva y abrirse a las ventajas del libre mercado, la reducción del gasto público, la privatización y la inversión extranjera. Por último,

²⁷ Para un mayor desarrollo de la actual crisis de legitimidad del capitalismo, ver Davies (2016b) y esta entrevista al sociólogo César Rendueles, disponible en:

<https://brecha.com.uy/con-el-sociologo-y-ensayista-cesar-rendueles-la-igualdad-y-sus-detractores/>. En el tercer capítulo me referiré más detalladamente a esta crisis de legitimidad del relato neoliberal.

²⁸ Es sabido que la dictadura de Pinochet contó con la bendición y el asesoramiento de Frederic Hayek y Milton Friedman, seguramente los dos intelectuales más importantes de la doctrina neoliberal.

la caída de la URSS en 1991 parecía ser el broche final que consagraba al capitalismo neoliberal como el horizonte irrebalsable de la humanidad.

Wendy Brown (2021) identifica dos paradigmas de interpretación del giro neoliberal. Uno, proveniente de la tradición marxista, se concentra en la dimensión *macropolítica*, en las transformaciones económicas que generó a nivel global, asociando al neoliberalismo con un ataque oportunista de las élites económicas y políticas contra los estados de bienestar, los sindicatos y los movimientos revolucionarios de los 60'. Otro, fiel a la tradición foucaultiana sobre las mutaciones del poder, destaca su dimensión *micropolítica*, tratando al neoliberalismo como un nuevo modo de gobierno que moldea las subjetividades, los valores y las conductas cotidianas, una nueva racionalidad gubernamental. Voy a introducir brevemente estas dos lecturas, para luego proponer una tercera forma de comprender la ofensiva neoliberal, que será el telón de fondo de este capítulo.

En su *Breve historia del neoliberalismo* (2005), David Harvey resume el giro neoliberal como un proceso de reestructuración global del patrón de acumulación capitalista que comenzó a partir de los 70' del siglo pasado y que tuvo por objetivo aumentar el poder de la clase capitalista a través de un conjunto de transformaciones estructurales -como las mencionadas más arriba. Para Harvey el giro neoliberal debe ser visto fundamentalmente como el resultado de una *política de clase*, como una ofensiva llevada a cabo por la clase capitalista global. Un movimiento restaurador impulsado por las clases dominantes para recuperar el poder y los niveles de ganancia cedidos durante la etapa de los estados de bienestar, aprovechando y profundizando la crisis de ese modelo. Harvey también pone el acento en su carácter de reacción conservadora y contrarrevolucionaria -que alcanzó su máxima expresión en las dictaduras sudamericanas- destinada a erradicar los brotes revolucionarios, la «amenaza comunista» que en su momento parecía capaz de tirar abajo al capitalismo y a sus élites.

En *Nacimiento de la biopolítica* (2007), un compilado de sus clases en el College de France, Foucault propone otra vía de entrada al giro neoliberal, describiéndolo como un nuevo modo de gobierno de las conductas. Como vimos recién, lo más habitual es asociar al neoliberalismo con su llegada al poder estatal, en los 70' y 80', o con su etapa de consolidación como el nuevo régimen global, en los 90'. En cambio, las investigaciones de Foucault documentan que las líneas maestras del neoliberalismo empezaron a trazarse mucho antes. Foucault rastrea una serie de encuentros llevados a cabo entre los 30' y los 40' por un

grupo de filósofos y economistas liberales que se proponían revitalizar el liberalismo en crisis y construir una oposición al intervencionismo keynesiano, al que veían como un germen del socialismo y el totalitarismo estatal²⁹.

Desde esta perspectiva, el neoliberalismo es también un proyecto teórico-político, una reprogramación estratégica del liberalismo que implica la creación y difusión de una nueva racionalidad sociopolítica basada en la competencia, la empresa, los dispositivos de mercado y una reformulación del *homo economicus* liberal (el sujeto del intercambio) bajo la figura del «empresario de sí mismo» (el sujeto de la competencia) (Brown, 2021)³⁰. Aquí aparece el sujeto emprendedor como la personificación de esta racionalidad neoliberal diseccionada por Foucault.

Es notorio que el énfasis de la lectura de Foucault no está tanto en las políticas macroeconómicas que dieron forma a un nuevo régimen global, como en el diseño de una nueva razón gubernamental que operó a nivel micropolítico, introduciendo principios de mercado como criterios para la acción estatal, reorganizando el mundo del trabajo, modificando valores, conductas y expectativas. Esta política de intervención sobre todo el espesor de lo social habría dado lugar a lo que Dardot y Laval (2015) llamaron una *nueva razón del mundo*, cuya política de producción de subjetividades tuvo por objetivo formar sujetos emprendedores.

Ambas lecturas destacan niveles claves y complementarios de la ofensiva neoliberal. Mientras Harvey pone el acento en la victoria de las clases dominantes y en los efectos nocivos de las políticas neoliberales (en especial el aumento pronunciado de la pobreza y la desigualdad), Foucault lo pone en el diseño de una nueva racionalidad que moldea las subjetividades y conduce las conductas, y que consiste en poner a las personas continuamente en situaciones de mercado y competencia.

²⁹ Para una revisión detallada de estos primeros encuentros, ver Dardot y Laval (2015), cap. 2: «El Coloquio Walter Lippmann o la reinención del liberalismo».

³⁰ A nivel cultural, Robert Bellah et. al. (1989) describió esta especie de mutación antropológica como una reformulación del individualismo. Desde su perspectiva, el «individualismo posesivo», egoísta, el modo de ser asociado con el *homo economicus* y las teorías del *rational choice*, habría dejado lugar a un «individualismo expresivo», una construcción identitaria caracterizada por la constante autoexpresión de las emociones y la capitalización psicológica de las experiencias, donde la realización personal no depende únicamente de las inversiones económicas sino, cada vez más, de las inversiones subjetivas, aquellas actividades que producen rendimiento en términos de bienestar psicológico, sea salir a correr, colaborar en un merendero, tener una conversación enriquecedora o hacer un viaje para «desconectar».

Es evidente que estas interpretaciones han influido mucho en cómo la izquierda suele pensar al neoliberalismo. Y no hay nada de malo en eso. No hay dudas de que el neoliberalismo nació como una ofensiva del capital contra las luchas sociales de los 60', cuyo objetivo fue reafirmar el poder de las clases dominantes y aplastar la insurrección (como señala Harvey), como también es cierto que sus bases doctrinarias fueron pacientemente cinceladas por intelectuales de carne y hueso como Mises, Hayek y Friedman (como documenta Foucault). Sin embargo, creo que pensarlo exclusivamente desde estas perspectivas nos conduce a algunos callejones sin salida. Me gustaría señalar tres de ellos.

En primer lugar, desde su aparición, la izquierda vio al «modelo neoliberal» como *la causa* de todos los males. Esta percepción surge de la tendencia a comparar los brutales niveles de explotación, pobreza y desigualdad social propios de la época neoliberal con el capitalismo de bienestar que la precedió en los países ricos. Así, el neoliberalismo viene a ser, con toda razón, una versión obscena de capitalismo. Según esta narración, los estados keynesianos lograban controlar las pulsiones más dañinas del capital, suavizándolas con políticas de pleno empleo, consumo de masas, derechos sociales y regulación estatal («capitalismo embridado», lo llama Harvey), hasta que el capital se zafó de esos grilletes y dio rienda suelta a sus peores efectos. Así, el neoliberalismo es considerado la causa de los problemas sociales, problemas que derivan de la libertad absoluta del capital y su tendencia a arrasar con todo con tal de acumular ganancias. Si la culpable es la desregulación del capital, entonces la solución pasa por volver a contenerlo, haciendo que la política y el estado le impongan condiciones y logren que su reproducción se refleje en mejoras sociales.

El hecho de que el neoliberalismo representa una intensificación de los males capitalistas es prácticamente indiscutible, como lo es la idea de que el capitalismo embridado o los proyectos progresistas suelen ser más benévolos que el neoliberalismo salvaje. Sin embargo, la disyuntiva cerrada entre estas dos opciones termina imponiéndose como el marco «realista» al que deben ajustarse los deseos de transformación, y como tal, juega un papel regresivo para la práctica anticapitalista: ya no podemos ser anticapitalistas, pero al menos podemos ser antineoliberales.

En esta lectura, el centro del problema deja de ser el capitalismo, que a fin de cuentas tiene versiones más amables, y pasa a ser el neoliberalismo, que produce niveles intolerables de mercantilización y desigualdad. La izquierda ha tendido a ver al neoliberalismo en estos términos, como responsable último de la exclusión y la desigualdad, cuya solución pasa por

sustituir el extremo neoliberal por alternativas progresistas o neokeynesianas, que seguramente no tengan más remedio que aceptar la lógica del capital, pero al menos amortiguarán sus efectos más nocivos.

Los partidarios de estas alternativas progresistas lo ponen de esta manera: «necesitamos que la política ponga freno a la dinámica fragmentadora de la economía, necesitamos un estado que contenga la pulsión del capital a convertir todo en un mercado». Pero esto no termina de solucionar el problema. Como intenté mostrar en el capítulo anterior, es la lógica del capital (y no sólo su intensificación neoliberal) la que explota la vida para la producción abstracta de *siempre-más* valor. Mientras la valorización del valor sea la base sobre la que funciona la sociedad, no habrá correctivos políticos suficientes para contener los efectos destructivos de la explotación capitalista.

Un ejemplo cercano puede ayudar a entenderlo mejor. Muchas investigaciones dan cuenta del papel central que jugaron (y siguen jugando) el extractivismo y la explotación de recursos naturales en el modelo de desarrollo de los gobiernos progresistas sudamericanos durante las dos primeras décadas del siglo XXI³¹. Incluso gobiernos contrarios al modelo neoliberal, que ganaron elecciones en nombre de ese rechazo y que efectivamente implementaron políticas de bienestar, avalaron prácticas extractivistas (cuando no las promovieron bajo el lema de «atraer inversión extranjera»). Y lo hicieron porque buena parte de su agenda social dependía de la reproducción de capital en sus territorios, que se sustentó en el llamado «*boom* de los *commodities*» (Svampa, 2013).

Habría motivos suficientes para oponerse al extractivismo por el sólo hecho de que aumenta las ganancias de empresas multinacionales a costa de la explotación de materias primas provenientes de los países periféricos, reproduciendo las desigualdades estructurales entre el centro y la periferia del sistema-mundo capitalista. Pero además el extractivismo es la causa de otro pequeño problema: la destrucción de ecosistemas, la desregulación de equilibrios naturales, el agotamiento de los recursos naturales, el calentamiento global... En fin, es responsable de la destrucción de las condiciones que hacen posible la vida. Es fundamental contener los excesos neoliberales por todos los medios, pero más fundamental es interrumpir definitivamente la máquina absurda que devora la vida concreta para transformarla en valor

³¹ Análisis críticos de este modelo de desarrollo «neoextractivista» se pueden encontrar en Gudynas (2009) y Svampa (2013).

abstracto, consumiéndose el planeta entero y haciendo del mundo un lugar cada vez más horrible para vivir.

En segundo lugar, el sentido común de izquierda ve al modelo neoliberal como una prueba de la fortaleza del capital. Un capitalismo omnipotente, que proyecta la ley del valor, la competencia y el mercado a todos los rincones de la vida. Cuanto más nos presiona, cuanto más nos explota, cuanto más arrasa el planeta, más firme y seguro parece su dominio. Eso nos devuelve al punto anterior: frente a semejante poder, no nos queda otra que hacer reducción de daños apostando por gobiernos progresistas.

En tercer lugar, ambas lecturas abonan a la idea de que el neoliberalismo fue un golpe orquestado por las clases dominantes, una auténtica revolución conservadora. La crítica marxista se ocupa de las políticas macroeconómicas de privatización, desregulación y ajuste impuestas por los centros capitalistas y sus instituciones supranacionales (FMI, BM, OMC), así como de la lucha ideológica y tentacular dada por los *think tanks* para incrustar la racionalidad neoliberal en el sentido común y en la práctica gubernamental. La perspectiva foucaultiana va más atrás, mostrando que el neoliberalismo es, primero que nada, el resultado de un paciente trabajo intelectual, el diseño de un nuevo modo de gobierno esbozado por un conjunto de intelectuales liberales para combatir a los proyectos keynesianos y socialistas. Pero ambas lo ven, fundamentalmente, como un proyecto político-ideológico diseñado por las clases dominantes.

Insisto: no se trata de desconocer que esta ofensiva haya sido preparada y ejecutada por las élites y sus intelectuales orgánicos. A fin de cuentas, que las élites movilicen su poder para blindar sus privilegios, sobre todo cuando éstos son impugnados -como ocurrió en los 60'-, es la historia misma de la lucha de clases. Sin embargo, me parece que al verlo exclusivamente como un proyecto político-ideológico se deja de lado una dimensión crucial, que es pensar la reestructuración neoliberal como una consecuencia de la lógica del capital y sus contradicciones internas. Dicha perspectiva es la que va a estructurar este capítulo, por lo que voy a desplegar brevemente su línea argumental.

2.2 ¿Y si el neoliberalismo no es la causa, sino la consecuencia?

A continuación, me apoyo en los planteamientos de la corriente marxista conocida como «crítica del valor»³². En particular recorro a Anselm Jappe, quien se ha encargado de articular y difundir las ideas principales del grupo³³. En *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades* (2014), Jappe sostiene que las políticas neoliberales no son la causa fundamental de los males que nos rodean, que por lo tanto desaparecerían si pusiéramos reversa hacia el pasado idealizado -y geográficamente diminuto- del fordismo-keynesiano, o si triunfan alternativas progresistas que lleven a cabo una administración responsable y con conciencia ecológica del capitalismo. *Para la crítica del valor, el neoliberalismo no es la causa de las crisis socioeconómicas, como se dice a menudo, sino una respuesta movilizada por el capital para hacer frente a una crisis inherente a su desarrollo*. Si las cosas se entienden de este modo, entonces el neoliberalismo tampoco es una muestra de la fortaleza del capital, sino de su fragilidad y sus contradicciones internas. Aquí voy a tomar al neoliberalismo principalmente en este sentido, como una respuesta desesperada del capitalismo, un intento de alargar su vida empujando hacia adelante sus contradicciones.

La crisis estructural del capitalismo es la crisis de la producción de valor. Sabemos que el capital depende de la producción y valorización del valor. Valor que se produce a través del trabajo humano y que se valoriza a través de su explotación. Ahora bien, a medida que los capitales compiten entre sí para mantener y mejorar su posición en el mercado, aumenta la necesidad de desarrollar innovaciones tecnológicas que incrementen la productividad, y con ella, el plusvalor y la ganancia. Esto se expresa en lo que Marx llamó el aumento de la «composición orgánica del capital», en la que su parte constante (materias primas y medios de producción) aumenta sobre su parte variable (la fuerza de trabajo que produce valor y plusvalor).

Progresivamente, entonces, la producción capitalista sustituye el trabajo humano por avances científicos y tecnológicos. Dicha sustitución no responde únicamente a la necesidad de aumentar la productividad para no quedar atrás en la competencia intercapitalista, sino

³² La «crítica del valor» se desarrolló en Alemania a partir de la segunda mitad de los 80' a través de la revista *Krisis* y fundamentalmente de la mano de Robert Kurz, su principal referente. A principios de los 2000 *Krisis* se escindió y varios de sus referentes (Kurz, Roswitha Scholz, Claus-Peter Ortlieb, Anselm Jappe) fundaron la revista *EXIT!*. La separación también significó un cambio en el enfoque teórico desarrollado por *EXIT!*, ya que a partir de los aportes de Roswitha Scholz la «crítica del valor» pasó a autodefinirse como la «crítica de la escisión del valor».

³³ Algunas de las obras en las que Jappe repasa las líneas fundamentales de la «crítica del valor» son *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades* (2014), *Las aventuras de la mercancía* (2016), *Crédito a muerte* (2011) y *La sociedad autófaga* (2019).

también a la intención patronal de sacarse de encima el factor conflictivo e insubordinado de lxs trabajadorxs. Lo cierto es que, tanto por la competencia como por la lucha contra la insubordinación del trabajo, a medida que se desarrollan las fuerzas productivas el capital va prescindiendo paulatinamente de su única fuente de producción de valor, que es el trabajo humano. Y al disminuir la proporción de trabajo humano en los procesos de producción, cae la producción de valor y plusvalor, y con esto, la fuente de la ganancia y la reproducción capitalista. Esto se expresa en lo que Marx llamó la «caída tendencial de la tasa de ganancia».

El capitalismo tiene un límite interno, consecuencia de su propia lógica. A medida que se desarrolla va serruchando la rama que lo sostiene (Jappe, 2019): la producción de valor a cargo del trabajo humano. Marx (2007: 124) sintetizó esta dinámica de autosabotaje en un profético pasaje de los *Grundrisse*: “El capital es él mismo la contradicción en proceso [en cuanto] que tiende a reducir el tiempo de trabajo a un mínimo, mientras que, por otro lado, pone el tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza.”

Parece algo muy abstracto, pero en realidad esta contradicción da origen a una situación insólita que sufrimos todos los días. Dentro del capitalismo, los seres humanos desarrollamos unas capacidades productivas y cooperativas impresionantes, que podrían disminuir considerablemente el tiempo de trabajo y liberar nuestro tiempo de vida para dedicarnos a tareas más significativas y placenteras. No es una utopía, sino una posibilidad real. Sin embargo, como estas capacidades son constantemente realineadas bajo la forma de capital, y el capital depende del trabajo humano, su aumento no se traduce en una disminución del trabajo, sino en lo contrario, en un aumento de la presión del trabajo sobre la vida, dando lugar a fenómenos como el desempleo y la precariedad laboral, la competencia feroz, el miedo a quedarse sin trabajo, la aceptación de mayores niveles de explotación y la proliferación de empleos sin ninguna utilidad social («*bullshit jobs*» le llama David Graeber a ese ejército absurdo de gestores, consultores, auditores, administradores de recursos humanos, relacionistas públicos, llenadores de planillas Excel, etc.), cuyo fin primordial es mantener a la gente ocupada sosteniendo el cadáver del trabajo.³⁴

A su vez, esta contradicción revela que, para Marx, la teoría del valor (que es la teoría del desarrollo capitalista) y la teoría de la crisis progresiva del valor (que es la teoría de la crisis del capitalismo) son, de hecho, idénticas (Jappe, 2016). Ambas provienen del mismo núcleo. La teoría del valor contiene en su interior, como consecuencia de su desarrollo, la teoría del

³⁴ Para una exposición más completa del fenómeno de los «*bullshit jobs*», ver Graeber (2018).

agotamiento progresivo del valor (debido a la progresiva disminución del trabajo humano que lo produce), y por lo tanto, la crisis de la reproducción capitalista. De aquí que la crisis sea el estado normal del capitalismo. Hoy podemos ver esto con mucha claridad. Estamos rodeadxs de crisis: ecológica, climática, económica, migración forzada, hasta hace poco crisis sanitaria... «Crisis de la reproducción de la vida», como vimos con Pérez Orozco (2019). Todas estas crisis no son anomalías, no son momentos excepcionales que perturban un funcionamiento normal: son parte del funcionamiento normal de una lógica que lleva la crisis en su seno.

En el tomo III de *El capital*, Marx explica que ante la caída tendencial de la tasa de ganancia, el capital recurre a «contratendencias», reestructuraciones que le permiten sobreponerse a las crisis y continuar la marcha. Aquí volvemos al neoliberalismo, que puede ser visto como un proceso de movilización de contratendencias destinadas a contener y revertir la caída de las ganancias (Holloway, 2017). Visto de esta manera, las políticas neoliberales no serían las únicas culpables de la crisis de la reproducción social en que nos encontramos, aunque obviamente la agudizan. El núcleo de la crisis es la contradicción estructural de la producción capitalista, la contradicción entre la pulsión del capital de crecer ilimitadamente y el hecho de que su propio crecimiento le impone límites, de que su crecimiento *es* su propio límite³⁵. Frente a esto, las políticas neoliberales serían un intento por reestructurar la reproducción social hacia mayores niveles de explotación con el objetivo de postergar su disolución.

Desde la perspectiva del agotamiento del valor, el neoliberalismo no es tanto la *causa* de las crisis sociales y económicas como la *consecuencia* de la crisis estructural del capital (Jappe, 2014; Fujita, 2021). O dicho de otra manera: *la fase neoliberal es un efecto de la lógica del capital, un efecto de la crisis del valor y del trabajo que habita en su seno, mucho más que el resultado de una decisión política*³⁶ *que puede simplemente revertirse con una decisión política contraria.*

Dentro de las contratendencias neoliberales, la más conocida es la financiarización de la economía, la desregulación del capital financiero y la brutal expansión del crédito y la deuda. La fase neoliberal del capitalismo es asociada a menudo con el auge de las finanzas. La

³⁵ Dice Marx en *El capital* (2019: 321): “La producción capitalista tiende sin cesar a sobrepasar estas barreras que le son inmanentes, pero no lo logra más que empleando medios que, de nuevo y a una escala mayor, levantan ante ella las mismas barreras. La verdadera barrera de la producción capitalista es el propio capital.”

³⁶ Lo que no niega, por supuesto, la existencia de políticas neoliberales encargadas de «reestructurar» las crisis, o sea, de trasladarlas hacia nosotrxs.

liberación de estos mecanismos, que Marx llamó «capital ficticio», tiene por objetivo compensar la crisis de producción del «capital real» que se obtiene a partir de la explotación del trabajo. Jappe (2019: 309) lo resume de esta manera:

En esta crisis permanente de la acumulación -que significa una creciente dificultad para obtener beneficios-, los mercados financieros se han convertido en la principal fuente de beneficio permitiendo consumir ganancias futuras todavía no conseguidas. El despegue mundial de las finanzas *es el efecto, no la causa*, de la crisis de valorización del capital.

El crédito es el mejor ejemplo de la pulsión del capitalismo a evitar el estallido de la crisis empujándola hacia adelante. De hecho, el crédito es un anticipo de los beneficios no realizados, de un plusvalor aún no producido. Es una obligación a futuro que abre un escenario dual. Por un lado, obliga a las personas que contraen deudas a entregarse al trabajo y a la explotación. Quien pide un crédito, sea para comprar una moto para hacer envíos a domicilio, pagar una universidad o sostener una pequeña empresa, se compromete a trabajar (o exigir a otros que trabajen) para saldar su deuda, enfrentando las exorbitantes tasas de interés de bancos y empresas de crédito. En *Quién le debe a quién. Ensayos transnacionales de desobediencia financiera* (2021), Federici, Gago y Cavallero (2021: 13-14) explican cómo la deuda es un mecanismo destinado a asegurar nuestra obediencia, por el simple hecho de que “(...) nos pone a trabajar. Nos obliga a trabajar más. Nos lleva a tener que vender nuestro tiempo y esfuerzo a futuro.”

Por otro lado, la expansión del crédito aumenta la situación de inestabilidad, porque “(...) está basada en una expectativa que puede no realizarse.” (Holloway, 2011: 202). En efecto, en los últimos años han surgido por todas partes colectivos que declaran la ilegitimidad de la deuda y animan a la desobediencia financiera³⁷, sosteniendo que la deuda es un nuevo mecanismo de expropiación y explotación al que son empujados los grupos históricamente oprimidos (clases trabajadoras, mujeres, campesinxs) para sostener su vida, sometiéndose a una calesita interminable de trabajo, pago y más deuda. En cualquier caso, es evidente que desde hace décadas la economía capitalista está sumida en un mundo completamente delirante hecho de burbujas ficticias, espirales de deuda, cifras inconcebibles e impagables y rescates millonarios de capitales financieros mediante fondos públicos, lo que significa que las clases trabajadoras no sólo pagan la fiesta de las élites directamente, a través del crédito y la deuda,

³⁷ Para conocer algunos ejemplos actuales ver Federici, Gago, Cavallero (2021).

sino que también lo hacen indirectamente a través del desfinanciamiento de los servicios públicos.

Otra de las contratendencias neoliberales consiste en aumentar la explotación del trabajo. Dijimos que la crisis del valor y el capital es, en el fondo, una crisis del trabajo, una consecuencia del desplazamiento del trabajo. Trabajo, valor y capital son tres estados del mismo proceso, de una crisis continua. Como el capital *es* trabajo y valor, está obligado a sostenerlos como la base de la reproducción social. Esto lo explica muy bien Holloway (2011), para quien la estrategia capitalista para enfrentar su crisis interna implica un doble movimiento de expulsión del trabajo e intensificación de la explotación. Expulsión del trabajo y su sustitución por tecnología, como ya dije, para aumentar la productividad y liberarse de la insubordinación de lxs trabajadorxs. Intensificación de la explotación porque el capital sólo se produce a través del trabajo, por lo que su tendencia a desprenderse de él tiene que ser compensada con un aumento de la explotación, con una lucha más violenta por extraer valor: “Por el lado del capital, su huida del trabajo sólo puede terminar en el trabajo y en su intensificación.” (Holloway, 2011: 198).

Tal como señala Federici (2013), una de las estrategias neoliberales para relanzar la acumulación fue la incorporación de millones de personas al mercado de trabajo. En los países ricos, esto se logró mediante el recorte de salarios y servicios públicos (salario indirecto), cuyo principal efecto fue un nuevo empuje al empleo de las mujeres. En África, Asia y América Latina, la expansión del trabajo asalariado se produjo mediante la privatización de tierras, la destrucción de economías de subsistencia por parte de megaproyectos extractivos y la «maquilización» de la producción. En todos los casos el objetivo fue el mismo: intensificar la explotación del trabajo como forma de contrarrestar su tendencia estructural a la crisis.

En efecto, para contrarrestar el agotamiento del trabajo y el valor, el capital necesita transformar en trabajo toda actividad humana, todo aliento y todo pensamiento (Jappe, 2016). La crisis del valor y del trabajo genera una mayor presión sobre nosotrxs, porque mientras los puestos de trabajo se reducen y cada vez es más difícil encontrar un empleo estable, nuestra vida sigue estructurada alrededor de la obligación de trabajar. Así llegamos, otra vez, al sujeto emprendedor, el modelo de subjetivación laboral y vital propio del neoliberalismo. El emprendedurismo es la narrativa cultural, discursiva o normativa que pretende construir legitimidad en torno al aumento de la explotación. El sujeto emprendedor es la forma que

adopta este aumento en el plano de la subjetividad. Es el intento por adecuar las subjetividades al modelo de vidas-trabajo. Es el llamado a “(...) *poner en valor toda la vida*, a hacer que *toda la vida se vuelva inmediatamente trabajo*.” (Chicchi, Leonardi, Lucarelli, 2019: 79).

Otra vez la paradoja del capitalismo: el aumento de las capacidades productivas y la consecuente disminución del trabajo necesario, el proceso civilizatorio que nos permitiría trabajar menos, nos obliga a trabajar más³⁸. En el capítulo anterior, con Postone, ya me referí a este potencial reprimido y vuelto contra nosotrxs que es propio del modo capitalista de dominación social. Los seres humanos desarrollamos unas capacidades productivas que podrían garantizar la satisfacción de nuestras necesidades y la liberación de una parte considerable de nuestro tiempo de vida. Pero en lugar de poder usarlas para tales fines, en la medida en que dichas capacidades quedan contenidas en los moldes del trabajo y el valor, es decir, en la medida en que asumen la forma de capital, pasamos a ser dominadxs por estos poderes sociales que nosotrxs mismxs creamos, estamos obligadxs a trabajar y producir valor, esto es, a reproducir la dinámica que nos domina.³⁹

No es casualidad que el mantra del discurso emprendedor sea la *adaptación*. Tenemos que adaptarnos a la falta de empleo, a la posibilidad de perderlo, a la incertidumbre, a la precariedad, a la competencia. Si tenemos un trabajo, tenemos que adoptar una actitud proactiva y motivada para zafar del próximo recorte de personal. Si no tenemos, se nos anima a ver el desempleo como una oportunidad para reinventarnos. Ser creativxs e innovadorxs para capitalizar nuestros talentos, inventarnos nuestros propios trabajos, acostumbrarnos a la alternancia entre períodos de empleo y desempleo. «Adaptarnos al nuevo paradigma laboral» significa aceptar sin chistar el aumento de la explotación y la precariedad. La exaltación de la actitud emprendedora es parte del esfuerzo por adaptar la subjetividad a este modelo de

³⁸ Además, la metástasis del trabajo se reproduce a sí misma, pues como bien señala Graeber (2018), tener casi toda la vida tomada por el trabajo propicia la aparición de un conjunto de mercados, empleos y productos (servicios de cuidados y limpieza, envíos a domicilio, suplementos vitamínicos, aplicaciones para conocer gente, etc.) que en gran medida existen porque nadie tiene tiempo ni energía para encargarse de tareas distintas a su trabajo.

³⁹ ¿Esto quiere decir que la salida pasa por seguir desarrollando el capitalismo, engordando las fuerzas productivas hasta romper las constricciones de las relaciones de producción, tal como sostiene la receta determinista del marxismo ortodoxo? No, para nada. La salida del capitalismo es todo lo contrario de la intensificación de la producción -que encima es la razón fundamental del suicidio ecológico en curso. Más bien se trata de interrumpir esta dinámica ciega, de emancipar nuestra actividad de los moldes del trabajo y el valor, reapropiarnos de nuestras capacidades productivas y reorientarlas hacia la satisfacción de las necesidades materiales y simbólicas de las comunidades vivientes de las que formamos parte.

vidas-trabajo, que ganan legitimidad cultural al ser presentadas -mediante la ingeniería emocional de gurúes, *coaches* y expertos en bienestar- como oportunidades para la autonomía, la creatividad, la superación personal y el ascenso social.

El llamado a ser emprendedores se ubica en el cruce entre la crisis del trabajo y el valor, y la necesidad capitalista de intensificar la explotación sobre nosotrxs para sostenerlos. Es un llamado a adoptar esa «conducta solícita» (Chicchi, Leonardi, Lucarelli, 2019) hacia el trabajo productor de valor justo en el momento en que ambos están en crisis. Cuando en el capítulo anterior hablaba de cómo el capital lucha por imponernos los moldes subjetivos necesarios para su reproducción, me refería a esto. La disposición constante a extraer valor de donde sea para sobrevivir, movilizadora por el discurso emprendedor, es la forma en la que el capital traslada la crisis del valor y del trabajo hacia nosotrxs. Creo que aquí queda más claro lo que decía antes: el discurso del emprendedurismo no es tan solo una distorsión de la realidad, un engaño que busca inyectarnos autoestima empresarial para dulcificar la precariedad y evitar nuestra revuelta (aunque también lo sea), sino, sobre todo, la obligación (muy real, nada retórica) de valorizarnos constantemente, de convertir la vida en trabajo, de reinventarnos y sobrevivir a la crisis del trabajo asalariado «emprendiendo», sea vendiendo pasteles, dando clases de pilates o saltando entre trabajos temporales.

2.3 Breve historia del sujeto emprendedor en la economía política

El objetivo del apartado anterior fue inscribir al neoliberalismo en la lógica del capital y verlo desde la perspectiva de la crisis del valor y del trabajo. Este enfoque es útil en la medida en que permite complejizar la crítica habitual, que ve al neoliberalismo únicamente como un perfeccionamiento de la dominación capitalista (cierre de las alternativas al capitalismo, colonización empresarial de la vida, mercantilización extrema, servidumbre voluntaria, etc.), sin entender que esta intensificación tiene como trasfondo la crisis del valor y el esfuerzo desesperado por contenerla. Ahora bien, justamente con el fin de aumentar la explotación, la ofensiva neoliberal ejerció una agresiva política de modulación de las subjetividades destinada a producir sujetos emprendedores.

Desde Foucault (2007) sabemos que el sujeto emprendedor es el prototipo subjetivo de la racionalidad neoliberal que empezó a gestarse a mediados del siglo pasado y que se volvió hegemónica a partir de los 80', con la afirmación del neoliberalismo como nuevo régimen

global. El llamado a ser emprendedores fue parte de la política de producción de subjetividades que acompañó a la metamorfosis neoliberal del capitalismo.

Ahora bien, también sabemos que los intelectuales liberales que entre los 30' y los 40' del siglo pasado comenzaron a bosquejar la racionalidad neoliberal, en encuentros célebres como el coloquio Walter Lippman (1939) y la Sociedad de Mont Pelerin (1947), no inventaron al sujeto emprendedor. Se esforzaron por imponerlo como una matriz para la reorganización del trabajo y la subjetividad, sí, pero no trabajaron sobre un lienzo en blanco.

En realidad, la construcción del sujeto emprendedor tiene una larga historia en la economía política. Voy a repasar algunos puntos de esta historia, porque de ahí provienen muchas de las premisas teóricas y políticas que luego los neoliberales tomaron como base para su paciente trabajo de modelado antropológico. O dicho de otro modo: cuando los neoliberales se propusieron recuperar la forma empresa e imponerla como matriz de la subjetividad, echaron mano a toda una tradición de pensamiento burgués que glorificaba las virtudes subjetivas y el rol social del empresario, que desde el origen del capitalismo fue considerado el motor de la civilización (Boltanski y Chiapello, 2002).

En sus primeros usos, el concepto de «emprendedor» no estaba, como está hoy, directamente vinculado a actividades económicas. Más bien tenía que ver con el despliegue militar, la guerra y la conquista. En el siglo XVI, durante la invasión colonial europea, se utilizaba el término «emprendedor» para referirse a los conquistadores, a los líderes de expediciones militares que «descubrieron» América (Azqueta Díaz de Alda, 2017), matando o sometiendo a lo que encontraron en el camino. Según este uso, un emprendedor es un aventurero, un pionero que se atreve a penetrar en lo desconocido. Siguiendo esta reconstrucción histórica, según la que los conquistadores fueron los primeros emprendedores, queda claro que la masacre colonial europea sobre los pueblos indígenas americanos fue *el primer gran emprendimiento de la historia moderna*.

Luego del éxito de la *empresa* colonial, el término se desplazó hacia la economía. En *A history of entrepreneurship* (2007), Hébert y Link repasan la construcción conceptual del sujeto emprendedor a lo largo de la historia del pensamiento económico. Respecto a su origen, todas las pistas apuntan al mismo nombre: Richard Cantillon, un economista irlandés que a mediados del siglo XVIII escribió *Ensayo sobre la naturaleza general del comercio* (1755), considerado uno de los libros fundacionales de la economía política, y el primer texto en el que se habla del «emprendedor» como un agente económico.

Cantillon analiza el funcionamiento de un capitalismo mercantil, basado en una economía de mercado naciente, el derecho liberal de la propiedad privada y la condición de interdependencia social que hace necesario el intercambio de actividades económicas. Este modelo económico funciona, según Cantillon, a través de las relaciones que entablan tres tipos de agentes: los terratenientes, los emprendedores y los trabajadores por contrato. Aunque los terratenientes se ubican en la cima de la jerarquía social, Cantillon sostiene que el emprendedor es el verdadero motor de la economía, porque es quien la dinamiza al involucrarse en intercambios económicos con el fin de obtener una ganancia (Hébert y Link, 2007).

Hay dos cualidades que Cantillon le asigna al emprendedor, que han atravesado toda su historia y se mantienen vigentes hasta hoy. La primera es que el emprendedor, ese valiente comerciante ávido de ganancia, es el motor que hace funcionar a la economía capitalista. Este es uno de los *greatest hits* de la economía política contra la que peleó Marx: la idea de que la ganancia se produce en el intercambio mercantil gracias a la astucia comercial del emprendedor, en lugar de situar su origen en la esfera de la producción, en el plusvalor que se produce gracias a la explotación del trabajo.

Atribuir el desarrollo del capitalismo al talento de los emprendedores permite erradicar de la dinámica capitalista su dimensión intrínsecamente conflictiva. No hay explotación, no hay antagonismo, no hay necesidad de lucha; hay emprendedores que hacen crecer la economía y mejoran la vida de todos. Quizá el elemento que mejor define al pensamiento capitalista es el esfuerzo por ocultar la naturaleza conflictiva del capitalismo, el hecho de que es un sistema basado en la instrumentalización y explotación de la vida para la acumulación de valor abstracto. Desde sus primeras formulaciones, el discurso emprendedor ya introducía la idea de que el capital se reproduce gracias a las virtudes subjetivas de los capitalistas (o los emprendedores), negando todo rastro de explotación, y, por lo tanto, de conflicto.

En segundo lugar, Cantillon destaca las virtudes del riesgo y la incertidumbre, que también hoy son presentados como aspectos inherentes a la actitud emprendedora, por lo que la disposición a exponerse a ese tipo de situaciones es considerada un rasgo imprescindible para un emprendedor. Cualquiera que quiera ser reconocido como tal tiene que estar dispuesto a correr riesgos y habitar la incertidumbre. Esta disposición a lanzarse al mercado para obtener una ganancia -aunque sea un ingreso mínimo para poder sobrevivir-, es exaltada como un

impulso de libertad y vitalidad propio de alguien que quiere progresar en la vida, en lugar de quedarse en la cómoda queja del desempleo o en la dependencia del salario.

La ideología del emprendedurismo, el llamado a que las personas seamos emprendedoras, juega todo el tiempo con esa celebración del riesgo y la incertidumbre como signos de libertad y adrenalina. Por supuesto, esta apelación a la autonomía es una manera bastante burda de adornar la precariedad vital que caracteriza a muchas de las formas actuales de explotación. Nadie puede ser libre si vive en un estado constante de inestabilidad e inseguridad, si tiene que trabajar doce horas al día para sobrevivir, si siempre está en busca de otro trabajo porque no le da con el que tiene, o si no puede imaginar un proyecto de vida porque no sabe qué estará haciendo el mes que viene.

Pero sigamos con la historia. A principios del siglo XIX, el economista francés Jean Baptiste Say escribió dos tratados de economía política que, igual que Cantillon, rendían homenaje al sujeto emprendedor⁴⁰. Para Say, una de las características que distinguen al emprendedor es su creatividad. El acto emprendedor es un acto creativo, pero no en un sentido intelectual o artístico, sino en uno comercial. Ser creativo es imaginar nuevas formas de producir valor, nuevas oportunidades de ganancia. Imaginar relaciones de mercado allí donde aún no las hay. Y no es sólo tener una idea original, sino aplicarla y convertirla en un negocio. Repasando los antecedentes del pensamiento neoliberal, Dardot y Laval (2015: 65) citan un fragmento de Say que va en este sentido:

El emprendedor industrial es el agente principal de la producción. Las otras operaciones [tales como el conocimiento científico o el trabajo manual] son, ciertamente, indispensables para la creación de los productos; pero es el emprendedor quien las lleva a la práctica, *quien les da un impulso útil, quien extrae de ellas valores.*

La creatividad para extraer valor, el estado de alerta para identificar oportunidades de negocio y encontrar fuentes de ingresos, es una de las consignas preferidas de los portavoces culturales de la ideología empresarial: ese mundo infinito de gurús, *coaches*, expertos en motivación y felicidad. Si bien se trata de una creatividad estrictamente mercantil, inmediatamente sujeta a la búsqueda de ganancia, la apelación a «lo creativo» -habitualmente asociado al arte y la cultura- pretende convertirla en una búsqueda artística guiada por valores

⁴⁰ Los dos libros son *Tratado de Economía Política* (1803) y *Curso completo de Economía Política Práctica* (1829).

posmateriales (inspiración, inteligencia, vocación social, etc.), más elevada espiritualmente que el prosaico aumento de la cuenta bancaria.

Un ejemplo actual de esta creatividad comercial o visión empresarial destacada por Say es la creación de plataformas digitales de envíos a domicilios. Ya existía internet y los teléfonos móviles, ya existían las motos y la comida rápida, incluso existía el hábito social de pedir comida por teléfono, pero faltaba el acto emprendedor, la idea de negocio, el momento en que a alguien se le ocurre combinar los recursos existentes para abrir un nicho de mercado y crear una fuente de ganancia⁴¹.

Claro que estos son los ejemplos luminosos y excepcionales, que riman con el imaginario tecnofílico de Silicon Valley, el mito del garaje y la idea de que cualquiera puede salir de pobre si es audaz y creativo. Para la mayoría de la gente, como señalé, esa creatividad de la que hablan los gurús significa adaptarse a mayores niveles de explotación, capacidad para malabarear distintos empleos precarios o diseñar estrategias de rebusque cotidiano. En otras palabras, la *creatividad* es el nombre que se le da *desde arriba* a lo que *desde abajo* se vive como *una lucha constante y agotadora por la supervivencia*.

El emprendedor de Say, además, es un administrador y supervisor del proceso productivo, lo que en el mundo empresarial se conoce como «gerente». Así, a través de Say, la actividad emprendedora se vincula con el *management* (Hebert y Link, 2007), el conjunto de conocimientos, técnicas y prácticas destinadas a gestionar eficientemente una empresa. Esta relación temprana entre emprendedor y gerente permite entender por qué los manuales de *management*, los *best-seller* de gestión empresarial, son quizá los productos culturales más cargados de ideología emprendedora.

Lo interesante es que la literatura de *management* no se dirige únicamente a gerentes. En verdad, no importa que no seamos el gerente de Renault o de Telcel; eso es para algunos pocos elegidos. Pero eso no quiere decir que no podamos ser gerentes de nuestra vida y gestionarnos de la mejor manera posible. Es que, mucho más que un manual de buenas prácticas dirigido a cuadros de empresas, el emprendedurismo es un intento por reorganizar la vida de todos en función de la racionalidad empresarial de la valorización continua. Así proliferan las listas de hábitos que debemos adquirir para organizar mejor nuestro tiempo («¡ponte metas diarias!»), gestionar mejor nuestras emociones («¡transforma la crisis en

⁴¹ Aquí uno de los fundadores de la aplicación de *delivery* «Pedidos Ya» cuenta cómo se le ocurrió la idea y cómo se fue transformando en un negocio: <https://www.youtube.com/watch?v=kqrRqIM0b5s>

oportunidad!»), elegir mejor nuestras relaciones («¡aléjate de las personas negativas!»), y, en general, tener una vida eficientemente administrada y productiva. Prácticamente todos los productos culturales de fomento del emprendedurismo, como las charlas *Tedx*, los *tips* de pensamiento positivo, los seminarios empresariales, las charlas de los *coaches* motivacionales o las historias de vida de emprendedores famosos, son listas de instrucciones prefabricadas y repetidas acerca de cómo podemos optimizar nuestra subjetividad para ser exitosxs.

Va asomando la que quizá sea la esencia de la ideología del emprendedurismo, que caracteriza a sus manifestaciones actuales pero que, como vemos, ya estaba presente en sus primeras formulaciones. Me refiero al subjetivismo radical que la atraviesa. Todo el discurso emprendedor se apoya sobre la idea de que los factores subjetivos son la fuerza motriz de la historia. Tanto los fenómenos sociales como las trayectorias individuales son el resultado de cualidades subjetivas. Por eso los productos culturales que mencionaba recién son siempre intervenciones sobre la subjetividad, artefactos de modelación de la subjetividad, que insisten en que la optimización subjetiva es la clave del éxito.

Para estos discursos, todo es cuestión de actitudes, voluntades y decisiones personales. Fenómenos estructurales como la desigualdad social, la pobreza o el desempleo pueden explicarse por la falta de espíritu emprendedor. Al contrario, el éxito económico de las élites no tiene nada que ver con la herencia, la apropiación de plusvalor o la reproducción de desigualdades estructurales, sino con sus propios méritos. Apenas es necesario aclarar que este subjetivismo provee un marco de legitimación a las desigualdades propias de las sociedades capitalistas, en el sentido de que éstas son vistas como el justo resultado de esfuerzos individuales distintos que merecen distintas recompensas.

Ya vimos que tanto Cantillon como Say alimentaron esta pasión subjetivista al sostener que el desarrollo capitalista depende de la potencia subjetiva de los emprendedores. Pero es a comienzos del siglo XX, de la mano del economista austríaco Joseph Schumpeter, cuando la apología teórica del sujeto emprendedor toma su mayor impulso, al punto de que su estela influirá a los primeros neoliberales.

Hasta el día de hoy, Schumpeter es considerado el teórico más influyente en el campo del emprendedurismo. No hay estudio que no lo cite y lo reconozca como el padre de la criatura. Su obra principal, *Teoría del desenvolvimiento económico* (1966), gira alrededor del sujeto emprendedor. También él, como sus antecesores, lo considera el motor del desarrollo capitalista.

Para Schumpeter, el capitalismo es un sistema que tiende constantemente hacia el desequilibrio (Hébert y Link, 2007). La fuerza que empuja hacia adelante al capitalismo, la que lo vuelve un sistema dinámico y expansivo, es su tendencia al desequilibrio. El desequilibrio se da como resultado de innovaciones en el proceso productivo, a partir de las que los capitales innovadores se adelantan a los demás y los obligan a optimizar su producción para no quedarse atrás.

Como se ve, este es un proceso de rupturas e innovaciones, de destrucción y creación. El concepto schumpeteriano de «destrucción creativa» busca captar esta dinámica. La economía se desarrolla mediante procesos de destrucción creativa. La innovación, los cambios tecnológicos introducidos en la producción, destruyen el equilibrio anterior, alteran las formas de producción, y obligan a los demás a adaptarse a la nueva situación⁴².

Según Schumpeter, la innovación es el resultado de las aptitudes subjetivas de los emprendedores. El emprendedor es el agente económico que promueve y lidera las innovaciones en el proceso productivo (Hébert y Link, 2007). Y como la innovación es el factor que explica el desarrollo económico, el emprendedor, en tanto promotor de las innovaciones, es la fuerza motriz del capitalismo. La teoría schumpeteriana del desarrollo capitalista, basada en la destrucción creativa de las innovaciones, descansa en la potencia subjetiva del emprendedor.

Es por eso que las características que definen al emprendedor schumpeteriano son de tipo subjetivo. Tienen que ver con su mentalidad, su carácter, su espíritu, su visión de futuro, su iniciativa. Una cita muy conocida de Schumpeter (1966: 132) sintetiza esta idea:

La función de los emprendedores es la de reformar o revolucionar las formas de producir poniendo en uso una invención, o más en general, una posibilidad tecnológica no probada, de producir una mercancía nueva o de producir una mercancía en una forma nueva, abriendo un nuevo mercado, reorganizando una empresa, etc. Actuar con confianza más allá del horizonte de lo conocido y vencer las resistencias del medio, requiere aptitudes que sólo están presentes en una pequeña fracción de la población y que definen al emprendedor.

Ya vimos que la innovación, característica distintiva del emprendedor schumpeteriano, es uno de los estribillos de nuestra época (al igual que la incertidumbre elogiada por Cantillon y la

⁴² Tiene razón Holloway (2007b) cuando explica que con la teoría de la destrucción creativa Schumpeter hizo evidente para la economía política y los operadores del capital lo que Marx ya había anticipado, es decir, que la crisis es el motor fundamental de la reproducción del capitalismo.

creatividad destacada por Say). Según el discurso capitalista en boga, tanto el desarrollo de la economía como los desempeños individuales dependen de la capacidad de innovar que tengamos las personas. La innovación es presentada no sólo como la fuente del desarrollo económico, sino como la solución mágica a todo tipo de problemas, desde el desempleo, la pobreza y la desigualdad social, hasta la contaminación y la crisis ecológica.

El mundo del trabajo es uno de los lugares donde el llamado a la innovación es más acalabrante. El discurso es más o menos así: todxs sabemos que vivimos en sociedades dinámicas en las que todo cambia constantemente, los avances tecnológicos hacen que muchos trabajos queden obsoletos, así que si no somos creativxs para reinventarnos, si no innovamos, si no nos adaptamos a los requerimientos del capitalismo de plataformas digitales (Srnicsek, 2018), a los trabajos intermitentes y precarios (Antunes, 2020), lamentablemente nos vamos a quedar por el camino. *O cambias o te cambian* (2020), un libro del *coach* de ventas Hanniel Maldonado, resume este espíritu. Como ya he dicho, este llamado a la innovación y la reinención continua para sobrevivir en un mundo cambiante, tan común en el discurso emprendedor, es la forma en la que el capital traslada hacia nosotrxs la crisis del trabajo, intensificando la explotación y la precariedad y obligándonos a lidiar con ellas.

Por otra parte, la caracterización schumpeteriana inauguró el giro estetizante del emprendedor que hoy retoman los discursos culturales dominantes. En todos los artefactos culturales que nos alientan a innovar y a ser emprendedores está lleno de referencias a esta dimensión seductora del emprendedor, presentando la precariedad como un estilo de vida atractivo: hay que animarse a salir de la comodidad de la queja y la negatividad, tomar las riendas de nuestra vida, ser resilientes ante las frustraciones, reinventarnos para progresar, etc. A través de la caracterización schumpeteriana del emprendedor se puede argumentar que este *ethos* empresarial es una fuerza creativa, generadora de emociones y resultados positivos. Así presentadas las cosas, ¿quién querría aferrarse al conformismo y a la mediocridad pudiendo innovar, crear nuevos proyectos y aumentar las posibilidades de su vida?

Ahora bien, el discurso del emprendedurismo quiere afectar a todo el mundo, quiere convencernos de que todxs podemos ser emprendedores. Y ahí Schumpeter se vuelve un obstáculo. Es que para él las aptitudes emprendedoras «solo están presentes en una pequeña fracción de la población». Una élite de privilegiados por el reparto aleatorio de talentos.

Así llegamos a Ludwig von Mises, uno de los fundadores más reaccionarios del neoliberalismo y enemigo acérrimo del socialismo, razón por la cual es uno de los teóricos

más reivindicados por la derecha global en la actualidad⁴³. Mises se propuso romper con el elitismo schumpeteriano y extender la capacidad emprendedora a cualquier agente económico.

En un voluminoso tratado llamado *La acción humana* (1949), Mises define la economía como el estudio de las decisiones y las acciones humanas. Según su enfoque, dentro de su infinita variedad, las acciones tienen una constante: siempre se dan en un marco de incertidumbre. Cuando tomamos una decisión o hacemos algo, no sabemos qué va a pasar. Podemos calcular probabilidades, podemos poner mucho empeño para aumentar las chances de obtener un resultado favorable, pero no podemos saber qué pasará. Ese manto de incertidumbre sobre el futuro es inherente a cualquier acción. Y la acción que se realiza en un marco de incertidumbre es una acción emprendedora (Mises, 2011).

Todos somos emprendedores, porque a fin de cuentas todas nuestras acciones son especulaciones de cara a un futuro incierto. Cuando decidimos formar una pareja con alguien lo hacemos pensando que nos irá bien. Cuando compramos la entrada a un concierto lo hacemos pensando en que será un gran espectáculo que disfrutaremos mucho. Nadie nos asegura que saldrá bien, pero nosotros igual lo hacemos. «Emprendemos», nos animamos a hacer algo aunque no tengamos la certeza de cómo saldrá. Al argumentar que cualquier acción humana tiene un factor emprendedor, Mises provee el sustento teórico para la expansión de la capacidad emprendedora a todo el mundo. Ya no es sólo el pequeño fragmento de la población, como creía Schumpeter. Todos somos potencialmente emprendedores, porque el factor emprendedor, el hecho de tomar una decisión sin poder asegurar sus consecuencias, está presente en toda acción humana.

Los fundadores del neoliberalismo como proyecto teórico-político se nutrieron de esta larga historia. Ya dijimos que Foucault (2007) ubica el origen del proyecto neoliberal a fines de los años 30', en un período marcado por la crisis del liberalismo clásico, que perdía terreno entre el ascenso del fascismo, el fantasma del comunismo y el reformismo keynesiano. En este contexto, sigue Foucault, un grupo de economistas y filósofos liberales empezaron a trabajar

⁴³ El Instituto Mises es una de las usinas ideológicas más importantes de la ultraderecha libertaria actual. Para más información se recomienda ver esta entrevista al investigador estadounidense Quinn Slobodian, disponible en: <https://brecha.com.uy/quinn-slobodian-anarquismo-de-derecha-libertarios-neoliberales-hayek-rothbard/>

con el propósito común de revitalizar el liberalismo⁴⁴. Creían que había que corregir los errores que habían causado su crisis de legitimidad y volver a colocarlo como un marco capaz de administrar el capitalismo.

En grandes rasgos, Foucault sostiene que los fundadores de la escuela neoliberal entendieron que la crisis del liberalismo clásico se debía a su aferramiento dogmático al principio del *laissez-faire*. Con motivo de su alergia a cualquier intervención estatal, el liberalismo clásico se había autolimitado, restringiendo su propio campo de influencia. Había desaprovechado la dimensión normativa del poder del estado, prohibiéndole intervenir en los procesos económicos y dejando la suerte de la economía en manos de supuestas disposiciones naturales y mecanismos de autorregulación del mercado.

Los primeros neoliberales que empezaron a reunirse a fines de los 30' tenían una visión muy diferente. No compartían la fobia a la intervención de Smith, Ricardo y compañía. Es más: creían que era imprescindible intervenir sobre la sociedad y los individuos. Entendían que las sociedades liberales basadas en relaciones de mercado eran una construcción social y política. Era necesario crear todo un marco legal, social, cultural y subjetivo afín a los requisitos liberales, pues este marco no surgía espontáneamente. Es decir, tenían una mirada considerablemente constructivista del orden social y de la subjetividad. Mientras los liberales clásicos entendían que el mercado y su carácter de regulador social surgía por sí solo, los neoliberales creían que era en realidad un artificio muy delicado que había que sostener a través de intervenciones constantes (Brown, 2021).

El neoliberalismo se concibió como una versión activa, interventora, del liberalismo (Foucault, 2007). Ya no un liberalismo del *dejar-hacer*, sino uno del *hacer-hacer*. Ya no un gobierno que simplemente se abstuviera de intervenir, sino uno que interviniera activamente para producir situaciones de mercado y competencia. El gobierno neoliberal es un gobierno que interviene “(...) sobre la sociedad misma en su trama y su espesor (...) tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores.” (Foucault, 2007: 179). Así, el

⁴⁴ Lógicamente esta primera expresión del pensamiento neoliberal alberga muchas diferencias en su interior. Foucault distingue al menos tres escuelas neoliberales que intercambiaban perspectivas en estas primeras reuniones entre las décadas del 30' y 40': la escuela ordoliberal alemana, la escuela austríaca y el neoliberalismo norteamericano. En su investigación, Foucault menciona en detalle a sus principales referentes, así como las diferencias entre las escuelas y los aportes específicos de cada una a estas primeras formulaciones de la doctrina neoliberal. Por motivos de espacio, opto únicamente por desarrollar las líneas fundamentales de su proyecto en común.

neoliberalismo buscará hacer de la libertad de mercado y las relaciones de competencia “(...) el principio organizador y regulador de la acción del estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones.” (Foucault, 2007: 149).

Dicho de otro modo: el objetivo fundamental del estado neoliberal es intervenir sobre la sociedad para multiplicar las relaciones de mercado y competencia. Si para la teoría liberal el estado es el soberano torpe y pesado que obstaculiza la autorregulación del mercado, para los neoliberales el estado puede ser un gran aliado del mercado, siempre que esté a su servicio, siempre que gobierne con el propósito de extender la lógica de mercado y competencia al punto de imponerla como el principio de organización de la vida social e individual.

Tras leer a Foucault no hay excusas para seguir sosteniendo que el neoliberalismo es un sinónimo de «retirada» o de «no intervención del estado», como se lo categoriza a menudo. Eso es confundir el neoliberalismo con el liberalismo clásico. El estado neoliberal es activamente interventor, pero no en el sentido en que se suele pensar, desde una perspectiva progresista o neokeynesiana, la intervención del estado; es decir, como mecanismos correctivos o amortiguadores de los efectos negativos del mercado. Al contrario, la intervención estatal neoliberal es una fuerza mercantilizadora cuyo propósito es que cada vez más ámbitos de lo social (la educación, la vivienda, la salud, la seguridad social, el campo cultural, el tiempo libre) funcionen como mercados.

Ahora bien, en sociedades organizadas sobre la lógica del mercado y la competencia, ¿cuál es la unidad, la forma básica? La *forma empresa*. El intervencionismo social neoliberal buscó imponer la forma empresa como el código de organización y significación de cualquier actividad. Dice Foucault (2007: 186): “Esa multiplicación de la forma empresa dentro del cuerpo social constituye, creo, el objetivo de la política neoliberal. Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad.”

Queda claro que esta forma empresa fomentada por la política neoliberal requiere una concepción mucho más amplia de la empresa que su definición clásica como unidad productora de mercancías. La forma empresa es una forma de organizar la práctica humana y las relaciones sociales, una grilla de inteligibilidad desde la que concebir cualquier actividad. Hay una proyección de la racionalidad empresarial sobre la vida en su conjunto. O dicho de otra manera: la forma empresa es el vehículo a través del cual la racionalidad empresarial busca proyectarse hacia la totalidad de la vida. En este punto, una vez que el recorrido de

Foucault por el pensamiento y la política neoliberal llega hasta la forma empresa y la revela como un código de organización y significación, toma fuerza la idea de que la dominación capitalista se basa en el intento por cubrir las múltiples dimensiones de lo vivo identificándolas con las formas del capital. En este caso, con la forma empresa.

Nos queda por ver cómo se manifiesta esta reconfiguración neoliberal en el plano de las subjetividades y los modos de vida. Según Foucault, la clave está en la reinterpretación que los neoliberales hacen del trabajo. Dicha reinterpretación es un tiro por elevación a la teoría marxista del trabajo, al menos en su versión tradicional, que encuentra su punto de apoyo en el trabajo como categoría antagónica al capital. El objetivo político de esta reinterpretación neoliberal es expresar al trabajo bajo los términos del capital, de modo de borrar al primero como categoría de subjetivación política.

Según Foucault, la reinterpretación neoliberal del trabajo se estructura de esta manera. Para pensar el trabajo, lo primero que hay que hacer es ponerse en el lugar de quien trabaja, ver las cosas desde la perspectiva de quien trabaja. Y quien trabaja ¿para qué lo hace? Para acceder a un salario, para tener dinero con el que sobrevivir. Pero, ¿qué es un salario? Para alguien común y corriente, para alguien que necesita dinero para subsistir, su salario no significa «explotación», no significa «plusvalía», no significa «creación de valor y capital». Simplemente es un ingreso. Y un ingreso, dirán los neoliberales, no es más que la renta de un capital, el beneficio que obtenemos como resultado de haber invertido un capital. ¿Y cuál sería ese capital cuya renta es el salario?:

Bueno, es el conjunto de los factores físicos y psicológicos que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario, de modo que, visto desde el lado del trabajador, el trabajo no es una mercancía reducida por abstracción a la fuerza de trabajo (...) Descompuesto desde la perspectiva del trabajador (...) *el trabajo implica un capital, es decir, una aptitud, una capacidad* (...) (Foucault, 2007: 262).

Si quien trabaja es ahora un propietario de capital, un capital que es su capacidad de trabajar (sus habilidades, capacidades, esfuerzos y tiempo de vida), que puede invertir en el mercado laboral para extraer de allí una renta (una renta que los marxistas llaman «salario» -dicen los neoliberales-, pero lo cierto es que se trata de un ingreso), entonces el propio trabajador “(...) aparece como si fuera una especie de empresa para sí mismo.” (Foucault, 2007: 264). Propietario de un capital, que es su propia capacidad de trabajar, y posible beneficiario de una renta, de un ingreso, al invertir su capital (su fuerza de trabajo) en el mercado. Así llegamos a

la figura que asume la intervención neoliberal en el plano de la subjetividad: el *empresario de sí mismo*. Se ve claramente cómo a la procesadora teórica neoliberal entra un trabajador, pero sale un empresario de sí mismo.

¿Cómo se llama el capital que posee el empresario de sí mismo? ¿Qué nombre le cabe a ese conjunto de capacidades productivas que tiene por el sólo hecho de ser una persona que es capaz de trabajar, o como dicen los neoliberales, un pequeño empresario que invierte su capital para obtener un ingreso? Su capital, su propiedad, es «sí mismo», pero ¿qué nombre ponerle a este capital que es «sí mismo»? La respuesta no es muy original. El capital que tiene el empresario de sí mismo, como no es otra cosa que «sí mismo», se llama *capital humano*. El capital humano es el nombre con el que la teoría neoliberal codifica las capacidades humanas, convirtiéndolas en un tipo más de capital.

Que se induzca a quien trabaja a pensarse como un empresario de sí mismo, que quien trabaja pueda pensarse como capitalista, quiere decir que el trabajo puede pensarse inmediatamente como capital. Esta maniobra teórica se convierte automáticamente en una ofensiva política que busca desmontar la lucha de clases entre capital y trabajo, el antagonismo impulsado por el marxismo tradicional. A través de la figura del empresario de sí mismo el capital intenta absorber al trabajo y reformularlo en sus propios términos. El trabajo, convertido en un tipo más de capital, termina de perder su poder antagónico como categoría de subjetivación política.

Antes de terminar, quisiera despejar dos posibles objeciones. La primera refiere al punto anterior. Alguien podría decir que a fin de cuentas el ataque neoliberal contra el trabajo no está tan mal, porque, como hemos visto, el trabajo contribuye más a sostener el capitalismo que a desarmarlo. Uno de los aportes más valiosos de las «Nuevas Lecturas de Marx» (entre las que se encuentran Postone, el «marxismo abierto» y la «crítica del valor»)⁴⁵ es que el trabajo nunca fue una categoría emancipatoria o anticapitalista, como nos indica el sentido común marxista, por la sencilla razón de que el trabajo es un estado del valor y por lo tanto del capital, que el trabajo y el capital están del mismo lado, son dos momentos del mismo proceso. Jappe (2016: 121) lo deja claro:

(...) el conflicto entre trabajo y capital, por muy importante que haya sido históricamente, es un conflicto *en el interior del capitalismo*. Trabajo asalariado y capital no son más que dos

⁴⁵ Para un comentario más completo de las «Nuevas Lecturas de Marx», ver García Vela (2020).

estados de la misma sustancia: el trabajo abstracto cosificado en valor. Se trata de dos momentos sucesivos del proceso de valorización, de dos formas del valor (...) El trabajo asalariado y el capital no existen más que en su oposición recíproca. En consecuencia, sólo pueden desaparecer juntos. Según Marx, el capital no es una cosa, sino una relación social. Esto significa que tanto los trabajadores como los capitalistas forman parte del capital.

El trabajo no es antagónico al capital -como repite el marxismo tradicional- porque el capital está hecho de trabajo, el capital *es* trabajo que produce valor y plusvalor. Por eso las «Nuevas Lecturas de Marx» ponen énfasis no en la lucha del trabajo contra el capital, en liberar *al* trabajo del capital que lo oprime y lo explota, sino en la lucha contra el nudo trabajo-capital, en la posibilidad de liberarnos *del* trabajo, trabajo que organiza la actividad humana y las relaciones sociales en función de la producción de valor. *No se trata de liberar y afirmar al trabajo, sino, al contrario, de cuestionarlo y abolirlo.*

Ahora bien, la categoría neoliberal de capital humano busca recodificar al trabajo en los términos del capital, absorber el trabajo y presentarlo como una forma más de capital. De alguna manera, esto se corresponde con lo que decía recién, es decir, que trabajo y capital no son antagónicos, sino que forman parte de la misma lógica. ¿Y entonces? ¿Cuál es el problema? El problema es que la identificación entre trabajo y capital expresada en el concepto de «capital humano» no proviene de una perspectiva crítica -lo que supondría señalar que ambos son parte de la misma lógica que hay que abolir-, sino de una perspectiva afirmativa, que afirma que la actividad humana es simplemente una forma de capital, una expresión más de la lógica unidimensional del capital.

La disolución conceptual del trabajo realizada por los neoliberales no tiene nada que ver con una crítica del trabajo, sino con su reafirmación, pero ahora inmediatamente devenido capital, despojado de cualquier distancia -por simbólica que sea- con respecto a él. El concepto de capital humano no implica una desidentificación de la actividad humana con el trabajo, sino una mayor identificación, pero bajo la forma individualizada y competitiva de capital humano, vaciada de la experiencia común y la historia de luchas ligadas al hecho de comprender el trabajo bajo la forma de una fuerza colectiva llamada proletariado. Por decirlo una vez más: el ataque neoliberal contra el trabajo no es una crítica del trabajo como productor de valor y capital, sino un intento por disolver el trabajo como categoría de subjetivación política. La fantasía del capital: funcionar con mucho trabajo, pero sin trabajadorxs.

Es cierto que afirmarse en el trabajo como categoría de subjetivación política implica aceptar la identificación con la mercancía «fuerza de trabajo», aceptar el molde que las relaciones capitalistas nos imponen. Nos lleva a pedir por mejores condiciones de trabajo, pero no a cuestionar el hecho de ser trabajadorxs productorxs de valor y capital, y por lo tanto, engranajes fundamentales de la maquinaria capitalista. Todo eso es cierto. Pero al menos el conflicto capital-trabajo puede dar pie a un antagonismo. Un antagonismo que en principio se da dentro de las relaciones capitalistas, sí, pero al menos hay una brecha de insatisfacción y lucha que puede continuar abriéndose. La operación neoliberal de transformar a lxs trabajadorxs en empresarios de sí mismos buscó cerrar esa brecha. Es un avance del capital en su lucha por la identificación de la subjetividad con las formas capitalistas. Ya no con el trabajo, que a fin de cuentas mantiene un potencial conflictivo en su interior, sino directamente con el capital. Esta reformulación conceptual, por inocua que parezca, fue una pieza clave de la ofensiva neoliberal.

En segundo lugar, repasar los fundamentos teóricos del proyecto neoliberal no significa afirmar que éste haya sido simplemente una conspiración preparada en las sombras por un grupo de intelectuales. Como dije en el apartado anterior, la reestructuración neoliberal fue un efecto de la lógica del capital antes que un plan de dominación. Pero para legitimarse como nuevo modelo hegemónico, los neoliberales tuvieron que dar una batalla cultural e incrustar sus ideas en el sentido común, algo que lograron vía *think tanks*, medios masivos, productos culturales (libros de *management*, autoayuda, psicología positiva, historias de superación personal, etc.) e influencia en universidades prestigiosas de Europa y Estados Unidos. Fue en esa lucha ideológica que las categorías neoliberales (empresario de sí mismo, capital humano, forma empresa, conducta emprendedora como parte de la condición humana), respaldadas por la larga historia del sujeto emprendedor en la economía política (subjetivismo, mentalidad empresarial, incertidumbre, creatividad, innovación) tomaron protagonismo.

2.4 La crisis de la «santa trinidad» fordista-taylorista-keynesiana

Después de la Segunda Guerra Mundial y hasta fines de los 60', los países centrales del sistema-mundo capitalista vivieron un tiempo de considerable prosperidad y estabilidad comúnmente conocida como la etapa fordista-keynesiana. Una manera habitual de describir este modelo de acumulación/dominación es como una especie de pacto de clases entre el capital y los trabajadores (Harvey, 2005), o como el establecimiento de una solidaridad macroeconómica entre las ganancias y los salarios (Dardot y Laval, 2015). El mérito de esta

configuración político-económica fue crear un círculo virtuoso que combinó regulación estatal de la economía, crecimiento económico, altos niveles de empleo, acceso masivo al consumo y políticas de bienestar.

La capacidad de este modelo para gestionar los antagonismos sociales y las contradicciones inherentes al capitalismo fue precisamente definida por Hardt y Negri (2002) cuando se refieren a la «santa trinidad» de los estados de bienestar: fordismo en el régimen salarial (lo que aseguraba la reproducción de la fuerza de trabajo), taylorismo en la organización de la producción (lo que permitía aumentar la productividad y sostener las ganancias) y keynesianismo en las políticas macroeconómicas (lo que mantenía una situación general de estabilidad). A su vez, los mismos autores sostienen que el pacto de clases era una manera de contener la insubordinación. El capital aceptaba limitar sus tasas de ganancia a cambio de que la regulación estatal de la economía y la inserción de las mayorías sociales dentro del ciclo trabajo-consumo apaciguaran los ánimos revolucionarios y garantizaran cierto orden social:

La creación del estado keynesiano fue en sí misma una reacción por parte del capital. En la primera parte del siglo XX, intentó bloquear e interiorizar las luchas de los trabajadores y los proyectos económicos y políticos que salieron de la órbita de los movimientos comunistas en todo el mundo en el período de la revolución soviética. El proyecto keynesiano reconocía el desafío de los movimientos revolucionarios, pero intentaba neutralizarlos políticamente apropiándose de algunas de sus demandas -como la democracia o la redistribución de la riqueza- en forma distorsionada. (Hardt y Negri, 2019: 215).

Desde mediados de los 60', el pacto keynesiano comenzó a mostrar signos de agotamiento. La tecnificación del trabajo industrial trajo como consecuencia el progresivo desplazamiento de trabajadores de las fábricas (Harvey, 2001), socavando la valorización del valor a través del trabajo. El desempleo resultante mermó las capacidades de consumo del mercado interno, uno de los bastiones del equilibrio macroeconómico sobre el que se sostenía el modelo, que prometía salarios dignos a cambio de un consumo de masas que asegurara los márgenes de ganancia capitalista. Ante la caída del empleo y el consumo, la rentabilidad de las empresas y la recaudación de los estados se vieron afectadas (Dardot y Laval, 2015).

Como era de esperarse, ante estos primeros síntomas de la crisis aumentó la conflictividad social. Las clases trabajadoras luchaban contra el recorte de los puestos de trabajo y por mantener los niveles salariales. No eran pocos los políticos e intelectuales liberales preocupados porque este «exceso de democracia», habilitado por los estados de bienestar y

representado por las demandas de la clase obrera y los movimientos contraculturales juveniles, agudizaba la crisis sistémica y no dejaba implementar las reformas necesarias para el desahogo (Dardot y Laval, 2015).

Los límites endógenos de la economía capitalista y su regulación política se agravaron con el ciclo de luchas sociales abierto en los años 60' contra el modelo disciplinario de los estados de bienestar y el carácter imperialista de la Guerra Fría. En esos años emergió un conjunto amplio y diverso de movimientos sociales de resistencia y liberación: las guerrillas revolucionarias en América Latina, los procesos de descolonización en África y Asia, el movimiento por los derechos civiles para las personas afroamericanas en Estados Unidos, los feminismos, las protestas contra la guerra de Vietnam, el movimiento hippie, estudiantil y contracultural. Entre las contradicciones inherentes a la lógica del capital y este nuevo impulso de luchas contra las estructuras de dominación capitalista, patriarcal y colonial que desbordaba los resortes estatales de contención social, la edad de oro keynesiana se aproximaba a su fin (Hardt y Negri, 2019).

Un eje transversal de las luchas era la disconformidad creciente con el carácter rutinario y alienante de la vida en el capitalismo industrial avanzado. Las luchas de los 60' fueron luchas contra la sociedad del trabajo, contra la unidimensionalidad de la vida, contra la alienación y la monotonía. Es que la sociedad unidimensional descrita por Marcuse (1967) estaba atrapada en un *loop* claustrofóbico de trabajo industrial y entretenimiento de masas. Si en cada etapa del capitalismo puede identificarse algo así como un estado de ánimo generalizado, resultaba evidente que el de la fase fordista-keynesiana era el aburrimiento. Así lo resume una investigación hecha por la organización militante *Institute for Precarious Consciousness* (2014: s/n):

A mediados del siglo XX, la narrativa pública dominante era que el nivel de vida -amplio acceso al consumo, la sanidad y la educación- se elevaba. Todos en los países ricos eran felices, y los países pobres estaban camino al desarrollo. El secreto a voces era que todo el mundo se aburría. Este era un efecto del sistema fordista que prevaleció hasta la década de los ochenta, un sistema basado en el empleo para toda la vida, el bienestar garantizado, el consumo de masas, la cultura de masas y la cooptación del movimiento obrero (...) El capitalismo de mediados de siglo dio todo lo necesario para la supervivencia, pero no daba oportunidades para la vida (...)

Desde el punto de vista del capital y los estados que lo administraban, la combinación entre recesión económica, inflación creciente y protesta social era una situación imposible de sostener. El problema parecía ser la rigidez del marco fordista: “(...) en el lapso que transcurre entre 1965 y 1973 se puso de manifiesto la incapacidad del fordismo y del keynesianismo para contener las contradicciones inherentes al capitalismo. En un nivel superficial, estas dificultades se describirían mejor con una palabra: rigidez.” (Harvey, 2001: 167).

Ante esta rigidez causada por el exceso de regulación, que afectaba tanto a la economía como a la vida cotidiana, el capital apuntó en sentido contrario: «desregulación» y «flexibilización» se convirtieron en las soluciones mágicas para escapar de la crisis. En el plano macroeconómico, el nuevo modelo de acumulación flexible, enemigo explícito de la rigidez keynesiana, consistió en una liberación de los flujos de capital, la reorganización de la producción y la apertura hacia nuevas fuentes de extracción de valor (Harvey, 2001).

Además, la liberación del capital dio origen a nuevos sectores de producción, la expansión de los servicios financieros, la apertura hacia nuevos mercados y una incesante innovación comercial, tecnológica y organizativa destinada a acelerar el ritmo de circulación y reinversión del capital. Si a esto sumamos la ofensiva política contra los sindicatos, el recorte del gasto social, la privatización de las empresas públicas y la expansión de las relaciones de competencia, tenemos el paquete completo de la construcción de un nuevo «sistema disciplinario mundial» (Dardot y Laval, 2015).

Recordemos que, desde el punto de vista del capital, estas medidas de flexibilización obedecieron a la necesidad de sobreponerse a la crisis del valor y el trabajo. Entre la automatización, el desempleo creciente, el gasto social elevado y las protestas sociales contra la sociedad del trabajo, el modelo fordista-keynesiano pasó de ser un factor estabilizador de las relaciones capitalistas a obstaculizar la valorización del valor. La flexibilización neoliberal, la liberación de los flujos de capital, la transformación del trabajo y la intensificación de la explotación fueron contratendencias a la caída de los beneficios. Por eso no hay que olvidar que en el centro de este proceso está la crisis intrínseca del capital, que es la crisis del valor y del trabajo que lo produce.

A medida que el capital se iba desprendiendo del trabajo, a medida que los trabajadores en lucha iban siendo desplazados por soluciones tecnológicas y los sindicatos combatidos por los gobiernos neoliberales, el modelo salarial, el marco social que regulaba a la sociedad

fordista del trabajo, también entró en crisis. Es muy común señalar que la reestructuración neoliberal está caracterizada por el estallido de la relación salarial en cuanto fuerza motriz de la producción de valor. La crisis del fordismo fue la crisis del marco salarial que organizaba el trabajo y la vida social. Esto no quiere decir que la relación salarial clásica haya desaparecido, pero sí puede reconocerse que ha perdido la casi exclusividad que tenía en anteriores etapas del capitalismo. El capital, dice Marazzi,

(...) ha destruido la clase obrera fordista, y este es el milagro que ha logrado. Sin embargo, el capital es, por definición, en términos marxianos, una relación social, por lo tanto destruir a la clase obrera quiso decir destruir esa dinámica ligada a la esencia misma del capital, es decir su esencia de relación social, aquello que le permite crecer (...) (Marazzi, 1978 en Chicchi, Leonardi y Lucarelli, 2019: 64-65).

Sin trabajo humano el capital no puede sobrevivir, porque el capital está hecho de trabajo humano. La crisis del trabajo industrial y el modelo salarial clásico obligó al capital a reestructurar las formas de trabajo y los mecanismos de explotación. Cuando el trabajo asalariado se volvió un espacio rígido, conflictivo, crecientemente rechazado y automatizado, el capital se lanzó hacia nuevos modos de explotación que rebasaran el marco salarial.

La flexibilización macroeconómica tuvo su correlato a nivel subjetivo. Las formas productivas posfordistas, basadas en la desindustrialización, la innovación tecnológica y la inestabilidad de los mercados, impusieron un cambio en el modelo laboral hegemónico. Las modalidades de acumulación flexible ya no requerían de tantos trabajadores industriales o funcionarios estatales; necesitaban emprendedores. Las subjetividades e identidades rígidas, que funcionaron tanto en el capitalismo liberal del siglo XIX como en la sociedad fordista de mediados del siglo XX, dejaron paso a los sujetos flexibles y adaptativos, capaces de manejar muchas identidades y alternar muchas tareas, rápidos para adecuarse a los cambios, habitantes del riesgo y la incertidumbre, resilientes ante el fracaso o el desempleo, y siempre listos para reinventarse y encontrar nuevas fuentes de ingreso.

Prácticamente todos los análisis del neoliberalismo prestan una especial atención a los dispositivos de producción del sujeto emprendedor, así como a la enumeración de sus características ideales (flexible, adaptativo, activo, motivado, innovador, rendidor, etc.).⁴⁶ Lo

⁴⁶ Por mencionar una caracterización precisa: “El «yo empresario» se define por la creatividad, la flexibilidad, la responsabilidad individual, la conciencia del riesgo y la orientación al intercambio comercial en todas las áreas de la vida, y no sólo en la laboral. La competitividad somete al «yo empresario» al dictado de una permanente optimización de sí mismo. Incluso la crisis se presenta

que no siempre se dice es que ese proceso de subjetivación es parte de la lucha del capital por adaptar las subjetividades a los nuevos mecanismos de explotación. Y esto ocurre porque hay una tendencia a ver al neoliberalismo solo desde una teoría de la dominación y no desde una teoría de la crisis.

2.5 La economía es el medio; el objetivo es el alma

En *El nuevo espíritu del capitalismo* (2002), un clásico para comprender la intervención neoliberal sobre las subjetividades, Boltanski y Chiapello señalan que una de las virtudes más importantes del capitalismo es su plasticidad, su capacidad de absorber las críticas, funcionalizar sus contenidos e incorporarlas a su reproducción. En este caso, la reorganización del mundo del trabajo, que se impuso como consecuencia de la crisis del trabajo asalariado, se nutrió de las críticas a dicho trabajo, y en general, a la rigidez de la vida fordista. Como dije, las luchas de los 60' impugnaron el carácter monótono y alienante de la sociedad mercantil. El ciclo trabajo-consumo podía dar algunas certezas, pero no dejaba espacio para la libertad o la espontaneidad.

Las demandas de flexibilización no vinieron sólo desde arriba. Pero, aunque las aspiraciones de las luchas sociales iban en la dirección contraria a la vida y el trabajo capitalista, los nuevos discursos empresariales estuvieron rápidos para vaciar el carácter subversivo de las demandas de autonomía, y, al mismo tiempo, reconducir esos desbordes subjetivos convirtiéndolos en la materia prima de las nuevas formas de trabajo y explotación. De alguna manera, el capital procesó esas impugnaciones y las incorporó a su proceso de mutación, al punto de convertirlas en la plataforma retórica y normativa de las nuevas modalidades de trabajo. En este sentido, el giro neoliberal fue un inmejorable ejemplo de lo que Gramsci llamó «revolución pasiva», el proceso en el que las clases dominantes logran desactivar y sobreponerse a una crisis orgánica mediante la introducción estratégica de reformas que permiten calmar las tensiones y preservar las jerarquías sociales.

La reorganización del trabajo buscó superar, en un sólo movimiento, tanto la crisis estructural del trabajo asalariado como las críticas de su carácter alienante. La respuesta fue proponer nuevas modalidades de trabajo que rebasaban el marco salarial clásico y que además fueron

como un reto para la gestión creativa de las propias capacidades y ventajas comparativas, con una apelación constante a reinventarse (en realidad, a renunciar a toda seguridad adquirida y adaptarse a las nuevas condiciones del mercado de trabajo).” (Zamora, 2013: 159).

presentadas como oportunidades para la creatividad, la libre iniciativa, la realización personal y la vida con sentido que reclamaban las luchas sociales. Zamora (2013: 158) lo resume así:

Existe un considerable consenso en la sociología del trabajo sobre el papel clave que juegan el sujeto y la subjetividad en la renegociación de la forma hegemónica de organización del trabajo en el posfordismo. Esta *subjetivación del trabajo* ha podido alimentarse, señalan Boltanski y Chiapello, de las exigencias de autodeterminación, responsabilidad de sí y libertad de elección dirigidas contra los rígidos encuadramientos y las identidades fijas del capitalismo fordista, que se articulaba en las luchas de los nuevos movimientos sociales y que fue capturada por la estrategia neoliberal e instrumentalizada al servicio de la reproducción ampliada del capital. La *conversión de la subversión en fuerza productiva* fue llevada a cabo mediante la transformación de conceptos provenientes de esas luchas -activación, participación, innovación, flexibilidad, empoderamiento, etc- en exigencias institucionales y expectativas normativas.

Valores como la autonomía, la creatividad, la expresión emocional y la responsabilidad de uno mismo pasaron a ser rasgos buscados en la nueva fuerza de trabajo «empresarializada». Las demandas de autonomía se tradujeron en la proliferación del autoempleo y la subcontratación, cuya imagen de libertad y flexibilidad, de poder trabajar sin horarios ni jefes, hacía olvidar las condiciones de precariedad, desprotección social y explotación que implican estos arreglos laborales. Las demandas de creatividad se resolvieron en el llamado a ser creativos para buscar nuevas fuentes de ingreso, para inventarse trabajos ante la falta de uno o para administrar las cuentas domésticas cuando no hay dinero suficiente. A su vez, el trabajo posfordista prometía ser un lugar donde expresar las emociones reprimidas por la disciplina industrial. La empresa neoliberal necesitaba trabajadores empáticos, receptivos, abiertos al otro, que se comunicaran con eficacia y supieran trabajar en equipo. Como recompensa, el trabajo se presentaba, ya no como un lugar opresivo y alienante, sino como una isla de bienestar donde era posible desarrollar el potencial de cada uno.

La transformación de las personas en empresarias de sí mismas alteró profundamente las formas de contratación, colaborando al estallido del régimen salarial que mencionaba más arriba. Se multiplicaron las modalidades de trabajo parcial, temporal, por proyectos o consultorías. Se extendió el acuerdo laboral por subcontratación, donde quien trabaja figura como una empresa unipersonal que provee un servicio concreto a la empresa contratante, lo que favorece la inestabilidad laboral, la dependencia de los trabajadores a las demandas

fluctuantes del mercado, la pérdida de derechos sociales asociados al trabajo asalariado y la dificultad para la organización sindical (Zamora, 2013).

A su vez, al figurar como una microempresa (un trabajador autónomo que presta un servicio a demanda), quien trabaja debe hacerse responsable de los riesgos laborales, así como de contar con sus propios medios de trabajo (lo que implica, muchas veces, endeudarse para comprar una moto para trabajar como *delivery* o una computadora para trabajar *online*). En los últimos años, las formas de trabajo impuestas por las plataformas digitales como Uber, Glovo o Rappi no han hecho más que radicalizar esta tendencia a la precarización laboral disfrazada de independencia, al punto de que es común escuchar hablar de la «uberización del trabajo» para referirse a estos mecanismos de explotación basados en una apariencia de autonomía y autosuperación (Marrero, 2021).

¿Qué nos dice todo esto? Que el emprendedurismo, la consolidación de la forma empresa como nueva matriz de la subjetividad y la vida, es el resultado de dos cosas. En primer lugar, es el resultado de la reestructuración del mundo del trabajo y la intensificación de los mecanismos de explotación ante la crisis del valor, en especial de su producción en el marco del trabajo asalariado. Ser emprendedor es asumir la racionalidad empresarial de maximizar la producción de valor como norma de vida. Dejar atrás la dependencia del salario y el lastre conflictivo del antagonismo capital-trabajo y pensarse a uno mismo como un empresario, propietario de un capital que hay que valorizar a través del trabajo y la formación continua, lo que los discursos empresariales llaman «autoinversiones»:

El individuo competente y competitivo es el que busca el modo de maximizar su capital humano en todos los dominios (...) que persigue, sobre todo, trabajar sobre sí mismo con el fin de transformarse constantemente, de volverse cada vez más eficaz. Lo distintivo de este sujeto es el proceso de mejora de sí al que se ve conducido, que lo lleva a perfeccionar sin cesar sus resultados y sus rendimientos. (Dardot y Laval, 2015: 338).

Y en segundo lugar, el emprendedurismo es consecuencia de las luchas de los trabajadores contra el trabajo asalariado. Los neoliberales supieron leer las demandas de autonomía y flexibilidad y las proyectaron en el sujeto emprendedor, que desde el inicio fue presentado como la antítesis del gris asalariado: alguien creativo, dueño de sí mismo y con mentalidad de superación. Esto se conecta con la dimensión propiamente ideológica del discurso emprendedor. Cuando la propaganda empresarial alaba la actitud emprendedora, no sólo la presenta como la receta del progreso y el éxito personal, como la explicación de que a

algunos pocos les vaya bien y a muchos otros mal. También insiste con el hecho de que ser emprendedor permite gozar de las ventajas de perseguir tu propio deseo de manera independiente y flexible: autoadministrarse los horarios, liberarse del sadismo del jefe, poder crecer, tener tus propios proyectos, capitalizar tu pasión, etc. Es decir, el neoliberalismo no fue solamente una respuesta a la crisis de producción de valor, sino también una mutación de la explotación capitalista para adaptarse a las luchas en su contra.

Algunos marxistas vieron con buenos ojos las afinidades entre el espíritu liberador de los 60' y las nuevas subjetividades posfordistas. Para buena parte del marxismo operaísta, por ejemplo, la irrupción de sujetos emprendedores, asociados a la innovación tecnológica y a los nuevos ensamblajes productivos, era un síntoma de la hegemonía del trabajo inmaterial, el desfondamiento de la ley del valor y la capacidad de la multitud para cooperar y producir de manera autónoma, revelando el carácter obsoleto y parasitario del capital. Hardt y Negri (2019) incluso hablan del «emprendedurismo de la multitud» casi como una consigna revolucionaria. Para ellos, la capacidad emprendedora es la expresión del proceso irreversible por el cual la multitud se libera de las cadenas del valor, por lo que el emprendedurismo debe ser leído como un deseo y un impulso hacia la autonomía.

Sin embargo, como hemos visto, el discurso emprendedor, el capital humano o la forma empresa son expresiones de un estrechamiento entre la producción de valor y la de modos de vida. En todo caso, la autonomía que ofrece el discurso emprendedor tiene mucho más que ver con la obligación de autogestionarse la precariedad cotidiana que con una vida más allá del trabajo y el capital. Si se nos invita a ser flexibles e innovadores no es para que podamos liberarnos del trabajo y el capital, sino para estirarlos hacia otros lugares, para llevarlos más lejos, para gestionar mejor el peso de la explotación constante.

Asimismo, los discursos del *management* que a partir de los 80' se dedicaron a alabar al nuevo sujeto emprendedor se nutrieron del espíritu transgresor irradiado por los 60'. Dicho de otro modo, el gesto estético del emprendedor, su imagen atractiva, viene de la apropiación neoliberal de las revueltas contraculturales. La propaganda neoliberal presentó al emprendedor como un innovador, alguien que se sale del molde, que se atreve a vencer las resistencias del medio y de la tradición, que no se conforma con lo que hay y quiere cambiarlo. Así, la rebeldía contra el trabajo y la opresión se convirtió en originalidad para pensar fuera de la caja y animarse a imaginar ideas de negocio disruptivas.

Marcelo Carbone, quien se presenta como «emprendedor, asesor de empresas y CEO de Grupo Crescent y Pertix Tech», lo resume así: “(...) desde mi humilde punto de vista, la transgresión creativa, el impulso de cambiar el orden establecido de las cosas, los mercados, las tendencias, los productos y el mundo en sí mismo, es la fuerza motora más imponente e imparabile que nosotros, los emprendedores, podemos utilizar⁴⁷.” Hay toda una industria de biografías *best-seller* de emprendedores exitosos dedicadas a exaltar su costado disruptivo, al punto de que hoy es más probable escuchar la palabra «transgresor» o «revolucionario» para describir a millonarios de la tecnología como Jeff Bezos o Elon Musk, que para referirse a luchas emancipatorias, que seguramente se lleven el mote de «violentas» y «radicales».

Flexibilidad, autonomía, creatividad, satisfacción personal, autoadministración del tiempo. No es raro que las críticas de la explotación neoliberal hagan énfasis en la aceptación alegre de los imperativos neoliberales vinculada a cierta sensación de libertad. En efecto, el neoliberalismo -y el discurso emprendedor especialmente- tiene un juego perverso y efectivo con cierta idea de libertad. El mercado, la iniciativa privada, el consumo, las redes sociales y el trabajo son presentados como espacios para la realización personal. La sociedad neoliberal es un gran supermercado. Todos somos libres para comprar y vender. Obviamente se trata de una libertad funcional, plegada a la obligación de la valorización constante. Podemos elegir qué comprar y vender, pero no podemos salir del supermercado. Chicchi, Leonardi y Lucarelli (2019: 74) explican esta *libertad para la obediencia* como una «doble imposición del imperativo categórico del capitalismo contemporáneo»:

(...) (1) sé lo que quieras, lleva a la práctica tu autonomía, bajo la condición de que (2) la resultante de tu acción sea traducible en la axiomática del capital. En otras palabras, se trata de una inclusión diferencial basada en la paradoja aparente de un *control social* que se expresa mediante la *producción de libertad*, de un dispositivo de gobierno que organiza la producción social incitando a la autonomía subjetiva.

No deja de ser curioso que los análisis críticos, ávidos por captar la novedad de la dominación neoliberal, le hayan prestado mucha más atención al primer imperativo que al segundo, fascinados por la fachada de libertad pero subestimando la intensificación de la obediencia. Hay dos maneras de ilustrar el aumento de la explotación mediante la zanahoria de la autonomía. Una es muy burda, y está crudamente representada en *Sorry we missed you*

⁴⁷ La nota de prensa completa se encuentra disponible en: <https://www.infobae.com/opinion/2022/03/16/emprendedores-necesitamos-transgredir/>

(2019), una película del director británico Ken Loach. La película sigue la vida de un «colaborador» de una plataforma de envíos a domicilio, cuya imagen de libertad se desmorona enseguida, cuando vemos que el protagonista es un esclavo de su trabajo: la aplicación monitorea sus recorridos y le impone tiempos límite para la entrega, su continuidad depende de las evaluaciones de los usuarios (siempre demandantes e insatisfechos), debe estar siempre disponible y aceptar cualquier viaje porque de lo contrario le cortan el flujo de pedidos, etc. En fin, nada de libertad, pura obediencia.

En otras ocasiones, la autorregulación del trabajo es una posibilidad real. Es innegable que el trabajo remoto vía tecnologías digitales, cada vez más extendido, habilita ciertos márgenes de autonomía al permitir trabajar desde cualquier lugar o autoadministrarse los horarios. Del mismo modo, dar clases de yoga, tener un emprendimiento de comida saludable, subarrendar una pieza por Airbnb o saltar de proyecto en proyecto de investigación, como hacen tantos docentes universitarios, puede tener ciertas ventajas de flexibilidad si se compara con estar ocho horas al día metido en una fábrica. Sin embargo, cuando dirigimos la mirada hacia los efectos subjetivos de estos modos de vida y de trabajo, lo que vemos por todos lados es la precariedad existencial que implica tener que estar atrás de esta economía del rebusque para llegar a fin de mes, así como los rastros psicossomáticos de la obediencia a la norma de la productividad total: gente a la vez acelerada y fundida, adicta al celular, sin tiempo para nada, rebotando entre picos de ansiedad y bajón, que no sabe qué será de su vida en dos meses. La apelación a la autonomía subjetiva podrá ser efectiva, pero es incapaz de contener los torrentes de malestar por el hecho de que la vida entera sea absorbida por el trabajo.

Queda claro que la libertad que nos ofrece el neoliberalismo implica un resujetamiento a los automatismos del trabajo, el consumo, la valorización continua y el espectáculo mediático, aunque sea a través de la invitación a elegir libremente entre diferentes hamburguesas en Rappi, personas en Tinder o series en Netflix. Detrás de la cara amable de la libertad de elección está el autoritarismo de la adaptación y la amenaza: si no estás dispuestx a trabajar a toda hora, si estás embarazada y pedirás licencia maternal, si estás deprimidx, si no pagas tu deuda, si no nos permites acceder a tus datos personales, lamentablemente no podemos ayudarte. «Somos libres de hacer lo que queramos» quiere decir: «tenemos cierto margen para elegir qué vamos a comprar y cómo nos vamos a vender, pero asumiendo que nuestra actividad debe adaptarse al imperativo de la valorización».

También hay que desmontar la apropiación de la singularidad y la antiburocracia, dos valores que el neoliberalismo también reclamó como suyos desde el inicio. En su cartografía de los modelos de subjetivación, Félix Guattari y Suely Rolnik (2006) sostienen que la producción de subjetividades se da sobre un campo polarizado: un polo que nos jala hacia la adaptación y la estandarización, y otro que expresa inadecuaciones y deseos de singularización. Aunque es cierto que habilita una gran variedad de ensamblajes productivos, estrategias vitales e identidades consumibles, es clave tener presente que el neoliberalismo no es un vector de singularización, sino un poder de estandarización (Fernández Savater, 2020). La flexibilidad neoliberal no logra disimular la lógica identificante del capital, una lógica que consiste en absorber la pluralidad de lo vivo y expresarlo en el código idéntico del valor. Como sabían Adorno y Horkheimer (1994), el capitalismo, un sistema basado en la identificación e intercambiabilidad de formas abstractas y desmaterializadas, es incompatible con una experiencia auténtica, y toda la cultura burguesa es un esfuerzo por engañar al respecto. Las vidas neoliberales no son vidas singulares; son vidas estandarizadas que oscilan entre el trabajo, el consumo, el entretenimiento y un marco existencial de inestabilidad y precariedad.

En *Poder y sacrificio. Los nuevos discursos de la empresa* (2018), Alonso y Fernández Rodríguez muestran que los discursos gerenciales contemporáneos repiten hasta el cansancio la dicotomía entre la ineficiente, aburrida y pesada burocracia, y la retórica optimista de la empresa neoliberal, llena de referencias a las emociones, el entusiasmo, los desafíos, la reinención, la realización personal y otros beneficios subjetivos. A pesar de su promesa de poner fin a las burocracias mastodónticas del estado y las grandes organizaciones, la cultura neoliberal ha demostrado ser escandalosamente burocrática. Es cuestión de preguntarle a cualquiera cómo va su trabajo para escuchar su catarsis ante la plaga kafkiana de comisiones, auditorías, listas de objetivos, informes de resultados, autoevaluación permanente del desempeño, etc., que absorbe cada vez más tiempo y energía mental. Si hay una tarea que esta burocracia neoliberal de la estandarización y la competencia cumple eficazmente es la de desmotivar, presionar y agotar a lxs trabajadorxs. A su vez, como señala Fisher (2018a), estas jaulas de hierro conducen a la insólita situación de instituciones que se esfuerzan más por llenar los ítems de las evaluaciones que por mejorar el servicio mismo, desmontando el mito de la eficacia superior de la gestión empresarial, algo que, por otra parte, cualquiera puede comprobar tras estar media hora luchando en laberintos telefónicos con un *call-center*.

Por otra parte, existe toda una burocratización virtual, creada por las plataformas digitales del neoliberalismo tecno-financiero, que ha trastocado la textura misma de la vida cotidiana. De este modo, otra maraña kafkiana de contraseñas, mecanismos de seguridad, códigos QR, GPS, reuniones virtuales, documentos perdidos en algún lugar de la nube, publicidades emergentes, promociones engañosas, etc., se infiltra cada vez más en nuestras interacciones. En muchas ocasiones, lejos de simplificarnos la vida y darnos más autonomía, la burocracia digital entorpece las gestiones más sencillas y nos vuelve totalmente dependientes de ella, al punto de que hoy en día un celular sin carga es un certificado de incapacidad total. Lo que provoca, como resultado, una sensación generalizada de saturación e impotencia.

Para terminar, recordemos la interpretación del neoliberalismo que tomamos de la crítica del valor: la reestructuración neoliberal fue la consecuencia de la desesperación del capital por redinamizar la valorización en un momento histórico marcado por su agotamiento. Cuando la producción de valor en el marco del modelo salarial clásico llegó a su techo, el capital recurrió a nuevos mecanismos de explotación. En muchos de ellos, la adecuación de las subjetividades al imperativo de la autovalorización constante pasó a tener un papel central. En ese marco, el discurso emprendedor fue el principal vehículo de la subjetivación neoliberal que apuesta a identificar valorización y subjetividad.

Dos comentarios finales a propósito de lo anterior. Primero, quisiera descartar una vez más la idea de que la crítica de la explotación neoliberal conduce automáticamente a la reivindicación nostálgica del modelo fordista-keynesiano, o a conformarse con gestiones progresistas del capitalismo. Ese tipo de soluciones son indeseables por muchos motivos. Porque se basan en la afirmación del trabajo asalariado -y por lo tanto, en la producción de valor y capital-, porque se apoyan en un criterio neocolonial en el que el bienestar de los países centrales se financia con la devastación del Sur Global, y porque las sociedades basadas en el trabajo y el valor inevitablemente refuerzan la estructuración patriarcal y las jerarquías de sexo/género. Por si esto fuera poco, como modelos que necesitan crecimiento económico, altos niveles de consumo y cierto pacto de clases, hoy en día son ecológicamente delirantes. Hace años que la ecología política advierte que la pulsión capitalista al crecimiento ilimitado se está enfrentando con límites físicos infranqueables. Además, como su misma dinámica tiende al agotamiento del valor, es poco probable que el capital esté dispuesto a repartir sus ganancias. Más bien está procediendo a devorarse el planeta con tal de sostenerlas.

Segundo, si la crítica al neoliberalismo no puede partir de la afirmación nostálgica del estado social y el trabajo asalariado, ¿entonces en qué nos apoyamos? La propuesta que intentaré desarrollar es que tenemos que partir de todos aquellos síntomas de malestar que expresan una inadecuación sensible con la explotación neoliberal. Todo aquello que no cuaja, que no puede adaptarse: el reverso vulnerable del sujeto emprendedor omnipotente. En su búsqueda desesperada por extraer valor, el capital nos lastima. Hay que adoptar el punto de vista del malestar, hay que rastrear las huellas de insatisfacción que la explotación neoliberal deja en nosotrxs. Si queremos encontrar la salida, tenemos que partir de aquello que, como puede, revela un deseo de salirse. Desplegar este punto de vista es el objetivo del siguiente capítulo.

Capítulo 3. La fuerza del malestar

3.1 De la crisis del valor a la crisis anímica colectiva

Hasta aquí he hablado sobre todo de la lucha del capital por identificarnos con su lógica de reproducción, por alinearnos con el imperativo de la valorización constante. He intentado mostrar que la dominación capitalista consiste en imponer el principio de identidad, y que el discurso emprendedor, el mandato neoliberal que nos obliga a ser empresarios de nosotros mismxs, puede ser visto como la cara subjetiva de este proyecto de identificación. Sostuve que esta lucha por identificar la vida con el capital apunta a sellar el vínculo entre producción de mercancías y producción de subjetividad, a decretar el crimen perfecto, la fusión total entre deseo, capitalismo y realidad⁴⁸. Una fusión que, según López Petit (2015), es el logro más acabado de «la gran transformación» neoliberal.

El capitalismo, entonces, es un sistema que produce a la par mercancías y subjetividades. Su lucha pasa por cerrar la brecha entre ambos momentos, por llegar a la fórmula deseo=capital. Pero las subjetividades no pueden identificarse completamente con la lógica de la mercancía, porque en el medio ocurre una falla, un «≠», algo que impide la absorción completa. Mi argumento es que esa falla puede reconocerse en el malestar, en la experiencia de la «vida dañada», tal como la formuló Adorno. Por lo tanto, si el capitalismo es un sistema productor de mercancías y subjetividades, un sistema que lucha por identificar ambos términos, también es *un sistema que produce malestares* (Exposto, 2022), que produce las inadecuaciones que aparecen como resultado del proyecto de identificación total, y que al mismo tiempo muestran sus límites, su incapacidad de cubrirlo todo. Hay síntomas de malestar. La agresión capitalista deja huellas en nuestros cuerpos. No hay crimen perfecto.

Mi objetivo en este capítulo es mostrar que el proyecto de identificación total entre capital y vida no se realiza plenamente, pues el aumento de la explotación capitalista sobre las subjetividades, representado en los modos de vida emprendedores, provoca síntomas de malestar. Aquí interpretaré el malestar como la «no identidad» de la que hablaba Adorno en su dialéctica negativa, intentando verla como una pieza heterogénea que contradice la aparente estabilidad e identidad del todo. A su vez, sostendré que dichos síntomas de malestar

⁴⁸ Sztulwark (2019: 148) describe la dominación capitalista como el esfuerzo constante orientado a “(...) evitar la apertura de la brecha entre el deseo y la dinámica de acumulación de capital, a garantizar la relación orgánica, que hay que sostener y recrear cada vez, entre *vida* y *estructura de mando*, entre *sujeto* y *mundo*.”

son un punto de vista desde el que reconocer la fuerza de nuestra inadecuación, la posibilidad de interrumpir los automatismos capitalistas y hacer lugar a otras formas de vida.

Ahora bien, las categorías de la crítica marxiana de la economía política vistas en los capítulos anteriores nos permitieron entender que esta vocación totalitaria, la tendencia a identificar capital y vida, hunde sus raíces en la naturaleza ilimitada de la lógica capitalista, que sólo sobrevive si intensifica constantemente la explotación. El sujeto emprendedor es el modelo subjetivo que acompaña este aumento de la explotación/valorización. Es el sujeto del *siempre-más*, de la superación ilimitada de sí mismo (estrategias de autovalorización, formación continua, competencia, evaluación, visibilidad, optimización del tiempo, acumulación de experiencias, etc.). Un sujeto devenido inmediatamente capital, un Yo-marca, valor que se valoriza. Porque, al igual que el capital, está obligado a valorizarse para sobrevivir. Entonces, si los modos de vida neoliberales, marcados por la obligación de la autovalorización constante, nos causan malestar, se trata de un malestar socialmente producido, que deriva de la lógica capitalista como organizadora de la vida social e individual, en especial de su carácter intrínsecamente ilimitado. Vamos a desarrollarlo mejor.

La lógica capitalista, la lógica atética y tautológica de la valorización del valor, de la acumulación por la acumulación misma, es indiferente a cualquier límite externo a ella (Postone, 2006). La destrucción del planeta, la devastación física, psíquica y emocional de las personas, la desigualdad, la violencia, el sufrimiento; nada de eso le importa ni la detiene. *Su único fin es el crecimiento sin fin*. El valor no tiene sentido si se conserva; sólo lo tiene si aumenta, si se valoriza, si el proceso productivo deja una ganancia, un valor mayor al anterior. El capital es siempre *más* capital, y el *más* no tiene límite, siempre puede ser *más*⁴⁹. Recordemos cómo define Marx la fórmula general del capital: Dinero-Mercancía-Más dinero.

También sabemos que a medida que el capital crece, su propio crecimiento le va presentando ciertos límites, ciertas barreras, dadas por su tendencia a desprenderse del trabajo humano (la fuente del valor y plusvalor) y reemplazarlo con soluciones tecnológicas (automatización, robotización, inteligencia artificial, etc.), lo que redundaría en la disminución de sus niveles de ganancia. Hemos visto que, por un lado, el capital está constantemente auto-asediado por la crisis de producción de valor, mientras que, por otro, es incapaz de convivir con límite

⁴⁹ Escribe Marx en los *Grundrisse* (2007: 211): “Para el valor *multiplicar* coincide con *conservar*; y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo (...) En cuanto valor (...) es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito.”

alguno, incluso con aquel que surge de su propia lógica, porque el límite contradice su esencia, contradice la pulsión del crecimiento por el crecimiento, arruina la fórmula Dinero-Mercancía-*Más dinero*.

Para contrarrestar esta tendencia a la baja, el capital lucha por reproducirse a una escala siempre ampliada. Es decir, la forma que encuentra para sobreponerse al límite es recolocarlo a un nivel más alto, empujarlo hacia adelante, para lo que necesita aumentar los niveles de destrucción, explotación y acumulación de valor⁵⁰. Lo que nosotrxs experimentamos -en palabras de Pérez Orozco (2019)- como «crisis de la reproducción de la vida» (precarización, desempleo, pérdida del poder adquisitivo, endeudamiento, recorte del gasto público, especulación inmobiliaria, despojo de bienes y tierras comunales, etc.) son los movimientos del capital para huir de su propia crisis, la intensificación de la explotación para sostener los niveles de ganancia a costa de la instrumentalización y destrucción de lo vivo.

Por eso, como también vimos, la crisis es el estado normal del capitalismo. El capital se reproduce a través de procesos de «destrucción creativa», como anticipó Schumpeter (1966). Destruye los límites de su acumulación, transfiere los efectos de esa destrucción hacia nosotrxs (le llaman «ajuste», «austeridad», «reestructuración») y crea nuevos escenarios de ganancia, cada vez más inestables y agresivos. Siempre está huyendo de esa crisis, de ese límite que lleva adentro, y lo hace escalando cada vez más alto. Esa es la razón por la que Marx se refiere al desarrollo del capitalismo como la «reproducción ampliada del capital». En esta carrera enloquecida, en esta fuga hacia adelante, se vuelve cada vez más voraz, más autoritario, más violento, más desesperado por extraer valor.

Esta es la dinámica socio-histórica que permite entender por qué el neoliberalismo intensifica la explotación sobre nuestras subjetividades, el tiempo y la vida en su conjunto. Cuanto más desesperado está el capital, más fuerte nos aprieta, más nos sujeta a los imperativos productivos. El discurso del emprendedurismo, del devenir-empresa, es el modo de subjetivación neoliberal que acompaña esta búsqueda constante de la maximización, el estado de alerta ante cualquier posibilidad de ganancia como una forma de autogestionarse la precariedad vital cotidiana. Y al mismo tiempo busca legitimar culturalmente esta actitud,

⁵⁰ Dice Jappe (2019: 162): “(...) el valor debe aumentar progresando indefinidamente, pues su fin no es nada concreto. Una sed puede calmarse, una pirámide puede ser terminada, un mundo entero conquistado, pero el proceso por el cual aumentan el valor y el capital jamás llegará a término, a un equilibrio, a una situación estable de satisfacción.”

incrustarla en las estructuras de deseo, haciendo que la explotación aumentada aparezca como un modo de vida deseable, repleto de creatividad, intensidad y oportunidades de reinventarse.

Ante un panorama cada vez más hostil y con menos oportunidades, dicho discurso apela a la autosalvación, cuyo reverso es la autoculpabilización en caso de no conseguirlo. Pero más allá de sus fábulas meritocráticas, legitimadoras del orden y la desigualdad, su función principal es alinear la vida con la lógica del capital, hacer que la mayor parte posible de los tiempos, ámbitos y energías vitales queden sujetas a la autovalorización, la competencia y el rendimiento como normas de supervivencia. Es una intervención sobre la subjetividad con el objetivo de alinearla lo máximo posible con los mandatos productivos. Esta obligación a la autovalorización constante, vehiculizada por el discurso emprendedor, es uno de los mecanismos a través de los cuales el capital gestiona su crisis congénita de valorización trasladándola hacia nosotrxs.

Ahora bien, la explotación tiene sus límites. En su necesidad de crecer ilimitadamente, el capital se topa con “(...) la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del valor abstracto y la finitud de los medios para alcanzar ese objetivo (...), lo que resulta en (...) un sometimiento creciente de la acción humana en cada vez más ámbitos a ese objetivo infinito.” (Zamora, 2013: 168). Precisamente ese es el espíritu que está detrás de la oda al emprendedurismo, el rendimiento y la superación ilimitada de uno mismo: el sometimiento creciente de la acción humana en cada vez más ámbitos al objetivo infinito de la valorización.

En su carrera de *siempre-más*, el capital nos agrede: hace *fracking* en la naturaleza «exterior» e «interior», en el planeta y en nosotrxs (Fernández Savater, 2018). Pero a diferencia de la lógica abstracta de la valorización del valor, ni el planeta ni nosotrxs somos ilimitadx. Los cuerpos no salen indemnes de la presión del capital por extraer valor. La intensificación de la explotación, el régimen del *siempre-más*, deja heridas. El llamado a la valorización constante nos agota, nos hace sentir insuficientes, nos provoca malestar, nos consume. Es un régimen depredador de tiempos y energías, que nos lleva a normalizar rutinas y modos de vida en los que todo el tiempo estamos cansadx, donde nadie tiene tiempo para nada que no sea correr en la rueda del hámster. Aquí me propongo definir este malestar, esta insatisfacción, como la herida que nos causa la incompatibilidad entre la dinámica desenfundada e ilimitada de la valorización del capital, y el carácter sensible, vulnerable y limitado de nuestros cuerpos.

En *Fenomenología del fin* (2017), Franco Berardi explica esta tensión enfocándose en los mecanismos contemporáneos de explotación mental. Analizando la cultura de la conexión permanente en la que vivimos, Berardi identifica una contradicción creciente entre la aceleración de la *infoesfera*, la emisión vertiginosa de estímulos virtuales (notificaciones, mensajes, imágenes, tweets, noticias, etc.) y los límites orgánicos de la *psicoesfera*, las capacidades y energías de los receptores cerebrales, que simplemente no pueden seguir el ritmo de la hiperestimulación virtual. Al sobrepasar los límites orgánicos, la hipertrofia comunicativa trae como resultado el empobrecimiento de la experiencia y la desensibilización generalizada⁵¹: la aceleración e hiperestimulación expropian nuestro tiempo, absorben nuestra energía, no tenemos tiempo para pasar por el cuerpo lo que hacemos y recibimos, no somos capaces de entender lo que no se ajusta al código conectivo preestablecido, vivimos pegados a pantallas brillantes scrolleando imágenes-mercancías idénticas, nos cuesta cada vez más sostener la atención y la escucha, etc.

Además, la aceleración de la vida cotidiana impone una carrera imposible, una montaña rusa de emociones en la que nos sacudimos entre la hiperactividad y el hartazgo, entre la ansiedad y la depresión, el goce de la adrenalina y el miedo por no ser capaces de aguantar el ritmo. Y en el medio, la sensación de que nunca es suficiente: siempre se puede rendir más, gestionar mejor el estrés, optimizar más el tiempo, acumular más experiencias, malabrear otro trabajo temporal, abrir otra pestaña en el *multitasking* de la vida.

Pero recordemos que este vértigo emocional no puede entenderse de manera aislada, sino como la proyección subjetiva de una dinámica ilimitada, totalizante y compulsivamente volcada hacia la expansión, como

(...) el reflejo anímico definitivo de un sistema económico autoexpansivo y universal, incapaz de convivir con cualquier tipo de limitación, y al mismo tiempo enormemente frágil e inestable, sujeto a una sucesión de crisis y depresiones crecientemente catastróficas. Es como si un cierto exceso emocional fuera un componente subjetivo necesario de un sistema social que depende de la reproducción ampliada del capital. (Rendueles, 2017: 84).

⁵¹ Escribe Berardi (2017: 204-205): “La aceleración de la infoesfera produce un empobrecimiento de la experiencia, porque nos expone a una masa creciente de estímulos que no podemos elaborar intensivamente o percibir y conocer profundamente. Más información, menos significado. Más estímulos, menos placer. La sensibilidad se desarrolla con el tiempo. La sensualidad se desarrolla con lentitud (...) El punto crucial de la mutación contemporánea reside en la intersección entre el ciberespacio electrónico y el tiempo orgánico.”

De ahí que la destrucción creativa no sea sólo una característica de los procesos económicos, como señaló Schumpeter (1966), sino también algo que estamos obligadxs a aplicar sobre nosotrxs mismxs, una práctica adaptativa de la subjetividad, un mecanismo de gestión y explotación emocional.

Este régimen depredador de tiempos y energías sería más fácil de rechazar si estos modos de vida, constituidos por el mandato de *siempre-más*, no estuvieran intensamente *libidinizados*, metidos en los imaginarios de deseo, culturalmente reconocidos como positivos y exitosos⁵². Toda la máquina publicitaria dedicada a exaltar la vitalidad y el éxito del sujeto emprendedor es una pieza fundamental de la economía libidinal neoliberal. Hay un goce inducido en las vidas aceleradas e hiperproductivas, en la sensación de rendir acorde a las exigencias, de ser capaz de seguir el ritmo y aguantar la presión. Tan es así que «no tener tiempo» es un signo de éxito, una muestra de una vida intensa y productiva, mientras que «tener tiempo» es casi un insulto, una burla, algo que se dice para referirse a un perdedor, alguien sin ambición, que no está todo el día ocupadx. Alguien, en fin, que «tiene tiempo»...

Es razonable suponer que disponer de tiempo es una condición fundamental para llevar una buena vida, ¿no? Bueno, para la muy racional racionalidad neoliberal de la aceleración y el rendimiento, disponer de tiempo es indicio de que algo anda mal. Dicho de otro modo: la cultura neoliberal celebra la expropiación cotidiana de nuestro tiempo de vida. De ahí que una imagen de revolución que hoy puede afectarnos, que puede resonar en nuestrxs cuerpxs y emociones cotidianas, es entender la revolución como una lucha por recuperar tiempo, como la reapropiación colectiva del tiempo que nos es expropiado.

Porque lo cierto es que, tarde o temprano, estos modos de vida acelerados y desbordados explotan dentro nuestro, *implotan*. Y en la actualidad, lo hacen, en gran medida, en forma de problemas de salud mental. Siguiendo a Berardi (2017), la incompatibilidad entre la aceleración de la vida cotidiana y el organismo sensible, entre la acumulación abstracta de estímulos y el carácter concreto y limitado de los cuerpos, ofrece una explicación sistémica de la *crisis anímica colectiva* (Exposto, 2022), la epidemia de afecciones psicológicas

⁵² A propósito de esta libidinización del trabajo y el rendimiento: “(...) no es raro que hayan sido sexualizadas y cargadas de encanto esas figuras tecno-burocráticas, los enamorados del trabajo, la astucia oportunista del inversor y el hombre de negocios, la sobreocupación e incluso el estrés ¿No hay acaso una relación bastante obvia entre el joven comerciante de Franklin haciendo sonar su martillo a las cinco de la mañana y aquellos que trabajan descarada y obscenamente, con sus *laptops* y sus *smartphones*, en los lugares de espera o descanso, en las plazas de comida rápida de los centros comerciales, en los aeropuertos y las terminales?” (Núñez, 2019: 41-42).

(ansiedad y depresión, pero también estrés, déficit atencional, crisis de pánico, bipolaridad, *burn-out*, etc.) que ya forman parte del paisaje emocional normalizado del capitalismo contemporáneo.

“El correlato subjetivo del capitalismo global del siglo XXI parece ser la *desregulación destructiva del estado de ánimo* (...)” apunta Rendueles (2017: 83), haciendo referencia a las toneladas de sufrimiento psíquico y emocional que brotan de las exigencias productivas y conectivas. En algún momento, los cuerpos colapsan ante los ritmos frenéticos de producción y el imperativo de la conexión permanente. Y es que, como señala Exposto (2022: s/n), “(...) nadie puede adaptarse sin síntomas a una vida capitalista cada vez más invivible.”

Una manera de comprender la relación entre la aceleración capitalista y sus efectos subjetivos es acercarnos a dos de los estados anímicos más frecuentes de esta montaña rusa emocional. En sus diferentes expresiones e intensidades, la ansiedad y la depresión pueden considerarse los dos afectos que mejor representan el espíritu del capitalismo neoliberal, pues ambos están directamente relacionados con los modos de vida emprendedores que somos empujados a adoptar.

Por un lado, el enorme incremento de la ansiedad puede interpretarse como un trastorno adaptativo a las condiciones de vida, como la internalización funcional del ritmo del trabajo y el capital, con sus imperativos de movilización continua, rendimiento, competencia, incertidumbre acerca del futuro y miedo de quedar por el camino. Estos modos de vida neoliberales y emprendedores son ansiógenos, producen ansiedad. Por eso la ansiedad es, al mismo tiempo, un instrumento de movilización y control de las energías inducido por la dinámica capitalista, y un estado de ánimo que le es funcional, pues se trata de una actitud casi imprescindible para enfrentar con algo de éxito la aceleración y el *multitasking* de la vida: mensajes para responder, proyectos a presentar, relaciones que sostener, trabajos a los que aplicar, preocupaciones y problemas que resolver, etc. Vivir rebotando entre lo pendiente y lo siguiente. Entonces, la ansiedad es una reacción adaptativa de la subjetividad para poder lidiar con la aceleración de la vida cotidiana. Ahora bien, esa movilización frenética y vacía, que gira continuamente sobre sí misma, ese zumbido interno que impide habitar el presente sin sentirse en falta con algo, puede interpretarse también como la expresión de una crisis subjetiva ante el sometimiento de la vida y los tiempos orgánicos al régimen de la aceleración y la adaptación obligatorias.

Por otro lado, vista desde los imperativos de aceleración y productividad, la depresión es el apagón de las energías deseantes, la pérdida de la motivación, el «ya no quiero más». Tal como señalan Dardot y Laval (2015), la depresión es el reverso del culto al rendimiento, la cara B de la norma social de la movilización constante y la actitud emprendedora. Los estados depresivos, cada vez más habituales, suelen estar vinculados a sentimientos de insuficiencia, resignación y autoculpabilización por no poder seguir el ritmo del trabajo y el capital, ni cumplir con los imperativos de autorrealización y felicidad (Ahmed, 2019). Se trata de sentimientos que exceden a la depresión clínicamente diagnosticada. Sensaciones más difusas y más extendidas que tienen que ver con una crisis de sentido y de expectativas, una especie de nihilismo deslibidinizador que lo impregna todo. Por más que la vida siga, todo indica que *algo* (un futuro, una esperanza, un sentido) se ha extraviado. Frente a la vorágine capitalista, la saturación y la impotencia se expresan como deseo de deserción, de retirada silenciosa (pero llena de culpa interior), confirmando, por cierto, algo totalmente esperable: un sistema que estimula permanentemente el deseo acaba por agotarlo⁵³.

Ambos, ansiedad y depresión, delinear el mapa emocional del capitalismo, que con su dinámica de auge y crisis, creación y destrucción, es un sistema esencialmente bipolar, “(...) que oscila de modo salvaje entre la exuberancia optimista y el bajón depresivo.” (Fisher, 2018a: 66). Y también ambos son fuerzas despolitizadoras, la criptonita de cualquier práctica emancipatoria. La ansiedad porque instala un régimen de movilización constante de las energías mentales, creando un zumbido atiborrado de pendientes y siguientes, un marco de gestión individual del tiempo que, en su fuga continua hacia adelante, impide la escucha del malestar. La depresión porque conduce a un estado de resignación refractario a cualquier posibilidad de cambio. Las cosas van muy mal y todo indica que irán cada vez peor, pero no importa lo que hagamos, nada va a mejorar...

Conviene tener presente que esta crisis anímica colectiva, estos síntomas de malestar, son la expresión, en el ámbito de lo sensible, de una dinámica social objetiva que, amenazada por la disminución progresiva del valor, está compulsivamente volcada a derribar todos los límites que se le presentan, en una carrera suicida de supervivencia que la lleva a agredir, exprimir e instrumentalizar crecientemente lo vivo. El malestar es la manifestación psicosomática ante

⁵³ A esto se refiere Berardi (2022: 15): “La depresión aparece como síntoma final del régimen semicapitalista: la intensidad del ritmo social y emocional se vuelve insoportable, y la única manera de escapar al sufrimiento es cercenar el vínculo con el deseo, y, en consecuencia, el vínculo deseante con la realidad.”

dicha presión. O para decirlo de otro modo: la crisis anímica colectiva es la forma que adopta en nosotros la crisis de valorización del capital, el daño causado por la explotación ampliada de nuestros modos de existencia. Un aumento de la explotación que es, a su vez, la medida agresiva del capital para sostener la acumulación y patear su crisis congénita hacia adelante, aunque eso signifique destruir lo que encuentra en el camino.

Despojar al malestar subjetivo de su privatización neoliberal y conectarlo con sus causas estructurales, alojadas en el núcleo de la dinámica capitalista, es una tarea fundamental de la teoría crítica y la política emancipatoria en la actualidad. Sólo así el sufrimiento individual puede dar origen a una fuerza colectiva de transformación social. De esto trata el siguiente apartado.

3.2 Una política del síntoma

Los síntomas de malestar son el punto de partida desde el que reconocer la fuerza de nuestra inadecuación. Suena bien, pero... ¿qué quiere decir eso? ¿Qué son estos síntomas y qué relación tienen con la política emancipatoria, con la posibilidad de desplazar las estructuras de poder y expandir nuevas formas de vida? Voy a apoyarme en Sztulwark (2019: 47), quien define el síntoma como “(...) un signo que hace visible la inadecuación de la vida a la realidad.” También lo equipara con el malestar. El síntoma es la manifestación de un malestar latente, de un *estar-mal*. No lo restringe a su sentido médico-clínico, como un dolor de cabeza o una mancha en la piel, algo que empieza y termina en un mismo. Se trata -como vimos recién- de un síntoma o un malestar socialmente provocado, que surge del cruce entre las presiones de la dinámica capitalista (realidad) y la experiencia sensible (vida), que expresa una insatisfacción, una indocilidad de la segunda respecto a la primera.

Ya señalé que las formas que puede adoptar el síntoma son enormemente variadas, aunque en la actualidad la mayoría tiene que ver con la trituración de la salud mental y la desregulación anímica colectiva: ansiedad, angustia, depresión, saturación mental, cansancio crónico, crisis de pánico, miedo al futuro, etc. La clave, según Sztulwark, pasa por ir más allá de su tratamiento habitual, que consiste en el diagnóstico clínico individual, para descubrir el trasfondo social de estos síntomas, *escucharlos* como avisos del cuerpo ante las vidas explotadas, precarias e impotentes que llevamos.

Se trata de un cambio del punto de vista. No ver el síntoma *desde arriba*, desde el diagnóstico clínico y el deseo de normalidad⁵⁴, sino *desde abajo*, desde la lucha de clases y el deseo de transformación del sistema social que produce nuestros malestares. Esto es practicar una política del síntoma: inscribir el malestar en la lucha de clases como fuente de politización e impulso de cambio social. En palabras de Sztulwark (2019: 48): “El síntoma no es la revolución, pese a que ambos, síntoma y revolución, adquieren relevancia histórico-política cuando se los enmarca en la dinámica de la lucha de clases, y la pierden cuando se salen de ella: el síntoma es confinado a la clínica, la revolución a la historia o a la teología.”

Visto así, el síntoma es una vibración insistente, un grito ahogado, una respuesta del cuerpo ante la presión de una fuerza que lo aplasta. Es una reacción (muchas veces inconsciente e imperceptible) frente a las agresiones de la explotación, la precariedad y la necesidad de adaptarse. El síntoma da cuenta de un deseo maniatado pero insumiso, incapaz de adoptar la forma que le imponen. Un deseo que “(...) no logra adaptarse a las exigencias conectivas de los modos de vida triunfantes.” (Sztulwark, 2019: 47). Es una categoría de la inadecuación, de lo que no cuaja, de lo que se resiste a quedarse quieto ante la pretensión de la armonía. *Una falla en el proyecto de identificación de lo vivo con el capital.*

Como categoría de la inadecuación, el síntoma expresa un deseo de sustracción al imperativo del *siempre-más*. Ante la presión del *siempre-más*, el síntoma encarna un «ya no puedo más», «ya no quiero más». Remite a una incapacidad, a una vulnerabilidad, a un no poder, no saber, no querer. El malestar expresa el límite, el «ya no más» del cuerpo sensible frente a la lógica sin límite de la explotación/valorización del capital. La crisis anímica colectiva que mencionaba antes, “(...) la proliferación incontrolada de enfermedades del alma (...)”, en palabras de Fernández Savater (2008: s/n), “(...) es a la vez *síntoma* y *límite* de esta instrumentalización total que penetra todo nuestro ser.”

El mismo autor rastrea los síntomas de malestar en el marco de lo que llama la «batalla somática», recordando que todo modo de organizar la vida social -para el caso, el capitalismo neoliberal- se sostiene sobre la producción e imposición cotidiana de un cierto tipo de cuerpo. En este sentido, el cuerpo que somos animadxs a adoptar, la encarnación funcional de los modos de vida neoliberales, es el *cuerpo flexible*,

⁵⁴ «No volveremos a la normalidad porque la normalidad era el problema» se leía en una proyección durante la revuelta popular chilena en noviembre de 2019.

(...) el cuerpo que estamos obligados a darnos a nosotros mismos en tanto que empresarios de sí, gestores de un capital humano que debemos valorizar constantemente, yoes-marca. Es un cuerpo ideal e idealizado de omnipotencia («sí se puede»), independencia («yo puedo solo») y disponibilidad total («siempre puedo»)» (Fernández Savater, 2020: s/n).

Se trata -sobra decirlo- del cuerpo emprendedor. Sin embargo, a pesar de su pretendida flexibilidad y adaptabilidad infinitas, este cuerpo neoliberal “(...) es en el fondo frágil como el cristal (...) se presenta como un conquistador, pero está siempre al borde de la depresión, a punto de venirse abajo, a un par de crisis de convertirse en un payaso triste como el *Joker*.” (Fernández Savater, 2020: s/n). Euforia y depresión, optimismo y nihilismo, son las dos caras de la misma moneda.

Si las coacciones sociales nos lastiman, todo se juega en cómo procesamos las heridas. Si nos apuramos a cerrarlas, atacando únicamente sus efectos individuales, combatiéndolos con prótesis reestabilizadoras, o si nos animamos a dejarlas abiertas (aunque eso duela), a mirar, pensar y crear a partir de ellas, descubriendo sus raíces estructurales y ensayando procesos de transformación íntima y social. ¿No es eso hacer una *crítica inmanente del malestar*, teniendo en cuenta que no se apoya en un afuera normativo y «sano», sino en el potencial cognitivo de las heridas, que confronta a los imperativos capitalistas y sus promesas de autorrealización con sus efectos destructivos, y revela así su carácter contradictorio?

Como explica Jordi Maiso (2016), una crítica inmanente de la sociedad que parte de las heridas y frustraciones causadas por la socialización capitalista nos permite entender que nuestras necesidades y deseos son irreconciliables con la subordinación de nuestra actividad a la norma de la valorización del valor. Hacer una crítica inmanente del malestar, entonces, es procesar una potencia colectiva a partir de la impotencia individual, manifestada en forma de síntomas. Al contrario del discurso neoliberal, que apela a la potencia del sujeto emprendedor como falsa compensación de la impotencia real, “(...) el síntoma se reconoce en una especie de impotencia que antecede a cualquier potencia.” (Sztulwark, 2019: 68).

La política del síntoma tiene antecedentes muy valiosos en la teoría crítica. Seguramente ninguno tan desgarrador como el de Benjamin ni tan insistente como el de Adorno. Es que Adorno escribió muchísimo sobre los efectos subjetivos de los imperativos capitalistas, el peso de las coacciones de la objetividad social sobre los sujetos particulares. Gran parte de su proyecto crítico se enfoca en los mecanismos a través de los que las sociedades capitalistas tienden a la socialización total de los individuos, a la administración total de la vida social e

individual (Maiso, 2019). Mientras tanto -no está de más recordarlo-, desde la crítica de la economía política, nosotrxs sabemos que esta ambición totalizante responde a la naturaleza ilimitada del crecimiento capitalista, a su intolerancia respecto a cualquier límite.

Como bien señala Zamora (2021), también Adorno encuentra en el sufrimiento subjetivo, en lo que llamó «la vida dañada», una falla entre la presión de la objetividad social y la experiencia subjetiva. Sufrimiento, vida dañada, síntoma, malestar; todas son categorías de la inadecuación sensible frente al peso de la objetividad social. En opinión de Adorno, los imperativos capitalistas (por ejemplo el mandato de la autovalorización constante que caracteriza al discurso emprendedor) dejan huellas en los cuerpos, huellas que arruinan el proyecto del crimen perfecto. Es decir, no hay crimen perfecto porque el agresor deja sus huellas, deja un rastro que puede seguirse hasta dar con él. Pese a su fama de teórico pesimista y resignado, Adorno no creía que el asunto estuviera terminado y que no hubiera nada más que hacer. Al contrario, pensaba que la praxis subjetiva seguía siendo la única manera de transformar la objetividad social y sus modos de dominio, es decir, que sigue estando en nosotrxs la posibilidad de alterar las relaciones sociales que constituimos.

Según Adorno (1984: 26), el sufrimiento es la huella que la dominación/explotación deja sobre nuestros cuerpos: “(...) objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente.” De esta manera, rompe con la falacia de la subjetividad constitutiva (o «primacía del sujeto») que caracteriza a la filosofía idealista y al pensamiento ontológico, ambos ingredientes básicos de la ideología capitalista, que concibe al bienestar y al sufrimiento como asuntos meramente individuales, resultado de buenas o malas decisiones, gestiones o enfoques personales.

Es decir, mientras la ideología dominante ubica las causas del sufrimiento subjetivo en déficits personales del propio sujeto (a ser corregidos con técnicas adaptativas individuales: psicofármacos, pensamiento positivo, *mindfulness*, *coaching*, recetas para alcanzar la felicidad, etc.)⁵⁵, Adorno insiste en sus causas estructurales. Aquello que parece un fenómeno totalmente personal es en realidad la manifestación, a nivel individual, de estructuras sociales subyacentes.

⁵⁵ “La propagación de narrativas terapéuticas fue uno de los modos en los que el neoliberalismo contuvo y privatizó la revolución molecular que la autoconciencia estaba provocando en los 60’. Allí donde la autoconciencia señaló estructuras impersonales y colectivas -ocultadas por la ideología capitalista y patriarcal-, el neoliberalismo sólo ve individuos, elecciones y responsabilidades personales.” (Fisher, 2018b: 131).

En la misma línea, Sztulwark (2019: 57) nos anima a leer el síntoma como “(...) el signo de aquello que no funciona *en la estructura misma*: no un elemento particular a corregir, sino una lógica sistémica a transformar.” El síntoma impugna la normalidad social que lo provoca, muestra cómo es la norma social (de productividad, explotación, actitud emprendedora), y no la desviación individual respecto a ella (que habría que corregir), la que genera esa sensación difusa pero persistente de malestar.

Por lo anterior, también en Adorno el sufrimiento subjetivo tiene el potencial de convertirse en una categoría crítica, el punto de partida de una potencia colectiva. Lo tiene, en primer lugar, porque permite reinterpretar las experiencias individuales como expresiones de un trasfondo estructural común, reconociendo e impugnando las estructuras de dominación/explotación que nos violentan. Reconocer que se trata de un sufrimiento socialmente provocado, el resultado directo de una forma determinada de organizar las relaciones sociales, es el primer paso para hacernos cargo de la tarea de construir otro tipo de vínculos y formas de vida, de las que puedan brotar subjetividades no dañadas. A esto se refiere Exposto (2022: s/n): “Si nuestras emociones son prácticas construidas *en* las relaciones sociales, el cambio en nuestra estructura de sentimientos es inescindible de la transformación de las relaciones sociales.”

En otras palabras, el sufrimiento es crítico, es activador de potencia colectiva, cuando permite trazar la conexión entre las experiencias y emociones individuales (usualmente recluidas al ámbito personal) y sus causas estructurales (vinculadas a lo social), cambiando la impotencia, el aislamiento y la culpabilización individual por fuerza colectiva de transformación social. De hecho, consignas que se han retomado en los últimos tiempos de la mano de la lucha feminista o las revueltas populares, como «lo personal es político» o «politizar el malestar», animan a hacer eso mismo, a romper con la fantasía de la responsabilidad individual y la privatización del sufrimiento, trazando colectivamente los vínculos entre los dolores personales y las estructuras de dominación/explotación que están detrás.

En segundo lugar, como daño causado por las coacciones sociales, como fricción constante entre las estructuras de dominación y la experiencia subjetiva, el sufrimiento revela tanto la violencia de dichas estructuras como el hecho de que no todo en nosotrxs desaparece o se identifica con ellas (Zamora, 2021). Dicho de otro modo, el sufrimiento es el síntoma del carácter coactivo y la ambición totalizadora de las estructuras de dominación, y al mismo tiempo revela su límite, su fracaso, la imposibilidad de alcanzar una identidad total mientras

exista la coacción. Paradójicamente, la violencia constante de la identificación es lo que delata su incapacidad de cubrirlo todo. El sufrimiento, así entendido, es una falla en el proyecto de la identificación total con los imperativos de la valorización, es la muestra de que “(...) la coacción instauration permanentemente una distancia, genera un resto no completamente integrable.” (Zamora, 2021: 426).

La experiencia del malestar, ese resto no completamente integrable, esa huella que arruina el crimen perfecto, puede vincularse con el concepto de «no identidad» que está en el centro de la dialéctica negativa propuesta por Adorno. La dialéctica negativa es una dialéctica sin síntesis, sin totalidad idéntica. La mala noticia que nos trae es que no hay garantía de final feliz. La buena es que tampoco hay derrota definitiva. Por eso, como advierte Zamora (2021: 424), para Adorno “(...) la totalidad es lo falso.” Es lo falso porque no hay totalidad idéntica, no contradictoria. Siempre alberga a la no identidad, algo que no encaja, una insistencia molesta que desafía la aparente estabilidad del todo. La no identidad es una categoría de la apertura, del movimiento, de la contradicción, que nos permite romper con una totalidad que se presenta cerrada, rígida e idéntica: “La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad.” (Adorno, 1984: 13).

Podemos ver al malestar, decía, como lo no idéntico dentro de la totalidad, la no identidad que late en el interior de una totalidad que, como consecuencia, no es idéntica a sí misma, sino contradictoria: “La más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos *desmiente toda la filosofía de la identidad*. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor.” (Adorno, 1984: 203-204). En otras palabras, es la experiencia del malestar, esa no identidad que vive dentro pero en conflicto con la totalidad, la que rompe con la filosofía de la identidad, la que saca a la luz la contradicción latente, la que abre un mundo de posibilidades. Una política del síntoma, que escucha aquello que se resiste a la adecuación, a la identificación, es siempre, por esta razón, una política de lo no idéntico.

Como toda crítica radical, que tiene el cuerpo metido en el lenguaje, la crítica inmanente del malestar se mueve adentro y en contra. Adentro porque nace de la experiencia de la dominación y la explotación, y no se entiende sin ellas. En contra porque expresa una no identidad, una no adecuación con respecto a las estructuras de dominación. Nos recuerda que sentimos en el cuerpo sus efectos, que nos duelen, que estos modos de vida neoliberales nos consumen, arruinan nuestro «querer vivir» (López Petit, 2015). Surge como consecuencia de

estar adentro pero nos conecta con un no querer estar más, un querer salir, un querer vivir de otra manera.

Queda claro, pues, que lo que emerge en el malestar no es un resto puro, positivo, que viene de afuera (no existe un afuera aséptico), sino que es un malestar negativo, crítico, en el sentido de que brota desde la mediación social, que la siente, la sufre y la rechaza. No desde afuera, sino desde adentro y en contra. No es la afirmación de una parte sana y fuerte, ajena al dolor, sino que es el dolor mismo hablando, esa sensación molesta, insistente, que late debajo de las cicatrices y nos recuerda que siguen ahí. El mismo Adorno asume explícitamente este lugar de enunciación cuando avisa, en el subtítulo de *Mínima Moralia*, que no escribe *sobre* la vida dañada, sino *desde* ella (Zamora, 2021)⁵⁶.

En definitiva, el malestar es la zona sensible en la que sentimos la violencia de las estructuras sociales, sí, pero su escucha también nos permite reconocer la fuerza de nuestra inadecuación, conectar con el deseo y la posibilidad de vivir de otra manera. Creo que el recorrido anterior bien puede reunirse en estas palabras de Zamora (2021: 441):

Las grietas y quiebras de la vida psíquica, que incluyen siempre una dimensión somática, no son sólo huellas de la coacción de la universalidad social abstracta, sino también signos de la resistencia que el individuo opone a esa coacción, signos de un conflicto no pacificado ni completamente integrado. El sufrimiento, el malestar, los síntomas, no son sólo la manifestación de la violencia ejercida por la mediación social, sino el punto de partida de posibilidades de vida no conformes con el orden social vigente, que esperan su articulación y su politización.

Quiero detenerme en la escucha. Es que para conectar con la vibración del síntoma hay que practicar una escucha activa y sensible. No ceder ante el primer reflejo, condicionado por la obligación social de ser funcional y feliz, que nos anima a bloquear el síntoma y seguir adelante. Una política del síntoma es una política de la escucha. Algo que va a contramano de prácticamente toda la tradición de la política revolucionaria, que siempre parte del saber, del habla, de la posesión indudable de la razón y la afirmación del modelo preestablecido, los pasos a seguir. Nosotrxs, lxs sintomáticxs, somos más débiles que los sistemas de dominio a los que nos enfrentamos. No tenemos, a priori, la fuerza de los imperativos capitalistas, ni de la violencia patriarcal, ni del orden heteronormativo, ni de las estructuras coloniales y racistas

⁵⁶ Me refiero, claro, a *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (1951), un libro escrito en forma de breves ensayos o largos aforismos durante su exilio en Estados Unidos.

naturalizadas. Pero sí tenemos la capacidad de escuchar y colectivizar los síntomas de malestar que nos agujerean el cuerpo. La pregunta es cómo ensanchar esta escucha y hacer de ella nuestra fuerza.

Nada nuevo, por supuesto. Las luchas feministas, las militancias ecologistas, los colectivos antirracistas, las revueltas populares ocurridas en los últimos años; todos son movimientos de escucha sensible del síntoma, formas de nombrar y elaborar colectivamente los dolores y malestares cotidianos, desde las mil caras del daño patriarcal hasta el hartazgo por la precariedad de la vida, pasando por la sensación de angustia e impotencia, cada vez más difícil de ignorar, al comprobar que el capitalismo va camino a convertir al planeta en un desierto inhabitable.

Escuchar al síntoma es hacerse cargo de lo que pasa alrededor y dentro nuestro. O mejor: es borrar las fronteras entre ambos términos. Escuchar al síntoma es el acto sensible de hacer nuestro lo que se presenta como «afuera» y, al mismo tiempo, de conectar aquello que nos parece únicamente «nuestro» con sus determinaciones sociales o ambientales. Es romper con «la fantasía de la individualidad» (Hernando, 2018) que afirma que lo que sucede más allá de mi propio cuerpo no tiene por qué afectarme, mientras que lo que me pasa a mi no tiene nada que ver con lo que me rodea. Al romper estos cercos individualizantes, la escucha del síntoma nos vincula, nos hace entrar en contacto. En su Declaración por la vida de enero de 2021, lxs zapatistas nombran varios de los síntomas que tenemos en común:

El que *hacemos nuestros* los dolores de la tierra; la violencia contra las mujeres; la persecución y el desprecio a los diferentes por su identidad afectiva, emocional, sexual; el aniquilamiento de la niñez; el genocidio contra los originarios; el racismo; el militarismo; la explotación; el despojo; la destrucción de la naturaleza. Y el entendimiento de que es un sistema el responsable de estos dolores. El verdugo es un sistema explotador, patriarcal, piramidal, racista, ladrón y criminal: el capitalismo.

Como dice Sztulwark (2019: 66), “Escuchar al síntoma, aliarse con él, pensar con y a partir de él, es la base de toda crítica materialista.” Y nosotrxs podemos agregar: es la base de toda crítica inmanente, un tipo de crítica que se hace cargo del carácter contradictorio de las relaciones sociales, que contrasta las posibilidades latentes en la cooperación social con su sujeción al interior de las formas capitalistas. O, dicho de otra manera, una crítica que confronta las posibilidades reales de organizar la cooperación social en condiciones de autonomía, interdependencia y construcción de lo común, con los niveles de explotación,

violencia y sufrimiento causados por la subordinación de la vida concreta al fin absurdo y suicida de la valorización del valor. *La crítica inmanente es una crítica sensible*. Una crítica que se funda en la escucha y la recuperación de esas posibilidades inmanentes, que en las sociedades capitalistas aparecen como posibilidades amputadas, es decir, como impotencia o malestar.

Ahora bien, en un sistema productor de malestares, existe todo un mundo de prótesis deliberadamente destinadas a impedir su escucha. Todas ellas son formas de lidiar con el síntoma de un modo positivo e individual. Tratan de alisarlo, despojarlo de su subyacencia crítica, codificarlo como una disfunción individual y volverlo gestionable a través de técnicas de optimización y reparación emocional. De más está decir que se trata de técnicas adaptativas, mecanismos de adecuación dirigidos a neutralizar el potencial de inadecuación del malestar subjetivo. En cierto sentido, el malestar es la expresión de un límite psicosomático a la explotación capitalista y sus modos de vida emprendedores. Y el capital -ya lo vimos- necesita superar todos los límites que se interponen en su camino. Vamos a concentrarnos en estas prótesis reestabilizadoras en el próximo apartado.

3.3 Los bloqueadores del síntoma

Según diversos autores (Davies, 2016a; Rendueles, 2017; Illouz, 2007; Lordon, 2015), la ofensiva neoliberal desplegada en el último cuarto del siglo pasado vino acompañada por una escandalosa metástasis de técnicas de gestión y optimización de las emociones. Ya las he nombrado antes: *coaching*, psicología positiva, literatura de autoayuda, *mindfulness*, industria psicofarmacológica, aplicaciones para manejar el estrés, recetas para alcanzar mayores niveles de felicidad, entre tantas otras. Todxs sabemos a qué me refiero. Las sociedades saturadas y agotadas en las que vivimos están hasta el tope de estos discursos y productos que prometen ayudarnos a gestionar nuestra vida y sentirnos mejor.

No hace falta ser muy audaz para sospechar que este «viraje hacia la felicidad» (Ahmed, 2019), coextensivo a la ofensiva neoliberal, tiene como fin operativo inmediato amortiguar o compensar las toneladas de malestar psíquico y emocional que la explotación capitalista deja caer sobre nosotrxs. En otras palabras, es difícil no ver estos brutales esfuerzos de modulación emocional como la contracara del modelo de rendimiento, competencia e incertidumbre constante, como talleres de reparación funcional de subjetividades dañadas por niveles de explotación inaguantables. En un sistema acelerado y desbordado, que tritura los

cuerpos y las mentes, un adecuado manejo de las emociones destinado a alejar los fantasmas de la deserción y mantenernos productivxs se vuelve imprescindible. Como señala Will Davies en *La industria de la felicidad* (2016a) -uno de los análisis más importantes de esta gestión capitalista de los estados de ánimo-,

(...) el futuro del capitalismo de éxito depende de nuestra capacidad para combatir el estrés, la tristeza y la enfermedad, y reemplazarlos por la relajación, la felicidad y el bienestar. Las técnicas, medidas y tecnologías que dicen poder conseguirlo se están infiltrando en las oficinas de trabajo, las avenidas, los hogares y el cuerpo humano. (Davies, 2016a: 10).

Y en verdad no hace falta seguir especulando, puesto que sus propios impulsores confiesan la motivación detrás de este esfuerzo. En su trabajo, Davies reconoce la honestidad brutal de un asistente al foro de Davos de 2014, quien, refiriéndose a la epidemia de estrés, depresión y ausentismo entre lxs trabajadorxs, dijo: “Hemos creado nuestro propio problema, que ahora estamos tratando de resolver.” ¿Cuál es ese problema? Pues, que la explotación capitalista, la sujeción de nuestro tiempo y energía vital a la producción de valor para la supervivencia, nos exprime tanto que nos enferma, nos rompe, al punto de volvernos peligrosamente disfuncionales. Es decir, la dinámica ilimitada de la valorización del valor choca, en nuestro interior, con los límites físicos, psíquicos y emocionales de los cuerpos:

Desde los años sesenta, las economías occidentales han tenido que afrontar un problema fundamental: dependen cada vez más de nuestro compromiso psicológico y emocional (...) pero también les resulta cada vez más difícil conseguirlo. Las formas de renuncia personal a dicho compromiso, muchas veces manifestadas como depresión y enfermedades psicosomáticas, no sólo redundan en el sufrimiento experimentado por el individuo sino que tienen consecuencias económicas (...) (Davies, 2016a: 10).

Mientras las exigencias productivas nos consumen, mientras nos vuelven zombis, la reproducción del capital sigue necesitando carne fresca, cuerpos funcionales, y, preferiblemente, conformes y motivados. Si las ciencias de la felicidad tienen hoy tanta influencia, tanto en las oficinas de recursos humanos como en los estantes de las librerías, es porque juran haber encontrado la salida de ese callejón. “La psicología positiva y otras técnicas parecidas (...)” sigue Davies (2016a: 17), “(...) desempeñan un papel fundamental en el intento de restaurar la energía y el empuje de las personas.” Esto es, desempeñan un papel fundamental en el sostenimiento del orden, bloqueando nuestros dolores y animándonos a sustituirlos por emociones positivas, manteniéndonos productivxs y enseñándonos las claves

de la felicidad (que, según estos discursos, van desde tener dinero, éxito y tiempo libre, hasta tener la «inteligencia emocional» de adaptarse, de «fluir» en las condiciones del entorno con compromiso y optimismo, por más hostiles y desesperanzadoras que éstas sean).

Junto a su rol de contrapeso del daño subjetivo, estas autoproclamadas «ciencias de la felicidad» instalan la idea de que el malestar se debe a ciertos errores individuales, y que, por lo tanto, dejarlo atrás es cuestión de voluntad. Desde esta perspectiva, el malestar, la impotencia o los malos desempeños en la vida (ser pobre, improductivx, estar desempleadx, deprimidx, etc.) tienen que ver con fallos en la química del cerebro, malos hábitos personales, actitudes pesimistas o trabas mentales que nosotros mismos nos ponemos y que impiden nuestro desarrollo. Pero, por suerte, estos sentimientos de frustración pueden dejar su lugar a estados de conformidad, entusiasmo y felicidad si nos decidimos a adoptar ciertas actitudes, enfoques y prácticas personales.

Como apunta Cabanas (2019: 240), la psicología positiva -la rama más desarrollada de los estudios sobre la felicidad-, afirma que “(...) la felicidad depende esencialmente de variables cognitivas, motivacionales, actitudinales o emocionales *individuales*, más que de variables políticas, económicas o sociales.” En otras palabras, que la felicidad es un estado psicoemocional que se puede adquirir voluntariamente siguiendo ciertos pasos y haciendo ciertos ejercicios, por lo que acceder a ella depende de cada unx. Aunque para eso, claro, debemos tomar las pastillas necesarias, comprar los libros correctos, pagar los cursos adecuados o contratar a los expertos en el tema.

Bajo la premisa de que la felicidad es un estado que se alcanza gracias a un adecuado manejo de las emociones individuales, esta industria de la felicidad ofrece un abanico muy variado de técnicas de autorregulación emocional y cognitiva. Dichas técnicas

(...) prometen a los individuos el aumento de su capacidad de autocontrol, lo que les permitirá mejorar su desempeño, construir relaciones positivas y beneficiosas, manejar la frustración, desarrollar hábitos saludables, enfrentar el riesgo y la incertidumbre, racionalizar los fracasos de todos los días de una forma productiva y positiva, etc. Hay muchos ejemplos de estas técnicas, desde las que consisten en cambiar los hábitos emocionales hasta las concentradas en hacer con frecuencia autoafirmaciones positivas, entrenar la esperanza, practicar la gratitud, desarrollar resiliencia o cultivar el optimismo. (Cabanas, 2019: 250).

Según las ciencias de la felicidad, entonces, si se consumen los consejos y los productos correctos, cada individuo es capaz de acceder al núcleo de su psique y controlar sus emociones, volviéndose apto para reemplazar su malestar por bienestar, su inadaptación frustrante por adaptación exitosa.

El supuesto teórico-político evidente de estos discursos sobre la felicidad es, como ya dije, que las causas del malestar subjetivo se encuentran en el propio sujeto. Al jurarnos que nuestros problemas se deben a desajustes o insuficiencias individuales, la industria de la felicidad nos vende la solución en sus fórmulas de gestión y optimización emocional. Bajo esta lógica individualizante y voluntarista, la clave para el florecimiento personal pasa por derribar nuestras trabas mentales, reemplazando las emociones negativas por pensamientos positivos. La diferencia entre sentirse bien o pasarla mal es una cuestión de elecciones, actitudes y voluntades de cada unx.

Quizá convenga reafirmar simplifcadamente cuál es el papel que juega esta industria de la felicidad en la gestión de las emociones y el sostenimiento del orden. Los nombres anticipan el objetivo: ciencias de la felicidad, estudios sobre felicidad, psicología positiva, *coaching* de vida, consultorías en bienestar, historias inspiradoras... Su cometido explícito es conducir a las personas hacia estados de aceptación y conformidad, evitando la caída en emociones tristes o los impulsos de rechazo a este régimen depredador de tiempos y energías.

Su prédica consiste en afirmar el mundo tal como es y situar el problema en nosotrxs. Somos nosotrxs quienes no nos adaptamos, quienes no somos capaces de salir adelante, quienes estamos haciendo las cosas mal. Uno de los problemas recurrentes es que somos demasiado pesimistas, nos quejamos demasiado. En cambio, tenemos que ser optimistas, mantener una actitud positiva, proactiva y resiliente, más allá de los obstáculos y los golpes de la realidad.

Por suerte, dejar de hacer las cosas mal y comenzar a hacerlas bien depende exclusivamente de nosotrxs. Sólo tenemos que seguir las instrucciones, donde se nos dice qué tenemos que hacer para adaptarnos al mundo y sentirnos bien en él. Se privatizan los síntomas de malestar, negando su vínculo con los marcos sociales y políticos dominantes, e inmediatamente se ofrecen tratamientos para bloquearlos, para callarlos y poder seguir. “La narrativa terapéutica de la autotransformación heroica”, la llama Fisher (2018b: 130). El objetivo es producir un equilibrio calmo, obediente, una sensación de conformidad o aceptación con la forma en la que se organiza el mundo, y, en todo caso, producir cierta disconformidad con nuestro

desempeño insuficiente, algo que, estratégicamente, se traduce en una autoimposición por rendir siempre más, soportando condiciones de trabajo y de vida cada vez más aplastantes.

Sin embargo, afirmar que las causas del sufrimiento remiten a defectos subjetivos, proponer que la solución pasa por hacer una «crítica hacia adentro» (Davies, 2016a), es sencillamente falso, y no tiene otra intención que impedir la «crítica hacia afuera». Es decir, las técnicas neoliberales trabajan para desactivar la potencia insurgente del malestar. ¿Cómo? Desconectándolo de sus verdaderas causas, que son las estructuras sociales de dominación y explotación. En otras palabras, se encargan de despojar al malestar de su latencia crítica, de aquello que puede decirnos sobre las condiciones sociales o los modos de vida que lo generan, tratándolo como un desperfecto individual a corregir. Bloquean la crítica hacia afuera («el mundo es como es») redirigiéndola hacia adentro («somos nosotrxs que estamos haciendo las cosas mal»).

Según Lordon (2015), los sometimientos exitosos son aquellos que logran separar, en la imaginación de las personas sometidas, los sentimientos tristes provocados por el sometimiento de sus determinaciones estructurales o sociales, atribuyéndolos, en cambio, a condiciones individuales. Esto es exactamente lo que hacen las técnicas neoliberales de gestión emocional: desconectar los síntomas de sus determinaciones estructurales y etiquetarlos como patologías individuales. El malestar subjetivo, en lugar de interpretarse como el *efecto* de condiciones sociales opresivas, pasa a colocarse a sí mismo como una *causa* (si nos va mal o nos sentimos mal es porque hay algo mal en nosotrxs mismxs), como una falla personal corregible mediante las técnicas y productos de la industria de la felicidad.

Quizá esta desvinculación estratégica del sufrimiento individual de las estructuras de dominio que están detrás haya sido el triunfo político más importante del neoliberalismo. En efecto, la privatización del malestar es una muestra más, entre tantas, de cómo la ofensiva neoliberal logró convertir en sentido común la ideología del «voluntarismo mágico» (Fisher, 2018b), el «si tú quieres, puedes», la idea de que el éxito o el fracaso, el bienestar o el sufrimiento, son el resultado merecido de decisiones, acciones y responsabilidades personales.

Ahora bien, ¿qué nos dice esta proliferación monstruosa de prótesis químicas, psicológicas y culturales destinadas a adaptarnos a las condiciones de precariedad vital y a bloquear los síntomas de malestar que éstas nos provocan? En primer lugar, es otro reflejo de lo que en realidad ya conocemos: el carácter destructivo de los modos de vida neoliberales. Es que

mientras los neoliberales juran que la forma empresa es el modelo de organización que más favorece el aumento de la potencia social e individual, la experiencia cotidiana nos dice justo lo contrario: lo único que las vidas-empresa aumentan, para la inmensa mayoría de las personas, es la sensación de miedo, presión, cansancio crónico e impotencia.

Ante semejante daño, no es raro que el poder adopte cada vez más una faceta terapéutica, como advierte López Petit (2015). El capital nos enferma y al mismo tiempo nos vende las prótesis para soportar mejor la presión, para elaborar estrategias de resiliencia y adaptación. La expansión brutal de estos mecanismos pretendidamente amortiguadores y reestabilizadores es el reflejo del carácter esencialmente destructivo del capitalismo, lo que lo hace incompatible con cualquier aspiración de felicidad colectiva. El sometimiento de la actividad humana a la producción de valor provoca tanto sufrimiento que el capital tiene que dedicarse a «resolver su propio problema», encontrando -cuándo no- la manera de convertir la supuesta cura en una industria extremadamente rentable, pues las toneladas de malestar se traducen, lógicamente, en millones de consumidores de «*emodities*»⁵⁷, subjetividades dañadas y deseosas de sentirse mejor.

Queda claro que si miramos al síntoma únicamente desde las técnicas que aspiran a alisarlo y contenerlo, lo que vemos es la fuerza del capital en ambos sentidos: destructiva y adaptativa. No sólo es fuerte para someternos a su lógica y provocarnos sufrimiento, sino que también nos ofrece las prótesis que nos mantienen en pie, bálsamos que compensan, satisfacen o fijan vidas sin paciencia con lo vulnerable (Sztulwark, 2019). Nos rompe y nos repara (o algo similar). La máquina sigue funcionando y no parece haber salida.

Pero hay una segunda lectura que nos salva de quedar asfixiadxs dentro del binomio «daño subjetivo-reparación funcional y mercantilizada», que nos ayuda a salir de ese “(...) sistema de captura perfecto, elegante en la brutalidad de su eficiencia.” (Fisher, 2018a: 135). Se trata, como ya señalé, de invertir la mirada y ver los dispositivos de adaptación desde el punto de vista del síntoma. Al hacer esto, quizá podamos comprender que estos mecanismos de gestión emocional son la respuesta neoliberal a la fuerza de nuestra inadecuación. Si el neoliberalismo es esencialmente «contrasintomático», como señala Sztulwark (2019), es decir, si se esfuerza por atacar y tapar el síntoma, lo hace porque en el síntoma late la

⁵⁷ Las «*emodities*» hacen referencia al gigantesco mercado de técnicas y productos destinados a mejorar la gestión de las emociones. Según Cabanas (2019: 237), son los “(...) bienes y servicios «psi» que apuntan a aumentar la felicidad de los individuos.”

amenaza de su politización, esto es, la posibilidad de que las impotencias o inadecuaciones individualizadas encuentren un origen común y devengan fuerza colectiva en contra del orden. Si el poder terapéutico llega tan rápido, tan armado, tan decidido a desactivar la bomba del malestar y calmarlo con fórmulas positivas e individuales, es porque hay en el síntoma algo peligroso, una impotencia cuya escucha puede significar la elaboración de una potencia. Como sugiere Sztulwark (2019: 66-67),

Polítizar el malestar (...) implica afirmar todo aquello que en nosotros aparece como incapacidad para acatar la voz de mando que nos ordena gozar, consumir, ser productivos. ¿Qué sucede hoy con aquello que no cuaja en los dispositivos de felicidad? ¿Qué hacer con las anomalías (con las enfermedades, las angustias, los ataques de pánico), qué hacer con las disidencias y los impulsos igualitaristas? Esas preguntas ponen de relieve todo lo que en la vida es fragilidad y que no admite ser resuelto en una mera adecuación. Aquí llegamos a una cuestión de vital importancia: el síntoma y la fragilidad (...) pueden ser vías para la politización de las formas de vida, en la medida en que padecen la agresiva intolerancia del mando neoliberal, que no es sino el esfuerzo por evitar que se abra una brecha entre deseo y realización de mercancías.

Se trata, entonces, de ver nuestra fragilidad, nuestra sensación de no poder seguir el ritmo, como una fuerza que expresa nuestra inadecuación, una impotencia que en realidad es potencia frustrada, estallando hacia adentro; y, por el contrario, ver la fuerza del capital, su constante esfuerzo reestabilizador, como la forma de gestionar la fragilidad de sus mecanismos de subjetivación. Visto de esta manera, el malestar expresa la fragilidad de la subjetivación capitalista, la apertura de una brecha entre producción de valor y producción de subjetividad, que es la relación de identidad, de captura total, que el capital busca imponer como medida autoritaria ante el agotamiento progresivo del valor. Esa brecha es importante para nosotrxs, porque es aire. En esa brecha podemos respirar.

¿Quiere decir esto, como afirma Holloway (2017: 64), que «nosotros somos la crisis del capital», o que la depresión, el miedo y la ansiedad son, en sí mismas, fuerzas revolucionarias? Bueno, lamentablemente no es tan sencillo. Justamente esta máquina trituradora de la salud mental colectiva, estos sentimientos de impotencia cada vez más extendidos, facilitan la subordinación resignada de las personas a las formas establecidas, organizadas por la ley del valor. La ansiedad provocada por ritmos de vida insostenibles, la depresión y la autculpabilización por no ser capaz de seguirlos, la presión de tener que arreglárselas solx, la angustia por la inestabilidad y la incertidumbre, la sensación de que todo

será cada vez peor, más difícil, de que cada vez hay menos oportunidades, etc., lejos de profundizar la crisis del capital, documentan la violenta eficacia de sus coacciones sociales. Con sus grados y matices, estos estados de ánimo reflejan cierta aceptación o resignación ante lo existente (Fisher, 2018b), una sensación de impotencia que se refuerza al tomar una forma fragmentada y solitaria (Berardi, 2017).

El malestar y la impotencia, por sí mismos, interpretados como estados de ánimo individuales, no nos llevan muy lejos. La tarea que nos toca, entonces, es reinterpretarlos como una fuerza colectiva. Salir de las cáscaras individuales y reconocer el origen común de esos sentimientos. Ahí se vuelve fundamental la brecha abierta por el síntoma, porque habilita la posibilidad de practicar una escucha política de eso que no encaja, o, lo que es lo mismo, una politización del malestar.

Como ya vimos con Sztulwark (2019), politizar el malestar implica escuchar los síntomas de inadecuación, afirmar lo que en nosotrxs se expresa como fragilidad o indocilidad. Pero con eso no es suficiente. Las fuerzas colectivas se forjan en la conexión de los síntomas individuales con sus causas sistémicas. Para esto es imprescindible el encuentro entre el pensamiento crítico y la experiencia sensible, un cruce que permita reconocer las raíces sociales de los síntomas personales. Sin ir más lejos, este es el espíritu de los grupos de autoconciencia feminista que brotaron en los 60' y 70' y que tomaron un nuevo impulso en los últimos años (Menéndez, 2018). Detrás de esta reelaboración colectiva de los daños personales hay una antigua verdad spinoziana: comprender la red de causas que condicionan nuestras prácticas y sentimientos es una primera forma de libertad.

Siguiendo al *Institute for Precarious Consciousness* (2014), necesitamos teorías fundamentadas en la experiencia cotidiana, en los sentimientos de malestar que son el reverso no dicho de la movilización emprendedora: el agobio, la ansiedad, la depresión, el miedo, etc. Teorías que, partiendo de estas experiencias y reconociendo su similitud, sean capaces de rastrear y explicar su naturaleza estructural. El objetivo es producir ese «clic», “(...) el momento en que la fuente estructural de los problemas hace que las experiencias cobren otro sentido (...)” (2014: s/n), permitiendo que la frustración individual tome la forma de acción colectiva.

La gestión, lo que hacen las técnicas neoliberales de adaptación, es tomar un problema grande (la explotación capitalista, patriarcal y colonial) y convertirlo en muchos problemas

pequeños: nuestras depresiones, ansiedades, angustias, estrés, etc., problemas *gestionables* mediante ciertas técnicas. En cambio, lo político es el acto de tomar todos estos problemas pequeños y convertirlos en un problema grande⁵⁸. La gestión *separa*; la politización *revincula*. La gestión *privatiza*; la politización *colectiviza*. Por eso politizar el malestar implica desplazar su concepción y gestión individual, tal como nos proponen las prótesis neoliberales, y reconectarlo con las formas capitalistas, patriarcales y coloniales de organizar la vida, volviéndolo un problema político y colectivo. *Politizar el malestar es redireccionarlo, transformando la impotencia en potencia, la vulnerabilidad en fuerza: de la culpabilización individual a la impugnación de sus causas estructurales.*

Ojalá fuera tan fácil... Hoy en día, la fuerza del malestar es un campo en disputa. En buena medida, la crisis financiera de 2008 marcó el fin de la utopía mercantil de la globalización neoliberal. Por eso el marco de gestión emocional típico de su fase optimista-voluntarista ya no es el único en juego. En otras palabras, ya no sólo nos enfrentamos a las prótesis neoliberales, tipo *coaching*, autoayuda y psicología positiva, encargadas de privatizar y contener los síntomas. La fábula del emprendedor automotivado y optimista, que con esfuerzo, creatividad y actitud positiva puede salir adelante, ya no es tan fácil de vender.

«En las ruinas del neoliberalismo» (Brown, 2021), el discurso del optimismo se vuelve un mal chiste al lado de la impotencia y la rabia cotidianas. El empresario de sí mismo se descubre como un sobreviviente sin futuro. Las élites neoliberales se pliegan sin problemas a la ultraderecha en ascenso y asumen su retórica de orden y mano dura para contener la protesta social y blindar sus privilegios. Aunque existan buenas razones para vincular el malestar con los recortes económicos, la precariedad y la fragmentación impuestas por las políticas neoliberales, los sentimientos de frustración e impotencia son canalizados por derechas desinhibidas que, ante la inestabilidad y el miedo provocados por la crisis, prometen la restauración de jerarquías y valores: Trump, Bolsonaro, Kast, Vox, Meloni...

El síntoma ya no sólo es *tapado* y *absorbido* en forma de «crítica hacia adentro», de falla psicológica individual. Ahora es también *movilizado*, convocado a explotar hacia afuera, pero no tanto contra las estructuras impersonales del capital o la explotación neoliberal de la vida, sino contra los grupos señalados como los culpables del desmoronamiento del orden tradicional (feministas, migrantes, disidencias sexuales, personas racializadas, etc.). En medio

⁵⁸ Gracias a Gabriel Delacoste, un amigo que una vez formuló de esta manera la diferencia entre la gestión y lo político.

de la crisis civilizatoria que desencadenaron, el capital y su mando neoliberal se alejan de la estrategia de hegemonía, consentimiento y conformidad, para arrastrarnos a un último asalto de destrucción, fascismo y guerra por la supervivencia. La salida parece cada vez más difícil. Encontrarla es cada vez más necesario.

3.4 La energía ambivalente del malestar en el neoliberalismo zombi

En un artículo llamado “El nuevo neoliberalismo” (2016), Davies traza una línea temporal en la que distingue tres etapas del mando neoliberal. A la primera etapa, que va de los 70’ hasta 1989, la bautiza como *neoliberalismo combativo*, una formulación que resuena inmediatamente con las dictaduras cívico-militares sudamericanas, cuyo doble objetivo fue aplastar el ciclo de luchas abierto en los 60’ e implantar el modelo neoliberal mediante el terrorismo de estado (Gago y Palmeiro, 2021)⁵⁹. Pero el combate no fue sólo militar; también fue ideológico. Sobre todo en los países centrales, la fase combativa estuvo marcada por la irrupción pública de aquel largo proceso de armado teórico neoliberal estudiado por Foucault, el momento en que sus principales intelectuales (primero Mises, luego Hayek y Friedman) abandonaron la marginalidad académica y se embarcaron en una intensa batalla ideológica (vía *think tanks*, universidades, polémicas en los medios, escuelas de formación de cuadros) destinada a incrustar el mantra del libre mercado en el discurso público y los programas de gobierno. El objetivo era dar la estocada final de la contrarrevolución neoliberal, borrando del mapa cualquier rastro de socialismo o de resabio igualitarista de los 60’.

El rotundo éxito de los neoliberales en esta batalla ideológica dio origen a una segunda fase, que Davies llama *neoliberalismo normativo* y que va desde la caída del Muro de Berlín, en 1989, hasta la gran recesión de 2008. Esta es la etapa de la hegemonía neoliberal incuestionada, del capitalismo neoliberal como consenso metaideológico, como horizonte irrebalsable de la humanidad. Un neoliberalismo de «buen humor», incluso «progresista» (Fraser, 2013), marcado por la alianza estratégica entre las nuevas élites tecno-financieras y las cúpulas de ciertos movimientos sociales, lo que permitió a las políticas neoliberales vestirse con los colores del multiculturalismo, el feminismo liberal, el capitalismo verde y los derechos de las minorías.

⁵⁹ En un prólogo escrito a propósito del libro de Wendy Brown *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente* (2021), Verónica Gago y Cecilia Palmeiro (2021: 14-15) dicen: “(...) en América Latina el origen del neoliberalismo es indisimulablemente violento. O sea, tenemos una genealogía por la cual la «novedad» actual de una alianza entre neoliberalismo y fuerzas no democráticas no es tal. Las dictaduras vinieron a reprimir un ciclo de luchas obreras, barriales y estudiantiles que marcaron su inicio.”

Con todo a favor para montar su proyecto de sociedad, en esta fase florecieron las *micropolíticas neoliberales* (Sztulwark, 2019) que operaron *desde abajo* (Gago, 2014), moldeando modos de ser, imaginarios y vínculos sociales. Así surgieron los sujetos emprendedores, los manuales de *management*, el paradigma de la meritocracia, la cultura del crédito y la deuda, la celebración de la creatividad, la flexibilidad, la innovación y la tecnología, representadas en las imágenes de Steve Jobs y Silicon Valley. Y sobre todo, la empresa se autoproclamaba el modelo más eficiente y deseable tanto para la acción individual como para el diseño institucional («todo funciona mejor si se lo piensa y organiza como una empresa»).

Pero, como sabemos, todo este proceso se sostuvo sobre la financiarización de la economía y la acumulación de niveles surreales de deuda, una burbuja imposible de ceros que estalló en la crisis financiera de 2008. Hay un acuerdo considerable respecto a que una de las consecuencias más notorias de esta crisis fue haber puesto fin a la legitimidad ideológica del neoliberalismo. Por mencionar una formulación precisa al respecto: “(...) hay que afirmar que lo que ocurrió en 2008 fue el colapso del marco conceptual que proveyó de cobertura ideológica a la acumulación capitalista desde la década de 1970. Con los rescates a los bancos, el neoliberalismo se desacreditó totalmente.” (Fisher, 2018a: 117). En otras palabras, si desde 1970 el proyecto neoliberal se impuso como un consenso metaideológico, un sentido común incuestionado, en los primeros años del siglo XXI⁶⁰ su hegemonía comenzó a mostrar signos de agotamiento.

Según Davies, a partir de allí se abre una nueva fase del neoliberalismo, que él llama *neoliberalismo punitivo*. Una fase en la que el proyecto neoliberal abandona las pretensiones consensuales y hegemónicas características de la etapa normativa, y, en medio de esta crisis de legitimidad, se dedica a vigilar y castigar sin vergüenza, mientras las élites se aseguran los pocos recursos que quedan, acondicionan sus yates⁶¹ y se refugian del colapso ecológico en islas de diseño⁶². Esta cara punitiva es el marco político al que están recurriendo las clases

⁶⁰ Antes del colapso de la burbuja inmobiliaria en 2008, que confrontó a las economías occidentales con la crisis del neoliberalismo, ya en los primeros años del siglo XXI las protestas sociales y los movimientos populares sudamericanos habían impugnado las políticas neoliberales, creando un clima político mayormente favorable a que se llamó el «giro a la izquierda latinoamericano», en la que fue seguramente la primera muestra del agotamiento del largo ciclo neoliberal.

⁶¹ Disponible en:

<https://www.economista.es/transportes-turismo/noticias/11905322/08/22/Asi-es-el-gigantesco-yate-de-Jeff-Bezos-el-velero-mas-grande-del-mundo.html>

⁶² Disponible en: <https://algoritmomag.com/anarcocapitalistas-islas-flotantes/>

dominantes para gestionar el proceso de descomposición del orden neoliberal tal como lo conocimos hasta ahora.

Este es el momento actual. Un momento de crisis orgánica del proyecto neoliberal donde ni siquiera las élites se preocupan por mantener la fachada del futuro promisorio y el bien común que vendrían de la mano del mercado y la competencia⁶³. La utopía mercantil y las promesas meritocráticas de ascenso social pierden toda credibilidad cuando se contrastan con la degradación acelerada de nuestras condiciones de vida: colapso ecológico, precariedad y endeudamiento generalizados, falta de oportunidades y empleos que permitan sostener dignamente la vida, instituciones públicas impotentes, encarecimiento de la canasta básica, etc.

Por si esto fuera poco, un virus originado por la depredación capitalista de ecosistemas interrumpió la economía mundial y desencadenó una crisis económica comparable a la del 29. La pandemia de Covid 19 no sólo frenó durante meses los flujos de producción, circulación y consumo de mercancías, sino que además desnudó la incapacidad de las instituciones públicas, desmanteladas por décadas de hegemonía neoliberal, para afrontar los efectos sanitarios y económicos de la pandemia. El «sálvese quien pueda», ese lema tantas veces utilizado para describir la fragmentación y el individualismo neoliberal, se volvió más real que nunca con la crisis pandémica. La exacerbación de la vulnerabilidad, la falta de contención social y las desigualdades al momento de sobrellevar las cuarentenas terminaron de enterrar la narrativa de prosperidad general del *neoliberalismo de colores*.

Ante esta coyuntura de descomposición, inestabilidad y desesperación social, no es raro que muchos de los salvavidas ofrecidos para resistir la crisis orgánica del proyecto neoliberal asuman un marcado tono autoritario, representado por los movimientos neofascistas y los partidos de ultraderecha que han surgido por todas partes de 2008 en adelante. Estos proyectos de reestabilización reaccionaria prometen enderezar el barco apelando al orden, la mano dura y las políticas anti-migración, eligiendo como chivos expiatorios a las élites financieras, lxs migrantes, el «globalismo neomarxista» y la «ideología de género» -a veces, incluso, vinculándolas delirantemente como piezas de un gran plan de dominación global. La

⁶³ Pérez Orozco (2021: 181) se refiere de esta manera a la crisis de legitimidad del proyecto neoliberal y su deriva actual, crecientemente autoritaria: “Se cayeron ya las máscaras del *neoliberalismo de colores*. Se acabó la retórica de que este es un juego donde *todos ganan* y donde el negocio privado y los derechos individuales van de la mano. Si la crisis ecológica y civilizatoria deja claro que aquí no cabemos todxs, la pregunta para el nuevo proyecto de síntesis es quién quedará adentro. Se avecina un capitalismo de corte nítidamente heteropatriarcal y racista.”

versión punitiva es algo así como el último zarpazo de un sistema zombi que se sabe agotado y se aferra a lo poco que queda con tal de aguantar un poco más.

Pero, ¿qué pasa con el discurso del emprendedurismo cuando la edad de oro del neoliberalismo llega a su fin? Alguien podría decir que el discurso emprendedor queda obsoleto, que la retórica optimista de ser tu propio jefe y alcanzar tu mejor versión, el modelo de subjetivación y legitimación cultural del neoliberalismo normativo, tiende a desaparecer junto con éste. Esto implicaría tomar al discurso emprendedor únicamente como una ideología (ahora en decadencia), un mecanismo de dominación cultural que en su momento contribuyó a justificar desigualdades, a erosionar la conciencia de clase y a dulcificar las formas posfordistas de explotación, pero que ya habría perdido su encanto.

En efecto, es probable que como maquillaje ideológico el emprendedurismo haya perdido parte de su eficacia. Pero nosotrxs sabemos que nunca fue solamente una imagen falsa y complaciente de una realidad de precariedad, sino, sobre todo, una forma muy real de intensificar los mecanismos de explotación y valorización. En este sentido, el emprendedurismo es parte de un conjunto de coacciones estructurales que, en un contexto de crisis del valor y de reproducción de la vida, nos obliga a autovalorizarnos, asumarnos como empresarios de nosotros mismos e inventarnos trabajos para sobrevivir.

En la actualidad, en plena crisis sistémica, lejos de desaparecer, el empuje a adoptar una actitud emprendedora tiende a aumentar su presión. Claro; ya no tanto bajo la retórica optimista de la libertad, el éxito económico y el crecimiento personal (que ya es más difícil de vender), sino bajo la épica de la resiliencia, el sacrificio y la lucha por la supervivencia, una narrativa en la que el futuro tiene mucho más de amenaza que de promesa (Chamorro, 2020).

Por lo tanto, la obligación de adoptar modos de vida emprendedores no desaparece con la crisis de la hegemonía neoliberal. Todo lo contrario: los procesos de mercantilización de la vida se vuelven más agresivos. La desesperación del capital por sostener la producción de valor, en contra de su propia crisis, se traduce en la desesperación social por capitalizar cualquier actividad, por rebuscarse para encontrar alguna fuente de ingresos, en un contexto de crisis progresiva del trabajo asalariado, cada vez menos capaz de ofrecer una relativa estabilidad y salarios dignos. El imperativo social de «ser emprendedor» ya no cuenta con su máscara simpática. Se sigue imponiendo, pero ahora muestra una cara endurecida, compatible

con esta versión zombi y terminal del neoliberalismo. En términos de Pérez Orozco (2021), mientras la cara seductora del neoliberalismo de colores apostó por mercantilizar la vida dulcemente, la violencia del neoliberalismo punitivo lo hace agresivamente.

Lazzarato (2013), por ejemplo, advierte que la figura del empresario de sí mismo se refuerza, en la actualidad, con la del «sujeto endeudado», quien se mueve mucho más por la disciplina, la culpa y la amenaza de castigo, que por la libertad, la autorrealización y la promesa de éxito. Según Lazzarato (2013: 61), cuando el marco discursivo de la autonomía y la flexibilidad ya no garantiza los niveles de ganancia suficientes, “(...) el neoliberalismo deja de lado cualquier producción de libertad y no duda en producir una gubernamentalidad autoritaria post-democrática.”

A esto hace referencia Davies (2016b) cuando advierte la práctica empresarial de vigilar a lxs repartidorxs de plataformas digitales a través de la tecnología portátil, lo que implica tratarlxs como una pieza de capital fijo que debe ser vigilada físicamente, y no como capital humano supuestamente autónomo y automotivado. Algo similar ocurrió durante la pandemia y la inmediata masificación del teletrabajo, cuando muchas empresas comenzaron a presionar para legalizar la videovigilancia de lxs trabajadrxs a través de sus *webcams* o el control de la frecuencia de tecleo.

Lo que sucede, entonces, es que la legitimidad que pierde el discurso emprendedor como marco ideológico seductor y complaciente se compensa con un reforzamiento de su condición de estrategia de supervivencia pura y dura (Pérez Orozco, 2021). El resultado es una situación de precariedad y vulnerabilidad agravadas por la aplicación de dispositivos de control autoritarios, como la tecnovigilancia y -sobre todo- la deuda, que no sólo captura nuestro tiempo a futuro, sino que lo hace produciendo una «sujeción psíquica» (Berardi, 2019)⁶⁴, una «moralidad deudora» (Cavallero y Gago, 2019) hecha de presión, culpa y obediencia.

Si algo hemos comprobado en los últimos años es que la crisis orgánica del proyecto neoliberal no necesariamente deja paso a la aparición de alternativas poscapitalistas. Al contrario, el malestar social que brota del cadáver neoliberal en descomposición tiende a canalizarse por derecha, en forma de politizaciones reaccionarias. A esta altura es evidente

⁶⁴ Escribe Berardi (2017: 181): “El dinero, que supuestamente era la medida del valor, se ha convertido en una herramienta de sometimiento psíquico. Una deuda metafísica une al dinero, el lenguaje y la culpa. La deuda es culpa, y en cuanto culpa, entra en el dominio del inconsciente y configura el lenguaje de acuerdo con estructuras de poder y sumisión.”

que el capital no es capaz de sostener las ganancias y el orden si no a través de soluciones autoritarias y excluyentes impulsadas desde el estado. La represión de las protestas sociales, los cierres de fronteras, la exclusión de millones de personas, el empobrecimiento de las mayorías y la depredación de los bienes comunes conforman el paisaje de guerra impuesto por el capital para acumular los recursos que quedan, antes de huir del colapso ambiental y la desesperación social, que crecerá conforme sigan degradándose las condiciones vitales.

Pero el tema de este capítulo es el síntoma. Y en ese sentido, bueno... no estamos en nuestro mejor momento. A medida que la crisis sistémica impacta en nuestras condiciones de vida, los síntomas de malestar se agudizan. Pero, como ya señalamos, estos sentimientos de insatisfacción están siendo mayormente canalizados por derechas desinhibidas. Creo que Pérez Orozco (2021: 185) lo formula con claridad:

Las personas necesitamos nombrar el malestar que sentimos. Y el problema es que esta enunciación la está captando el proyecto de rearticulación en su versión violenta: hay problemas, no cabemos todos, expulsemos a quienes sobran. Apostemos por la comunidad: la nacional, la racialmente homogénea, la del orden y las jerarquías de género, la *comodiosmanda*.

Hay una disputa planteada en el campo social de fuerzas, en cuyo centro está la energía ambivalente del malestar que brota de la descomposición del orden neoliberal y la consecuente degradación de las condiciones de vida. Recordemos que el capital sólo puede escapar de su propia crisis, de la crisis de producción de valor, mediante una intensificación de la explotación y la extracción de valor sobre la vida, sobre nosotrxs. Es decir que la forma que tiene el capital de zafar de su propia crisis es trasladarla hacia nosotrxs, algo que vivimos como crisis de reproducción de la vida: aumento de la precariedad y la explotación laboral, falta de empleo, recorte de salarios, disminución del gasto público, endeudamiento, etc. Una mayor producción de valor sólo puede efectuarse por medio de procesos de mercantilización de la vida, o, como lo hemos visto, apelando a una identificación creciente entre valorización capitalista y producción de subjetividades, tal como lo exige el discurso emprendedor.

Sin embargo, ante la falta de narraciones colectivas que vinculen causas y efectos, explotación capitalista con malestar social, esta sensación informe y sin nombre concreto es canalizada por derecha con fórmulas que sólo prolongan la impotencia. En primer lugar, como vimos en el apartado anterior, el malestar es privatizado, asociado con una impotencia personal, insuficiencias a ser corregidas con las técnicas neoliberales de gestión emocional.

Así, el descontento social queda capturado en la forma de un sufrimiento individual del que cada unx debe hacerse responsable apelando a las terapias disponibles en el mercado. Una impotencia personal que aspira a repararse rápido para poder seguir. Un *loop* infinito de daño-reparación funcional.

En segundo lugar, a medida que el malestar crece, ya no sólo adopta la forma de la privatización y las prótesis reestabilizadoras. Ahora también explota en forma de violencia reaccionaria contra otrxs. Parece el despliegue de una potencia, pero sólo es una movilización reactiva, y por eso no deja de ser impotente. Es incapaz de escuchar las causas profundas que están en su origen, de cuestionar las formas de vida dominantes y ensayar otras, de imaginar un futuro distinto al presente. Sólo reacciona contra lo que percibe como amenaza. Es miedo, resentimiento, rabia reactiva, impotencia desbocada.

A grandes rasgos, esta es la complejión libidinal de las ultraderechas contemporáneas. Quizá sobre decirlo, pero no hay en ellas un deseo de transformación, de resensibilización colectiva, el proceso en el que se constituye una potencia, sino un endurecimiento de la sensibilidad, una afirmación identitaria que sólo puede aferrarse a roles y valores tradicionales (familias heteronormadas, mujeres obedientes, naciones racialmente homogéneas, trabajadores sacrificados, etc.), una violencia miedosa decidida a destruir los síntomas de malestar inmediatamente asociados a «los culpables del desorden»: los migrantes, los vagos, los delincuentes pobres, las feministas, los jóvenes de las periferias, las disidencias sexuales, etc.

Son dos formas de gestionar el malestar. Ambas, ofreciendo narraciones para calmar la impotencia, no hacen más que reafirmarla. La primera la privatiza y busca anestésicarla, silenciarla, *hacer como que no pasa nada*. La segunda quiere *sacársela de encima dirigiéndola contra otrxs*. Dos formas de no escuchar el malestar. Ninguna se hace verdaderamente cargo de él, ninguna está dispuesta a construir las narraciones y herramientas colectivas que permitan orientar su energía en una dirección transformadora. Sólo pueden consumir prótesis que lo disimulen o exorcizar el miedo atacando a otrxs. Aunque a simple vista parezcan fenómenos opuestos, la depresión generalizada y la furia fascista son dos caras de la misma moneda, dos canalizaciones tristes de la impotencia. La primera es una canalización privada. La segunda es una canalización reaccionaria. Depresión o guerra. Guerra depresiva por la supervivencia.

¿Y nosotrxs, quienes queremos desarmar las formas capitalistas y desplegar otras formas de vida, qué? Como acabamos de ver, una de las astucias más eficaces de la ideología capitalista consiste en ofrecer razones espurias para explicar el malestar provocado por la subordinación de la vida a la lógica del capital. Al afirmar que las causas del malestar subjetivo tienen que ver con déficits personales a corregir o con chivos expiatorios a exterminar, el capital desvía y agota nuestras energías en el combate de esos supuestos males, sustrayéndose él mismo como causa fundamental de nuestros daños.

Es cierto que la dinámica capitalista no reposa fundamentalmente en engaños o manipulaciones ideológicas, sino en estructuras impersonales y abstractas de coacciones sociales que nos obligan a organizar nuestra vida a través de las formas capitalistas. Pero también lo es el hecho de que la naturalización e invisibilización de dichas estructuras -así como de las subjetividades y modos de vida que las sustentan- las protege de la impugnación colectiva, desactivando así el conflicto. ¿Cómo podemos reactivarlo? Así como la contrarrevolución neoliberal fue exitosa en captar e instrumentalizar el régimen de deseo social emergido en los 60' (menos centralización y rigidez, más autonomía y flexibilidad), tenemos que empezar por aquellos problemas que el neoliberalismo no ha podido absorber del todo, y que tienen que ver con esa sensación de agotamiento y malestar que nos habita.

Al poner en el centro la experiencia, esta es una tarea que se encuentra «más acá» de categorías clásicas como la conciencia, la ideología o el sujeto revolucionario. Su materia prima, en cambio, es la sensibilidad, la fragilidad y la textura de la vida cotidiana. Por eso, más que construir una nueva conciencia esclarecida, se trata de expandir una sensibilidad, pero en el sentido menos esotérico y más concreto de la palabra. Una sensibilidad que nos permita ligar nuestros síntomas de malestar con sus verdaderas causas: los modos de ser y de vivir que nos impone el capital, que son, por supuesto, la expresión existencial de un orden social determinado. Se trata de cultivar otra manera de procesar el malestar. Sólo al relacionar nuestras insatisfacciones con la subordinación de la vida a la valorización capitalista podemos liberar la energía de transformación contenida en él. Nuestra lucha es por desplegar la potencia alojada en el malestar, contra los mecanismos neoliberales y reaccionarios de desensibilización que buscan perpetuar nuestra impotencia.

Hay que decirlo claro: lo que nos lastima, lo que nos causa esa sensación de que la vida es cada vez más fea, más vacía, más violenta, son los modos de vida que somos obligadxs a adoptar para sobrevivir en el capitalismo. Una vida triturada por el miedo, la presión, la

competencia, la soledad, una vida sin tiempo, es una auténtica vida de mierda. Si queremos dismantlar la dinámica capitalista no es sólo porque va camino a consumirse el planeta entero, sino también porque, a la par de la devastación ambiental, las vidas que el capital nos ofrece son vidas realmente miserables. A fin de cuentas, reconocer estos malos vivires es un empujón amigo hacia la tarea, tan simple y tan difícil, de ensayar otras maneras de vivir.

Y esto nos lleva a un último punto. No se trata únicamente de ligar los efectos subjetivos con sus causas estructurales, sino de entender que esta sensación de malestar es la consecuencia inevitable de un sistema que vive de exprimir crecientemente la vida para acumular valor abstracto. *El capitalismo es lógicamente incompatible con cualquier aspiración de bienestar colectivo.* En verdad, ya lo sabemos. Nuestro malestar nos lo susurra a cada rato, aunque el zumbido permanente de las coacciones capitalistas («tengo que autovalorizarme», «tengo que conseguir otro trabajo», «no me está alcanzando el dinero») impida la escucha honesta de lo que sentimos.

En el fondo, la transformación social es un asunto de fuerzas. Es ingenuo pensar que podemos dismantlar las estructuras de dominación y explotación prescindiendo de la tarea de crear y poner en juego fuerzas propias. Y aquí tenemos un problema, porque nosotrxs, a priori, no creemos tener la fuerza suficiente. Al contrario: nos reconocemos dañadx, agotadx, frágiles, por lo que casi siempre nos sentimos incapaces de cambiar las cosas. Nuestras posibilidades están, por lo tanto, en los múltiples esfuerzos de sensibilización colectiva que, mediante la escucha y la reelaboración de nuestro malestar, puedan ayudarnos a desplegarlo como nuestra fuerza.

Reflexiones finales

Al final, el principio. Nuestro recorrido termina en el mismo lugar en el que comenzó: tratando de comprender la fuerza de nuestra inadecuación, de nuestro no querer vivir así, del rechazo visceral a un modo de organizar la vida que nos explota y nos lastima, que nos considera medios descartables para la reproducción ilimitada de un sistema de muerte, un sistema que está destruyendo el mundo con la absurda excusa de acumular ganancias.

En el medio, la telaraña capitalista que tejemos y que nos atrapa, tal como vimos en el primer capítulo. El capitalismo es un modo históricamente específico de organizar la vida social, un conjunto de formas sociales (trabajo, valor, mercancía, dinero, capital) creadas por los seres humanos, pero que, al constituirse como las mediaciones fundamentales de la vida, se erigen como estructuras abstractas, impersonales y ajenas a nuestra voluntad inmediata, forzándonos a reproducir nuestra vida en sus propios términos. Pero también vimos que la imposición de dichas formas como los marcos organizadores de la vida social e individual es un proceso de lucha constante. Un sistema que depende de explotar lo vivo para generar ganancias, que se basa en la resubordinación sistemática de las mayorías para sostener los beneficios de minorías privilegiadas, no puede ser otra cosa que conflictivo e inestable.

Vimos también que esta lucha del capital por reimponer constantemente sus formas sociales se vincula íntimamente con el principio de identidad. La dominación capitalista consiste en una lucha constante por identificar la pluralidad de los ámbitos, ritmos y actividades que componen la vida bajo el código idéntico del trabajo abstracto, el valor y el dinero. Aquí nos enfocamos sobre todo en la dimensión subjetiva o existencial de la identificación de la vida con las formas capitalistas. En este marco analizamos el discurso que nos alienta a ser emprendedores como un mecanismo de subjetivación capitalista, un modo de producir subjetividades y formas de vida alineadas con los imperativos de la valorización, mostrando que la producción de capital no se sostiene sin insertar sus formas básicas en el plano de las sensibilidades, los deseos, los cuerpos, los hábitos y las estrategias vitales.

Así llegamos al neoliberalismo, el tema central del segundo capítulo. En relación con lo dicho recién, comprendimos lo neoliberal como una fase en la que el capital extrema su intervención sobre el tejido sensible. El neoliberalismo se interesa particularmente por los modos de *hacer vivir*, por reforzar los lazos entre producción de valor y producción de subjetividad. En esa intersección ubicamos a los modos de vida emprendedores, a los que

definimos como modelos subjetivos que buscan adecuar la vida a ciertas modalidades de explotación que exigen una disposición constante hacia el trabajo, el rendimiento y la valorización. Su maquillaje ideológico, que los pinta como oportunidades para la autonomía, la realización personal y el éxito económico, es totalmente incapaz de negar la experiencia cotidiana, donde las consignas emprendedoras se revelan como marcos existenciales precarios e inestables, atravesados por una sensación continua de insuficiencia, miedo, agotamiento, saturación e impotencia.

Muchas veces, cuando nos preguntamos cómo podemos luchar contra el capital o cómo superar las relaciones capitalistas, en el fondo lo vemos como una tarea imposible, sobre todo porque parece algo demasiado abstracto, algo que está fuera de nuestro alcance, de nuestra vida cotidiana. Y eso, claro, nos desmotiva. ¡Pero no! ¡No es así! La lucha contra las formas abstractas del capital es una lucha contra modos de vida muy concretos que somos obligados a adoptar y a sufrir a diario. En este caso, la pregunta es cómo podemos rechazar e interrumpir los modos de vida emprendedores -que son moldes subjetivos funcionales a la explotación neoliberal-, reapropiarnos de los tiempos y energías que nos quitan, y comprometernos a ensayar otras maneras de vivir. Al final, crear espacios donde puedan multiplicarse estas interrupciones y desobediencias es el sustrato material y sensible de la lucha de clases, la práctica cotidiana de la revolución que siempre tenemos a nuestro alcance.

Quizá una de las líneas de análisis más fructíferas de este trabajo se abrió al interpretar el neoliberalismo desde la perspectiva de la crisis de valorización del capital. En este sentido, la hipótesis que intenté desarrollar en el segundo capítulo es que la intensificación neoliberal de la explotación, el aumento de la presión de las formas capitalistas sobre nosotros, tal como se refleja en el discurso emprendedor que modela las subjetividades y nos obliga a echar mano a estrategias de rebusque económico, es una consecuencia de la crisis progresiva del valor y del trabajo que lo produce. De aquí se desprende que el estrechamiento entre los imperativos capitalistas y la producción de subjetividades que caracteriza al emprendedurismo, se vincula directamente con una etapa en la que el agotamiento del valor se traduce en un aumento de la explotación capitalista, desbordando el marco del trabajo asalariado y apostando a convertir la vida entera en una prolongación insoportable de trabajo.

Entender al neoliberalismo y sus consignas emprendedoras de esta manera nos permitió pensar dos cosas. Primero, profundiza la crítica que considera al emprendedurismo simplemente un engaño complaciente que dulcifica una realidad de precariedad y

explotación. Esta es una dimensión innegable del discurso emprendedor, pero el problema es más profundo, y tiene que ver con la necesidad de adoptar estos marcos existenciales para enfrentar la crisis de reproducción de la vida, que es la forma en la que el capital traslada su crisis de valorización hacia nosotrxs. Segundo, a menudo pensamos que el neoliberalismo representa un perfeccionamiento del dominio del capital, que su esfuerzo por identificar valor y vida es un síntoma inequívoco de su victoria definitiva. En cambio, conceptualizarlo como una respuesta del capital para lidiar con su crisis congénita, nos abre una perspectiva diferente. Ahora podemos entender que detrás de lo que parece un dominio seguro y absoluto, hay crisis, desesperación y fragilidad. Esto de ninguna manera asegura un final feliz, pero sí nos ayuda a entender que no nos enfrentamos a una fuerza invencible, y nos alienta a crear estrategias que nos permitan intervenir en este contexto de crisis sistémica en un sentido transformador. Tomar la crisis como una oportunidad para la transformación y no -como pretende el capital- como una amenaza de exclusión que reafirma el orden.

Es fácil decirlo, pero... ¿cómo hacemos?, ¿de dónde partimos?, ¿cuáles son nuestras fuerzas? Esas preguntas guiaron el tercer capítulo del trabajo. Claro que no hay una respuesta definitiva, sino miles de intuiciones, impulsos y experimentos. Por suerte, algo sabemos: no se puede partir de un lugar distinto a donde estamos, no sirve de nada lamentarnos de las fuerzas que no tenemos. Tenemos que encontrar fuerzas en lo que somos, en lo que sentimos, en lo que podemos. Esto nos arroja a una pregunta: ¿qué pasa si partimos del malestar que nos habita, esa sensación de ahogo que expresa el límite sensible del cuerpo frente a la lógica sin límite de la explotación/valorización? Existe una contradicción irresoluble entre el carácter ilimitado de la dinámica del capital, una dinámica tautológica que sólo sobrevive si nos explota cada vez más intensamente, y el carácter limitado, sensible y vulnerable de nuestros cuerpos. En esa contradicción vivimos: entre la pulsión capitalista a la explotación ampliada de nuestra existencia y el daño que nos provoca, los síntomas de malestar, los gritos ahogados que dicen «ya no puedo más», «ya no quiero más».

Por eso este trabajo insiste en que la lucha contra la destrucción capitalista implica adoptar el punto de vista del malestar que nos causa, escuchar los síntomas de insatisfacción, reconocer la potencia que vive dentro de la impotencia, la fuerza que nace al poner en común nuestra fragilidad. Esa es la fuerza de nuestra inadecuación: una contradicción andante que nos recuerda al mismo tiempo que estamos vivxs y que no queremos vivir así.

Los síntomas de malestar, la inadecuación, aquello que no se deja asimilar del todo; todas son categorías de la no-identidad. La escucha del síntoma implica una búsqueda y una reivindicación de lo no-idéntico, una alianza con todo aquello que, como puede, expresa un deseo de salirse de la lógica asfixiante del capital. El malestar es una expresión de no-identidad. Es la falla en el proyecto de identificación de la vida con la dinámica capitalista. La pieza que no encaja en la máquina y puede romperla. El dolor que interrumpe la calma de la insensibilidad y la indiferencia. La huella que arruina el crimen perfecto.

La fuerza latente del malestar puede captarse a través de las múltiples técnicas destinadas a bloquearlo. Entre ellas, existe toda una industria de prótesis reestabilizadoras que tratan de intervenir sobre los síntomas de inadaptación en un sentido individualizante y anestésico, que prometen ayudarnos a sentirnos bien en un mundo que está mal. Son formas de contener o neutralizar la subyacencia crítica, la potencia insurgente del malestar, su capacidad de sembrar interrogantes o producir desplazamientos respecto a las vidas dañadas que llevamos.

Por otra parte, en los últimos años, mientras las promesas neoliberales se caen a pedazos y la depredación capitalista instala una crisis ecosocial sin precedentes, la degradación de las condiciones de vida se traduce en un aumento de la desesperación social. Esta descomposición es el caldo de cultivo ideal para los movimientos de ultraderecha, que proponen soluciones autoritarias y reaccionarias para enfrentar la crisis y restablecer el orden. Así, el malestar asume una cara endurecida. La indignación social se transforma en violencia contra los chivos expiatorios supuestamente responsables del desorden. El miedo ante la erosión de jerarquías y privilegios se camufla como violencia redisciplinadora contra la desobediencia feminista, los sentimientos de inferioridad y postergación se vuelven ira xenófoba contra lxs migrantes, la fragmentación y el rencor acumulados explotan en un odio visceral contra el fantasma del comunismo. Todas son politizaciones reaccionarias del malestar, en el sentido de que lo identifican con grupos sociales a los que hay que exterminar para poder retornar a un pasado idílico de hombres blancos con trabajos dignos respetados por sus mujeres.

Entonces, el malestar está hoy en el centro de la disputa política y la lucha de clases global. Sin embargo, sus canalizaciones triunfantes están siendo, o bien la privatización y la reparación funcional del daño, o bien la movilización reaccionaria en defensa del orden, con múltiples alianzas y yuxtaposiciones entre ambas. En este marco nos toca proponer otra relación con el malestar, otra manera de procesarlo, otros significados que permitan

reelaborarlo en un sentido colectivo y transformador. ¿Cómo trazar vínculos entre la experiencia cotidiana del malestar y sus causas estructurales? ¿Cómo adquirir una perspectiva colectiva en la que pasemos a ver nuestra fragilidad como nuestra fuerza? ¿Cómo podemos trabajar con la materia prima del malestar para desplegar su potencia de transformación? Nos gusta decir que no tenemos respuestas, sino preguntas. Que no partimos del saber, sino del no saber. Así es, y así tiene que ser. Pero no podemos permitirnos quedarnos ahí, en la parálisis de la impotencia o en la autocomplacencia de la crítica. No tenemos respuestas, y por eso no paramos de buscarlas. No sabemos, y por eso no paramos de aprender.

Según Rendueles (2020), hay dos maneras de concebir una revolución: como exceso, como salto hacia adelante, o como interrupción, como tirón del freno de emergencia de la historia, según la famosa imagen de Benjamin. La concepción hegemónica siempre ha sido la primera. Sin embargo, las condiciones actuales nos acercan más a la segunda. Es muy posible que en los próximos años tengamos muchas discusiones en torno a los límites. Es que la destrucción capitalista, como vimos, se está enfrentando con barreras físicas infranqueables, poniendo en peligro la capacidad del planeta para acoger a la vida humana. Si los límites son incompatibles con la lógica sin límite de la valorización del valor, ¿no será inteligente reivindicarlos? ¿Y no podremos extender la discusión sobre los límites físicos del planeta a los límites sensibles de nuestros cuerpos ante la explotación ampliada del capital y las vidas dañadas que nos obliga a sostener?

Hablar de «límites» no significa renunciar a la potencia de nuestra inteligencia colectiva o de nuestras capacidades productivas. Significa reapropiarnos de ellas y usarlas, de una vez, para satisfacer nuestras necesidades materiales y afectivas, lo que implica reorganizarlas en función de la producción de lo común, la interdependencia, el apoyo mutuo y el respeto a los ritmos de la vida. Hemos llegado a un punto en el que esta transformación civilizatoria es una cuestión de supervivencia. Hoy más que nunca necesitamos poner fin al paradigma de la acumulación y la aceleración, frenar la dinámica capitalista que está haciendo del mundo un lugar cada vez más horrible para vivir.

Esta fue una tesis sobre la vida cotidiana, sobre formas de explotación que atraviesan todo el tiempo la vida cotidiana. Sinceramente espero que las reflexiones y discusiones teóricas no hayan hecho perder de vista eso. *Toda revolución es una revolución de la vida cotidiana y por la vida cotidiana.* Lamentablemente eso no vuelve las cosas más sencillas. Al contrario: la

reproducción de nuestra vida se inscribe dentro de una red impresionantemente compleja de coacciones sociales que exceden nuestra voluntad y que son muy difíciles de cambiar.

Pero me interesa enfatizar en la dimensión concreta de la vida porque pienso que quienes nos sentimos parte del flujo de luchas contra los sistemas de dominación y explotación, al fin y al cabo, hacemos lo que hacemos para crear otras formas de vivir. No para sentirnos más inteligentes que los demás, ni por el goce narcisista de tener la razón o de ganar una guerra. Es para sostener formas de vida que nos permitan a todos disfrutar de nuestra vida en común. Ni más ni menos que eso.

Así que esta no es una historia de recetas infalibles, de héroes, de delirios de grandeza, pureza o perfección. Para nada. Esta es una historia de contradicciones, de impurezas, de ensayos y errores, de conflictos y complicidades. La historia de gente distinta y entreverada, a veces un poco cansada, otras veces llena de energía, pero siempre ahí, en las retaguardias, insistiendo. Mucha gente pequeña, en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas, queriendo vivir de otra manera. Algo tremendamente difícil, frustrante y doloroso, sin dudas. Tanto, que no tendría sentido seguir intentándolo, si no fuera, al mismo tiempo, la aventura más necesaria, más emocionante y más linda del mundo.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1984) *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).
- Adorno, Theodor W. (2001) *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (Madrid: Taurus).
- Adorno, Theodor W. (2004) “Superstición de segunda mano” en *Escritos sociológicos I* (Madrid: Akal).
- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (1994) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta).
- Ahmed, Sara (2019) *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (Buenos Aires: Caja Negra).
- Alonso, Luis Enrique; Fernández Rodríguez, Carlos (2018) *Poder y sacrificio. Los nuevos discursos de la empresa* (Madrid: Siglo XXI).
- Antunes, Ricardo (2020) “¿Cuál es el futuro del trabajo en la era digital?” en *Revista Observatorio Latinoamericano y Caribeño*. Vol 4, núm. 13-22.
- Azqueta Díaz de Alda, Arantxa (2017) “El concepto de emprendedor: origen, evolución e interpretación” en *SIEMPRE 17*, 21-39.
- Bellah, Robert et. al (1989) *Hábitos del corazón* (Madrid: Alianza).
- Berardi, Franco Bifo (2017) *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva* (Buenos Aires: Caja Negra).
- Berardi, Franco Bifo (2019) *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad* (Buenos Aires: Caja Negra).
- Berardi, Franco Bifo (2022) *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral* (Buenos Aires: Caja Negra).
- Boltanski, Luc; Chiapello, Eve (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal).
- Bonefeld, Werner; Bonnet, Alberto; Holloway, John; Tischler, Sergio (2007) *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Volumen II (Buenos Aires: Herramienta).
- Bonefeld, Werner (2013) *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital* (Buenos Aires: Herramienta).
- Brown, Wendy (2021) *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Callison, William; Manfredi, Zachary (2020) *Mutant neoliberalism. Market rule and political rupture* (Nueva York: Fordham University Press).

Cabanas, Edgar (2019) “Psiudadanos, o la construcción de individuos felices en las sociedades neoliberales” en Illouz, Eva (comp.) *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía* (Madrid: Katz).

Cavallero, Lucy; Gago, Verónica (2019) *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vivas libres y desendeudadas nos queremos!* (Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo).

Chicchi, Federico; Leonardi, Emanuele; Lucarelli, Stefano (2019) *Más allá del salario. Lógicas de la explotación* (Montevideo: Editorial Azafrán).

Chamorro, Emmanuel (2020) “Neoliberalismo progresista y empresarialidad de sí. Apuntes sobre los límites del análisis foucaultiano de la subjetividad neoliberal” en *Teoliteraria*, vol. 10, núm 21, 183-205.

De Angelis, Massimo (2012) “Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas” en *Theoria*, núm. 26, s/n.

Dardot, Pierre; Laval, Christian (2015) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Barcelona: Gedisa).

Davies, William (2016a) *La industria de la felicidad* (Madrid: Malpaso).

Davies, William (2016b) “El nuevo neoliberalismo” en *New Left Review* (segunda época), núm. 101, noviembre-diciembre 2016, 129-143.

Exposto, Emiliano (2022) “Notas para una psicopolítica alternativa” *Lobo suelto*. Disponible en: <https://lobosuelto.com/notas-para-una-psicopolitica-alternativa-emiliano-exposto-i/>

Falero, Alfredo (2021) *Ver más allá de la coyuntura: producción de conocimiento y proyectos de sociedad* (Buenos Aires: Biblós).

Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Federici, Silvia (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Federici, Silvia; Gago, Verónica; Cavallero, Lucy (2021) *¿Quién le debe a quién? Ensayos transnacionales de desobediencia financiera* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Fernández Savater, Amador (2008) “Politizar el sufrimiento” en *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes*. Disponible en: <https://cbamadrid.es/revistaminerva/articulo.php?id=233>

Fernández Savater, Amador (2017) “Notas para una política no estadocéntrica” en *Lobo suelto*. Disponible en: <https://lobosuelto.com/notas-para-una-politica-no-estadocentrica/>

Fernández Savater, Amador (2018) “Políticas del deseo: la intuición del 68” en *Lobo suelto*. Disponible en:

<https://lobosuelto.com/politicas-del-deseo-retomar-la-intuicion-del-68-amador-fernandez-savater/>

Fernández Savater, Amador (2020) “La ofensiva sensible: una lectura somática de la coyuntura” en *Lobo Suelto*. Disponible en:

<https://lobosuelto.com/una-lectura-somatica-amador-fernandezsavater/>

Fisher, Mark (2018a) *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* (Buenos Aires: Caja Negra).

Fischer, Mark (2018b) *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (Buenos Aires: Caja Negra).

Foucault, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Fujita (2021) *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de Deleuze y Guattari* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Gago, Verónica (2014) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Gago, Verónica; Palmeiro, Cecilia (2021) “Palabras previas. Arruinar el neoliberalismo” en Brown, Wendy *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente* (Madrid: Traficantes de sueños).

García Vela, Alfonso (2020a) “Reflexiones sobre las nuevas lecturas de Marx. La Teoría Crítica como un conocimiento no-identitario” *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11 (11-12), 311–330.

García Vela, Alfonso (2020b) “Objectivity and Critical Theory: Debating Open Marxism” en Dinerstein, Ana Cecilia; García Vela, Alfonso; González, Edith; Holloway, John (eds.) *Open Marxism 4. Against a closing world* (Londres: Pluto Press).

Graeber, David (2018) *Trabajos de mierda. Una teoría* (Madrid: Ariel).

Guattari, Félix; Rolnik, Suely (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Gudynas, Eduardo (2009) “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual” en *Extractivismo, política y sociedad* (Quito: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social).

Gutiérrez, Raquel; Linsalata, Lucía; Navarro, Mina (2017) “Repensar lo político, pensar lo común” en Inclán, Daniel; Linsalata, Lucía; Millán, Mátgara (coords.) *Modernidades alternativas* (Ciudad de México: UNAM-ediciones del lirio).

Haraway, Donna (2020) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Ciudad de México: Consonni).

- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002) *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2019) *Asamblea* (Madrid: Akal).
- Harvey, David (2001) *La condición de la posmodernidad* (Madrid: Akal).
- Harvey, David (2005) *Breve historia del neoliberalismo* (Madrid: Akal).
- Hébert, Robert; Link, Albert (2007) *A history of entrepreneurship* (New York: Routledge).
- Hernández Martínez, Cuauhtémoc Nattahí (2017) “Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal: el “empresario de sí mismo” como figura extrema de la subsunción” en *Kalagatos Fortaleza*, vol. 14, núm. 2, 165-190.
- Hernando, Almudena (2018) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Herrero, Yayo (2010) “Cuidar: una práctica política anticapitalista y antipatriarcal”, en Taibo, Carlos (dir) *Decrecimientos. Sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana* (Madrid: Los libros de la catarata).
- Holloway, John (1996) “La osa mayor. Posfordismo y lucha de clases. Un comentario sobre Bonefeld y Jessop” en *Cuadernos del Sur*, año 12, núm. 21, 53-65.
- Holloway, John (2005) “Del grito de rechazo al grito de poder: la centralidad del trabajo” en Bonnet, Alberto; Holloway, John; Tischler, Sergio (comps.) *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Volumen I (Buenos Aires: Herramienta).
- Holloway, John (2007a) “¿Por qué Adorno?” en Holloway, John; Matamoros Ponce, Fernando; Tischler Visquerra, Sergio (eds.) *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política* (Buenos Aires: Herramienta).
- Holloway, John (2007b) “Crisis, fetichismo y composición de clase” en Bonefeld, Werner; Bonnet, Alberto; Holloway, John; Tischler, Sergio (comp.) *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Volumen II (Buenos Aires: Herramienta).
- Holloway, John (2010) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (Buenos Aires: Herramienta).
- Holloway, John (2011) *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo* (Buenos Aires: Herramienta).
- Holloway, John (2017) *Una lectura anti-identitaria de El capital. 18 clases de John Holloway* (Buenos Aires: Herramienta).
- Illouz, Eva (2007) *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo* (Madrid: Katz).

Institute for precarious consciousness (2014) “Todos estamos muy ansiosos. Seis tesis sobre la ansiedad” Disponible en:

<https://es.theanarchistlibrary.org/library/institute-for-precarious-consciousness-todos-estamos-muy-ansiosos>

Jappe, Anselm (2014) *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades* (La Rioja: Pepitas de calabaza).

Jappe, Anselm (2016) *Las aventuras de la mercancía* (La Rioja: Pepitas de calabaza).

Jappe, Anselm (2019) *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción* (La Rioja: Pepitas de calabaza).

Lazzarato, Maurizio (2013) *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* (Buenos Aires: Amorrortu).

López Petit, Santiago (2015) *Breve tratado para atacar la realidad* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Lordon, Frédéric (2015) *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Linsalata, Lucía (2020) “¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia” *Trabalho necessário*, núm. 36, 44-68.

Lyotard, Jean-Francois (1990) *Economía libidinal* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Maiso, Jordi (2016) “Crisis del capitalismo y precarización de la existencia: algunas coordenadas para la crítica ante la nueva barbarie” en Álvarez Blanco, Palmar y Gómez Quiñones, Antonio (coord.) *La imaginación hipotecada. Aportaciones al debate sobre la precariedad del presente* (Madrid: Libros en Acción).

Maiso, Jordi (2019) “Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros” en *Con-ciencia Social (Segunda Época)*, núm. 2, 65-80.

Marcuse, Herbert (1985) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (Ciudad de México: Planeta).

Marrero (2021) “Uberización del trabajo. La era de la precarización digital en el capitalismo de plataformas” *Revista Cuadernos Abiertos de Crítica y Coproducción*, núm. 4, s/n.

Marx, Karl (2003 [original de 1867]) *El capital. Crítica de la economía política* Tomo I. Volumen III (Buenos Aires: Siglo XXI).

Marx, Karl (2007 [original de 1939]) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* Tomo II (Madrid: Siglo XXI).

Marx, Karl (2019 [original de 1867]) *El capital. El proceso global de la producción capitalista* Tomo III, Vol. 6 (Ciudad de México: Siglo XXI).

Marx, Karl (2020 [original de 1867]) *El capital. Crítica de la economía política* Tomo I. Volumen I (Buenos Aires: Siglo XXI).

Menéndez, Mariana (2018) “Entre mujeres: nuestro deseo de cambiarlo todo. Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata” en *El Apantle*, núm 3, 55-68.

Mises, Ludwig von (2011) *La acción humana. Tratado de Economía* (Madrid: Unión Editorial).

Navarro, Mina (2021) “Hacer común contra la fragmentación: la repolitización de las relaciones de interdependencia en territorios urbanos” en *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias* (Ciudad de México: Bajo tierra Ediciones).

Núñez, Sandino (2019) “Prólogo. Algunas notas filosóficas y psicoanalíticas sobre el *imprinting*” en Chicchi, Federico; Leonardi, Emanuele; Luccarelli, Stefano *Más allá del salario. Lógicas de la explotación* (Montevideo: Editorial Azafrán).

Pérez Orozco, Amaia (2019) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Pérez Orozco, Amaia (2021) “Nombrando las crisis desde la vida” en AA.VV. *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias* (Ciudad de México: Bajo tierra Ediciones).

Postone, Moishe (2006) *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (Madrid: Marcial Pons).

Rendueles, César (2017) “La gobernanza emocional en el capitalismo avanzado. Entre el nihilismo emotivista y el neocomunitarismo adaptativo” en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 62, 82-88.

Rendueles, César (2020) *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista* (Barcelona: Seix Barral).

Rozitchner, León (1966) “La izquierda sin sujeto” en *La rosa blindada*, Buenos Aires, año 2, núm. 9, 2-36.

Salazar, Huascar (2021) “La estéril y agotadora polarización” en *Zur. Pueblo de voces*. Disponible en: <https://zur.uy/la-esteril-y-agotadora-polarizacion/>

Schumpeter, Joseph (1966) *Teoría del desenvolvimiento económico* (Ciudad de México: FCE).

Srnicek, Nick (2018) *Capitalismo de plataformas* (Buenos Aires: Caja Negra).

Svampa, Maristella (2013) “«Consenso de los *Commodities*» y lenguajes de valoración en América Latina” en *Revista Nueva Sociedad*, núm. 244, 30-46.

Svampa, Maristella (2019) “Posprogresismos, polarización y democracia en Argentina y Brasil” en *Revista Nueva Sociedad*, núm. 282, s/n.

Sztulwark, Diego (2019) *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político* (Buenos Aires: Caja Negra).

Weeks, Kathi (2020) *El problema del trabajo. Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo* (Madrid: Traficantes de sueños).

Zamora, José A. (2013) “Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento” en *Constelaciones en Revista de Teoría Crítica*, núm. 5, 151-169.

Zamora, José A. (2021) “Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: reflexiones “desde” la vida dañada” en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, núm. 13, 419-447.