

# UNA DICTADURA INVISIBLE GENEALOGÍA E IMPACTO DEL SUFRIMIENTO PSÍQUICO EN LA SOCIEDAD DE MERCADO

**BORJA GARCÍA FERRER**

*Facultad de Filosofía y Letras*

*Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Mexico City*

borja\_co@hotmail.com

## **ABSTRACT**

Far from establishing as the kingdom of absolute freedom, capitalism (in its neoliberal version) includes the subjectivity in all its activity and life areas. The rules for consumption increases its influence in a proportional way to the vagueness it determines our way of life and our expectatives, producing a paradoxical freedom which turns into an inescapable psychic suffering due to the compulsory structures inherent to it. The objective of the current article is, in fact, to show the pathological manifestations of such paradoxical freedom in the formation of a personal identity, taking into account the new technologies of the Power to impose its dominium and perpetuate *ad infinitum*, a *modus operandi* without any comparison in history.

## **KEYWORDS**

Capitalism, market, liberty, personal identity, depression.

## **1. INTRODUCCIÓN**

El individuo libre y autónomo, bandera y orgullo de la época moderna, es una anomalía histórica. En realidad, el denominador común en la historia de las ideas ha sido siempre la subordinación al grupo. Y es que, como prueba la institución familiar, la comunidad es el *prius* lógico y cronológico del sujeto. En la medida en que nace al interno de una comunidad, el ser humano es, según la célebre fórmula de Aristóteles en la *Política*, ζῷον πολιτικόν: un animal político, social y comunitario. Somos socios antes que individuos, primero es la sociedad y, solo *a posteriori*, la soledad.

No obstante, el surgimiento del individualismo tuvo como correlato un aumento del poder del Estado, y la autonomización del sujeto terminó revelándose más teórica que real. El siglo XIX inventó, ciertamente, las libertades personales, pero lo hizo sobre una base sólida y profunda: la sociedad disciplinaria. En la praxis histórico-social, la consecuencia última de la emancipación prometida por la modernidad ha sido, como enseña Foucault, una alineación disciplinaria, burocrática e intensiva del mundo humano, en el marco de una sociedad empeñada en la

producción de comportamientos normalizados, con la única finalidad de hacer más dóciles (“domesticar”, en la visión de Sloterdijk) a los individuos y, al mismo tiempo, maximizar su productividad, abortando todo lo que no entraría en la rueda del Estado. Desde esta perspectiva, la arquitectura del poder para dominar las multiplicidades humanas se compone fundamentalmente de recintos de reclusión de diversa índole (las fábricas como ejemplo decimonónico, pero también las cárceles, los cuarteles, los hospitales, los psiquiátricos, las escuelas y las talleres), mientras que sus mecanismos para perpetuarse se cifran en la racionalización de las tareas productivas, el control y la represión, la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora. Unos procedimientos de coerción colectiva traducidos sistemáticamente en términos de deber y obligación (Foucault 2012). En esta línea, Hannah Arendt (2009) denuncia que la modernidad degrada al ser humano a la condición de *animal laborans* u “hombre-buey”, con la fórmula de F. W. Taylor, abortando por principio toda posibilidad de pensamiento y de acción; el hombre moderno está pasivamente sometido a un proceso de vida anónimo, en un mundo inhumano donde todas las formas de la *vita activa* se reducen al nivel del trabajo<sup>1</sup>.

Tras el derrumbe de las grandes máquinas totalitarias que tuvieron de lágrimas y sangre el Novecientos, la consecutiva liberación de las costumbres procurada por Mayo del 68 y, especialmente, desde la fecha sinécdoque de 1989, la corriente apologética de la postmodernidad saluda la globalización neoliberal correspondiente al tránsito del capitalismo productivo a una economía de consumo y comunicación de masas como la materialización definitiva de los discursos teóricos que celebraban la autonomía individual en la época clásica, una suerte de paraíso terrenal sin conflicto ni dominación donde el individuo puede plantear su superioridad sobre la exterioridad de las cosas, dar rienda suelta a sus deseos y autodeterminarse a voluntad desde un amplio abanico de combinaciones y contingencias, hasta el extremo de poder elegir libremente su propio sexo, como se sigue de la posición de la filósofa Judith Butler, o diseñar genéticamente su descendencia, si hacemos caso de los avances más prometedores de la tecnociencia. Como si el “superhombre” anunciado por Nietzsche estuviera a punto de convertirse en una realidad de masas, ese individuo soberano al que nadie puede indicarle lo que debe ser, considerándose el único dueño de sí mismo.

Ciertamente, el individuo contemporáneo se ha sustraído de la dependencia directa de los macro-sujetos colectivos y de su tradicional clausura en círculos concéntricos, ordenados jerárquicamente, restringidos e irrebasables. La erosión sufrida por las asfixiantes estructuras políticas e ideológicas de encuadramiento junto a la progresiva descentralización de los principios reguladores sociales asociados a ellas alejan a los sujetos de su identificación con un papel social determinado y de formas de individuación rígidas, propiciando (en apariencia) una multiplicación

<sup>1</sup> Melville (1998) ilustra como nadie en qué consiste la sociedad disciplinaria en su relato *Bartleby*, más acá de sus interpretaciones metafísicas y teológicas.

polimorfa y mudable de opiniones, formas de vida, experiencias personales y diferencias individuales. A pesar de ser, por regla general, poco originales y reflexivas, todo parece indicar que las singularidades subjetivas son ahora más numerosas y elásticas que antaño, en el marco de una sociedad más heterogénea y optativa.

Sin embargo, nuestra hipótesis es que al nuevo tipo de hombre le falta toda soberanía. No es que el poder heterodirigido sobre los individuos haya perdido toda su fuerza, sino que han surgido nuevos sistemas de referencia para moldear nuestra psique y ofrecer nuevas perspectivas a la existencia desde lo alto, un nuevo tipo de violencia saturativa, exhaustiva, sistémica (y, por ende, inaccesible a la percepción inmediata) que trae consigo profundas alteraciones de las aspiraciones y los modos de vida. Lamentablemente, el movimiento de emancipación de los individuos respecto a las autoridades institucionales tradicionales y los roles sociales es inseparable de un nuevo tipo de alienación: el consumismo. Lejos de conquistar la libertad, el sujeto se encuentra sometido a una dictadura invisible: el totalitarismo del mercado.

## 2. CAPITALISMO Y HEGEMONÍA

Actualmente existen innumerables debates teóricos y políticos sobre la mejor forma de concebir el capitalismo contemporáneo. Pero cualquiera que sea su posible caracterización, el sistema capitalista en su versión neoliberal debe ser entendido, a nuestro juicio, por oposición al ideal de la “justa medida” que entreteje todo el imaginario del mundo griego; en palabras de Cleóbulo, poeta griego del siglo VI y uno de los siete Sabios de Grecia: *métron áriston*, “lo mejor es la medida”; o también *médén ágan*, “nada en exceso”, como reza uno de los lemas que adornaban la ciudad de Delfos.

Marx pone de manifiesto el carácter tendencialmente ilimitado del modo de producción capitalista cuando expone, en 1867, el principio de acumulación “originaria” o “primitiva” (2000 Cap. XXIV, Sec. VII), en virtud del cual se constituye, ante todo, como una estructura metafísica; dicho con la fórmula de Lacan, el *encore* (“siempre más”) condensa la esencia misma del capitalismo. Pues bien, el funcionamiento del mundo neoliberal lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica metafísica de la ilimitación, justificando la preocupación expresada por Heidegger (1994a, 67) –y recogida en nuestros días por Taguieff– a propósito de la técnica, cuando denuncia que su sentido se pliega a una dinámica de poder, la “voluntad de voluntad”, que no tiene más finalidad que su propia dominación sobre las personas y las cosas. Más precisamente, nuestra época se sitúa bajo la égida de la unión diabólica entre dos principios cardinales, la ilimitación y la mercantilización, esto es, la *mercantilización ilimitada*.

En efecto, el neoliberalismo universal se autoproyecta y propulsa ilimitadamente, llegando a conectar, al abrigo de las tecnologías de la comunicación, todos

los lugares del planeta, configurando un “mundo-sin-aquí” donde la forma mercancía satura el imaginario en absoluto (García Ferrer 2017a y García Ferrer 2016). Pero más allá de las importantes implicaciones ontológicas y epistemológicas que comporta, la colonización del espacio exterior o, si se prefiere, la “virtualización” del mundo en nombre del mercado no es más que la condición preliminar (material) de una hazaña indudablemente mayor, a saber, la conquista de nuestro espacio interior, convertido en una fructífera mina de donde extraer plusvalor. En este contexto de mercantilización a ultranza, el consumo deja de ser un entretenimiento pascaliano para convertirse en un deber para las masas. Presenciamos la era del hiperconsumo, un consumo que trasciende ampliamente el perímetro de las grandes catedrales comerciales para absorber e integrar dimensiones crecientes de la existencia humana, hasta el prurito de que toda la vida pública y privada se reorganiza en base a la lógica del consumismo. Más allá de la ortodoxia marxista, hemos pasado de una *subsunción del trabajo* –en el espacio de la fábrica fordista, en función de la organización científica del trabajo o taylorismo– (Marx, 2000, Cap. VI inédito) a una *subsunción de la vida* (en la totalidad del espacio social o en la “sociedad fábrica”, según la expresión de Hardt y Negri), o también, como diría Albiac (2001, 81-106), de una *subsunción formal* a una *subsunción real*<sup>2</sup>. Es el “crimen perfecto”, para decirlo al modo de J. Alemán (2016b).

A decir verdad, el capitalismo ha sido desde siempre un sistema de explotación<sup>3</sup>, pero su capacidad para ejercer el dominio y la extracción de riqueza encuentra en el estadio actual de su desarrollo un grado de asentamiento y perfección jamás visto con anterioridad. No obstante, la producción del sujeto como “consumidor final” se constituye como una forma de sujeción totalmente inédita y, por tanto, no puede ser identificada con la lectura foucaultiana del poder. Evidentemente, la sociedad del siglo XXI no se corresponde con la sociedad disciplinaria de Foucault, lo que hay en circulación no es el viejo panóptico ni el Leviatán. Como advierte el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2015), hemos pasado de una *dictadura del deber* a una *dictadura del poder*: si la sociedad disciplinaria se definía por la negatividad de la prohibición y el verbo modal que la caracterizaba era el “no-poder” (*Nicht-Dürfen*)<sup>4</sup>, la nuestra rechaza por principio los modelos prescritos y las reglas impuestas sin discusión, y se encuentra atravesada por el verbo “poder” (*können*)<sup>5</sup> sin límites.

<sup>2</sup> Albiac explica que, mientras en la subsunción formal la subordinación de los sujetos preexistentes a la relación monetaria impuesta por el capitalismo es domesticada, con el objeto de que todo se rija de acuerdo a la “ley del valor”, en la subsunción real, en cambio, la subordinación de los sujetos es directamente su propia constitución, en un mundo donde no existe ningún afuera del capital, ya que el mundo y la propia vida pertenecen a su dominio (2001, 86).

<sup>3</sup> De hecho, el concepto de “subsunción” remite al “modo de producción específicamente capitalista” (Marx 2000, 75).

<sup>4</sup> El verbo modal *dürfen* se traduce por “poder”, en el sentido de “tener permiso”. Lo que señala es una posibilidad o un derecho de poder hacer algo, dependiendo de si está o no permitido. El significado de su forma negativa (*nicht-dürfen*) es “prohibición” (Han 2015, 26).

<sup>5</sup> En el sentido de “posibilidad” o de “ser capaz”, “tener capacidad” (Han 2015, 26).

En este contexto, los nuevos mecanismos de control se desmarcan de la “estética de los suplicios” (Foucault) para imponer normatividad mediante la *elección*, de manera tal que, en la misma medida que favorecen la autonomía crece, paradójicamente, la subordinación. Autoritario y restrictivo, el modelo disciplinario de gestión de la conducta es abandonado por un régimen de dominación cuya violencia sistémica prescinde de toda forma de opresión exterior (excepto en momentos de crisis orgánicas) y, sin embargo, logra capturar a los individuos por medio de imperativos implícitos que los empuja a la iniciativa y decisión personal, donde se ven confrontados, en sus propias vidas, a las exigencias de lo ilimitado. Lejos de emanciparnos, la supresión de un dominio externo hace que libertad y coacción coincidan en una especie de *libertad obligada* o de *libre obligación* donde cada cual porta consigo su propio campo de trabajos forzados. La posibilidad concedida de ser dueños de nuestro propio destino se ha transformado en un dogma o catecismo colectivo.

No obstante, el cambio de paradigma del deber al poder encierra una continuidad en un nivel determinado: el afán de maximizar la productividad *ad infinitum*. Es más, el poder eleva incluso el nivel de productividad alcanzado por el imperativo del deber que designa la ingeniería disciplinaria pues, a partir de un determinado nivel de producción, la negatividad de la prohibición resulta contraproducente en términos de crecimiento. El hiperconsumidor es más productivo que el obrero alienado y, aunque haya pasado ya, de hecho, por la fase disciplinaria, continúa estando, en cierto modo, disciplinado (Han 2015, 26)<sup>6</sup>.

Observada más de cerca, la expansión infinita del reinado del consumo o, lo que es lo mismo, el imperio de lo efímero sistemático, se apoya en dos pilares fundamentales: la seducción y la innovación, la tentación y la novedad. Desde el último cuarto del siglo XX, asistimos a una reestructuración del sistema capitalista caracterizada, a grandes rasgos, por la globalización de los mercados y la desregulación financiera. Junto a estas transformaciones macroscópicas, empero, se imponen nuevos modos de organizar las actividades económicas y nuevos parámetros para determinar su eficacia. Como sabemos por Marx, el funcionamiento capitalista moderno se basa en la economía del tiempo, en la medida que tiende a reducir lo máximo posible el tiempo de trabajo<sup>7</sup>. Pues bien, en el capitalismo postfordista, las exigencias de rentabilidad rápida han prolongado esta obsesión moderna por el tiempo desde el ámbito laboral hasta otros criterios de la productividad donde tiene lugar una presión temporal en aumento, como las actuaciones a corto plazo, la circulación acelerada de los capitales a escala global y las transacciones económicas en ciclos cada vez más rápidos (Castells 2000).

<sup>6</sup> Es en este sentido como debe entenderse la sentencia de Foucault: “El panóptico es la fórmula misma de un gobierno liberal” (Laval y Dardot 2013, 218).

<sup>7</sup> En cuanto que, por otro lado, pone el tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza, el capital cae en una contradicción interna (Marx 2000, 229).

Esta lógica de la urgencia o de aceleración de las velocidades alcanza su eco en las políticas de la oferta, en la medida que exige reducir sustancialmente el tiempo de vida de las mercancías: concebidas para seducirnos en el menor tiempo posible, tienden a desaparecer ineluctablemente nada más cumplir su misión, dejando paso a versiones más eficaces o ligeramente distintas<sup>8</sup>. Para decirlo con Schumpeter, el principio de “destrucción creadora” (1996, 121) esencial al capitalismo ha adquirido una velocidad superior, y el lanzamiento de nuevos modelos o, simplemente, la redefinición de los ya existentes se erigen como el nuevo imperativo categórico del desarrollo, lo que supone un considerable impacto económico<sup>9</sup>. Se trata, esencialmente, de seducir por la novedad, reduciendo al máximo los plazos de concepción, desarrollo y presentación de las mercancías nuevas en el mercado. Por todas partes aflora el desfase acelerado de las existencias y de las multiformes técnicas de seducción, elevando la novedad y la tentación sistemáticas como norma y como organización de la sociedad. Efectivamente, los hipermercados y grandes superficies terminan por generar una fiebre en ebullición de pasiones consumistas, en la medida en que ponen a nuestra disposición, bajo el lema del “siempre más”, un espectro infinito y cada vez más personalizado de servicios, productos y marcas de todo tipo<sup>10</sup>. Como advierte Lipovetsky, el universo del consumo “se anuncia bajo el signo del *exceso*, de la profusión de mercancías” (2006, 57). Si la modernidad era extrema en virtud de lo ideológico-político, la postmodernidad lo es por mediación del mercado<sup>11</sup>.

Incrementando paroxísticamente las elecciones privadas posibles, el “turbocapitalismo” crea una *ilusión de autonomía*, en virtud de la cual luchamos por nuestra esclavitud, para decirlo con Spinoza, como si fuese nuestra libertad. Sin embargo, la única libertad posible en la sociedad del *free market system* es la libertad concebida como liberalización consumista de la realidad, una libertad coextensiva al valor de intercambio disponible individualmente. Lamentablemente, el neoliberalismo

<sup>8</sup> En este contexto, la calidad se constituye como un vector decisivo de la competencia económica, por encima incluso de la imagen de marca (Lipovetsky 2007, 84-7).

<sup>9</sup> Los presupuestos destinados a investigación y desarrollo en manos de las empresas multinacionales representan aproximadamente la mitad de los 677.000 millones de dólares invertidos en este sector en todo el mundo. Por su parte, el presupuesto para I+D de ciertas sociedades transnacionales (Ford, Daimler-Chrysler, Siemens, Toyota, Pfizer) es superior a cinco mil millones de dólares, un presupuesto equivalente al de algunos países importantes (Lipovetsky 2007, 78-9).

<sup>10</sup> En este escenario de una oferta hipertrófica y acelerada, el mercado ya no pivota sobre la oferta sino sobre la demanda emocional y frágil de los individuos-consumidores, en una suerte de “redescubrimiento del cliente”. Más allá del modelo fordiano-taylorista de la organización de la producción en serie y a gran escala de artículos estandarizados, las políticas de diversificación y las estrategias de segmentación cobran un alcance inusitado, multiplicando ilimitadamente las opciones y las diferenciaciones a tenor de las necesidades, las expectativas y las satisfacciones puntuales de los clientes (Lipovetsky 2007, 71 ss. y Moati 2001).

<sup>11</sup> Las estadísticas no dejan lugar a dudas sobre la extraordinaria evolución experimentada por los ritmos e imperativos de innovación (Lipovetsky 2017, 78-83).

restringe cada vez más los espacios auténticos de la libertad, en beneficio de los espacios de la mercantilización; de tal manera que somos libres de hacer todo lo que queramos, pero con la condición de que nos lo podamos permitir económicamente.

Vistas las cosas así, es de recibo notar a modo de conclusión que el término “revolución”, esencia misma del tiempo moderno a la vista de Hegel, resurge con fuerza renovada en el escenario de las sociedades opulentas, si bien ha abandonado su rancio significado socio-político. Como denota el célebre teorema del “final de la historia” (*end of history*; en el lenguaje de la neolengua dominante), la revolución no expresa hoy una fractura epocal ni la apertura de un *novum* histórico indeducible del pasado; al contrario, alude exclusivamente a la conservación del modo de producción existente, del horizonte histórico o del espíritu del tiempo, toda vez que cae bajo el dominio exclusivo, como observó Marx con mirada visionaria, de la clase dominante (“aristocracia financiera”) o de los “señores” (Hegel), es decir, traducido a nuestro mundo histórico, el partido único de la dictadura capitalista<sup>12</sup>.

De aquí se sigue un régimen temporal sin parangón en la historia, una suerte de “presentismo absoluto” o, si se prefiere, un “presente omnipresente” grabado por lo precario y lo efímero, un “reinado de la urgencia” (Aubert 2003) donde cambian sin cesar todas las formas pero no la sustancia del tiempo, que persiste invariablemente encerrado en sí mismo, aislado del pasado y del porvenir<sup>13</sup>. Convertido en la referencia fundamental de los átomos consumidores, la consagración del presente consumista como centro de gravedad temporal de nuestras sociedades pone de manifiesto la naturalización del capitalismo como el *único* mundo posible, precisamente cuando se canta *urbi et orbi*, no deja de ser irónico, el advenimiento de la época postideológica del “desencantamiento del mundo”. Parafraseando a Spinoza, el “capitalismo *sive natura*” y su mística de la necesidad abortan por principio toda búsqueda de una ulterioridad movilizadora respecto al orden unidimensional existente, en detrimento del sentido de la historia como posibilidad de frommiana memoria. Se entiende, desde la perspectiva de esta grandiosa obra de naturalización ideológica, la debacle flagrante de lo que Sloterdijk (2017) denomina “bancos de la ira”, a saber, los colectores tradicionales (esencialmente, la iglesia católica y el partido comunista) que daban un sentido social y político a las pasiones de rabia e indignación de los individuos, encerradas en el antro de la conciencia individual. Para decirlo en la gramática de Weber, al interior del perímetro blindado de la “jaula de hierro” hipercapitalista, se esfuma la fe en un futuro necesariamente mejor que el presente, las grandes religiones profanas, portadoras de esperanzas

<sup>12</sup> En los años noventa del siglo pasado, el historiador Christopher Lasch (1996) supo prever lo que hoy ha devenido una realidad cotidiana, a saber, que la única clase revolucionaria existente es la clase post-burguesa y financiera de los dominantes.

<sup>13</sup> Esto hay que matizarlo: según Lipovetsky, no nos hemos quedado huérfanos de pasado y futuro sino que, bien pensado, las relaciones en estas coordenadas cobran un nuevo relieve (2006, 68-74 y 89-96).

escatológicas, se han extinguido, y la *praxis* transformadora del “factor subjetivo” (Lukács) ha perdido toda su fuerza.

### 3. CAPITALISMO Y SUBJETIVIDAD

Como sugiere el historiador francés François Furet (1995), estamos condenados, a la luz de los dispositivos subpolíticos e hiperbólicos del consumismo, a vivir en una suerte de “ingravedez temporal”. Es el triunfo del “hombre presente” (Laïdi 2000, 96-101), atrapado en el tiempo de la urgencia, en la plenitud del instante inmediato. Ahora bien, el “presente eterno” o “autosuficiente” como condena implica, asimismo, la *condena del presente*, toda vez que su orden móvil regula hoy más que nunca la vida cotidiana.

Según Ernst Jünger, la Primera Guerra Mundial se distingue de todas las guerras precedentes porque el fenómeno de la “movilización”, cuyo decurso había revestido un carácter cada vez más radical entre las grandes masas<sup>14</sup>, alcanza su máxima expresión en las postrimerías del conflicto. En este contexto, observa Jünger, “toda la existencia es convertida en energía”, experimentando “una gran aceleración en provecho de la movilización misma” (1992, 6). Sin embargo, este es el punto, el pensador alemán advierte justo a continuación que, bien pensado, la explotación total de la energía potencial no hacía más que revelar el advenimiento de una nueva era:

A pesar de los espectáculos tan grandiosos como espeluznantes de las últimas batallas materiales, y en donde los hombres han podido asistir al triunfo sangriento de su talento de organización, las posibilidades últimas todavía no han sido alcanzadas; (...) tales posibilidades solamente se pueden lograr a partir del momento en que el orden militar impone su modelo al orden público del estado de paz. Así podemos observar hasta qué punto, en los Estados de la posguerra, los nuevos métodos de organización (...) ya conforman un modelo de movilización total. (1992, 6)

En la era de la “movilización total”, concluye Jünger, todos nos encontramos consagrados, en el nivel más profundo y sin excepción, a este proceso frenético: “La movilización total cumplirá los objetivos que necesita para realizarse porque es, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, la expresión de una exigencia secreta y apremiante a la que estamos sometidos” (1992, 7-8). A la altura del presente, es cierto, la sociedad de consumo lleva hasta sus últimas consecuencias el fenómeno de la “movilización total”, si bien la lógica que rige nuestro estado es de naturaleza diversa. Con menoscabo de los ejércitos que se enfrentan en el campo de batalla, surgen ejércitos de un género novedoso; llegados a este punto, todos somos soldados del movimiento.

<sup>14</sup> Haciendo gala de su habitual perspicacia, P. Virilio ha analizado el alcance político de este fenómeno en perspectiva histórica (García Ferrer 2017b).



En efecto, la tesis de Jameson (1991) no ha perdido ni un ápice de actualidad: si la postmodernidad designa, como reza el título de su obra más conocida, la “lógica cultural del capitalismo avanzado”, es porque la “revolución permanente” (Trotsky) del mercado contamina la atmósfera de la existencia en su conjunto, modificando las relaciones con las cosas y con nosotros mismos; de manera tal que, por oposición al orden inmóvil de la tradición y con menoscabo del elemento contemplativo<sup>15</sup>, los comportamientos individuales se reestructuran sobre la base de la movilidad y la velocidad, la fluidez y la flexibilidad, como testimonio vivo del frenesí consumista. Es preciso reconocerlo: tras la fórmula orwelliana “libre circulación de las mercancías y de las personas”, se oculta la necesidad perentoria de permanecer siempre en movimiento, como mónadas desarraigadas y apátridas, en el espacio liso del mercado absoluto, ese “nuevo ídolo”. Nunca antes se habían cotizado más los activos, a contrapelo de la pasividad que caracteriza, según la crítica de Arendt, al *homo laborans* moderno. Aquí y allá se impone la obligación de ser permanentemente móviles, maleables y reactivos, la sociedad de mercado exalta el activismo emprendedor, la reforma y la adaptación como valores supremos. Se entiende, desde esta perspectiva, la misiva de Simmel: la “acentuación del presente es evidentemente al mismo tiempo una acentuación del cambio” (1989a, 37-8). La época del hiperconsumo es la época del hipercambio.

La lógica que subyace a la “movilidad total” que atraviesa, como una flecha, el corazón de nuestra “civilización presentista” o del “cambio” (J. Donzelot), es la lógica de lo efímero por antonomasia: la *moda*. Sismógrafo y alegoría de las rápidas metamorfosis que caracterizan a los tiempos modernos<sup>16</sup>, la lógica de la moda se traduce, en la vida del mercado (en el hipermercado de los modos de vida, desde la óptica de la constitución postmoderna de la identidad personal), como “avidez de novedades”<sup>17</sup> o “neofilia”, esa pasión general y cotidiana por la novedad y por el cambio que, regida por el principio “todo lo nuevo es bello”, está a la base del *éthos* consumista: “Con las cosas pasa como con las vacaciones: así como lo más importante para el turista es partir, ‘cambiar de aires’, irse a otra parte, sin que importe mucho adónde, lo primero que se busca en el acto de la compra es el placer de la novedad, el entusiasmo de un simulacro de aventura” (Lipovetsky 2007, 61)<sup>18</sup>. Y es

<sup>15</sup> Para decirlo con Nietzsche, el *homo mobili* rueda “como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica” (2007, 179). En efecto, la actividad que recrea la estupidez de la mecánica es pobre en interrupciones, entres y entretiempos. Y es que la máquina es incapaz de detenerse, la movilidad y la aceleración generales atentan contra toda extensión dilatada del tiempo (Han 2015, 54-6).

<sup>16</sup> Inexplicablemente, la comprensión global del fenómeno de la moda atraviesa una crisis profunda, general y, en gran medida, inconsciente (Lipovetsky 1998, 9ss.).

<sup>17</sup> Según el análisis de M. Heidegger, la “avidez de novedades” es uno de los atributos que distingue, junto a las “habladurías” y la “ambigüedad”, al *Dasein* inauténtico o impropio, en “estado de perdido” (1994b, 191).

<sup>18</sup> En su estudio de la cultura estadounidense, Lévi-Strauss (1946) interpreta la asimilación del apetito consumista al acecho de novedades como un fenómeno de infantilismo.

que, cuando estamos en condiciones de consumir allende el apremio de la necesidad, no apreciamos tanto la posesión de las cosas o su valor funcional como las vivencias, las sensaciones y las emociones nuevas (siempre y cuando sean compradas *à forfait*, sin riesgos ni incomodidades): el hiperconsumidor es un “coleccionista de experiencias” (Toffler 1999, Cap. X).

Desde este punto de vista, Lipovetsky hace la siguiente reflexión sobre el nexo estructural entre la novedad y el “consumo experiencial”<sup>19</sup>: “A la pregunta ‘¿Qué es la modernidad?’, Kant respondía: abandonar la minoría de edad, ser adulto. En la hipermodernidad todo es como si viera la luz una nueva prioridad: la de ser perpetuamente ‘joven’” (2006, 84). De este modo, el sociólogo invierte la tesis que asimila el hiperconsumo a un “envejecimiento prematuro” (Vaneigem 1967, 159) y nos invita a pensarlo como una cura de rejuvenecimiento emocional que nunca cesa de comenzar. Por oposición a Debord, nuestra sociedad esclavizada no se caracteriza por el “deseo de dormir” (1971, 15), la pasividad y el hipnotismo; embriagados por el sueño de la eterna juventud, nos lanzamos a la existencia con la seguridad de que nos tiene reservada una promesa de plenitud. Lo que nos define es la movilidad y la negatividad, a contrapelo de la angustia que produce la sola idea de fosilizarnos en la normalidad monótona y repetitiva de lo ya conocido y lo ya sentido: “Nuestra pulsión neofílica es ante todo un exorcismo del envejecimiento de la vivencia subjetiva: el individuo desinstitucionalizado, volátil e hiperconsumidor es el que sueña con parecerse a un ave fénix emocional” (Lipovetsky 2006, 84).

Así entendido, el consumo se constituye como un viaje de comienzos continuos, un exilio cotidiano con el objeto de intensificar el presente que se vive y redinamizarlo por el camino indirecto de los bienes y los servicios. No obstante, la subjetividad del “último hombre” y su deseo de renovación perpetua en la temporalidad kairótica del *hic et nunc* se afirman menos en sus relaciones con los objetos que en la relación que guarda consigo mismo, una relación materializada allí donde se diseña más nítidamente el esquema que pesa sobre el conjunto de la sociedad, a saber, en la promiscuidad general y en la hibridación que dominan la atmósfera del presente, en el carácter errático e inconsistente de las biografías.

En efecto, una de las principales novedades que introduce el neoliberalismo es la producción de subjetividades que se configuran en función de un paradigma gerencial de la propia existencia, de modo tal que, en consonancia a las necesidades reproductivas del capitalismo, la producción de uno mismo se convierte en la ocupación fundamental del sujeto: “Cada uno somos, idealmente, una pequeña empresa, su propio jefe y su propio producto, tanto si uno trabaja como si no” (Comité invisible 2007, 65). Ahora bien, dicho paradigma descansa sobre una autonomía ilusoria, en la medida que se encuentra atravesado por mecanismos de captura al abrigo del capital, como son la publicidad o el consumo: al moldearse a sí mismo mediante la combinación de las opciones que los ingenieros del *marketing* hacen

<sup>19</sup> Esta expresión ha sido acuñada en mercadotecnia por Holbrook & Hirschman (1982, 132-40).

posible, el incremento de la libertad individual es puramente ficcional. Efectivamente, el “liberalismo existencial” eleva al hombre “Bloom” a la condición de prototipo social, esa singularidad huera que trata de llenar compulsivamente su vacío con las identidades prefabricadas, siempre en fuga, de la mercadotecnia (TIQQUN 2005). Es el triunfo, nuevamente, del hombre masa, pero esta vez disfrazado de diferencia; una masa entendida como muchedumbre o caos pues, en su diversidad de lo idéntico, se halla totalmente indiferenciada, desprovista de alma o espíritu (Han 2014, 26).

Erigido en “empresario de sí” (Foucault), el neoconsumidor zapea con las mercancías bajo la ilusión de zapear con su propia vida, suspendiendo lo real en un espacio-tiempo restringido: “Juega a creer, a creer que cree o a hacer creer a los demás que es otra persona. Olvida, disfraza, se despoja temporalmente de su personalidad para fingir otra” (Caillois 1967, 61). En este nexo siempre reformulable entre identidad personal y diferenciación social, el sujeto abandona su carácter clásicamente monolítico para sumergirse de lleno en la fantasmagoría de los posibles: “Al estar privada de un centro, la identidad personal (...) se vuelve una larga campaña de conquista de sí mismo, destinada a permanecer siempre incompleta, asintónica y en devenir” (Bodei 2006, 301).

Desde este prisma, lo efectual no es, por lo tanto, sino un estadio de los posibles, susceptible de desarrollarse en ulteriores configuraciones: “El círculo de nuestra existencia desde el punto de vista extensivo está ocupado principalmente por posibilidades. (...) Nosotros somos también esas potencialidades, éstas no quedan en un simple estado de prisión o de muerte aparente, sino que actúan continuamente en nosotros” (Simmel 1985, 130-1). Desarraigado de sí mismo y agitado por pasiones consumistas, el yo contemporáneo encarna el sentido de la *aventura*, en el sentido de que, cuanto más se articula y se expande, más indeterminado se vuelve: abandonándose impacientemente al azar, el individuo se potencia y se exalta; como Venecia, “tiene la equívoca belleza de la aventura, que ondula en la vida sin raíces, como una flor arrojada al mar” (Simmel 1989c, 195).

La humanidad se constituye, desde esta perspectiva, como una *civitas peregrinans* agustiniana. Estamos siempre *in itinere*, pero sin saber muy bien hacia donde nos dirigimos, idénticos a nosotros mismos y, al mismo tiempo, extraños. Como lamenta Benjamin amargamente, ya “no se teje ni se hila”, asistimos a una desnarrativización general donde, como ocurre en los sueños, las biografías no articulan una historia coherente en base a configuraciones de sentido significativas, hasta el prurito de que “las modificaciones que tienen lugar en nosotros en el curso de nuestra vida, entre el nacimiento y la muerte, están a veces no menos alejadas una de otra que lo que lo están entre sí la existencia humana y algunas existencias animales” (Simmel 1918, 166).

Decía Cromwell que “ninguno sube nunca tan alto como cuando no sabe adonde va” (Bodei 2006, 321). En virtud del sentido de irrealidad que atesora, las

anomalías de la aventura comportan, es cierto, sentimientos de excitación y experiencias emotivamente más plenas. Desde otro punto de vista, empero, no hace más que engendrar el motor capitalista de la innovación permanente en el inconstante orden de la apariencia o del *look*<sup>20</sup>, toda vez que su poder de iniciativa hace primar lo urgente y lo accesorio sobre lo esencial, en una suerte de desrealización emocional del sentido que solo trae consigo diferencias comercializables, cuantitativas y superficiales: “Es un aparente devenir, pues en su jubilosa y mojigata coquetería con el cambio, no cambia *nada* esencial, cualitativo” (Sáez Rueda 2011, 83). Limitándose a reproducir y acelerar lo ya existente, la movilidad frívola erigida en sistema permanente no genera nada nuevo y convierte la vida humana en algo totalmente efímero: cuanto más nos responsabilizamos de nosotros mismos, más se impone la levedad vacía de un mundo sin espesor.

Desde esta perspectiva, las reflexiones de Ernst Jünger sobre la técnica moderna ilustran cristalinamente, por analogía, el carácter “estacionario” o “parmenídeo” del consumismo experiencial en la cultura del “más aprisa”, del tiempo breve o del corto plazo. Para el autor alemán, el avance imparable de la técnica moderna es alimentado por una velocidad que crece hasta trocarse en su opuesto. “¿No será cierto [se pregunta en la *Carta siciliana*] que la quietud se oculta en el centro secreto de la rueda?”. La respuesta es inmediata: “La quietud es el lenguaje originario de la velocidad” (1930b, 19). Las afirmaciones de este tipo son recurrentes en los textos de Jünger, unas afirmaciones que extrae de los recursos de *La Decadencia de Occidente*. De hecho, Spengler habla expresamente de una “pasión civilizada del tráfico a gran velocidad” (2007, 473), y afirma que, en esta *praxis* de la velocidad, “el alma nórdica ha agotado sus posibilidades internas” (504). El dato es negativo, pero el ojo ejercitado puede captar en él el sentido de un giro. Para ello, es necesario incrementar la velocidad hasta su extremo lógico, esto es, hasta el punto de la inversión: la aceleración debe llegar “hasta el punto en el que el zumbido del motor se mitiga” (Mohler 1990, 10). En *El Trabajador*, esta lógica alcanza un grado de nitidez sin precedentes: “Cuanto más nos dedicamos al movimiento”, escribe Jünger, “más profundo es el convencimiento de que bajo el movimiento se oculta un ser inmóvil [*ein ruhendes Sein*], y que toda aceleración de la velocidad es solamente la traducción de un eterno lenguaje originario” (1930a, 40). La idea viene ratificada más adelante: “Es bueno presentir que tras los excesos dinámicos del tiempo se esconde un centro inmóvil” (207).

<sup>20</sup> La palabra *look* está conectada al fenómeno neo-plástico de una nueva centralidad de la vista, la cual hace referencia a una “nueva” primacía del ojo, ahora activo también y sobre todo de noche (Raciti 2014, 86). A propósito, Melbin afirma que la modernidad se caracteriza por una progresiva dilatación del “fotoperiodo” (1988, 13).

#### 4. LA ERA DE LA (IN)FELICIDAD

Contemplada en perspectiva histórica, la lógica de la moda ha sido patrimonio exclusivo de la clase burguesa hasta los años sesenta del siglo XX, cuando la pasión por las novedades comienza a imponerse, paralelamente a la democratización de la producción, en todo el cuerpo social, y el consumo que trasciende las estrictas necesidades fisiológicas deja de ser monopolio de las capas privilegiadas para convertirse en un deber de masas. Así pues, en la “sociedad-moda” de nuestros días, la compulsión presentista del consumo no expresa tanto la vanidad burguesa en el punto de ostentar la propia riqueza como una exaltación no menos superflua y banal de la propia identidad, de las preferencias y los gustos individuales, una exaltación diametralmente opuesta a la renuncia a la individualidad y al ego del *animal laborans* (Arendt) en la sociedad disciplinaria<sup>21</sup>. A pesar de su apariencia nihilista, esta promoción social de la diferencia personal no gira en el vacío: es necesario observar en ella la asunción de referencias y valoraciones sociales novedosas. Más allá del modelo de las confrontaciones simbólicas concebido por Bourdieu, el reconocimiento social y la rivalidad jerárquica no son ya los principios explicativos del fenómeno de la moda, en un mundo histórico donde las clases y las culturas de clase ya no son estructurantes; bien pensado, la “fuerza productiva” de su mutabilidad obedece a razones individuales y lúdico-hedonistas como la felicidad privada y el bienestar, la salud y la calidad de vida, el crecimiento de uno mismo y la autenticidad subjetiva, la espontaneidad de los deseos y las sensaciones íntimas, el confort existencial y los placeres, suma y compendio de la ideología consumista, verdaderos ídolos metafísicos de la sociedad de mercado. Se entiende, desde esta perspectiva, el gusto postmoderno por la fiesta y el humor, el *fun* y el relajamiento, el ocio y los viajes: el *homo consumans* es el *homo ludens*<sup>22</sup>.

Haciendo gala de su condición intempestiva, Nietzsche ha resumido el estado de ánimo del presente en los siguientes términos: “Nosotros hemos inventado la

<sup>21</sup> Curiosamente, el *homo consumans* de la actualidad tiene como antecedente, desde este punto de vista, al hombre renacentista: en Florencia, por ejemplo, se afirmó durante varios años vistiéndose a su manera particular (sin seguir ningún modelo), en el afán por imponerse sin ninguna reserva, ensalzando por encima de todo el valor de ser-único (Simmel 1957, 42).

<sup>22</sup> Se estima que aproximadamente la cuarta parte del presupuesto de las familias es destinada al ocio, constituyéndose como la principal fuente de gastos -por delante de la vivienda- (Mermet 2000, 390). La importancia creciente de las diversiones en nuestras sociedades es orquestada por un nuevo “capitalismo cultural”, más centrado en el entretenimiento y en las mercancías culturales que en la producción material (Rifkin 2004). Según la UNESCO, las empresas culturales representaban una cifra global de negocios de 515.000 millones de euros en todo el mundo, y avanza casi dos veces más deprisa que los demás sectores económicos. En Estados Unidos, las industrias culturales ya ocupan el primer puesto de la exportación, por encima de la aeronáutica y la agricultura (Lipovetsky 2007, 56).

felicidad –dicen los últimos hombres, y parpadean” (2011, 40)<sup>23</sup>. La felicidad, se entiende, como la diadema en las sienes de la emancipación prometida por la modernidad, como ese estupefaciente colectivo al que todos debemos entregarnos. Sin embargo, el advenimiento del consumo como promesa de un presente eufórico, jubiloso y gozador ha terminado generando, paradójicamente, un aumento exponencial del sufrimiento humano, un sufrimiento que brota por todas partes y que adopta la forma de los múltiples mercados del equilibrio interior: “Nuestra época cuenta una extraña fábula: la de una sociedad entregada al hedonismo a la que todo le produce irritación y le parece un suplicio. La desdicha no sólo es la desdicha, es algo peor: el fracaso de la felicidad” (Bruckner 2008, 18). Desequilibrios y trastornos compulsivos, síntomas psicósomáticos, perturbaciones del ánimo, ansiedades, suicidios... la espiral de expresiones mórbidas desencadenada durante los últimos tiempos es inagotable.

Desde este punto de vista, Byung-Chul Han señala que, en contraste con la época bacterial (clausurada con el descubrimiento de los antibióticos), nuestro mundo histórico es, patológicamente hablando, *neuronal*; pues bien, si la sociedad disciplinaria generaba locos y criminales, la nuestra produce sobre todo depresivos y fracasados –*losers*– (2015, 11, 27). Efectivamente, la sociedad de hiperconsumo multiplica en escala creciente los motivos para deprimirse, y la afirmación impetuosa del sujeto descompartimentado, volátil y dueño de sí mismo esconde, de hecho, el desfallecimiento de nuestra fuerza interior: “Cuanto más socialmente móvil es el individuo, más agotamiento y ‘averías’ subjetivas manifiesta; cuanto más libre e intensa se quiere la vida, más se recrudecen las expresiones del dolor de vivir” (Lipovetsky 2006, 88).

Si nuestras consideraciones sobre el *modus operandi* del sistema capitalista en su fase hodierna son acertadas, hay que dar la razón a Byung-Chul Han cuando afirma que la violencia no debe partir necesariamente de la negatividad; si bien es verdad que las enfermedades neuronales del siglo XXI siguen una dialéctica, se trata de una dialéctica de la *positividad*: en primera y última instancia, el malestar contemporáneo se debe, efectivamente, a un exceso o masificación de positividad o posibilidad (2015, 17 ss.). Somos conscientes de que, cuando analizamos las causas del nuevo malestar en la cultura, no podemos desestimar el influjo ejercido por la pulverización de los antiguos sistemas de defensa y encuadramiento que conferirían las fuerzas interiores necesarias para afrontar las tribulaciones de la existencia (Lipovetsky 2006, 88). Llegados a este punto, empero, estamos en condiciones de asegurar que la desestabilización del individuo y su vulnerabilidad psicológica

<sup>23</sup> En realidad, la idea de felicidad constituye un lugar común repetido incesantemente desde Aristóteles, según el cual designa el fin último de todos los hombres. La novedad estriba en que, fiel a su herencia griega, el cristianismo (San Agustín, Pascal) y todos los pensadores creyentes o agnósticos que vinieron luego han mantenido indistintamente que la felicidad pertenece al ayer o al mañana, mientras que en nuestros días pertenece al presente inmediato (Bruckner 2008, 23 ss.).

dependen más de la intensificación de las presiones que recaen sobre nosotros (esto es, del extenuante peso que representan las normas de la felicidad a cualquier precio), que del desmoronamiento de los planes sociales estructuradores. Como revela el éxito editorial de la autoayuda, nuestras vidas deben someterse desde muy temprano a la prueba de su aceptación o no aceptación en el nuevo orden simbólico del mercado; en palabras de J. Alemán: “El mercado funciona como un dispositivo que se nutre de una permanente presión que impacta sobre las vidas marcándolas con el deber de construir una vida feliz y realizada” (2016a). A la hora de la verdad y contra todo pronóstico, la apertura de los posibles a manos del mercado absoluto cuenta menos que las servidumbres del presente, de manera tal que la ligereza se convierte en una carga y, aunque la vida es más trivial y eufórica, también es más estresante y ansiosa. En cuanto que las promesas y exigencias que nos definen se tornan más acuciantes, la fragilidad humana crece hasta alcanzar dimensiones pandémicas.

Vistas las cosas así, el diagnóstico de Byung-Chul Han sobre la “sociedad del rendimiento” y el síndrome del “trabajador quemado” (obstinado en autoexplorarse voluntariamente, en una suerte de “alienación de uno mismo”, sin coacción externa) aparece extremadamente restringido. La creciente opresión que experimentamos sobre nuestras vidas (cada día, sin excepción) no se limita exclusivamente al imperativo del rendimiento en la esfera del trabajo. Más allá del *homo laborans*, el malestar del consumidor final pivota sobre la economía del “sí mismo” (*Selbst*), es la conminación a pertenecemos solo a nosotros mismos, el peso de la soberanía individual, el exceso de responsabilidad e iniciativa, lo que nos enferma. Desde este prisma, la depresión se distingue como la expresión patológica más pujante de nuestra era, como consecuencia del naufragio del “último hombre” ante el proyecto de ser Yo; más que como una patología de la desdicha aparece, por tanto, como una patología del cambio, la de una personalidad que busca devenir ella misma y fracasa en el intento (Ehrenberg 1998)<sup>24</sup>.

Para entender los motivos de dicho fracaso, es necesario contemplar el imperativo de “ser uno mismo” a la luz de nuestras consideraciones anteriores. En primer lugar, debemos tomar en consideración que el carácter “ilimitado” de las exigencias capitalistas impide por principio la realización plena que se demanda, lo cual genera un sentimiento de culpabilidad que resulta prácticamente insoportable. Como explica Simmel, la vida del individuo expresa la creciente necesidad de consumir los posibles en un “derroche suntuoso” o *dépense* (Bataille):

La fascinación que innumerables experiencias de vida ejercen en nosotros [parece] estar determinada en su intensidad por el hecho de que por ellas dejamos

<sup>24</sup> El aumento de la prevalencia de la depresión está asociado a múltiples problemas sociales y médicos que suponen grandes costos directos (consultas, tratamientos, etc.) e indirectos (ausencias en el trabajo, subproductividad...) para nuestras sociedades y, en especial, para la protección social (Ehrenberg 1998, 219-20).

inexploradas infinitas (...) ocasiones para afirmarnos a nosotros mismos. (...) No se manifiesta sólo un gasto suntuoso, una indiferente *grandeur* de la existencia. (...) El hecho de que precisamente ésta se haya realizado entre las muchas posibilidades de la vida, le confiere un tono de victoria. (1989b, 229-30)

En la medida en que el espectro de las posibilidades abiertas por el mercado es prácticamente infinito tenemos, al menos teóricamente, múltiples posibilidades de realizarnos. Ahora bien, cada realización trae aparejados, a su vez, innumerables fracasos; en palabras de R. Bodei:

El mundo está repleto de posibilidades abortadas, dilapidadas o no adecuadamente explotadas, expectativas burladas, desfiguradas o negadas. En la capacidad o incapacidad de activar lo que existe en él sólo de manera latente, el individuo manifiesta (...) la imposibilidad de realizar en medida suficiente los deseos hacia los que tiende. (2006, 309-10)

Lejos de vivir, en esta tesitura, la promesa moderna de la liberación de sí mismo como una buena nueva, la experimentamos como una deuda contraída con una divinidad anónima que nunca terminamos de pagar. En términos de Bruckner, “el ideal [de felicidad] [...] se ha transformado en penitencia. Ahora tenemos derecho a todo, menos a conformarnos con cualquier cosa” (2008, 16). Vivimos con la angustia de no hacer siempre todo lo que podemos y, si no triunfamos, es culpa nuestra. Como apunta J. Alemán, se trata de una explotación sistemática del “sentimiento de culpabilidad” teorizado por Freud en “El Malestar de la Cultura”, hasta el prurito de llegar a odiarnos por nuestra propia finitud: “La dominación de lo ilimitado necesita colaboradores culpables y deudores de algo imposible de satisfacer” (2016a). De aquí se siguen efectos depresógenos desapercibidos por la psicopatología, como asumir personalmente problemas que son inherentes al sistema de dominación, las patologías de responsabilidad desmedida, el sentimiento de insuficiencia e inferioridad que condena la propia existencia, o la infravaloración y el reproche de nosotros mismos (que pueden llevar incluso a la autoagresión).

Por otra parte, la aceleración de los ritmos de vida se traduce en una multiplicación de los conflictos en nuestra relación con el tiempo social, por razón de lo cual experimentamos un cansancio infinito (Lipovetsky 2006, 80 ss.). Independientemente de la edad, del poderío económico o de las condiciones personales de cada sujeto, las tensiones temporales se acentúan y se expanden por una cuestión muy simple: cuanto más aprisa vamos, menos tiempo tenemos. De hecho, si bien es cierto que existen individuos emprendedores e hiperactivos que se regocijan con la velocidad y la intensidad del tiempo, cada vez escuchamos con mayor frecuencia testimonios de personas que sufren los apremios del tiempo acelerado, hasta el punto de sentirse desbordadas por completo (Castells 1995, 461-74). Así pues, el déficit de tiempo se topa continuamente con la exigencia de producirnos a nosotros mismos y ser felices. Concentrada en la felicidad privada, la hiperactividad no representa, bajo tales circunstancias, un síntoma del agotamiento espiritual, como



pensaba Nietzsche, sino que actúa más bien como su causa eficiente. El cansancio del agotamiento concierne a la potencia positiva, en la medida en que incapacita para hacer algo; es un “cansancio del crear y del poder hacer”, esto es, según las averiguaciones de la escuela del análisis existencial, lo patológico en su sentido más radical (Blankenburg 1983, 177-188 y May 1967, 64-5).

Desde este prisma, la depresión se desata cuando el sujeto literalmente “no puede-poder-más”, es fruto de un agotamiento extremo: “El deprimido es un hombre atascado” (Ehrenberg 1988, 17)<sup>25</sup>; para decirlo con Byung-Chul Han, el *homo consumens* (más allá del *homo laborans* contemporáneo o “sujeto de rendimiento”, como queda dicho) “se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada” (2015, 31). Además de provocar una gran sensación de futilidad, materializada en los discursos de la queja (cuando no desemboca en el consumo adictivo de psicotrópicos y fármacos que edulcoran de alguna manera los golpes de la vida y mejoran el estado de ánimo), el control de uno mismo, la superinversión prometeica y, sistemáticamente, la hiperactiva agudización de la actividad terminan generando, es curioso, abulia personal, falta de voluntad e hiperpasividad, en una suerte de “actitud protectora de retracción que permite sobrevivir al sujeto cuando éste ya no dispone de la facultad de luchar” (Widlöcher 1995, 235)<sup>26</sup>. Como el decadente de Nietzsche, el deprimido siente que todo es *en vano*. La depresión expresa la impotencia misma de vivir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albiac, Gabriel. 2001. Desde la incertidumbre, pasado lo político pensar contra la izquierda y la derecha. Barcelona: Plaza & Janes.

Alemán, Jorge 2016a. Capitalismo y subjetividad. *El País*, 23 de abril, Sección Opinión.

\_\_\_\_\_. 2016b. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.

Arendt, Hannah. 2009. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Aubert, Nicole. 2003. *Le culte de l'urgence*. París: Flammarion.

Blankenburg, Wolfgang. 1983. La psicopatología como ciencia básica de la Psiquiatría. *Revista Chilena de Neuropsiquiatría* 21, 3: 177-188.

<sup>25</sup> El lugar de la fatiga en la depresión constituye una discusión clásica en psicopatología, si es un síntoma principal o secundario en el trastorno tímico, si proviene de la falta de motivaciones del deprimido, o si precede a la aparición del trastorno del humor (Ehrenberg 1988, 200 ss.).

<sup>26</sup> Byung-Chul Han compara los síntomas de las personas que padecen depresión con los *Muselmänner* de los campos de concentración, a saber, reclusos tan extenuados y apáticos que se muestran incapaces de diferenciar entre el frío físico y la orden del celador. Como advierte el filósofo coreano con cruel ironía, la principal diferencia entre el *Muselmann* y el “consumidor consumido” tardomoderno es que este está bien nutrido y, en muchos casos, obeso (2015, 39).

Bodei, Remo. 2006. *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Bruckner, Pascal. 2008. *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets.

Caillois, Roger. 1967. *Le jeux et les hommes*. París: Gallimard.

Castel, Robert. 1995. *Les métamorphoses de la question sociale*. París: Fayard.

Castells, Manuel. 2000. *La sociedad red*. Madrid: Alianza.

Comité invisible. 2007. *La insurrección que viene*. España: Melusina.

Debord, Guy. 1971. *La société du spectacle*. París: Champ Libre.

Ehrenberg, Alain. 1998. *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault, Michel. 2012. *Vigilar y castigar*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Furet, François. 1995. *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Madrid: FCE.

García Ferrer, Borja. 2017a. El precio del progreso: de la “virtualización del mundo” al “zombismo hiperindividualista”. *Recerca. Revista de Pensament y Anàlisi* 20: 105-26.

\_\_\_\_\_. 2017b. La “dromocracia” o el régimen de la velocidad absoluta (Paul Virilio). Un diagnóstico de sus derivaciones mórbidas en la existencia. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 19, 38: 49-71.

\_\_\_\_\_. 2016. Revolución espacial y “desarraigo”. Una crítica de sus implicaciones psico-somáticas en el capitalismo virtual. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 72, 274: 75-1196.

Han, Byung-Chul. 2014. *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_. 2015. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Heidegger, Martin. 1994. La superación de la metafísica. En *Conferencias y artículos*, 51-73. Barcelona: Serbal.

\_\_\_\_\_. 1994b. *El Ser y el Tiempo*. Madrid: FCE.

Holbrook, Sarah y Hirschman, Elizabeth. 1982. The experiential aspects of consumption. Consumer fantasies, feeling and fun. *Journal of Consumer Research* 9, 2: 132-40.

Jameson, Fredric. 1991. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

Jünger, Ernst. 1992. La movilización total. *Revista de la Universidad de México* 494: 4-13.

\_\_\_\_\_. 1930a. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. En *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Klett-Cotta.

\_\_\_\_\_. 1930b. Sizilischer Brief and den Mann im Mond. En *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Laïdi, Zaki. 2000. *Le sacre du présent*. París: Flammarion.

Lasch, Christopher. 1996. *La rebelión de las élites y traición a la democracia*. Barcelona: Paidós.

Laval, Christian y Dardot, Pierre. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

Lévi-Strauss, Claude. 1946. *La technique du bonheur aux U.S.A. L'âge d'or 1*.

Lipovetsky, Gilles. 1998. *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.

\_\_\_\_\_. 2007. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.

\_\_\_\_\_. 2006. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

Marx, K. 2000. *El Capital* (vol. I). México: Siglo XXI.

May, Rollo 1967. Contribuciones de la Psicoterapia existencial. En *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, coords. Rollo May y otros, 58-122. Madrid: Gredos.

Melbin, Murray. 1988. *Le frontiere della notte*. Milán: Comunità.

Melville, Herman. 1998. *Bartleby, el escribiente*. Madrid: Akal.

Mermet, Gérard. 2000. *Franco-scopie 2001*. París: Larousse.

Moati, Philippe. 2001. *L'avenir de la grande distribution*. París: Odile Jacob.

Mohler, Armin. 1990. *La rivoluzione conservatrice. Una guida*. Nápoles/Florenia: La Rocca di Erec.

Nietzsche, Friedrich. 2011. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. 2007. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.

Raciti, Giuseppe. 2014. *Per la critica della notte. Saggio sul Tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler*. Milán: Mimesis.

Rifkin, Jeremy. 2004. *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós.

Sáez Rueda, Luis. 2011. Enfermedades de Occidente. Enfermedades actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología. En *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, coords. Luis Sáez Rueda y otros, 71-92. Múnich: Grin.

Schumpeter, Joseph Alois. 1996. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Folio.

Simmel, Georg. 1957. *Das Individuum und die Freiheit*. En *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, coords. Michael Landmann y Margarete Susmann. Stuttgart: K. F. Koehler.

\_\_\_\_\_. 1989a. *Die Philosophie der Mode*. En *Gesamtausgabe* (vol. X), coords. Otthein Rammstedt y otros. Frankfurt: Surhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1989b. *Philosophie des Geldes*. En *Gesamtausgabe* (vol. VI), coords. Otthein Rammstedt y otros. Frankfurt: Surhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1918. *Tod und Unsterblichkeit*. En *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Múnich/Leipzig: Von Duncker & Humblot.

\_\_\_\_\_. 1989c. *Venedig*. En *Gesamtausgabe* (vol. VI), coords. Otthein Rammstedt y otros. Frankfurt: Surhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1985. *Weibliche Kultur*. En *Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, coords. Heinz-Jürgen Dahme y Klaus Christian Köhnke. Frankfurt: Surhrkamp.

Sloterdijk, Peter. 2017. *Ira y tiempo*. Madrid: Siruela.

Spengler, Oswald. 2007. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* (vol. I). Madrid: Espasa-Calpe.

Taguieff, Pierre-André. 2000. *L'effacement de l'avenir*. París: Galilée.

TIQQUN. 2005. *Teoría del Bloom*. España: Melusina.

Toffler, Alvin. 1999. *El shock del futuro*. Barcelona: Plaza y Valdés.

Vaneigem, Raoul. 1967. *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. París: Gallimard.

Widlöcher, Daniel. 1995. *Les Logiques de la dépression*. París: Fayard.