



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Trabajo Integrador Final

Feliz, pero ¿a qué costo?

El imperativo neoliberal de la felicidad

Autora:, Magalí

Legajo: A-1907/1

DNI: 36631012

Docente Responsable: Ragone, Mariela

Modalidad: Ensayo

-2024-
Agradecimientos

A mi familia, por su infinita paciencia.
A mis amigos, por aceptar y abrazar mi neurosis.
A Sofa, por hacer brainstorming conmigo y ser mi proofreader.
A Mariela, por su presencia, disposición y consejo.
A mis colegas de Pedagogía, por mantenerme en la facu.
A la FPsico, mi segunda casa por muchos, muchísimos años.
A la Universidad Pública, por darme la oportunidad de estudiar y de desarrollarme no solo como profesional, sino como persona.

Índice

Resumen 3 Palabras clave 3 A modo de introducción: ser felices en tiempos neoliberales 4 La felicidad: meta individual y cultural 6 Racionalidad neoliberal y subjetividad 8 El malestar en la cultura neoliberal 12 El valor cultural de la (in)felicidad 15 Palabras finales 18 Referencias 20

Resumen

El presente trabajo se constituye como un ensayo, cuyo tema central es la felicidad. La premisa principal es que, en la actualidad, la felicidad funciona a modo de un imperativo, impulsado por la psicología positiva, y responde a los intereses del modelo social y económico neoliberal. El objetivo principal es dilucidar cuáles son los efectos de este imperativo en las subjetividades e indagar acerca de las posibles formas de malestar que puede generar en la cultura actual.

Se realiza un recorrido teórico buscando poner en tensión diferentes posturas, diferentes disciplinas, y analizar sus puntos de convergencia y divergencia en relación a las categorías centrales. La bibliografía seleccionada pertenece a los campos de la psicología, el psicoanálisis, la sociología y la filosofía.

A partir del análisis de las fuentes seleccionadas, se concluye que la psicología positiva contribuye a la postulación de la felicidad como un objetivo casi obligatorio para cualquier persona. Pueden reconocerse los vínculos entre esta disciplina y el modelo neoliberal, que busca imponer un tipo de subjetividad específico: un sujeto empresario de sí mismo, que se desenvuelve según las reglas del mercado. Se identifica como base del malestar en la cultura actual la labilidad de los lazos sociales, a partir de la ponderación del individualismo y la competitividad. A nivel metapsicológico, una dificultad en la figurabilidad psíquica, y una presencia cada vez mayor de la pulsión de muerte.

Palabras clave: felicidad - subjetividad - neoliberalismo - malestar en la cultura

A modo de introducción: ser felices en tiempos neoliberales

Escribir acerca de la felicidad puede resultar complejo, ya que se trata de una categoría muy popular y con diversas acepciones: podemos encontrarla en libros, en artículos periodísticos, en la música, en el cine, en las redes sociales. Por ejemplo, si ingresamos la palabra *felicidad* en el buscador de Google, en la sección 'noticias', *felicidad* suele aparecer relacionada, por un lado, con la ciencia y el conocimiento: "Cómo fortalecer el músculo de la felicidad"¹; "Cómo descubrir cuál es el pilar de tu vida que te da más felicidad"². Estos artículos, avalados por profesionales de todo

tipo, comparten *tips* para encontrar o mantener la felicidad. Por otro lado, las noticias también tienen que ver con la actualidad en nuestro país, que es un poco más pesimista: “Los argentinos dicen sentirse cada vez menos felices y menos de la mitad está conforme con su vida”³; “Cayeron los niveles de felicidad en 2024”⁴. Por supuesto, los resultados dependerán del momento en que hagamos la búsqueda, pero en general este tipo de contenido es parte de lo que Ahmed (2019) llama el giro hacia la felicidad: la felicidad se ha vuelto, como plantea la autora, un tipo de capital específico, una manera de medir el progreso, un indicador del desempeño.

En el presente ensayo buscamos alejarnos de esta forma de abordar la felicidad, dado que partimos de la premisa de que la avalancha de contenido acerca de esta emoción forma parte de un imperativo: el de ser felices. Entendemos que este imperativo está impulsado, en mayor parte, por lo que Cabanas e Illouz (2019) llaman ‘la ciencia de la felicidad’: la psicología positiva de Seligman. La psicología positiva propone un modelo de felicidad medible y empírico, accesible a todos, no importa cuáles sean las circunstancias. Por este motivo, tal como plantean sus representantes, cuando una persona no logra ser feliz la responsabilidad recae sobre el individuo que *no se esforzó lo suficiente* en su propia felicidad. Esto daría como resultado un sujeto obsesionado con la felicidad, individualista, pendiente de sí mismo, destinatario de un mercado que constantemente intentará venderle la fórmula de la felicidad, pero que nunca será capaz de alcanzarla; porque, incluso cuando se es feliz, hay que ser más feliz.

Coincidimos con la postura de los autores cuando plantean que esta forma de entender a la felicidad respondería a los intereses de la *sociedad neoliberal* que, en tanto modo de producción económico, resulta inseparable de un modo de producción de subjetividad específico, que le funciona como soporte. No creemos posible escindir la subjetividad de la sociedad de la cual forma parte. En este sentido, la felicidad no solo se trata de un sentimiento (y un objetivo) individual, sino que repercute también en la sociedad: Ahmed plantea que, según Layard, “la mejor sociedad es la más feliz” (2019, p. 27). Esta autora sostiene que, para la psicología positiva, los individuos tienen la responsabilidad de gobernar sus almas, ya que la infelicidad es sinónimo de patología, de carencia. Pero, también, deben ser felices para los demás, y de esta manera, la felicidad se torna más bien una exigencia: dado que nuestra felicidad puede servir para aumentar la felicidad de los demás,

¹ Taitz, Jenny (19 de agosto de 2024). *Cómo fortalecer el músculo de la felicidad*. La Nación.

https://www.lanacion.com.ar/salud/vida_sana/como-fortalecer-el-musculo-de-la-felicidad-nid1908202

² Colomina, Belén (4 de agosto de 2024). *Cómo descubrir cuál es el pilar de tu vida que te da más felicidad*. ABC.

<https://www.abc.es/bienestar/psicologia-sexo/meditacion/descubrir-pilar-vida-felicidad-20240804081400-nt.html>

³ De Vita, Verónica (3 de agosto de 2024). *Los argentinos dicen sentirse cada vez menos felices y menos de la mitad está conforme con su vida*. Los Andes.

<https://www.losandes.com.ar/sociedad/los-argentinos-dicen-sentirse-cada-vez-menos-felices-y-menos-de-la-mitad-esta-conforme-con-su-vida/>

⁴ *Cayeron los niveles de felicidad en 2024* (3 de agosto de 2024). Radio 3 Cadena Patagonia.

<https://radio3cadenapatagonia.com.ar/cayeron-los-niveles-de-felicidad-en-2024>

estamos obligados a ser felices. Podríamos pensar, entonces, que la felicidad no solo es considerada una cualidad individual, sino también un bien cultural.

Consideramos que una reflexión sobre esta problemática en torno a la felicidad reviste de gran importancia para el campo de la psicología y el psicoanálisis, ya que resulta necesario indagar acerca de las consecuencias que este mandato puede tener en las subjetividades actuales. El terreno de la felicidad no es (nunca ha sido)

únicamente dominio de la psicología, sino que los aportes de la sociología y de la filosofía también serán valiosos para abordar la problemática. Entendemos que el diálogo y el entrecruzamiento entre diferentes disciplinas es clave para acercarnos a posibles respuestas en todo lo relativo al ser humano. El objetivo principal de este ensayo es dilucidar el carácter de imperativo que ha adquirido la felicidad en la actualidad (el núcleo de nuestra premisa), y analizar su incidencia en las subjetividades. Por lo tanto, un segundo objetivo es definir qué entendemos en este contexto por subjetividad, y profundizar acerca de las maneras en que el neoliberalismo, entendido como *racionalidad* (Dardot y Laval, 2013), influye en los modos de producción de las subjetividades actuales. El tercer objetivo, que se desprende de los anteriores, es el de recuperar la categoría de malestar en la cultura, tal como la desarrolla Freud en su texto homónimo, escrito en 1930, para preguntarnos: ¿Qué puntos en común podemos encontrar entre el malestar en la cultura descrito por Freud y la actualidad? ¿De qué maneras el neoliberalismo genera malestar? ¿Cómo incide el imperativo de la felicidad en el malestar en la cultura actual?

El recorrido de este ensayo inicia con la conceptualización de la categoría *felicidad* en los términos ya establecidos: cómo la postulación, por parte de la psicología positiva, de la felicidad como la meta más importante de nuestra vida se convierte en un imperativo de ser felices. Realizamos un desarrollo acerca de sus principales aportes, desde un abordaje crítico, ubicándonos, de acuerdo con nuestra premisa, en contraposición a sus afirmaciones. A continuación, establecemos qué vínculos mantiene la psicología positiva con los valores del neoliberalismo, especialmente el individualismo y la concepción del hombre como *empresario de sí mismo*. A partir de la explicación de los conceptos de *subjetividad* y *neoliberalismo*, analizamos de qué manera éste moldea aquella, y cómo la ciencia de la felicidad opera en favor de este proceso. Una vez considerados los problemas que puede traer aparejada una concepción de la felicidad como la que plantea la psicología positiva, sumado a las características del neoliberalismo y sus efectos en las subjetividades, indagamos acerca de las posibles formas de malestar que esto puede generar. Para esto, tomamos como punto de partida la categoría de *malestar en la cultura*, entendida en términos freudianos, e intentamos dar cuenta de las características del malestar en la cultura actual. En contraposición a la postura de la psicología positiva, proponemos otra lectura posible ante el escenario planteado. Finalmente, sin buscar dar un cierre a estas indagaciones, podemos reflexionar sobre la premisa inicial; qué aportes hemos podido realizar, y qué preguntas quedan abiertas para el futuro.

La elección de la modalidad de ensayo responde, justamente, a la naturaleza de nuestra premisa. Esta forma de escritura permite abrir preguntas sin la necesidad de cerrarlas con una respuesta unívoca. Al tratarse de una problemática tan actual, no resultaría viable encasillarnos en una verdad absoluta; de hacerlo, correríamos el riesgo de quedar encerrados en nuestros propios prejuicios acerca de la misma. El ensayo posibilita una mirada crítica y la puesta en tensión de diferentes posturas teóricas, de diferentes campos del saber, sus puntos de convergencia y divergencia acerca del tema a abordar. Con esto en mente, el desarrollo está lejos de zanjar la cuestión, sino que, a partir del análisis de las categorías, surgen, necesariamente, nuevas preguntas.

Desarrollo

La felicidad: meta individual y cultural

¿De qué manera podemos conceptualizar la felicidad? Según Ahmed (2019), suele caracterizarse a la felicidad en diversos contextos como el objeto del deseo humano, aquello que nos brinda un propósito, un sentido; es la meta a la que todos queremos llegar. Pero ¿cuál es ese propósito? ¿En qué consiste esa meta? La autora plantea que, aunque la felicidad sea algo tan anhelado, no necesariamente se sabe en concreto qué es lo que se anhela. Sería entonces un sinsentido ofrecer una definición concreta de qué es la felicidad: para Ahmed lo importante es que ésta aparece asociada con ciertas elecciones de vida, con determinados tipos de ser. Podríamos agregar: con un tipo de subjetividad en particular.

Para Cabanas e Illouz (2019) la felicidad en la actualidad se ha tornado algo tan natural que sería absurdo ponerla en cuestión. Si bien para los autores mantiene cierto nivel de abstracción, sostienen que la felicidad, al día de hoy, es considerada como “un conjunto de estados psicológicos que pueden gestionarse mediante la voluntad” (p. 13). Asimismo, sostienen que se ha constituido en un elemento clave para la construcción de “... un tipo particular de sujeto político: individualista, sincero consigo mismo, determinado, resiliente, automotivado, optimista y muy inteligente emocionalmente” (p. 13-14). De esta manera, la felicidad, aunada a todas estas características, sería uno de los requisitos para ser considerado un *buen ciudadano*.

Si bien la búsqueda, el anhelo de la felicidad, no es algo nuevo, entre finales de los años 90 y principios de los 2000 comenzó a consolidarse lo que los autores llaman la ciencia de la felicidad: una industria multimillonaria que comienza su camino en Estados Unidos, pero que pronto escala a nivel global, y que se considera a sí misma como una ciencia dura y empírica. Estamos hablando de la psicología positiva, creada por Seligman, influenciada por la psicología humanista y la cultura de la autoayuda, y cuyo principal objetivo consiste en entender qué es lo que hace a la vida digna de ser vivida.

El proyecto de Seligman venía a romper con el modelo patológico de la psicología tradicional. Para él, dicen los autores, la terapia no solo debía ir dirigida a lo patológico, a la enfermedad mental, sino también a aumentar la felicidad de las personas sanas. “Toda persona, sea cual fuera su situación, podía (y debía) recurrir a un experto para que le ayudase a sacar el máximo partido de sí misma” (p. 35). Resulta llamativa la alusión al *deber*: pronto esta idea se extendió hacia muchas personas que consideraron que un enfoque científico de la felicidad mostraría la cantidad de beneficios, no solo individuales, sino también sociales, de ser optimistas y positivos; básicamente, de ser más felices.

Este abordaje tuvo (y tiene) un gran atractivo para algunos profesionales *psi*, especialmente aquellos que se dedicaban a la autoayuda, al *coaching*, a los discursos motivacionales, a los consultores, etc. Estos profesionales demostraron un gran interés por la autenticidad y el desarrollo personal, pero carecían de la legitimidad científica y el corpus teórico necesario para consolidarse. Todos ellos, además, tenían algo en común: su *target* no eran las patologías, sino las personas que consideraban sanas, y sus técnicas terapéuticas buscaban que el cliente llevara una vida mejor que la que ya tenía. “La gente no solo necesitaba ser feliz cuando estaba mal; necesitaba ser incluso más feliz cuando todo iba bien” (p. 38). Cabe agregar que Seligman no proponía, en sí, un nuevo paradigma dentro del campo *psi*, sino un cambio de actitud por parte de los profesionales, cualquiera sea su escuela: dejar de centrarse en lo patológico, para dirigirse al mercado de las personas que él considera normales o sanas.

La psicología positiva, dice Ahmed (2019) otorga a las emociones positivas la tarea de salir de un estado ‘negativo’ como la ansiedad o la depresión. La felicidad,

entonces, exige un cierto tipo de disposición, consistente en ver el lado bueno de las cosas, elevar la autoestima, y elegir situaciones que nos favorezcan. No solo se considera que sentirse bien es estar bien; además, sentirse mejor es mejorar. La mejoría viene anudada a ciertos tipos de técnicas que inducen el buen humor, y que es posible convertir en hábitos para tener resultados duraderos.

Puede entenderse a partir de esto que, como plantean Cabanas e Illouz (2019), la psicología positiva contribuye a legitimar la suposición de que los problemas estructurales no existen, solo existen deficiencias psicológicas individuales. Según esta concepción, la riqueza o la pobreza, el éxito o el fracaso, la salud o la enfermedad, serían consecuencia de acciones o elecciones del individuo. No solo eso: al instaurar a la felicidad como un objetivo universal, pero difuso y cambiante, ésta se vuelve una meta inalcanzable y genera en los individuos la constante preocupación por cómo ser felices, lo que vuelve a la felicidad una mercancía: los 'expertos' en felicidad venden a las personas libros, *apps* para el teléfono celular, cursos, etc., dando consejos y técnicas para alcanzar esa meta. De esta manera, quienes 'no se esfuerzan' en buscar la felicidad se sienten culpables y fracasados. Podemos interpretar que esta presión por parte de la sociedad y del mercado es lo que genera la sensación de *deber* en torno a la felicidad.

Algo novedoso de esta disciplina es, justamente, su relación con la política, la economía y el mercado. Layard, a quien se suele llamar "el zar de la felicidad" (Ahmed, 2019, p. 26), fue y es uno de los principales promotores de esta relación. Layard sostiene que el único modo de medir el desarrollo de una sociedad es a partir de la felicidad, y que debe ser objetivo del sistema político aumentar la felicidad de sus ciudadanos. Desde principios de siglo los economistas de la felicidad y psicólogos positivos han insistido en considerar a la felicidad como un criterio relevante para tomar decisiones respecto de las políticas sociales y económicas de todos los países. Esta cuestión tomó mucha más importancia luego de la crisis financiera de 2008, después de la cual se empezaron a acuñar conceptos como el de 'Felicidad Nacional Bruta', 'índice de bienestar económico', 'índice del desarrollo humano', entre otros (Cabanas e Illouz, 2019, p. 45-46).

El ejemplo más tangible de esto es el *Informe Mundial de la Felicidad*, creado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en colaboración con Layard. En él se analiza de manera anual el nivel de felicidad de cada nación. En 2012 declararon al 20 de marzo como el Día Mundial de la Felicidad, para defender la importancia de su reconocimiento por parte de los estados a la hora de crear políticas públicas. Muchas instituciones, tanto políticas como económicas, comenzaron a entender a la felicidad como un indicador de progreso social. La ciencia de la felicidad se encarga de establecer correlaciones entre los niveles de felicidad y ciertos indicadores sociales, que señalan qué personas (y, a partir de esto, qué naciones) son más felices. Así, funcionan no solo como mediciones, sino que también predicen la felicidad, e incluso pueden contribuir a producirla (Ahmed, 2019).

Ahora bien, ¿cómo es posible *medir* la felicidad? Según Layard, la felicidad es una categoría concreta y, por lo tanto, medible: "La felicidad es 'sentirse bien', lo que implica que podemos medir la felicidad porque podemos medir cuán bien se siente la gente" (p. 27). Es esta concepción absolutamente empírica de la felicidad lo que permite una relación entre disciplinas tan dispares como la economía y la psicología, ya que, como plantean Cabanas e Illouz (2019), no ha sido posible, hasta el momento, llegar a un consenso desde el punto de vista teórico. Layard considera, además, que la felicidad es un objetivo natural y autoevidente, que no necesita una explicación.

Esto trae implícitas algunas cuestiones. La investigación, la medición de la

felicidad, sostiene Ahmed (2019), se basa, en este caso, en el autoinforme: si una persona dice que es feliz, entonces es feliz. Esto supondría que las emociones son transparentes; es decir, las personas sabríamos todo el tiempo cómo nos sentimos, podríamos diferenciar entre emociones buenas y malas, y seríamos capaces de transmitirlo sin más. Sumado a esto, las emociones serían consideradas la base de la moralidad: si algo nos hace sentir bien, es bueno; si nos hace sentir mal, es malo.

Pero la pregunta '¿Es usted feliz?' no es una pregunta neutral. Si la felicidad es un anhelo, y es común a todas las personas, es difícil pretender que la respuesta esté libre de condicionamientos. Al preguntarle a alguien si es feliz, se le está pidiendo que evalúe sus propias condiciones de vida, pero que las evalúe según categorías que están cargadas de valores. Entonces, es posible que estas mediciones no estén midiendo exactamente la felicidad, sino, dice Ahmed, un deseo relativo de la persona de acercarse a la felicidad, o de dar a los demás (y, por qué no, a sí mismas) una respuesta positiva respecto de su propia vida.

La ciencia de la felicidad lee las correlaciones como causalidades. La autora plantea que, por ejemplo, si una estadística muestra que las personas casadas son más felices que las que no lo están, la conclusión es que el matrimonio es un indicador de felicidad. Por lo tanto, se promocionará el matrimonio como algo bueno. De esta manera, la felicidad se convierte en un tipo de disciplina, un direccionamiento hacia ciertas prácticas, ciertos modos de ser, que se consideran 'buenos'. La distinción entre lo bueno y lo malo constituye, no solo la base del bienestar subjetivo, sino también social. Recordemos que, para la ciencia de la felicidad, la sociedad parecería ser meramente el conjunto de los individuos, por lo cual, si éstos son felices, esto daría como resultado una sociedad feliz. En consecuencia, ser felices se volvería un deber para con la sociedad.

Coincidimos con Berardi (2003) cuando enuncia que la felicidad no se trata de un objeto científico, sino de un *objeto ideológico*, puesto en circulación en el discurso público y fundado sobre la idea de que ser feliz no solo es posible sino obligatorio, y se necesita seguir ciertas reglas, ciertos modelos de comportamiento, para serlo. En definitiva, podríamos considerar a la felicidad como uno de los elementos de *gubernamentalidad* propios del neoliberalismo: llamamos gubernamentalidad a "un complejo de tácticas que desde diversos dispositivos se despliegan sobre los cuerpos individuales y colectivos y tienen como efectos la construcción y la autoconstitución de sujetos en base a normas e ideales" (Murillo, 2011, p. 75). El neoliberalismo, entendido como *racionalidad* (Dardot y Laval, 2013), tiende a estructurar y organizar tanto las acciones de los gobernantes como la conducta de los gobernados. Es por esto que sostenemos que tanto la psicología positiva como la economía de la felicidad contribuyen a la promoción de un tipo de subjetividad en particular, propia del neoliberalismo.

Racionalidad neoliberal y subjetividad

Para referirnos puntualmente al tipo de subjetividad característico del neoliberalismo, debemos comenzar explicitando algunos conceptos. Entendemos por *subjetividad* un producto histórico y mutable; un proceso, efecto de múltiples variables históricas, temporales, culturales, políticas, etc., que varía según las diferentes culturas y que se transforma a partir de las transformaciones que sufre la sociedad. Tal como plantea Bleichmar: "la subjetividad está atravesada por los modos históricos de representación con los cuales cada sociedad determina aquello que considera necesario para la conformación de sujetos aptos para desplegarse en

su interior” (2009, p. 92). En este sentido, convendría hablar de *modos de producción de subjetividad*, regulados por los centros de poder que definen un tipo de individuo necesario para conservar al sistema.

¿Puede pensarse en una subjetividad por fuera de la sociedad en la que se inserta? Creemos que no, ya que, como plantea Castoriadis (1997), los individuos pertenecen a la sociedad porque participan en las significaciones imaginarias sociales que la componen. Son (y deben ser) portadores de sus normas, sus valores, sus mitos, sus representaciones, sus proyectos, sus tradiciones; y comparten la voluntad de ser de esa sociedad, y de hacerla ser, sean o no conscientes de ello. Esto es, para el autor, condición vital, no solo de la existencia psíquica de cada individuo, sino también para la existencia de la sociedad misma. “Es por medio de los individuos que la sociedad se realiza y se refleja en partes complementarias que no pueden realizarse ni reflejarse (reflexionar) sino realizándola y reflejándola (reflexionándola)” (p. 29).

Esto nos lleva a la categoría de *neoliberalismo*, con la cual nos referimos a una forma de sociedad, una forma de existencia, que pone en juego nuestra manera de representarnos a nosotros mismos y de relacionarnos con los demás (Ibarra Ibáñez, 2020). Para esta autora, no se trata solo de una doctrina ideológica o de una política económica, sino de un proyecto de sociedad y de una forma específica de fabricación del ser humano (podríamos agregar: de producción de subjetividades). Decíamos previamente que Dardot y Laval (2013) entienden al neoliberalismo como una racionalidad, en tanto es “la razón del capitalismo contemporáneo” (p. 15), el despliegue de la lógica del mercado en todos los ámbitos de la vida, desde el Estado hasta la propia subjetividad. Podemos caracterizarlo como un conjunto de discursos, prácticas y dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres. El neoliberalismo es, entonces, una forma de gubernamentalidad (Sacchi, 2017), que define una forma de sociedad y un modo de existencia, y se presenta como una tecnología de gobierno y del yo, una tecnología de saber-poder cuyo producto final son formas de subjetividad competitivas y empresariales.

Según Dardot y Laval (2018), a partir de los principios del utilitarismo de Bentham se definió una figura de hombre particular, el *homo economicus*, una concepción del hombre como una máquina de placer y padecimiento, gobernado por su propio interés y gobernable a través del mismo. Esta concepción del hombre se usó para promover y justificar lo que llamamos capitalismo, y fue uno de los cimientos del liberalismo clásico. Pero ¿es este *homo economicus* el modelo de subjetividad actual? Los autores plantean que, en ciertos aspectos, sí lo es, ya que el discurso dominante en la actualidad es, efectivamente, el económico. No obstante, se habría producido un deslizamiento hacia la invención de un nuevo tipo de hombre: el *hombre empresa*, que sería en realidad una versión renovada del hombre económico, pero diferente en varios aspectos.

El hombre empresa se caracteriza por el desequilibrio, la innovación, la adaptación, la flexibilidad, identificándose en cierto punto con la empresa. El neoliberalismo, afirman Germain, Ragone y Costa (2018), apunta a una subjetividad emprendedora, trabajadora, un individuo responsable de organizarse a sí mismo, en lugar de serle impuesta una organización desde fuera, como sucedía en las sociedades disciplinarias del siglo XIX. Han (2012) explica que la sociedad actual ya no puede considerarse disciplinaria, sino que es una *sociedad del rendimiento*: una sociedad caracterizada por un poder sin límites, en un sentido profundamente positivo, que se rige por el eslogan ‘Yes, we can’ (‘Sí, podemos’). Se reemplaza el paradigma disciplinario por el del rendimiento, la negatividad del deber por la positividad del poder (entendido como potencia, como posibilidad), lo que produce

individuos más productivos y rápidos. Pero el rendimiento también es un imperativo y una disciplina en sí mismo; por lo tanto, los sujetos que viven en este tipo de sociedad son denominados por el autor *sujetos del rendimiento*, y actúan como *empresarios de sí mismos*. Podríamos intuir que este es el tipo de subjetividad que produce el neoliberalismo.

Ser empresario de sí supone la integración de la vida familiar y profesional: no solo el trabajo toma la forma de la empresa, sino también los vínculos, el consumo, incluso el ocio. El hombre empresa debe ser experto en sí mismo, empleador, inventor y empresario; debe actuar sobre sí mismo para mejorar su rendimiento y competir con los demás. Por esta razón, la empresa se convierte en una actitud, una forma de ser, una disposición interior. Pero esta actitud debe ser aprendida, adquirida; por lo cual surgen diferentes disciplinas que buscan 'reforzar al yo' y lograr una mejor adaptación a la realidad (Dardot y Laval, 2013). Los autores mencionan, como ejemplo de estas disciplinas, al *coaching*, la programación neurolingüística, y diferentes procedimientos cuya principal característica en común es que se presentan como saberes psicológicos, científicos, pragmáticos, empíricos y racionales. En base a lo expuesto en el apartado anterior, resulta llamativo el paralelismo entre 'felicidad' y 'empresa', en tanto cualidades pasibles de ser entrenadas. De esta manera, creemos plausible incluir en este listado a la psicología positiva y a sus 'expertos en felicidad', encargados de 'entrenar' la disposición a la felicidad.

En este sentido cobra importancia el análisis que realiza Foucault respecto de la *teoría del capital humano* (Sacchi, 2016). El capital humano es un conjunto de factores físicos y psicológicos, que aportan una idoneidad, una aptitud, una capacidad, y como tal, es indistinguible del individuo que lo posee. El trabajador, entonces, debe invertir en su capital humano, debe ser un empresario de sí mismo, y por añadidura, será responsable tanto de sus éxitos como de sus fracasos. Explica el autor:

En este contexto, volverse empresarios de sí mismos adquiere un sentido muy particular: significa hacerse gestor de la pobreza, de las deudas, de la precariedad, de los múltiples empleos, del desempleo, de los subsidios humillantes, de la decadencia de los servicios públicos, de la escasez de vivienda, de los bajos salarios, de las jubilaciones miserables, etc. "como si fueran 'recursos' e 'inversiones' que deben administrarse como un capital", *nuestro propio capital*. (2017, p. 62)

Al destronar el neoliberalismo al estado benefactor, emerge una nueva forma de estado que castiga a aquellos individuos que no se adecúan al paradigma del rendimiento. La responsabilidad recae exclusivamente en los individuos y no en el sistema. Para Germain, Ragone y Costa (2018), la lógica del capital produce efectos a nivel subjetivo, ya que desgasta los lazos de solidaridad y hace que el trabajador se comporte como un empresario que debe administrar su propia vida, y que es portador de un capital que debe cuidar y aumentar, ya sea mediante su formación, ahorros, inversiones, etc. Quien no logra adaptarse a esta lógica es considerado un fracasado, un mal empresario, que no puede administrar su propia vida y su capital humano (Sacchi, 2017). De esta manera, el individuo que no se adapta al paradigma empresarial y a la competencia como vía privilegiada de vínculo con el otro, resulta estigmatizado como 'infeliz', en el sentido de no ser capaz de acceder a la norma social de la felicidad. Esto es visto, en el límite, como patológico (Dardot y Laval, 2013).

Hasta aquí podemos apreciar que la lógica neoliberal se concentra en el individuo: el neoliberalismo se vale de cierto soporte psicológico destinado a

promover acciones que instalan la noción de un individuo que, al actuar como emprendedor, se mueve en solitario, menoscabando la idea de la sociedad como un conjunto (Germain, Ragone y Costa, 2018). Este sistema ha calado hondo en todos los individuos, y ha instaurado formas de ser y de pensar signados por la competitividad y la acumulación capitalista ilimitada (Ibarra Ibáñez, 2020). Estos valores dan como resultado un individualismo feroz, en el cual el otro es visto como un rival al que hay que derrotar, corroyendo la dimensión colectiva de la existencia. En este contexto, las crisis sociales son percibidas como crisis individuales, y todas las desigualdades son atribuidas a la responsabilidad individual (Dardot y Laval, 2013).

Esta lógica individualista forma parte de un proceso cultural, que permitió traducir los déficits estructurales, las contradicciones, las paradojas de la sociedad actual, a cuestiones de carácter psicológico (Cabanas e Illouz, 2019). Este proceso ha provocado el desmoronamiento de la dimensión social y un mayor protagonismo de la dimensión psicológica. Los psicólogos positivos toman como único marco normativo al individuo, ya que consideran que la felicidad es buena y deseable en tanto promueve el crecimiento personal. Por esta razón, felicidad e individualismo están firmemente enlazados, porque, por un lado, el individualismo se percibe como una condición necesaria para la felicidad y, por otra parte, la felicidad es utilizada como justificación para el individualismo.

En relación a esto, los autores explican que la propuesta de Seligman conocida como *la fórmula de la felicidad*, plantea que “el 90% de la felicidad humana debe atribuirse a factores únicamente individuales y psicológicos” (p. 67). Factores como la predisposición genética, la voluntad, la cognición, tienen, para Seligman, mayor peso que las circunstancias personales (educación, nivel de ingresos, etc.), que representan el 10% restante. La única importancia que revisten estas circunstancias sería cómo las percibe el individuo. Esta concepción de la felicidad en la que el contexto no tiene una gran influencia sería, para Cabanas e Illouz, una justificación de la meritocracia, de la idea de que tenemos la vida que merecemos, ya que, si excluimos los factores no individuales, solo nos quedan el mérito y esfuerzo individual. En este sentido, lo más importante para alcanzar la felicidad será, acorde a la psicología positiva, esforzarse por cambiar cómo uno piensa, siente y actúa, ya que cambiar las circunstancias sería mucho más difícil. Por lo tanto, esta disciplina se dedicará a instruir a sus clientes para lograr tal objetivo, por medio de ejercicios que tienen que ver con la gratitud, el optimismo, gestionar el estrés, vivir en el presente, etc.

La importancia que cobra en este contexto el estudio y la promoción de la felicidad (y, como ya hemos planteado, su transformación en un imperativo), tiene que ver con su utilidad para legitimar el individualismo desde una perspectiva aparentemente no ideológica y avalada por un discurso científico, que se presume neutral. Los psicólogos positivos sostienen que las claves del acceso a la felicidad están en nosotros mismos, más allá de las condiciones de existencia y de la época, lugar o cultura en la que nos encontremos. Los resultados más visibles, tangibles y duraderos se producen, para ellos, a partir de la autotransformación; siendo inviables los intentos de cambiar las condiciones en las que vivimos. Esta idea es capaz de impactar profundamente en una sociedad signada por la incertidumbre económica y la agitación social y política, ya que “la promesa de que podemos encontrar la felicidad si miramos dentro de nosotros mismos ofrece una tentadora vía de escape y empoderamiento ante la frustración, la ansiedad, el estrés y el sufrimiento” (p. 71).

A partir de esta concepción podemos mencionar algunas complicaciones, tanto a nivel individual como a nivel social y cultural. En primer lugar, podemos

preguntarnos, junto a Cabanas e Illouz, si la ciencia de la felicidad acaso no contribuye a sostener (o incluso a crear) el malestar que pretende solucionar. Al postular que cada uno es responsable de su felicidad, de sus éxitos y sus fracasos, muchas veces el no llegar a ese objetivo produce una sensación de descontento y debilidad personal. Sentirse infeliz llega a considerarse algo vergonzoso, signo de una vida desperdiciada o una psique mal gestionada. Además, este discurso sostiene que la felicidad no es un estado final, sino un continuo, un proceso de mejora personal en el cual debemos aspirar a ser más felices de lo que somos. Pero ¿cómo es posible, entonces, ser la mejor versión de nosotros mismos, si estamos permanentemente incompletos? Esa parecería ser la 'trampa' del imperativo de la felicidad: ser felices debe ser un hábito, siempre en construcción, y ese hábito debe ser entrenado a partir de una serie de productos, servicios y técnicas que la industria de la felicidad pone a disposición como mercancías. Ejemplos de estos pueden ser los libros de autoayuda, los cursos de *coaching* o *mindfulness*, las aplicaciones para el teléfono celular, etc. Cabe agregar que ninguna de estas técnicas hace referencia al inconsciente, debido a que no consideran que haya aspectos de la psique que no puedan ser conocidos y dominados a voluntad.

En segundo lugar, una de las consecuencias más notables del individualismo son, para los autores, los sentimientos de aislamiento y de soledad. Existe el riesgo de que el individuo renuncie a participar en la vida social y política, y de esta manera se vea obturada la posibilidad de luchar colectivamente y de imaginar otros modos posibles de ser. Los autores consideran que las emociones negativas, entendidas por la psicología positiva como perjudiciales y producto de una psique defectuosa, son importantes catalizadores de movilización colectiva, en tanto permite la organización contra situaciones de injusticia y opresión.

De acuerdo con Franco (1999), el capitalismo en general, y su vertiente neoliberal en particular, ha logrado instituir un precepto universal: el del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. Junto con este, en el cual todo (hasta los sujetos) se renueva constantemente, surge también una aceleración de la temporalidad, ya que este desarrollo pretende ser cada vez más veloz. Además, lo ilimitado alude también a la negación de la mortalidad del ser humano. Este 'mito' del desarrollo, como lo llama el autor, apremia a los sujetos a consumir, también de forma ilimitada, y hace equivaler este consumo a la felicidad; instalando a la economía en el centro del imaginario social, el capitalismo neoliberal ha logrado que la sociedad naturalice esta situación.

En consonancia, Merlin (2017) plantea que la subjetividad neoliberal busca permanentemente suturar los límites, las imposibilidades, los vacíos, y lo hace mediante el consumo. Para Merlin, lo que caracteriza al neoliberalismo es la cultura de masas, que segrega al sujeto y destruye los lazos libidinales, pues funciona de manera individualista, como un conjunto de unos. La cultura, entonces, está modelada por el consumo, que promete que la felicidad está dentro de un sinfín de objetos que se deben consumir. Esto da como resultado un individuo condicionado por el mercado, y un profundo malestar. ¿De qué tipo de malestar estamos hablando? Intentaremos responder a este interrogante en el próximo apartado.

El malestar en la cultura neoliberal

Al hablar de malestar, resulta ineludible referirnos a Freud y a su escrito *El Malestar en la cultura* (2009), para recuperar algunas nociones que se desarrollan en él. En principio, algo llamativo en relación a lo abordado en los apartados anteriores

es que, en la nota introductoria, Strachey menciona que el título original de la obra era *La infelicidad en la cultura*. Curiosa elección de palabras, que nos lleva a mencionar qué dice Freud en este escrito acerca de la felicidad. Para él, la felicidad se presenta como el propósito último de la vida de todos los hombres, entendiéndola en dos sentidos: por un lado, como ganancia de placer, por el otro, como evitación del displacer. En este sentido, quien fija esta meta de la vida sería el principio de placer, que domina el aparato anímico desde el comienzo, pero se ve obstaculizado por las exigencias del mundo exterior, que lo vuelven irrealizable.

Pero esto no quiere decir que para Freud no exista tal cosa como la felicidad, o que la misma sea también irrealizable. Para él la felicidad “corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza solo es posible como un fenómeno episódico” (p. 76). Hay un notorio contraste entre su idea de felicidad y la de la psicología positiva, ya que, como hemos visto, para ésta la felicidad debería convertirse en hábito, buscando siempre más y más felicidad. Para Freud, esto no sería posible: en momentos en los que una situación que satisface al principio de placer perdura, experimentamos una leve sensación de bienestar, pero no felicidad propiamente dicha, ya que esta es necesariamente temporal. No obstante, no cree factible renunciar a ella, y la manera de intentar alcanzarla dependerá de cada individuo⁵.

En cuanto al displacer, Freud postula que proviene de tres fuentes: el cuerpo propio, la fuerza de la naturaleza, y los vínculos con otros seres humanos. La cultura, nos dice, está ligada a las dos últimas: sirve a los fines de protección contra la naturaleza, y de regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres. Este último punto es el que resulta más problemático, ya que implica una sustitución del poder del individuo por el de la comunidad, cuyo poder se contrapone al de los individuos aislados. La cultura obliga al individuo a la renuncia pulsional, y es la causa de la hostilidad de estos hacia aquélla.

Esta renuncia pulsional tiene que ver, para Freud, con una denegación de la vida sexual, dado que solo permitiría las relaciones sexuales en circunstancias específicas, y únicamente a los fines de la reproducción humana. Además, la cultura se encarga de poner un freno a las pulsiones agresivas, presentes en todos los seres humanos, debido a que estas suponen una amenaza para la vida en común: “La inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano (...) la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso” (p. 117). La cultura se encuentra al servicio del Eros, de la pulsión de vida, mientras que la pulsión de agresión sería un subrogado de la pulsión de muerte, nociva para el desarrollo cultural.

¿De qué manera la cultura neutraliza esta pulsión de agresión? Freud sugiere que esta es enviada a su punto de partida, es decir, vuelta hacia el yo. Allí es capturada por una parte de él, que se contrapone al resto como superyó, y actúa como conciencia moral, es decir, dirige hacia el yo la agresión que el yo habría dirigido hacia el exterior. Esto genera un sentimiento de culpa por parte del yo ante la severidad del superyó, severidad que antes provenía de una autoridad externa. Ante ella, la renuncia pulsional era suficiente para no perder su amor; pero esto no es suficiente ante el superyó, de quien no puede esconderse el deseo, que persiste a pesar de la renuncia.

El sentimiento de culpa, sostiene Freud, es una variedad de la angustia, que denomina ‘angustia frente al superyó’. Muchas veces esta no es reconocida como tal de manera consciente, sino que es sentida como malestar. Vale agregar que cada renuncia pulsional es, por así decir, alimento para la conciencia de culpa, que se vuelve cada vez más severa, y reclamará más renunciaciones, lo que aumenta el

malestar. De esta manera, la aspiración a la felicidad individual y el ajuste a la comunidad están en permanente puja dentro del individuo.

A partir de esta recapitulación, podemos encontrar puntos de convergencia y divergencia entre el malestar cultural del que habla Freud, propio de su modelo de sociedad, y el malestar del siglo XXI. Alemán (2016) plantea que la principal diferencia radica en que, a través de todo el texto freudiano, podemos encontrar elementos de la sociedad disciplinaria (tal como la describe Foucault). En la sociedad en la que Freud vivía tenían un gran peso simbólico la familia, la prohibición, las figuras de autoridad, encarnadas en distintas instituciones. Eran ellas las que ordenaban las renunciaciones pulsionales al sujeto, desde una lógica disciplinaria. En la actualidad, dice Alemán, pasamos de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control, y esto conlleva un nuevo malestar. En la sociedad actual las instituciones no tienen el mismo lugar central; es el propio capitalismo, en su despliegue, el que debilita las figuras de autoridad y los lazos sociales que tanta consistencia tenían un siglo atrás.

El neoliberalismo, postula Merlin (2017), está organizado alrededor del imperativo de consumo y conduce al fracaso y la caída de los lazos sociales. En este

⁵ Cabe la aclaración de que, si bien Freud habla de 'individuo', no se refiere al mismo individuo de la psicología positiva ni al del neoliberalismo: el individuo de Freud está atravesado por el inconsciente, es un ser pulsional, y se encuentra en permanente conflicto interno.

contexto, la subjetividad se satisface mediante el consumo y equipara la felicidad con la posesión de bienes y la riqueza con la ostentación del éxito, pero esto nunca será suficiente. El paradigma social del neoliberalismo es, para Merlin, la cultura de masas: en ella, ocurre una destitución subjetiva en la que los sujetos pasan a ocupar el lugar de objetos de consumo. La masa no se organiza como un discurso, sino de manera puramente libidinal, integrada por un conjunto de unos, y se caracteriza por una subjetividad que rechaza los límites y busca consumir objetos que suturen la falta estructural. En este escenario se ve mermada la posibilidad de establecer lazos sociales. Por esta razón, la autora plantea que "el neoliberalismo es el nombre actual del 'malestar en la cultura' establecido por Freud" (p. 36).

Pero ¿basta con decir que el neoliberalismo es el nombre que toma el malestar en la cultura en la actualidad? Franco (2011) redobla la apuesta, sosteniendo que el estado de nuestra cultura debe considerarse como un *más allá del malestar en la cultura*. Este es producido por la desestructuración o desaparición de instituciones que otorgaban amparo y sentido a los lazos sociales, permitiendo el proceso identificador de los sujetos. A su vez, esto se debe a la crisis de las significaciones imaginarias sociales que funcionan como cimientos de la sociedad. El yo se ve atacado en sus funciones representacionales e identificatorias, dificultando la elaboración de un mundo pulsional-deseante, que lo inscribe en la cultura. Los lugares de apoyo para esta elaboración han dejado de existir o corren el riesgo de desaparecer, y no surgen otros en reemplazo, ocasionando una crisis de sentido.

Esto es a lo que Castoriadis (1997) denomina *el avance de la insignificancia*, en el cual la única significación que queda en pie es la del capitalismo. Este empuja, por un lado, a una aceleración de la temporalidad, que hunde al sujeto en la imposibilidad de crear representantes-representativos de la pulsión (Franco, 2017). Por otro lado, pero en íntima relación con lo primero, en nuestra sociedad actual impera un Otro caracterizado por demandar un disfrute sin límites. Este Otro es entendido en tanto "creación del imaginario social instituyente: una creación colectiva y anónima" (p. 29). El Otro ya no prohíbe el goce sino que lo exige, mediante la estimulación continua, el 'siempre más', la aceleración ininterrumpida y la negación

de la mortalidad. Todas estas características aluden a la promesa de eludir la castración, límite impuesto a la psique, con el cual el sujeto deberá lidiar toda su vida.

Una de las implicancias de lo ilimitado se relaciona con el consumo: el consumo sin límites sería considerado, en nuestra sociedad, algo bueno y deseable para conseguir la propia felicidad, entendida como un estado de completud. Mencionábamos anteriormente que la felicidad, para la psicología positiva, consistía en una búsqueda permanente, en la que siempre debemos ser 'la mejor versión de nosotros mismos', y que allí radica el engaño de su propuesta, ya que esa búsqueda nunca lleva a un destino final, siempre puede haber una 'mejor versión' que la anterior. En consonancia, Franco sostiene que, si algo es ilimitado, la completud no es posible, dado que solo puede haber completud en el plano de la finitud. Esto produce un estado de insatisfacción permanente, ya que siempre nos falta algo para estar completos, pero la sociedad instala la promesa de que ese 'algo' puede adquirirse. El Otro acentúa la falta, al mismo tiempo que promete colmarla.

El disfrute sin límites señala, dice Franco, un deseo no alcanzado por la castración, ubicado más allá del principio de placer como goce ligado a la pulsión de muerte. Así como, para Freud, el superyó se alimentaba de renunciaciones pulsionales, el paradigma neoliberal obliga al consumo sin límites a través de un superyó que exige siempre más. Por este motivo el autor diferencia el malestar cultural de Freud del más allá del malestar en la cultura, propio de la actualidad. En el primero rige Eros, que busca elaborar, repetir, ligar; en el segundo, estamos ante el fracaso de la simbolización, de la ligazón de representaciones y afectos. En definitiva, para el autor, nos encontramos hoy ante una cultura que impide la emergencia de la imaginación radical, aquello que permite la figurabilidad de la psique y su socialización.

El malestar en la sociedad actual se vincula a distintas instituciones (el mercado, los medios de comunicación, las redes sociales, etc.), que generan sentimientos de intolerancia y segregación, afectando los lazos sociales (Merlin, 2017). Esto, sumado a los sentimientos individualistas y de competencia sin límites, tiene como consecuencia que el otro se convierta en un objeto hostil, al que es preciso odiar, humillar, destruir. Planteamos anteriormente que, para Freud, la agresión es una manifestación de la pulsión de muerte. Merlin va a agregar que, cuando esta pulsión no se encuentra equilibrada con Eros, opera como disolvente de la cultura, ya que atenta contra lo común, busca la disgregación. Por esta razón, la irrupción violenta de la pulsión de muerte provocaría la disolución de los lazos sociales. Cuando se pierden los lazos sociales, cada sujeto se ve obligado a reintroyectar a la pulsión de muerte, esta vez no ligada a Eros, debido a que no encuentra un semejante donde depositar la agresión (Franco, 2017). Otra de las consecuencias de la ruptura de lazos sociales, para el autor, es la presencia de modos de satisfacción pulsional denominados 'autoeróticos', en los cuales el otro no existe como tal. Este estado tiene relación con lo que mencionamos previamente acerca de la ilusión de completud, en tanto lo autoerótico se considera como un estadio previo a la castración. Esto resulta perjudicial, dice Franco, no solo para la cultura, sino para la psique misma.

El valor cultural de la (in)felicidad

Hemos mencionado anteriormente que el neoliberalismo ha instalado una lógica individualista, competitiva, en la que cada individuo es un empresario de sí

mismo y se desenvuelve en solitario. La 'libertad' que brinda el neoliberalismo al individuo es la de no tomar en cuenta a los demás, sino a lo que quiere para sí mismo, a partir de este Otro que crea la ilusión de completud a través del consumo. Dice Ibarra Ibáñez (2020) que el neoliberalismo "no ofrece articulaciones basadas en lazos sociales, ni de apoyo mutuo, ni de reciprocidad" (p. 162). Al generar las condiciones de posibilidad para que cada individuo sea autogestor de su vida, se produce una desligadura con la sociedad, a la cual ya no tiene que rendirle cuentas.

Esto se logra con el apoyo de disciplinas como la psicología positiva que, al restar importancia a las circunstancias exteriores en cuanto a la búsqueda de felicidad de los individuos, los compele a refugiarse en su 'mundo interior' (Cabanas e Illouz, 2019). Debido a que la felicidad consiste, dentro de esta lógica, en una búsqueda permanente, no importa cuán feliz sea el individuo, cuán satisfecho se sienta con su vida, siempre podrá alcanzar un mayor nivel de felicidad. Por este motivo nunca serán suficientes los expertos, las guías, los consejos, los productos, para lograr este objetivo que, al igual que cualquier utopía, siempre que parece acercarse, se aleja un poco más. La industria de la felicidad busca crear individuos obsesionados consigo mismos, para mercantilizar esta obsesión y crear consumidores, en este caso, de felicidad. Podríamos inferir que quien se encuentra obsesionado consigo mismo y con su mundo interior, no dispondrá del tiempo ni del interés para observar y analizar lo que sucede a su alrededor.

La postura que defendemos propone otra narrativa ante este escenario. Entendemos que no puede soslayarse la importancia que adquieren los lazos sociales: la presencia del semejante, dice Bleichmar (2009), es inherente a la constitución del ser humano, de quien recibimos amor, odio, conocimientos, valores morales e ideológicos, etc. "El otro está inscripto en nosotros, y eso es inevitable" (p. 20). Consideramos que la felicidad no se encuentra encerrada dentro de cada individuo, en algún lugar de la psique a la cual es posible acceder leyendo un libro o haciendo un curso. El posicionamiento adoptado por los psicólogos positivos resulta, como ya planteamos, riesgoso, en tanto da como resultado un aislamiento del individuo respecto de los demás, en pos de la búsqueda obsesiva de felicidad en el interior. Creemos que no basta con que los miembros de una sociedad sean felices para que la sociedad sea feliz; apostamos por la posibilidad de una felicidad colectiva, en contraposición a un conjunto de felicidades individuales.

Para no llegar a un individualismo extremo, en el que la sociedad se vuelva meramente un conjunto de unos, Franco (2011) plantea que toda cultura debe proveer una cuota de placer mínimo para permitir su investimento por parte de la psique. Si bien el autor admite que una cuota de malestar es inevitable, participar en la cultura debe tener algún sentido, debe significar algún tipo de ganancia para la psique, que equilibre dicha cuota de malestar. El bienestar mínimo, así planteado, permite la investidura del espacio sociocultural, y por este motivo, debería estar garantizado para todos los integrantes de la cultura.

Como una de las fuentes del bienestar mínimo, Franco menciona a los lazos libidinales, no sólo en tanto producen placer (además de displacer), sino también porque permiten alojar a la pulsión de muerte. Los lazos libidinales ofrecen un amparo al sujeto por parte de la cultura, amparo que fue dado originariamente por las figuras parentales. La cultura, además, ofrece objetos obligados para la sublimación, es decir, modos socialmente instituidos de satisfacción pulsional. Y sumado a esto, también brinda modelos identificatorios que hacen posible hallar satisfacción en ella. Vale aclarar que estas características corresponden a lo 'esperable' de la cultura en circunstancias normales, es decir, lo que *debería* brindar la cultura a sus miembros. Pero, como ya vimos, en un estado de crisis de sentido como en el que se

encontraría la cultura en la actualidad, esto se ve dificultado. Cabe preguntarnos qué podemos hacer, como profesionales de la salud mental, para paliar esta crisis y ofrecer a la psique el amparo que necesita por parte de la cultura.

Nos referimos previamente a la crisis de las significaciones imaginarias sociales que Castoriadis (1997) denominó *avance de la insignificancia*. Esta crisis se caracteriza, dijimos, por la caída de las instituciones que sostenían el sentido de la sociedad (familia, escuela, iglesia, etc.), y la falta de instituciones y significaciones que las reemplacen. El resultado de esto es una sociedad pasiva, heterónoma, que no se cuestiona. Sostenemos, junto con el autor, la importancia de instaurar un proyecto de autonomía social e individual, una nueva creación imaginaria que provea de otros sentidos para la vida humana, no centrados en la producción y el consumo ilimitados. Esta, por supuesto, no es una tarea fácil: implica una transformación radical de las instituciones y de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. Se vuelve necesario poner en cuestión cualquier sentido dado de antemano para posibilitar el surgimiento de nuevas significaciones imaginarias sociales, de *otra cosa* que dé sentido a la psique. La actividad reflexiva que interroga (y, a veces, busca transformar) las instituciones recibe, para Castoriadis, el nombre de *política*. El psicoanálisis, como una práctica política, puede servir como facilitador de esta transformación, en tanto dé lugar a la imaginación radical y a la instauración de una instancia reflexiva que dialogue con ella. Coincidimos con Merlin (2017) cuando sostiene que “pensar significa descolonizarse, subjetivarse y autorizarse a mejorar entre todos el mundo común que nace de las acciones compartidas” (p. 67).

Las significaciones imaginarias sociales funcionan, entonces, como un amparo para la psique (Franco, 2017). La desestabilización del magma de significaciones imaginarias sociales implica una crisis del modelo identificador y de la posibilidad de la psique de crear representantes-representativos de la pulsión. Sumado a esto, la significación de lo *ilimitado* en relación al Otro que demanda gozar, conlleva la falsa promesa de que la castración podría ser abolida. Dado que el inconsciente desconoce de límites, quedaría satisfecha la omnipotencia de la psique. Pero como sabemos, esto es irrealizable: el psiquismo se ve afectado, por lo tanto, en su capacidad de crear figuras, vías colaterales mediante las cuales la pulsión se ligue a representaciones. Entendemos que, ante esto, el psicoanálisis, en tanto propone otra temporalidad, otro modo de ser, puede cumplir un rol importante como un dispositivo que vaya a contrapelo de este estado de cosas: debe ser capaz de favorecer la figurabilidad, la ligadura pulsional, al servicio de Eros. Será importante devolver a la castración su lugar en cuanto límite impuesto a la psique. Esto implica una clínica que tenga en cuenta, no solo la repetición, recuerdo y elaboración, sino, como plantea el autor, la creación, la imaginación radical.

La gubernamentalidad neoliberal genera una verdadera *cultura del malestar* (Murillo, 2011). La angustia que experimentan los sujetos dentro de este sistema se traduce en una sensación de inseguridad, que lleva a buscar refugio en el cuidado de sí, en detrimento de los lazos con otros. Esto produce, a su vez, más angustia, generándose así un círculo vicioso en el que quedan atrapados muchos sujetos. El efecto inevitable de este ciclo, dice la autora, son diversas formas de padecimiento psíquico. Con este panorama, la utopía que plantea la psicología positiva con respecto a la felicidad parece estar lejos de realizarse.

Esta disciplina busca instaurar una perspectiva del binomio ‘felicidad-infelicidad’ como sinónimo de ‘salud-enfermedad’, ‘normalidad-anormalidad’, ‘funcionalidad-disfuncionalidad’ (Cabanas e Illouz, 2019). En este sentido, presentan a las emociones ‘positivas’ y ‘negativas’ como antagónicas, siendo las primeras señal de individuos productivos y funcionales, y las

segundas, obstáculos para una psique sana. El peligro que reviste esta concepción es la de considerar como problemática cualquier emoción 'negativa' y, por consiguiente, intentar eliminarlas u ocultarlas con la creencia de que solo se puede ser verdaderamente feliz sintiendo emociones 'positivas'. Sostenemos que las emociones denominadas por esta disciplina como 'positivas' y 'negativas' (rótulo que ya de por sí es cuestionable) no son excluyentes entre sí: esta concepción resulta reduccionista, siendo que las emociones son experiencias complejas, ambivalentes, con componentes no solo subjetivos sino interpersonales y culturales. Este último reviste especial importancia, ya que, como plantean los autores, "la vida emocional de los individuos está estrechamente vinculada a relaciones de poder, patrones de consumo y valores morales" (p. 161). Por otro lado, la postura de la psicología positiva implica una patologización de aquellas personas que, por el motivo que sea, no se sienten felices; la responsabilidad, como ya vimos, recae en el individuo y en su 'capacidad' para conseguir felicidad. En este contexto en el cual tanto la felicidad como el sufrimiento parecieran ser elecciones, queda poco lugar para establecer lazos sociales solidarios y empáticos.

Las emociones 'negativas' cumplen, como dijimos, un papel importante a nivel social y cultural: la frustración, la tristeza, el odio, pueden funcionar como catalizadores para el cambio social y la movilización colectiva, como oposición a situaciones de injusticia y opresión. Al respecto, coincidimos con Ahmed (2019) cuando postula al sufrimiento como un tipo de actividad. Para los psicólogos positivos, la felicidad significa actividad, en tanto el individuo busca activamente su propia felicidad; por el contrario, la infelicidad es considerada como un estado pasivo. Proponemos invertir la ecuación: pensar que la infelicidad puede ser activa, en tanto puede brindar las condiciones de posibilidad para que algo cambie. Creemos necesario cuestionar qué intencionalidad hay detrás del planteo de la psicología positiva en relación a la negación de la infelicidad y de las emociones 'negativas'. ¿Acaso el objetivo es neutralizar aquellas emociones en cuanto a su utilización social y política? ¿Las personas felices se involucran menos políticamente que las infelices? Resulta importante plantearnos estos y otros interrogantes acerca de qué intereses persiguen disciplinas como la psicología positiva y la industria de la felicidad que esta ha ayudado a crear.

Palabras finales

El planteo inicial del presente ensayo contenía tres tópicos centrales: la felicidad entendida como imperativo; el modo de producción de subjetividad propio del neoliberalismo, y las formas que adquiere el malestar en la cultura en la actualidad. Llegando al final del recorrido, consideramos que hemos podido generar un diálogo fructífero entre los tres tópicos.

En primer lugar, postulamos que la llamada 'ciencia de la felicidad', la psicología positiva, ha ubicado a la felicidad en el plano del deber. Este deber no sería solo a nivel individual, a partir del llamado a ser 'la mejor versión de nosotros mismos', sino también a nivel cultural, ya que se sugiere que si los individuos son felices, la sociedad es feliz. En relación a esto, la psicología positiva logró relacionar el campo *psi* con disciplinas como la economía y la política. Plantearon a la felicidad como una categoría empírica y medible, por lo cual, según esta lógica, sería viable crear políticas públicas considerando a la felicidad como un criterio para medir el progreso. Creemos importante reflexionar acerca de lo que esto implica: ¿Cuál es la veracidad de estas mediciones? ¿Quiénes las realizan? ¿Qué entienden los referentes de la psicología positiva como 'políticas públicas'? Teniendo en cuenta que esta disciplina pondera el individualismo, ¿qué lugar dejan para pensar y hacer

desde lo colectivo?

Las relaciones de la ciencia de la felicidad con la economía y el mercado nos llevaron a hablar de una 'industria de la felicidad': esta deja de ser un mero sentimiento para volverse una mercancía, al alcance de quienes se esfuercen lo suficiente para conseguirla. Encontramos coincidencias entre este enfoque y algunas de las características del neoliberalismo, al cual definimos, de acuerdo a Foucault, como una racionalidad, una forma de gubernamentalidad, que produce un tipo de subjetividad en particular. El sujeto del neoliberalismo es, sostenemos, un sujeto del rendimiento; competitivo, flexible, innovador, que actúa como empresario de sí mismo. Como tal, debe poseer un capital humano que lo hagan apto para competir en la ferocidad del mercado; podríamos considerar como parte del capital humano a la disposición a la felicidad, en tanto la psicología positiva la sitúa como una actitud, un estilo de vida.

Encontramos algunas problemáticas relacionadas a este modo de producción de subjetividad. Primero, dado que la psicología positiva considera que la felicidad depende mayormente de características individuales, quienes no logren esta disposición serán considerados fracasados e ineptos socialmente. Segundo, existe el riesgo de que el individuo no quiera participar de lo colectivo, encerrándose en sí mismo y en su obsesión con lograr ser feliz. Creemos pertinente, como profesionales de la salud mental, profundizar en estos problemas tan vigentes, con los que nos encontraremos durante toda nuestra práctica. La obsesión con la felicidad, y su corolario, el aislamiento y la corrosión de los lazos sociales, producen, como pudimos apreciar en nuestro desarrollo, distintas formas de padecimiento. Se vuelve entonces necesario atender a las 'trampas' que pone el neoliberalismo a los sujetos: en este caso, la concepción de la felicidad como una mercancía de libre acceso, que cuando no se consigue genera malestar.

Surge entonces una pregunta: ¿puede la felicidad generar malestar? Resulta paradójico pensarlo, pero podemos responder que, en realidad, lo que generaría malestar es el imperativo de la felicidad. Intentamos situar el malestar en la cultura en la actualidad, basándonos en el texto freudiano de 1930, y concluimos en que actualmente nos hallamos en un 'más allá del malestar en la cultura'. Este más allá se vincula con la ilusión de lo ilimitado y de la completud, es decir, la negación de la castración. Además, nos encontramos ante un Otro ya no prohibitivo, como el de Freud, sino insaciable: exige gozar siempre un poco más. Las consecuencias psíquicas de este panorama, según vimos, se relacionan con una falla en la figurabilidad; a nivel social, se produce una disolución de los lazos sociales y muchas dificultades para pensar lo colectivo.

Encontramos, al final de este recorrido, que no sería viable poner un punto final a lo ya desarrollado: quedan muchas aristas para tomar como puntos de partida de futuras investigaciones, problemáticas de interés para la psicología y el psicoanálisis. Estos se relacionan, por un lado, con la pregunta por la clínica: ¿cómo sale a la luz este malestar? ¿Cuáles son los síntomas del malestar en la cultura actual? ¿Qué herramientas tenemos, como profesionales *psi*, para trabajar con estas subjetividades? Sobre todo, teniendo en cuenta que, como miembros de esta sociedad, todas estas cuestiones también nos impactan profundamente.

Por otro lado, y para finalizar: creemos importante hacer el intento de reconceptualizar la felicidad, quitarle la presión del deber. Debemos encontrar la manera de (re)conectar a la felicidad con el otro, con lo colectivo. Quizás, encontrando la manera, ser felices no sea una quimera, sino, simplemente, un sentimiento ligado al bienestar y no al malestar.

Referencias

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Grama Ediciones.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Traficantes de sueños.
- Bleichmar, S. (2009). *La subjetividad en riesgo*. Topía Editorial.
- Cabanas, E. e Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Paidós.
- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Franco, Y. (1999). Toda subjetividad se desvanecerá en el aire. *Revista Topía*. Nº 27.
<https://www.topia.com.ar/articulos/toda-subjetividad-se-desvanecer%C3%A1-en-el-aire>
- Franco, Y. (2011). *Más allá del malestar en la cultura. Eros y Tánatos en la cultura*.
<https://www.elpsicoanalitico.com.ar/num11/sociedad-franco-mas-alla-del-malestar-en-la-cultura.php>
- Franco, Y. (2017). *Paradigma borderline. De la afánisis al ataque de pánico*. Lugar Editorial.
- Freud, S. (2009). *El malestar en la cultura*. Amorrortu Editores.
- Germain, M., Ragone, M. y Costa, F. (2018). *El proyecto neoliberal en sus diferentes dimensiones*. Ficha de cátedra. Teoría social.
- Han, B. (2010). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Ibarra Ibáñez, A. N. (2011). Neoliberalismo y subjetividad, el nuevo malestar. *Revista de Psicología*, 20(2), 155-166 <http://dx.doi.org/10.24215/2422572XE074>
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Editorial Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2018). *El ser neoliberal*. Editorial Gedisa.
- Murillo, S. (2011). Construcción de hegemonía y procesos de subjetivación en el arte de gobierno neoliberal. *Revista Filosofía y Crítica*, Nº 74, pp. 73-96.
- Murillo, S. (2011). La cultura del malestar. *Revista Palabra*.
- Sacchi, E. (2016). Neoliberalismo y servidumbre maquina. Gubernamentalidad cibernética. Universidad Católica de Colombia; *Soft Power*; 3; 2; 1-7-2016; 144-163. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/147224>
- Sacchi, E. (2017). Neoliberalismo, gubernamentalidad y mnemotécnicas de la crueldad. *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*. Nº 5. ISSN: 2344-9292, pp. 47-63.