



Neoliberalismo y subjetividad:
una genealogía de la felicidad y de la
autoayuda moderna



Mauricio Torres



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL
Educadora de educadores

Colección Educación, Cultura y Política

Neoliberalismo y subjetividad:
una genealogía de la felicidad
y de la autoayuda moderna

Neoliberalismo y subjetividad: una genealogía de la felicidad y de la autoayuda moderna

Mauricio Torres



**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA
NACIONAL**
Educadora de educadores

Torres, Mauricio

Neoliberalismo y subjetividad: una genealogía de la felicidad y de autoayuda moderna / Mauricio Torres. – 1ª ed. – Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. 2019.

268 páginas.—(Colección Educación, Cultura y Política)

Incluye: Referencias bibliográficas

Incluye: Índice Temático

ISBN IMPRESO: 978-958-5503-44-1.

ISBN EPUB: 978-958-5503-46-5.

ISBN PDF: 978-958-5503-45-8.

1. Economía. 2. Autorrealización (Psicología). 3. Administración. 4. Neoliberalismo – Aspectos Éticos y Morales. 5. Sujeto (Filosofía). 6. Capitalismo – Aspectos Éticos y Morales. 7. Ética. 8. Subjetividad.

320.51 cd. 21 ed.

Universidad Pedagógica Nacional

Primera edición, Bogotá, 2019

© Universidad Pedagógica Nacional

© Mauricio Torres

ISBN IMPRESO: 978-958-5503-44-1

ISBN EPUB: 978-958-5503-46-5

ISBN PDF: 978-958-5503-45-8

DOI: <http://dx.doi.org/10.17227/epc.2019.3458>

Leonardo Fabio Martínez Pérez

Rector

John Harold Córdoba Aldana

Vicerrector de Gestión Universitaria

Lyda Constanza Mora Mendieta

Vicerrectora Académica

Fernando Méndez Díaz

Vicerrector Administrativo y Financiero

Gina Paola Zambrano Ramírez

Secretaría General



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Preparación editorial

Grupo Interno de Trabajo Editorial

Universidad Pedagógica Nacional

Alba Lucía Bernal Cerquera

Coordinación

Maritza Ramírez Ramos

Edición

John Machado

Corrección de estilo

Johnny Adrián Díaz Espitia

Diagramación

Fredy Johan Espitia Ballesteros

Finalización de artes

Impreso en Imageprinting

Carrera 27 n.º 76-38

Bogotá, D.C., 2017

Fechas de evaluación: 12-02-2018 / 25-02-2018

Fecha de aprobación: 29-06-2018

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y el decreto reglamentario 460 de 1995.

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso escrito.

A mamá y a la abuela, por su verdadera ayuda.

Contenido

Introducción	11
Capítulo 1	
Las primeras crisis de sentido y los primeros mecanismos de ayuda en Occidente	29
Racionalización de la magia	34
Función ético-pedagógica de la literatura	59
Capítulo 2	
Nacimiento de la autoayuda y del pensamiento positivo	91
Benjamin Franklin: precursor del liberalismo, pionero de la autoayuda	96
Pensamiento positivo: de la terapéutica del sujeto hacia el progreso	113
Época victoriana: capitalismo, darwinismo y progreso	119
<i>Self-help</i> : del sujeto kantiano al superhombre	125
Capítulo 3	
Crisis del capitalismo: nuevas configuraciones discursivas de la autoayuda	145

Configuración epistémica de la autoayuda: nacimiento y explotación del plus valor emocional	151
Eficacia simbólica del éxito: primera fase mágica del capitalismo como religión	161
El héroe norteamericano: entre el optimismo, la voluntad de poder y los cuentos de hadas	171
La autoayuda como género	177

Capítulo 4

Eclosión del neoliberalismo, masificación de la autoayuda

181

Del neoliberalismo a la neoliberalización	183
Degradación de la experiencia comunicable: reafirmación de la experiencia disecada	192
“La ciencia de la felicidad”: los códigos científicos de la autoayuda	205
Superhombre de cristal: las narraciones del yo como democratización del retrato emocional	210
Narratividad épica de la felicidad: la función <i>kitsch</i> de la autoayuda	218
El retorno de la magia: los nuevos rituales sagrados del capitalismo y la renovación de su fe	230

Capítulo 5

Matriz cultural de la felicidad

243

Referencias

257

Índice temático

263

Introducción

Dos producciones literarias, de un inestimable valor estético, ético y político, inspiraron este trabajo. En un extremo, “un pequeño poema en prosa”¹ en el que Baudelaire desarrolla toda una reflexión, una propuesta que en mucho nos recuerda la modesta proposición que Jonathan Swift realizara a los Gobiernos y representantes de la corona sobre la manera de emplear la ingente cantidad de niños pobres que nacían por aquel entonces (siglo XVIII). Por su parte, Baudelaire nos hará una propuesta —que al parecer él mismo ha llevado a la práctica— sobre la manera en que deberíamos ayudar a los pobres y mendigos que en los pórticos se nos acercan para mendigar alguna moneda. Ambos, el poeta y el ensayista, llevan hasta las últimas consecuencias una crítica mordaz al falso humanismo de la modernidad; ponen en evidencia la hipocresía que existe en el revés de la filantropía moderna. Como dignos representantes de su tiempo, saben que la única forma de entender, vivir y comprender la modernidad, es justamente a partir de la premisa de “ser absolutamente modernos”, como diría Rimbaud. Es decir, vivir a contrapelo de la modernidad.

El poema de Baudelaire, no obstante, irá mucho más lejos; más allá de la sugerencia, el poeta nos incita a la acción. No se trata solo de una cuestión metafísica, como en Swift, se trata sobre todo de una propuesta ontológica; por lo mismo, la praxis baudelaireana resulta mucho más radical, más cáustica, si se quiere; el poeta plantea que la mejor forma de ayudar a un mendigo, antes que por medio de una limosna, es ante todo restituyéndole su dignidad. Pero la complejidad de tal restitución radica en que esta se tiene que hacer, incluso, a costa del mendigo y de sí mismo, y a fuerza, si es necesario, de golpes. Así, pareciera indicar Baudelaire que lo que hace una limosna, sea material o moral —es necesario recordar que el poeta es

1 Me refiero al poema “¡Maltratemos a los pobres!”, de la obra *Pequeños poemas en prosa* o *Spleen de París*.

alegórico y no simbolista²—, es reducir al otro, hundirlo un poco más en su podredumbre; de ahí que la mejor ayuda que un sujeto moderno podría prodigar a alguien que ha caído en desgracia no radique en la salida rápida y simple de solucionar su problema aparente, sino en una especie de movimiento ontológico en el que, tanto el filántropo como el mendigo, fuesen modificados por medio de la acción del uno sobre el otro y viceversa. Sin embargo, la crítica baudelaireana no está enmarcada *per se* en este asunto, su intención, como lo deja ver en el preámbulo del poema, parece estar mejor situada en una feroz crítica sobre la cómoda felicidad. El pretexto de su poema, “aquellos libros de moda que se encargan de hacer felices sabios y ricos a los pobres en veinticuatro horas”, en apariencia anodino, adquiere un sentido capital cuando se lee bajo la óptica de la ayuda que el poeta le prodiga a su mendigo. Baudelaire está cuestionando una idea, que ya para su tiempo comenzaría a tomar el carácter de un *ethos* bastante generalizado en Europa: la consecución de la felicidad. Un tipo de felicidad que ha venido a constituirse, con el transcurrir de la Edad Moderna, en una especie de utopía.

La segunda obra que inspiró este trabajo, más reciente que el poema de Baudelaire, pero igualmente cáustica, es una novela —convertida luego en filme— del escritor norteamericano Chuck Palahniuk: *El club de la pelea* (2010). Primero vista y luego leída, la obra se sitúa en una crítica similar al poema, pero, en este caso, el autor, fiel a su época, incluye de manera más explícita al capitalismo en el universo de su crítica. El protagonista-narrador es el prototipo del sujeto que encarna el *american way of life*, pero su estilo de vida comienza a verse afectado por un insomnio insoportable con el que lleva dos años. Después del médico y las píldoras de Seconal, el protagonista descubre en los grupos de autoayuda un mecanismo para conciliar el sueño. Desde entonces, asiste a todos los grupos de autoayuda que puede: hombres con cáncer de testículos, personas con leucemia, personas con parásitos sanguíneos, etc. La posibilidad de exteriorizar sus sentimientos, de llorar y ser parte de un grupo, alivian en el protagonista su desvelo patológico. Su estrategia, sin embargo, se comienza

2 Walter Benjamin, en su extenso análisis sobre la obra baudelaireana *Iluminaciones II*, sugiere justamente esta distinción; el sentido alegórico que pervive en los poemas de Baudelaire, antes que un sentido simbolista.

a ver afectada cuando aparece en escena una mujer —Marla Singer—, que, como él, asiste a los mismos grupos de autoayuda, aunque en modo alguno sufra de ninguna de estas enfermedades: “farsante” dice el protagonista mientras observa a Marla. Deja, por eso, los grupos de autoayuda y su insomnio se recrudece a tal punto que desarrolla un síndrome esquizoide en el que aparece Tyler Durden, su *alter ego*. Juntos fundarán un grupo de autoayuda que se va a denominar Club de la Pelea, a donde todo aquel hombre cansado de su rutina y su existencia puede ir para molerse a golpes con un desconocido, a fin de sentirse mejor.

La arremetida es doble, tanto a la autoayuda como a la modernidad; un grupo en el que nadie, ante su desespero, puede esperar la misericordia ni la subestimación de su igual, sino su ira puesta en golpes; en otros términos, un grupo en el que nadie puede esperar la caridad moral de nadie. Sin embargo, la crítica se hace aún más feroz cuando, en escenas posteriores, el protagonista relata el caso de Raymond K. Hessell, el regente de Korner Mart: Hessell está esperando el autobús luego del turno de las 12 a. m., el protagonista lo aborda, pistola en mano, y aquel, pálido de miedo, solo atina a pasarle su billetera. En ella, el protagonista encuentra el carnet vencido de la facultad y le pregunta: “¿Qué quiere Raymond Hessell ser de mayor?”, refiriéndose a lo que este quiso estudiar. “Veterinario”, le responde aquel. “¿Es eso lo que siempre has querido ser? ¿Veterinario?” pregunta el protagonista, y ante la afirmación de Hessell, el protagonista le advierte: “Sé quién eres. Sé dónde vives. Me quedaré tu carné de conducir y te vigilaré, señor Raymond K. Hessell. Me cercioraré dentro de tres meses, y luego dentro de seis y luego dentro de un año, y si no has vuelto a la facultad a convertirte en veterinario, morirás”; y agrega: “Lárgate y vive tu vida insignificante, pero recuerda que te vigilo, Raymond Hessell, y que preferiría matarte a que siguieras en ese trabajo de mierda ganando únicamente dinero para comprarte queso y ver la televisión” (2010, pp. 144-145).

La impugnación se galvaniza —tanto en Baudelaire como en Palahniuk— en un movimiento ontológico; no se trata de discusiones metafísicas para desvirtuar la efectividad de la autoayuda ni para hacer una sátira moderna de la felicidad, en la que el crítico se ubica desde fuera del fenómeno para hacer las veces de juez. Nada de eso: ambos autores se incluyen —al menos ficcionalmente— en el meollo del asunto, para

proponer una nueva visión, una alternativa a los libros y a los grupos de autoayuda. De ahí que la cuestión sea ontológica y no metafísica, no podría ser de otro modo cuando hablamos de un fenómeno que es eminentemente ontológico, puesto que la autoayuda moderna no es otra cosa que un conjunto de mecanismos y técnicas para administrar el yo; una “ciencia”, si se quiere, para que el sujeto haga de sí mismo lo que desea. Sin embargo, ¿por qué desarrollar una crítica tan mordaz a toda esta suerte de prácticas y mediaciones literarias que le permitirían al sujeto modificarse a sí mismo, en aras de alcanzar el tipo de *yo* que desea, o cierto tipo de felicidad? Nada de malo hay en ello, antes al contrario, si nos alineamos a la argumentación foucaultiana al respecto de la manera en que el sujeto puede llegar constituirse a sí mismo por medio de las “tecnologías del yo” —que en gran medida se acercan a lo que implica la autoayuda—, podríamos ver en los grupos, los libros, el *coaching* y demás vertientes de la autoayuda, toda una serie de posibilidades ontológicas para que el sujeto pueda configurarse a sí mismo; modificarse ética y moralmente para enfrentar el mundo que lo rodea. ¿Cuál sería, entonces, la razón para emprender una crítica a este tipo de tecnologías del sí mismo? ¿Qué es lo que ven de sospechoso Baudelaire y Palahniuk en estas tecnologías?

La respuesta a estas cuestiones podríamos ubicarla a partir de la definición de dos conceptos que Foucault ha introducido para hablar de la hermenéutica del sujeto: “prácticas de sí” y “prácticas de libertad”. El filósofo francés pareciera equiparar, hasta cierto punto, las “tecnologías del sí mismo” con las “prácticas de sí”, puesto que ambos conceptos aluden a lo que el sujeto puede hacer sobre sí mismo para alcanzar cierto modo de ser. Cuando Foucault se refiere al concepto de “práctica de libertad”, pareciera ir un poco más allá de lo que se supone que implican las “prácticas de sí”, en la medida en que no se trata solamente de aplicar unas técnicas y mecanismos sobre el yo, sino más bien de una constitución ética, en cuanto que práctica reflexiva por medio de la cual el sujeto alcanza la libertad.³ Visto así, la cuestión que nos tendríamos que formular, aludiendo obviamente a la sospecha que tanto el poeta como el novelista esbozan en sus obras al respecto de la autoayuda, sería si esta, ya

3 En páginas posteriores profundizaré en estos dos conceptos.

sea en su mediación literaria o su mediación grupal, permitiría al sujeto alcanzar unas prácticas de libertad. En otros términos, las “prácticas de sí”, que preconiza la autoayuda, ¿permiten al sujeto la constitución de una ética en cuanto que práctica reflexiva para su libertad; o, por el contrario, inhiben la constitución de dicha libertad?

El acento de la ofensiva que tanto el poeta como el novelista expresan en sus obras está justamente en ese intersticio; no son suficientes las “prácticas de sí” que tanto el poeta como el personaje de la novela encuentran respectivamente en los libros y en los grupos. Es necesario ir un poco más allá, hacer saltar los resortes metafísicos de lo que se supone que debe hacer el sujeto consigo mismo para llegar a *ser*, se necesita una acción enérgica que permita al sujeto la liberación de sí. Resulta curioso que, en ambos casos, el mecanismo liberador se desencadene a partir de la pugna: el poeta muele a golpes a su mendigo, el protagonista se muele a golpes a sí mismo, y funda el Club de la Pelea. Es simbólico, claro está, porque en la profundidad de ambas obras, lo que se quiere cuestionar es el carácter edulcorado de los libros y las charlas de grupo que pretenden cambiar el corazón del sujeto con situaciones emocionales, llanto, risa y expresiones de optimismo patético, dejando intactas las estructuras que han hecho que el sujeto sea lo que es. En otros términos, tendríamos que interpretar la crítica de Baudelaire y Palahniuk como el paso de las prácticas de sí a las prácticas de libertad: en el primer caso, el poeta pretende restituir la dignidad de su mendigo a fuerza de golpes; en el segundo, el protagonista de la novela pretende la liberación de sí a partir de las sesiones del Club de la Pelea, al tiempo que pretende disipar en Raymond K. Hessel su condición pusilánime y conformista —la negación que este ha hecho de sí, al preferir trabajar como regente y no haber cumplido sus sueños de ser veterinario—, por medio de una amenaza de muerte; algo así como una especie de constricción para la libertad.

Resumiendo, el signo de interrogación que tanto Baudelaire como Palahniuk ponen sobre el asunto de los libros y los grupos de autoayuda se encuentra en dos puntos concretos; por un lado, la eufemización de las implicaciones del capitalismo en la vida del sujeto; es decir, el encubrimiento, por medio de un lenguaje *soft & sweet* de lo que el capitalismo ha hecho de nosotros. Por otra parte, pero íntimamente ligado a lo anterior, ambos autores cuestionan fuertemente la idea de la felicidad, no la felicidad

per se como producto de un estado subjetivo, sino la idea de una felicidad común a todos, generalizada y generalizable, idealizada hasta tal punto que se tiene que convertir en una finalidad en sí misma. No es gratuito, insisto, que ambos autores apelen a un mecanismo liberador que se encuentra en abierta contraposición al eufemismo, a las reconciliaciones totales, a la felicidad para todos, al patetismo del *kitsch*.⁴

Ambos me han dejado, luego de leer y reflexionar sus obras en el contexto actual, con una extraña sensación de risa preocupada o de risueña preocupación: el carácter paradójico del capitalismo en la cultura se muestra en toda su extensión; un sistema que, en la medida en que se hace más violento, tiende a suavizar cada vez más sus mecanismos de representación para potenciar sus efectos; mientras el neoliberalismo se profundiza, la autoayuda en todas sus versiones se convierte en una empresa creciente y rentable. Ya no son solamente los libros —aunque estos sean sus precursores— y las comunidades terapéuticas el lugar desde donde se promueve el discurso del automejoramiento continuo: iglesias pentecostales, empresas, cine, televisión, prensa, instituciones educativas,⁵ etc., son algunos de los dispositivos que también han hecho suya esta discursividad. Esta simbiosis, en el plano de la actualidad, es la que justamente se ha convertido en el objeto de estudio de este trabajo.

Pero ¿cómo debe entenderse esta particular interrelación simbiótica entre un sistema económico como el capitalismo y la formulación de un

4 Este concepto es sumamente problemático en su uso académico. Para muchos, lo *kitsch* tiene que ver con lo ‘vulgar’, lo ‘pretensioso’, se lo asocia frecuentemente con el ‘mal gusto’, etc., para evitar confusiones, empleo este concepto tal y como su uso se perfiló en el romanticismo alemán; es decir, como aquella visión idealizada de la realidad que “elimina de su punto de vista todo lo que en la existencia humana es esencialmente inaceptable” (Kundera, [1984] 2002, p. 110). En esencia, entiendo el *kitsch* como todas aquellas idealizaciones eufemísticas de la realidad como algo “bello”, “bueno” y sin “conflictos”.

5 Una constatación empírica: durante dos años y medio, los que van del 2009 al 2011, realicé un ejercicio con 400 estudiantes de pregrado en carreras de diversa índole (educación, ingeniería, trabajo social) de dos universidades y de estratos socioeconómicos 2 y 3, que consistía en rememorar los libros más importantes de su vida. El resultado fue sorprendente: para cada ocho de diez estudiantes, sus libros más importantes habían sido manuales de autoayuda sugeridos por profesores de filosofía o literatura en el colegio.

discurso que promueve el automejoramiento ontológico? ¿Cuál ha sido la historia de esta simbiosis? ¿Qué papel juega el tópico de la felicidad en esta interrelación? La relación, en modo alguno, debe entenderse como unívoca; no se trata de un alineamiento ideológico entre los intelectuales del neoliberalismo y los promotores del bienestar social que escriben y hacen autoayuda —aunque existan ciertas conexiones ideológicas entre unos y otros—; de lo que se trata más bien, es de la construcción histórica de un *ethos*, producto de un cruce discursivo en el que se entretajeron sedimentos religiosos, con formulaciones filosóficas y teorizaciones liberales, cuyo móvil o fundamento es la consecución de un tipo de felicidad en términos subjetivos. Digamos que lo que dio origen a esta simbiosis fue un proceso de coyuntura cultural que se dio hacia el siglo XVIII en EE. UU., tomó una forma más o menos acabada en el siglo XIX, tanto en EE. UU. como en Inglaterra, para constituirse en una formulación sistemática y masificada entre la primera y la segunda mitad del siglo XX. En la actualidad, lo que hemos venido presenciando es la profundización de tres rasgos de tal cruce discursivo: la globalización del fenómeno, en cuanto que ya no se trata de un asunto que implique solamente a la cultura de los EE. UU. e Inglaterra, sino que ha penetrado en otras latitudes de Occidente y Oriente; por otro lado, ha habido una penetración discursiva de este fenómeno en varios ámbitos de la sociedad, proceso que si bien empezó a principios del siglo XX, es en el XXI cuando —como ya lo he dicho—, el fenómeno comenzó a penetrar en otros dispositivos. Por último, es en el contexto de la modernidad tardía cuando, a partir de toda construcción discursiva que la autoayuda ha desarrollado sobre la felicidad, se construye una episteme sobre esta.

Estos tres rasgos son los que han determinado el cauce de este trabajo, puesto que lo que comenzó como un análisis hermenéutico del fenómeno de la autoayuda bajo el amparo crítico de los estudios culturales vino a transformarse en un interrogante por el valor cultural de la felicidad contemporánea, por los contenidos filosóficos de dicha felicidad y por el carácter obligatorio que ha adquirido la felicidad en la modernidad tardía. Pero esta es la desembocadura del problema, porque en el trayecto compresivo que he intentado trazar, me he visto obligado a reconocer históricamente el fenómeno; ubicar no solamente las tramas discursivas que antecedieron a la constitución de la autoayuda actual, sino, también,

comprender en qué otros momentos de la historia de Occidente hubo fenómenos parecidos.

Este rastreo ha sido doblemente productivo; en primer lugar, porque al tejer la genealogía de otros fenómenos parecidos en la historia de Occidente, he podido comprender los detonantes culturales que han dado pie al surgimiento de dichos fenómenos, lo que, al tiempo, me ha permitido comprender las razones por las que surgió la autoayuda actual. La pregunta ya no era por el contenido de la autoayuda para tratar de entender la razón por la que las personas apelaban a buscar los mecanismos que esta ofrece; la pregunta se orientó más bien a comprender cuáles habían sido las condiciones de posibilidad que dieron pie a la emergencia de un fenómeno como este. Habría, entonces, que interrogar fuertemente a la cultura occidental, para comprender dichas condiciones. Rebasar los límites discursivos, económicos y políticos de la actualidad con los que se ha venido analizando la autoayuda, para desarrollar una comprensión cultural e histórica del fenómeno, sin dejar de lado, obviamente, las fuertes relaciones que se pueden establecer entre la cultura y el poder, justo en el margen discursivo en el que opera la autoayuda.

Dos fenómenos históricos, distantes en el tiempo, nos abren una posibilidad interpretativa del fenómeno actual. El primero de ellos se dio en la Grecia antigua, entre el siglo X y VIII a. C. Al parecer, en este momento hubo una crisis de sentido extendida en toda Grecia, lo que el antropólogo Eric Dodds llamó el tránsito entre una cultura centrada en el pundonor (*shame culture*) a una cultura centrada en la culpabilidad (*guilt culture*) (1951, pp. 29-50). El fenómeno resulta evidente en el sentido que adquirió la literatura; el ensalzamiento del pundonor que se hace en la obra de Homero es reemplazado por las tragedias culposas de Sófocles; el blasón de vergüenza ante una posible pérdida en la batalla que representan Aquiles y Odiseo será reemplazado por un blasón de dolor y culpa representado por la tragedia familiar de Edipo. Los griegos de aquella época creían que, a causa de su desobediencia a los dioses, estos los habían castigado con un *miasma*, enfermedad que no tenía unos signos concretos ni unos síntomas específicos. Esta inexplicable enfermedad religiosa —y por extensión cultural—, condujo a que, con el paso de los años, se produjera un fenómeno particular: el surgimiento de la profesión de los *catartas* o *iatromántes*, quienes iban de casa en casa

curando a las personas con ensalmos mágicos. Por otra parte, aparece el que sería el primer libro de consejos de Occidente: *Los trabajos y los días*, obra en la que se muestra con claridad el tránsito que experimentó la cultura griega: colofón de una teogonía en la que los dioses envían a Pandora para castigar al hombre, Hesíodo se apresta a darle una serie de consejos a quien parece ser su hermano —Perses—, sobre cómo llevar las relaciones de amistad, cómo cultivar la tierra, cómo administrar el hogar, en últimas, cómo vivir tranquilamente en medio de la crisis de sentido que implicó el castigo que los dioses infringieron al hombre griego.

Un proceso similar vuelve a experimentar Occidente hacia la Alta Edad Media; el contacto que se dio a partir de las Cruzadas con Oriente permitió a los cristianos no solo conocer los refinamientos gastronómicos, textiles y comerciales, sino, además, acercarse a los avances de la medicina, la ciencia y, sobre todo, la filosofía que el Imperio musulmán había alcanzado durante los siglos VII y X. El redescubrimiento de la filosofía griega, y, asimismo, los avances que personajes como Averroes habían elaborado en el campo del pensamiento, abrieron las puertas a la razón en un mundo que por siglos había estado al arbitrio de la fe. Tomas Moro será uno de los primeros cristianos en tratar de emparentar la razón y la fe, pero, a pesar de dichos intentos, las elites monacales comenzaron a tener dudas sobre la existencia de Dios. Esto llevaría a que algunos intelectuales de la época comenzaran a apelar a mecanismos no racionales para explicar la existencia de Cristo; así, Roger Bacon, Alberto Magno y, posteriormente, Pico della Mirandola y Albumasar comenzaron a considerar la cábala y la astrología como mecanismos para evidenciar la existencia de Cristo. Pero ello no fue todo, dado el sentimiento de incertidumbre que se había generado, los astrólogos y los adivinos se convirtieron, a pesar de que la magia estaba proscrita como herejía en aquel tiempo, en una especie de profesión similar a la de los *catartas* y *iatromántes* de la Grecia antigua; cada miembro de la elite de aquel momento contaba en su séquito con un adivino cuya relación era bastante similar a la que hoy podemos ver entre un psicoanalista y su paciente, o la relación que se puede establecer entre un entrenador motivacional y un público deseoso de motivación.

Ambos fenómenos —que más adelante analizaré en profundidad— tienen al menos tres rasgos similares: una crisis de sentido generalizada,

producto de un declive religioso en el que la culpa juega un papel esencial; la creación de unos mecanismos para permitir al sujeto ciertas seguridades ontológicas; y apelar a la magia o a ciertos mecanismos mágicos, para producir unos efectos a nivel espiritual y ético. Obviamente, hay matices en cada uno de estos rasgos, solo estoy haciendo una enumeración esquemática para comprender desde un punto de vista cultural cómo ha sido el proceso de constitución de dichos fenómenos, y cuál es la relación que guardan con las condiciones que dieron pie a la emergencia de la autoayuda moderna. En este sentido, los dos primeros rasgos también estarán presentes dentro de la configuración del fenómeno actual. El tercero de ellos, aparecerá tiempo después. No obstante, el surgimiento del fenómeno de la autoayuda, no estará enmarcado, como los otros dos, por una crisis de sentido generada por un declive religioso, sino, más bien, el fenómeno estará en el marco del surgimiento del “capitalismo acumulativo” (Weber, 1991). Los primeros esbozos, la primera manifestación teórico-práctica aparecerá en la obra de aquel que el mismo Weber reconoce como el digno representante del “espíritu del capitalismo”: Benjamin Franklin. Contrario a lo que piensan quienes han analizado la autoayuda en términos críticos,⁶ no ha sido el siglo XIX el momento en el que surja este fenómeno, es en el siglo XVIII, con la obra de Benjamin Franklin, en particular su *Autobiografía*, en donde aparece formulada por primera vez lo que en el siglo XX hemos de conocer con este nombre. Por otra parte, en los casos de Grecia antigua y la Alta Edad Media, nunca hubo una alusión, directa o indirecta, al asunto de la felicidad,⁷ aspecto en el que toda la literatura de autoayuda, desde Franklin

6 Me refiero a los trabajos de Eva Illouz (2011), Barbara Ehrenreich (2009) y, en menor medida, el trabajo de Michela Marzano (2008). Los dos primeros trabajos coinciden en situar el surgimiento de la autoayuda en el siglo XIX. Marzano, por su parte, no ofrece ningún rastreo histórico del fenómeno.

7 La mención que se hace de la felicidad en la Grecia clásica aparece tardíamente formulada por Aristóteles en su *Ética* de Nicómaco. Volverá a surgir cierta preocupación por la *felicidad* en la escuela estoica, particularmente en las obras que se le atribuyen a Epicteto. Séneca, en *De la vita beata*, habla del tema de la beatitud en la vida, y en las traducciones parece que han tomado como sinónimo de *beatitud*, el término *felicidad*. Por último, posterior al proceso que se dio en la Alta Edad Media, la felicidad solamente aparecerá en el Renacimiento como un tópico fantástico en los cuentos de hadas.

hasta los libros contemporáneos, van a explotar como una finalidad en sí misma: la felicidad como una utopía realizable o, mejor, una heterotopía.

Estas son las diferencias entre el fenómeno actual y la configuración que el fenómeno de la Grecia antigua y el de la Alta Edad Media presentaron respecto a su origen: ninguno de estos estaba entroncado con un sistema económico y ninguno de ellos apeló a la felicidad como una finalidad alcanzable. He aquí uno de los escollos analíticos más difíciles de afrontar a la hora de comprender culturalmente el fenómeno de la autoayuda: ¿cómo debemos interpretar la relación que hay entre un movimiento que propende por el mejoramiento ontológico en el marco del desarrollo y profundización del capitalismo? ¿Qué papel juega la felicidad —entendida como el derrotero que preconiza la autoayuda al que todo sujeto moderno debe aspirar— en la articulación dada entre el capitalismo y los mecanismos y técnicas que prescribe la autoayuda? Existe un escollo en el análisis de estos puntos; respecto al primer punto, por ejemplo, quienes han explorado críticamente el fenómeno de autoayuda, coinciden en ver allí una cuestión “ideológica”, aunque no es muy precisa la definición de lo que entienden por ideología,⁸ y no es muy claro, por

8 Al menos Ehrenreich y Marzano lo argumentan abiertamente: la primera aduce que el “pensamiento positivo” —corriente desde la que se han escrito casi todos los libros de autoayuda en EE. UU.— es una ideología propia de los norteamericanos (2009, pp. 11-18). Por su parte, Marzano, refiriéndose al *coach* y la manera como la gestión empresarial penetró en la vida íntima, lo plantea como “el nacimiento de una nueva ideología” que está en el marco de una sociedad “posdisciplinaria” y con la que se ha constituido una nueva forma de control (2009, pp. 37-66). El argumento de Illouz parece un poco más problemático, puesto que por un lado aduce que “el discurso de la psicología construyó una nueva forma de sociabilidad y emoción fundada en dos motivos culturales importantes: el de la ‘igualdad’ y el de la ‘cooperación’, dado que las relaciones se establecían entre personas que se consideraban pares y que el objetivo de esas relaciones era cooperar a los efectos de hacer más eficiente el trabajo [por lo que, estos aspectos no pueden equipararse] a ‘falsa conciencia’, ‘vigilancia’ o ‘ideología’” (2011, pp. 47). Sin embargo, más adelante recurrirá al concepto de “ideología del lenguaje” para referirse al “ideal contemporáneo de la comunicación —aspecto al que apela la autoayuda constantemente—, que penetró y saturó nuestros modelos de relaciones sociales” (2011, pp. 91-92). Por último, en una lectura más bien parcial de la obra de Foucault, la autora aduce: “Pienso que a Foucault y a un amplio espectro de teóricos críticos les complacería condensar esas contradicciones en términos de procesos arrolladores como la ‘mercantilización’ o la ‘vigilancia’, y subsumir el placer en el

ende, el uso que se le da a tal categoría ¿constitución histórica de un tipo particular de pensamiento?, ¿encubrimiento de la consciencia?, ¿conjunto de nociones que constituyen la visión de mundo? En los tres casos, no hay precisión a la hora de conceptualizar y emplear críticamente este concepto. Por otra parte, se ha dejado de lado el tema de la felicidad, que resulta capital a la hora de comprender un tópico crucial en la constitución histórica de la autoayuda.

Para sortear este escollo analítico, he tratado de complementar el análisis hecho hasta ahora del fenómeno de la autoayuda; he apelado al concepto de “filosofía de época” desarrollado por Gramsci, para comprender las trazas ideológicas, pero, también, los sedimentos de formación discursiva que ha tenido el fenómeno, en la medida que la autoayuda, en cuanto que fenómeno histórico, implica el análisis de coyunturas culturales por las que atravesó. Si bien en algunas de esas coyunturas el fenómeno pudo ser ideológico, en otras ha sido más bien el encuentro de múltiples sedimentos discursivos: filosóficos, saberes populares y, sobre todo, religiosos y económicos. Resulta clave, entonces, plantear con claridad de dónde provienen aquellos sedimentos que permitieron el surgimiento de la autoayuda, para luego comprender cuál es el papel que desempeña la felicidad en todo este asunto. En esencia, los mecanismos y técnicas que ha hecho suyos la autoayuda, así como su propulsor discursivo, se halla en los sedimentos culturales que el protestantismo dejó tanto en Inglaterra como en EE. UU.. No resultará nada extraño que sea en estos países donde se publiquen los primeros manuales de autoayuda: Benjamin Franklin, en el siglo XVIII, y Samuel Smiles, en el XIX. Ambos son deístas ilustrados, es decir, calvinistas que han secularizado su “ética puritana” por medio del racionalismo; la conjunción entre el calvinismo y la Ilustración dará pie a la construcción de las técnicas y los mecanismos para administrar el yo, que luego se han de convertir en manuales para el “buen vivir” y la felicidad.

poder”. Y más adelante, sin poder ofrecer una respuesta coherente al respecto de la crítica que ha hecho, explica: “Nuestra tarea sigue siendo no confundir poder y placer. Es inevitable que nuestro análisis sea confuso, a pesar de que nos esforzamos por lograr claridad, porque debe lidiar con valores y esferas sociales que están necesariamente entrelazados” (2011, pp. 229-230). Es claro, y una lectura atenta al pensador francés lo confirmaría, que la autora no tuvo acceso (u omite) al último momento de su obra, en donde, justamente, Foucault plantea las posibilidades de agencia que el sujeto puede emprender sobre sí mismo.

Aunque más adelante la autoayuda se verá influenciada por otras corrientes de pensamiento, así como de otros elementos religiosos, su origen se encuentra íntimamente ligado a la “ética puritana” que el calvinismo secularizó desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII.

No debe subestimarse el sedimento que ha dejado el deísmo ilustrado en la constitución de la autoayuda, puesto que, sabemos por Weber (1991), la “ética puritana”, a partir de la conversión del sentido de la “profesión” en un *ethos* protestante, será la que en última instancia permita la configuración de lo que el pensador alemán denominó “espíritu del capitalismo”; así, la ética religiosa protestante será la que permita la constitución de la ética capitalista. A ello debe agregarse lo que Foucault ha dicho al respecto de cómo esta misma “ética puritana”, en el caso particular de EE. UU. e Inglaterra, ha incidido en la constitución de los mecanismos punitivos. El pensador francés llama la atención sobre el hecho de que haya sido el modelo carcelario creado en Filadelfia hacia 1790, a imitación de un modelo calvinista ya creado en Holanda, el más eficaz a la hora de ofrecer cambios en los sujetos objeto de presidio. El control temporal del cuerpo, la creación de rutinas cotidianas muy específicas, la diferenciación entre el tiempo del trabajo y el tiempo de descanso, etc. (2005, pp. 126-129), aspectos que son tan particulares a la prisión, aparecen también en la obra de Franklin como formulación de unas rutinas autoimpuestas que el sujeto debe seguir para generar una disciplina propia: la aplicación de unos mecanismos que le sirvan para administrar su yo, su tiempo, su dinero, su hogar. Las técnicas del sí que ofrece la autoayuda y los mecanismos punitivos empleados en la cárcel para modificar a los sujetos tienen una base calvinista-metodista, al tiempo que económica.

Heredera del calvinismo ilustrado, la autoayuda, o al menos sus mecanismos y técnicas de administración del yo, estarán entroncadas en la génesis de la constitución de un tipo de sujeto ideal para el capitalismo industrial: disciplinado y autorregulado. Pero estos son apenas dos aspectos. En su obra, Benjamin Franklin planteará que la finalidad última de toda esta disciplina del sí mismo, esta “álgebra moral” como él mismo la define, tiene un fin específico: “*Life, liberty and pursuit of happiness*”, principio que la Constitución norteamericana convierte en pilar, y que se traduce en dos cuestiones concretas: el liberalismo y el *american way of life*. Al sujeto

disciplinado y autorregulado, se le deben agregar ahora dos características más: liberal y feliz. Esta urdimbre tan compleja es lo que viene a constituir el inicio de la autoayuda. Habrá cambios, de esos hablaremos más adelante, pero, en esencia, estos son los fundamentos que acompañarán el surgimiento, formulación y globalización del fenómeno de la autoayuda.

La relación que históricamente tejó la autoayuda —la incipiente obra de Franklin— entre el liberalismo y la felicidad es un punto crucial, porque de alguna manera ayuda a resolver este interrogante por la felicidad como ideología, como finalidad última de la existencia. La felicidad —y este es quizá uno de los puntos más importantes que intento desarrollar en este trabajo—, convertida en un discurso por medio de la autoayuda en todas sus vertientes, principalmente en los libros, hace posible, en el plano de la subjetividad, aquella “utopía” que Hayek (1976, p. 22) soñó cuando formuló la idea de convertir “el liberalismo en pensamiento vivo”. En otros términos, la configuración de la felicidad en discurso, que la autoayuda venía desarrollando desde el siglo XVIII con Franklin, que luego sería potenciado en el XIX con Smiles, y que se tornará en un planteamiento sistemático en la autoayuda que se desarrolla en todo el siglo XX y XXI, permitió las condiciones de posibilidad de lo que Foucault denominó, aludiendo a la constitución del sujeto que el neoliberalismo convirtió en regla, en “empresario de sí mismo”. Así, el “empresario de sí mismo” no es tanto producto de la formulación del neoliberalismo y su puesta en práctica, sino que más bien pareciera que esta idea de que el individuo no dependa del Estado, de que pueda agenciarse todos los aspectos de su existencia individual como su salud, su educación, etc., devino del *ethos* que produjo el pensamiento positivo y la autoayuda, pero que apareció como formulación inicial en la obra de Benjamin Franklin.

Comprender el contexto sociocultural, desde el florecimiento del capitalismo industrial en el siglo XIX, el capitalismo de consumo que se estableció desde principios del siglo XX, y la relación que ambos tuvieron con la autoayuda, comenzará a dar luces sobre el papel que hoy día viene a desempeñar la felicidad convertida en formulación discursiva. Con el paso del siglo XX al XXI, hay un proceso de transformación que la autoayuda comienza a sufrir: liberada de los libros, los “promotores del bienestar público” se aprestan a convertir la autoayuda en “un género”, es decir, una “estrategia

de comunicabilidad” (Martín-Barbero, 1991) que atraviesa los más variados soportes (grupos de apoyo, *talk shows*, iglesias pentecostales, Internet, cine, telenovelas —por lo menos en su condición narrativa—, anuncios publicitarios, academia, etc.). Pero, y quizá esto sea lo más problemático de todo, como consecuencia de que la autoayuda se haya convertido en esta “estrategia de comunicabilidad”, la felicidad se tornará algo más que una mera discursividad: se convertirá en una especie de matriz cultural, utopía e ideología. Ya no se trata solo de su promoción y su consecución, aparecen fundaciones dedicadas a este asunto, como es el caso del Instituto de la Felicidad que fundó Coca-Cola; por otro lado, se convierte en objeto de saber académico, surge la “psicología positiva” o “ciencia de la felicidad”, y, en varios países alrededor del mundo, las universidades comenzarán a dar cursos como “Felicidad I”. Asimismo, se convierte en objeto de biopolítica, firmas encuestadoras como Win Gallup comienzan a medir el nivel de felicidad de los países, para determinar cuál es “el país más feliz del mundo”; por último, organizaciones internacionales comienzan a reconocer la felicidad como algo de suma importancia: la Organización de las Naciones Unidas declara el 20 de marzo como el Día Internacional de la Felicidad. Todo esto en un contexto en el que el neoliberalismo ha penetrado en casi todas las regiones del mundo, independientemente de su orientación económica y política: China, Europa, EE. UU., América Latina, India, Rusia, etc.

Un último aspecto, que por su naturaleza llama fuertemente la atención, es la reaparición de la magia. Hacia 1930, justo cuando en EE. UU. se experimenta la primera crisis profunda del capitalismo, la autoayuda va a introducir la magia para generar lo que he dado en llamar —parafraseando a Levi-Strauss— *eficacia simbólica del éxito y la felicidad*. Pero, este asunto de la magia tiene un precedente muy importante que resulta clave para entender la temática de la felicidad convertida en utopía y matriz cultural: así como la magia había surgido en la Alta Edad Media para intentar ofrecer una especie de respuesta a la crisis que experimentó el cristianismo, la magia servirá ahora para ofrecer una respuesta a las crisis del capitalismo, obviamente no como una formulación sistemática, como sucedió en la Alta Edad Media, pero sí comenzará a aparecer con mucha frecuencia en las técnicas que sugieren los libros de autoayuda, las iglesias pentecostales, las sesiones de

coaching. Con ello, la autoayuda comienza a constituir lo que he dado en llamar —parafraseando a Foucault— tecnologías mágicas del yo. La magia, proscrita por los protestantes en lo que Weber llamó “desmagización del mundo”, retorna ahora a fundirse en un fenómeno con antecedentes abiertamente protestantes; paradójica cuestión que devela un asunto quizá mucho más complejo: ¿tenemos que seguir pensando la modernidad capitalista como una cuestión absolutamente secular? O más bien ¿tendríamos que ver en el capitalismo un sistema de corteza secular, pero cuyos mecanismos simbólicos tienden a tener un precedente cristiano? Ya he indicado lo que Max Weber piensa al respecto, pero falta un elemento que Walter Benjamin nos ofrece para echar luces sobre este asunto: la fuerte sintonía que existe entre la culpa —como fenómeno religioso—, y la deuda —como fenómeno económico—, intuitos en la palabra *Schuld*,⁹ ‘culpa-deuda’, características de dos sistemas simbólicos aparentemente contrarios, quedará asentada en la nueva configuración del capitalismo. Así como la culpa sirvió al protestantismo para configurar su sentido teleológico de salvación, la culpa-deuda permitirá configurar el sentido teleológico de la felicidad como heterotopía, es decir, como utopía realizable en el plano real. Lo que para el protestantismo de corte calvinista era la única vía para la salvación, en el capitalismo como religión será la vía para la consecución de la felicidad: el trabajo sin descanso, la maldición de las danaiides convertida en ética. Ahora bien, como religión, el capitalismo necesita de unos profetas, de unos libros sagrados que promuevan su nueva fe, de centros especializados para difundir su doctrina; la autoayuda, en todos sus soportes y mediaciones, tendrá esta finalidad. Pero, ante la crisis que el capitalismo vive en 1930, y la imposibilidad de seguir afrontando con antiguos mecanismos los nuevos embates, la autoayuda comenzará a introducir la magia. Sin embargo, solo será hacia finales del siglo XX, cuando el capitalismo viva la segunda crisis más grande de su historia, el momento en el que la magia se formule de manera sistemática en todos los soportes y mediaciones de la autoayuda, convirtiéndose, así, en una especie de evangelio para vivir en la fase religiosa del capitalismo: cuando un sistema religioso ya no puede ofrecer un sentido por sí mismo, recurre a lo irracional.

9 De origen alemán, la expresión puede significar, dependiendo del contexto comunicativo, ‘deber’, ‘culpa’, ‘obligación’.

Tiene sentido que Baudelaire y Palahniuk cuestionen tan acremente el asunto de la autoayuda, y propongan, además, los nada ortodoxos mecanismos de liberación pugilística. Comparto con ellos la risa, pero también la preocupación por las implicaciones de un fenómeno de estas características; y es por ello que me he dado a la tarea de tratar de comprenderlo. No soy el primero, no voy a ser el último en hacerlo; este trabajo es apenas un acercamiento a los libros que dieron inicio a este fenómeno, así como aquellos libros que han sido los más famosos durante el siglo xx y lo que llevamos del xxi. Hacer un análisis de toda la literatura de autoayuda que se ha escrito, de todas las vertientes que la componen (salud, belleza, administración del hogar, etc.) sería una empresa de largo aliento que tendría que comenzar por algún lugar. Yo he optado por la sugerencia baudelaireana: centrarme en “aquellos libros que se encargan de hacer sabios, felices y ricos a los pobres en veinticuatro horas”, sin dejar de lado la manera en que la autoayuda penetró en otros soportes; dicho de otro modo, he intentado una hermenéutica del fenómeno en términos culturales, acompañándome de una hermenéutica de los libros. De este modo, intento ofrecer un análisis diferente del que hasta ahora se ha hecho de la autoayuda y su relación con el capitalismo: apelo a la comprensión del discurso elaborado sobre la felicidad, como ese punto nodal entre ambos.

Es imposible por ahora predecir las implicaciones culturales del discurso que se ha elaborado sobre la felicidad a partir de la autoayuda, pero lo que sí puedo afirmar es que de todas las fábulas apocalípticas que se escribieron durante el siglo xx, desde la utopía política de Orwell, la distopía bibliofóbica de Bradbury, hasta las imaginarias sociedades religiosas dominadas por el totalitarismo de un líder carismático, la que más se acerca a la caracterización de la sociedad actual es la utopía feliz de Aldous Huxley; la felicidad hoy día no se trata de un simple estado deseable a nivel subjetivo, se trata de un imperativo social, de una coerción simbólica insertada en la cultura que cuanto más suave y discreta tanto más efectiva se hace. Lo paradójico es que esta búsqueda implacable de la felicidad que se nos ha impuesto como derrotero no nos hace más felices; antes al contrario, nos sumerge en un torbellino de goces perturbados que devienen luego en abismos de desasosiego: “Tú eres el culpable de no ser feliz”, nos dicen los autores de autoayuda, y he ahí donde se deja ver el carácter puritano de la

¿Cuál es la razón cultural por la que cada vez más buscamos espacios de *felicidad*? ¿Qué ha hecho posible, en el plano del neoliberalismo, que la *felicidad* se promueva en casi todos los escenarios sociales, aun cuando el sujeto actual vive en la más profunda crisis experiencial y existencial? ¿Cuál es el papel de la felicidad en la lógica del capitalismo actual? ¿Qué tiene que ver la autoayuda moderna con este particular tipo de felicidad, casi obligatoria, que desde la instauración del neoliberalismo se ha convertido en regla?

Estas son algunas de las preguntas que intenta responder este libro. La *felicidad* es una invención reciente, promovida como fin último de la existencia en el contexto del capitalismo actual. La literatura de autoayuda y los movimientos afines a ella: el *coaching*, el pensamiento positivo, la *christian science* etc., han contribuido a esta invención y han concretado la relación que este tipo de felicidad ha establecido con la lógica del Estado neoliberal. El resultado de esto, es la configuración de un tipo particular de subjetividad afín a las lógicas del consumo y el neoliberalismo. En otras palabras, la *felicidad* parece una nueva promesa mesiánica, una ideología neoliberal —si se quiere—, en cuya búsqueda, el sujeto contemporáneo parece haberse perdido.

ISBN: 978-958-5503-44-1



9

Colección
Educación, cultura y política