
La crisis de la existencia

PID_00296574

Borja Muntadas Figueras

Tiempo mínimo de dedicación recomendado: 2 horas



**Borja Muntadas Figueras**

Profesor colaborador de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) en los Estudios de Artes y Humanidades y en los de Psicología y Ciencias de la Educación. También ha sido profesor invitado en el máster de Derecho y en el de Biocombustibles en la Universidade Federal de Uberlândia (UFU) de Brasil. Posdoctorado en Filosofía y Derecho por la UFU, doctor en Filosofía Contemporánea por la Universitat de Barcelona (UB), licenciado en Filosofía por la UB y diplomado en Ciencias Empresariales por la Universitat Politècnica de Catalunya (UPC). Es coautor de *La jaula del temps* (2020) y autor de *Inmediatez. Capitalismo y vidas aceleradas* (2016).

El encargo y la creación de este recurso de aprendizaje UOC han sido coordinados por la profesora: Marina Garcés

Cómo citar este recurso de aprendizaje con el estilo Chicago:

Muntadas Figueras, Borja. *La crisis de la existencia*. Recurso de aprendizaje textual, Fundació Universitat Oberta de Catalunya (FUOC), 2023.

Primera edición: octubre 2023

© de esta edición, Fundació Universitat Oberta de Catalunya (FUOC)

Av. Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona

Autoría: Borja Muntadas Figueras

Producción: FUOC

Todos los derechos reservados

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño general y la cubierta, puede ser copiada, reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este eléctrico, mecánico, óptico, grabación, fotocopia, o cualquier otro, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Índice

1. Introducción: orígenes de la crisis de la existencia.....	5
2. El malestar como problema social.....	6
2.1. Durkheim: el sufrimiento humano como hecho social	6
2.2. Freud: la represión como origen del malestar	7
3. La propuesta fenomenológico existencial sobre la existencia.....	10
3.1. Heidegger y su análisis fenomenológico de la existencia	10
3.2. La angustia como vía hacia una existencia propia	11
4. La alienación como impotencia en la sociedad de masas.....	13
4.1. La lectura de la Ilustración de la Escuela de Frankfurt	13
4.2. Marcuse y la posibilidad de un Gran Rechazo	14
5. La estética de la existencia y el cuidado de sí en Foucault.....	16
5.1. Ética de la autonomía y estética de la existencia	16
5.2. Cuidado y verdad de sí	17
6. La nueva cuestión social: el malestar.....	19
6.1. Posmodernidad y enfermedades del vacío	19
6.2. Espíritu terapéutico y cultura de la terapia	20
7. Conclusiones: colapso y aceleración.....	21
Bibliografía.....	23

1. Introducción: orígenes de la crisis de la existencia

El problema de la existencia, junto al de la verdad y el de la historia, recorre gran parte de las reflexiones filosóficas del siglo XX y lo que llevamos de siglo XXI. El siglo XX es un siglo de grandes cambios políticos, económicos y sociales: la guerra y la destrucción se expanden por la mayoría de los estados en sus diversas formas. Las crisis y el progreso económico se alternan según ciclos, las causas de los cuales resultan difíciles de descifrar. En este contexto, desde la filosofía, pero también desde la sociología o la psicología, intentan comprenderse cuál es el papel y el espacio que juega el ser humano en la que hemos denominado **crisis de la existencia**. Como problema filosófico, significa poner en el centro de la reflexión el cuestionamiento de la noción de *naturaleza humana* como algo fijo, estable y acabado.

La propuesta de este módulo parte de la idea de que los problemas filosóficos son inseparables de su historia y del contexto histórico y social en el que se plantearon. Dice Deleuze en *¿Qué es filosofía?* que la actividad filosófica consiste en la creación de conceptos para resolver ciertos problemas. Delimitar problemas y construir conceptos es la tarea del filósofo. Siguiendo su propuesta, hemos tratado de describir la manera de cómo se ha planteado el problema de la existencia en las tres grandes corrientes filosóficas contemporáneas comprometidas con la cuestión: fenomenología, teoría crítica y estructuralismo. Si bien cada una de ellas delimita el problema de manera distinta, tienen en común tres aspectos: tratan el problema de la existencia como un hecho social, tal y como lo definió Durkheim; ofrecen una relectura de Nietzsche, Marx y Freud para construir su aparato conceptual; y, finalmente, ponen en el centro de su reflexión el sufrimiento humano.

Finalmente, proponemos un nuevo corte histórico que comienza en los años ochenta con la posmodernidad hasta nuestros días. El desarrollo de las tecnologías de la información, las nuevas formas de trabajo, la globalización y la pandemia depresiva global, han obligado a todo tipo de teóricos sociales a replantear nuevamente el problema de la existencia. A lo largo del siglo XX han existido múltiples factores que han puesto en crisis discursos y referentes que dotaban de sentido a la existencia. Los pilares sólidos desde los cuales se construía el sentido de la propia vida y de la existencia han puesto de manifiesto su debilidad y su falta de consistencia ya entrados en el siglo XXI. Bajo un sentido fuerte, sólido y seguro ha existido siempre un terreno pantanoso que el filósofo Gilles Deleuze acertó en llamar **sinsentido**. Este sinsentido, como pilar inconsistente del sentido, se ha expresado de diversas formas. En este módulo tratamos de seguir su recorrido.

Nota

Este módulo es la tercera parte de la asignatura El problema del sentido, que también incluye los módulos *La crisis del tiempo histórico* y *La crisis de la verdad*.

Lectura recomendada

M. Garcés (2018). *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Lecturas recomendadas

G. Deleuze (2005). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
G. Deleuze; F. Guattari (2006). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

2. El malestar como problema social

A principios del siglo xx el sufrimiento humano y las diferentes formas de malestar comienzan a plantearse como un problema social con entidad propia. El malestar pasa a ser un fenómeno social más. Autores como Freud y Durkheim cambian esta mirada sobre el sufrimiento humano, no ya como algo privado, sino como un hecho social digno de ser estudiado de manera sistemática.

2.1. Durkheim: el sufrimiento humano como hecho social

Émile Durkheim (1858-1917) ha sido uno de los teóricos que más ha contribuido a configurar la sociología como ciencia, delimitando rigurosamente su objeto específico y sus propios métodos. Dentro del ámbito de las ciencias sociales, su propuesta teórica se basó en incorporar ciertos elementos de las otras ciencias sociales. Propuso fijar el alcance de los métodos de su disciplina, mostrar su valor a través de la investigación de los fenómenos sociales y unirla estrechamente a las demás ciencias sociales. Además, puso de relieve la insuficiencia comprensiva de modelos teóricos excesivamente generales que, ante grandes generalizaciones históricas o sociales, apartaban su mirada de hechos y fenómenos sociales singulares y concretos.

El concepto clave para establecer la sociología como una ciencia empírica es el **hecho social**. Lo que los caracteriza, como pueden ser el trabajo, los ideales políticos, los prejuicios sociales o el suicidio (por citar solo algunos ejemplos), no se explica por las intenciones de individuos, sino que poseen sus propias leyes sociológicas. Es decir, los hechos sociales son exteriores a los individuos y su explicación no puede reducirse a funciones estrictamente psicológicas (Durkheim, 2003, pág. 131). Los hechos sociales deben tratarse como objetos del mundo externo. A través de la interacción, los sentimientos privados de los individuos se transforman en hechos sociales. Durkheim lo clarifica con estas palabras:

«[...] los hechos sociales deben ser estudiados como cosas, es decir como realidades exteriores al individuo; no hay precepto que haya sido más comprobado, y eso que no es, precisamente, el más fundamental». (Durkheim, 2003, pág. XXXIII)

Como parte de su reacción contra modelos teóricos demasiados generales, como el de Comte (1798-1857), Durkheim insistió en que los sociólogos debían centrarse en el estudio de grupos claramente definidos de hechos sociales, formulando hipótesis concretas que pudieran ser comprobadas empíricamente. Un ejemplo destacado de este método es su estudio sobre el suicidio. Según la propuesta que plantea en *El suicidio* (1897), este depende de ciertas condiciones sociales que varían entre distintas sociedades. De su estudio en varias sociedades europeas pudo localizar tres formas de suicidio: el egoísta, el altruista y el anómico. El suicidio egoísta surge allí donde se subraya el individualismo

y el esfuerzo concentrado en el yo. El suicidio altruista surge en sociedades fuertemente estructuradas, que ponen por encima del individuo un código de deberes grupal estricto. Finalmente, el suicidio anómico aparece cuando un fallo de los valores sociales lleva a una desorientación individual y a una falta de sentido y significación de la vida; sus causas van desde las crisis económicas, una rápida movilidad social o cambios en la estructura social relacionados con la industrialización, que ponen en crisis los valores tradicionales (Durkheim, 2003, pág. 277).

Anomía significa falta de dirección y de sentido en la vida. En el individuo se manifiesta como desconcierto e inseguridad; también puede definirse como alienación o falta de identidad. La anomía aparece en un momento de crisis social, cuando los valores tradicionales han dejado de tener autoridad y los nuevos ideales, objetivos y normas carecen todavía de la fuerza necesaria. La anomía es un estado social en que cada individuo o grupo busca por sí solo su camino, sin un orden que los conecte con lo demás. Este estado es peligroso tanto para la sociedad como para los individuos, especialmente para aquellos que tienen una especial tendencia hacia la desesperación.

Lo realmente interesante de la propuesta de Durkheim, alejado de propuestas metafísicas e idealistas, se encuentra no tanto en las causas psicológicas que pueden empujar al individuo al suicidio, sino en el diagnóstico de un malestar social (anomía), causado por la desorientación y la pérdida de sentido, y que es identificable como hecho sociológico que empuja a los individuos a acabar con su propia vida. Es decir, haber tenido la capacidad de saber identificar la relación existente entre crisis existencial y crisis social.

2.2. Freud: la represión como origen del malestar

En 1930 se publica la obra de Sigmund Freud (1856-1939) *El malestar en la cultura*, que, más allá de guerras y crisis económicas, pone el acento en la relación entre sufrimiento humano y **cultura** en los países occidentales industrializados. La obra de Freud puede leerse como uno de los primeros estudios etnológicos sobre el **malestar** por el que atraviesan las sociedades industrializadas de principios del siglo xx. Su propuesta teórica está ligada a la miseria psicológica de la sociedad de masas (Freud, 1999, pág. 61). A partir de aquí, de una forma u otra, el problema del malestar va a ser central en la mayoría de los teóricos contemporáneos. La propuesta psicoanalítica de Freud es interesante especialmente por tres motivos: primero, ofrece una teoría del sujeto y de la sociedad; segundo, establece una conexión intrínseca entre sujeto, cultura y sufrimiento; tercero, desarrolla una propuesta terapéutica para acabar con este sufrimiento y el malestar. Nos centraremos únicamente en el segundo aspecto.

Según él, todo ser humano actúa o bien evitando el dolor y el displacer, o bien experimentando intensas sensaciones placenteras. No obstante, quien busca como objetivo vital la felicidad, se decanta por el segundo; es decir, por el principio de placer. ¿Cuáles son las limitaciones a la realización de tal **princi-**

Lectura recomendada

S. Freud (1999). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

pio de placer? El sufrimiento puede provenir del propio cuerpo condenado a la decadencia, de factores externos o de la relación con otros individuos. Este último es el que causa mayor dolor y sufrimiento. En tanto seres vivos y sociales, los humanos, por su propia naturaleza, están abocados al sufrimiento. Ante esta realidad, todo individuo, más allá de actuar buscando la felicidad, lo hace huyendo del sufrimiento y del dolor (Freud, 1999, págs. 22-25). Su causa principal es la frustración que le impone la sociedad en virtud de ciertos ideales de la cultura:

«[...] cultura designa las sumas de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a los fines: Proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí». (Freud, 1999, pág. 35)

En principio, rebajando tales ideales debería ser posible reconquistar cierta esperanza de felicidad, pero según Freud esto no es así.

La cultura reposa sobre la limitación de la satisfacción de ciertos instintos (situados en el **inconsciente** o **Ello**) en el terreno de las relaciones sociales (frustración cultural). Tales instintos son **Eros**, que busca la unidad de los individuos y su convivencia, y el instinto de agresión, que persigue la destrucción de individuos entre sí (**Tánatos**). La evolución cultural deriva del conflicto entre ambos (Freud, 1999, págs. 43, 66). *Eros* se manifiesta en la materialización de todo tipo de expresiones culturales, como, por ejemplo, el arte; ya que la cultura obedece a una pulsión erótica interior (Freud, 1999, pág. 77).

¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para neutralizarla o incluso eliminarla? La agresión es introyectada y dirigida contra el propio **Yo**, incorporándose a este como **Superyó** cultural, es decir, asumiendo el papel de conciencia moral a través de normas e ideales. Las restricciones externas que, primero los padres y luego los cuerpos sociales, han impuesto sobre el individuo, son introducidas en el *ego* llegando a formar parte de su conciencia: de ahí en adelante, el sentido de la culpa atraviesa la vida mental (Marcuse, 2002, pág. 42). En este punto será indispensable el papel decisivo de la educación. Tal situación genera una tensión que Freud llamará sentimiento de culpa o **mala conciencia**, y que se manifiesta como un deseo inconsciente a ser castigado, ante el temor de la pérdida de amor y una supuesta angustia social. Por tanto, la cultura domina la agresividad debilitando al individuo (sus instintos) y haciéndolo vigilar por una instancia situada en su interior.

La conciencia moral continúa la severidad de la autoridad exterior, relevándola y sustituyéndola en otro lugar. Dice Freud al respecto:

«[...] la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo». (Freud, 1999, pág. 78)

El sentimiento de culpabilidad es en el fondo una variante de la angustia y del miedo, que toma la forma de un torturante **malestar**. La angustia es algo más que una enfermedad, es una condición existencial. La lectura que hace de esta situación Marcuse es la que sigue: pasado este umbral, la conciencia moral, que el Superyó alimenta, permanece como imperativo de autodestrucción individual (ya que entiende los instintos como energía vital), a la vez que construye la existencia social de la personalidad; por tanto, el progreso de la civilización lleva cada vez a fuerzas destructivas más potentes (Marcuse, 2002, pág. 61).

«El *Superyó* es una instancia psíquica inferida por nosotros; la conciencia es una de las funciones que le atribuimos, junto a otras; está destinada a vigilar los actos y las intenciones del yo, juzgándolos y ejerciendo una actividad censoria. El *sentimiento de culpabilidad* —la severidad del *Superyó*— equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el Yo de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del *Superyó*; por fin, la angustia subyacente a todas estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea la necesidad de castigo, es una manifestación instintiva del Yo [...]». (Freud, 1999, pág. 81)

Freud establece con precaución una cierta analogía entre la evolución en el individuo y el proceso cultural. La teoría sobre la civilización de Freud es un producto de su teoría psicológica: sus percepciones de la sociedad y la cultura se derivan del análisis del aparato mental del individuo, que son la sustancia viviente de la historia. Ahora bien, a pesar de tales paralelismos, su propuesta terapéutica va a centrarse solo en el individuo, mostrándose bastante escéptico sobre la posibilidad de un tratamiento terapéutico sobre las neurosis sociales; para ello deberemos esperar a las propuestas de Deleuze y Guattari en los años setenta.

3. La propuesta fenomenológico existencial sobre la existencia

El existencialismo es una de las corrientes filosóficas que más aportaciones ha realizado al problema de la existencia. En términos generales, su propuesta se centra en la experiencia individual, la libertad y la búsqueda de sentido en un mundo aparentemente sin sentido. Si bien la lista de autores es larga, nos hemos centrado en la propuesta del pensador alemán Martin Heidegger.

3.1. Heidegger y su análisis fenomenológico de la existencia

El existencialismo es una corriente filosófica orientada alrededor de la existencia, a través del análisis de la condición humana, la libertad, la responsabilidad individual, las emociones y el sentido de la vida. Parte de la idea general que la existencia es anterior a toda naturaleza humana, que el «mundo» es anterior al pensamiento, y la voluntad, al conocimiento. El punto de partida del pensamiento filosófico debe ser el individuo y sus experiencias; por otro lado, pone la angustia existencial, que genera la aparente absurdidad del mundo, en el centro de sus reflexiones (González, 2000).

Uno de los máximos referentes de la filosofía fenomenológico-existencial fue el pensador alemán Martin Heidegger (1889-1976). La filosofía de Heidegger puede leerse como una respuesta fenomenológica a las filosofías de la vida, como la de Bergson (1859-1941):

«La autoexposición de la vida debía evitar cualquier interpretación biologicista, teorizante ... y, en general, cualquier objetivación, pues de lo contrario se destruía lo esencial de la propia vida». (López, 2003, pág. 89)

La de Heidegger es una filosofía que piensa la vida como existencia. *Ser y tiempo* (1927), una de sus obras principales, la podríamos leer como una crítica a la sociedad de masas de finales de los años veinte, pero desde una perspectiva no económica. ¿Cuál es esa propuesta? Un análisis fenomenológico sobre el ser, que le llevará a un análisis profundo sobre el ser de ese ente que se interroga por el ser mismo: el hombre. Lo hará partiendo de lo que él llama cotidianidad o **término medio**, que se caracteriza por hallarse frente a un entramado de posibilidades de vida abiertas; aunque no todas se realicen necesariamente. El hombre solo en cuanto puede ser, lo que significa que su esencia o naturaleza es existir. La esencia del hombre es la **existencia** (Heidegger, 2000, pág. 283).

Por *naturaleza* o *esencia* entendemos los rasgos constitutivos que un ente posee, y que hace que sea aquello que es. No obstante, cuando nos referimos a la naturaleza humana como poder ser, queremos decir que no tiene naturaleza. Decir que la naturaleza del hombre es existir es lo mismo que decir que es pura **posibilidad**, y que no es algo dado y acabado. Su vida se presenta como

un **proyecto** concreto en un mundo de cosas y de otros individuos. A esta condición existencial la llama Heidegger «ser en el mundo». El término que emplea para referirse a este *ser ahí*, a este estar aquí situado con, es *Dasein*.

El **mundo** no es la suma de las cosas, sino que es la condición para que aparezcan las cosas individuales. La instrumentalidad de las cosas que nos rodea hace que estas sean significativas para el *Dasein*. El mundo se nos da en la medida en que ya tenemos siempre cierto conjunto de ideas preconcebidas o prejuicios, los cuales nos guían y orientan; y que se insertan y forman parte de su proyecto. Dicho de otra forma: el *Dasein* no es una *tabula rasa* sobre la que se insertan las imágenes del mundo.

Otro punto central de la filosofía de Heidegger lo encontramos en la idea de que el *Dasein* se encuentra siempre en una determinada situación afectiva que no depende de él. Podríamos decir que *cae* en el mundo; dicho de otra manera: se encuentra lanzado y arrojado a un mundo cuyos fundamentos últimos se le escapan. Es decir, que el mundo se le aparece siempre bajo cierta disposición emotiva, como el miedo, la alegría, el tedio...

A partir del concepto de **finitud** llegamos a la distinción fundamental de **existencia propia** (auténtica) y **existencia impropia** (inauténtica). Hay que destacar que no se trata de una distinción moral. Esta se caracteriza por la participación irreflexiva y acrítica en un determinado mundo histórico y social. Es decir, que el mundo en el que se encuentra y con el que se relaciona a través de los instrumentos posee ya una significación previa que no es propia. Dicho de otra manera, tiende a comprender el mundo según la opinión común, a pensar lo que se piensa según una determinada mentalidad pública. De forma contraria, por *existencia propia* o *auténtica* entendemos la aceptación del *Dasein* como pura posibilidad, que acepta elegir su propia existencia. A su vez, incluye cuanto le rodea dentro de un proyecto propio. Desde este punto de vista, se comprende cómo la inautenticidad del «se» consiste en el hecho de que el suyo no es nunca un verdadero «proyecto»; las cosas de las que habla el «se» no se encuentran dentro de un proyecto concreto, elegido y decidido verdaderamente.

Finitud

De Hegel proceden las diversas teorías filosóficas contemporáneas sobre la finitud: entre otras, la de Heidegger, para quien la pregunta por el sentido del ser es también la pregunta por la finitud del hombre, raíz de su temporalidad y su historicidad, y hasta de su «ser para la muerte»; o la de Sartre, para quien la finitud humana es su contingencia, su facticidad, o «nada», a la vez que libertad y angustia.

3.2. La angustia como vía hacia una existencia propia

La propuesta heideggeriana pone en el centro de sus reflexiones la **muerte**, pero no la muerte como un hecho biológico sin más, sino como la posibilidad que sitúa en su interior la finitud humana y clausura definitivamente cualquier otra posibilidad. Tras ella nada más le es posible al *Dasein*. Es la posibilidad

más propia, y, por tanto, la más auténtica a la que se pueda enfrentar, ya que nadie puede morir por él. Reconocer la muerte como posibilidad propia es lo que Heidegger llama la *anticipación de la muerte*; que no solo significa que debamos morir, sino la aceptación de todas las posibilidades como lo que son: posibilidades.

«La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia». (Vattimo, 2000, pág. 50)

La muerte pone de manifiesto el auténtico sentido del *Dasein* como ser temporal, abierto a la posibilidad, esto es, al futuro. Su ser se revela como tiempo: ahora, todas y cada una de las posibilidades se encuentran bajo la luz de la muerte, por tanto, del futuro incierto.

Tradicionalmente, desde Sartre a Cioran, pasando por Camus, se ha relacionado el existencialismo con el dolor, el sufrimiento y la **angustia**. Muchas de sus propuestas beben de Heidegger. Para Heidegger, inspirado por Kierkegaard, la angustia es la posibilidad de una nueva situación, de interrumpir la forma impropia de estar en la cotidianidad.

«La angustia arranca al *Dasein* de su caída porque lo despoja de esa segura habitación lanzándolo fuera. En la angustia, el *Dasein* sale de casa para sumergirse directamente en la inhospitalidad vacía y desnuda donde no cabe protección». (Leyte, 2006, pág. 123)

La angustia es el encontrarse ante la **nada**; es el miedo a la nada que hay tras la muerte. Ante la experiencia de la nada, el *Dasein* remite a sí y se le abren las puertas de la libertad. La cotidianidad queda interrumpida; lo amenazante no se encuentra en ningún lugar concreto, no está dentro del mundo: la amenaza misma es algo indeterminado. La angustia rompe el relato de la cotidianidad, de lo familiar; sin sentido y desorientado, el *Dasein* se proyecta en posibilidades como aquello que puede ser solo de sí. Lo aísla y lo abre al mismo tiempo; es decir, lo aísla de lo cotidiano y lo abre a lo posible (Kierkegaard, 2013, pág. 299). La angustia es esa **disponibilidad afectiva** que nos conecta con una existencia auténtica y propia.

«La angustia no es solo angustia ante..., sino que, como disposición afectiva, es al mismo tiempo *angustia* por... Aquello por lo que la angustia se angustia no es un *determinado* modo de ser ni una posibilidad del *Dasein*. En efecto, la amenaza misma es indeterminada y, por consiguiente, no puede penetrar amenazadoramente hacia este o aquel poder-ser fáctico. Aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo». (Heidegger, 2003, págs. 209-210)

Lecturas recomendadas

G. Vattimo (2000). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

S. Kierkegaard (2013). *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza Editorial.

4. La alienación como impotencia en la sociedad de masas

A partir de los años treinta del siglo pasado se hizo inevitable rastrear las conexiones entre lo que podríamos denominar la *crisis de la existencia* y el creciente desarrollo de la sociedad de masas, fruto del capitalismo industrial en los países desarrollados. Nace en los años veinte la denominada Escuela de Frankfurt, que analizaría tales conexiones a partir de una larga lista de conceptos, de los cuales el de alienación cobra un interés especial. A continuación, expondremos la propuesta de tres autores de dicha escuela: Adorno, Horkheimer y Marcuse.

4.1. La lectura de la Ilustración de la Escuela de Frankfurt

A partir de la creciente industrialización de los años treinta en los países occidentales, la Escuela de Frankfurt plantea el problema de la existencia ligado al trabajo, la economía, la explotación y el consumo en la sociedad de masas. La Escuela de Frankfurt comienza en los años veinte, cuando un grupo de jóvenes filósofos, entre los que se encuentran Adorno, Horkheimer y Marcuse, de orientación marxista y freudiana, deciden reunirse periódicamente para reflexionar sobre cuestiones políticas como son: el fracaso de los movimientos radicales de emancipación en Europa, el surgimiento de las nuevas tendencias autoritarias de todo signo, la incipiente sociedad de masas y la burocracia estatal. En 1923 nace, bajo la dirección de Max Horkheimer (1895-1972), el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt. Con el Instituto colaboran especialistas en política, derecho, economía, psicología y psicoanálisis, además de filósofos como Herbert Marcuse (1898-1979), discípulo de Heidegger, Theodor Adorno (1903-1969) y Walter Benjamin (1890-1940). Bajo el término «**teoría crítica**» Horkheimer y Marcuse propusieron un análisis de la realidad social con finalidades emancipativas, con el objetivo de liberar a los individuos de las nuevas formas de dominación. No obstante, al final de sus vidas se mostrarán bastante escépticos sobre esta posibilidad.

En 1935, después de la llegada al poder del nazismo en Alemania, el Instituto se traslada a Estados Unidos, en donde entrará en contacto con la sociedad y la cultura de masas; lo que le llevará a ampliar su ámbito de investigaciones y reformular sus propuestas teóricas. Fruto de estas reflexiones, en 1947 ve la luz la obra conjunta de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*, en donde ambos autores trazan una genealogía de la «razón instrumental», desde la génesis bíblica hasta la sociedad capitalista de su época. La tesis central de la obra es que la **razón ilustrada** defiende la autodeterminación racional, aunque prescribe un método científico capaz de neutralizar también la misma li-

Lecturas recomendadas

M. Horkheimer; T. Adorno (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

W. Benjamin (2018). *Iluminaciones*. Barcelona: Taurus.

bertad humana. La razón científica se encuentra fundada sobre la objetivación (**reificación**) de la realidad (incluido el hombre) con el objeto de dominarla. Con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología:

«[...] en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad». (Horkheimer y Adorno, 2001, pág. 61)

Esto significa que la vida humana también es objeto de dominio y manipulación. La racionalización mayor del poder parece reflejarse en una mayor racionalización de la dominación. La razón entra en conflicto con la libertad y la emancipación del hombre. La racionalidad se decanta hacia una **racionalidad tecnocrática** (instrumento del capitalismo) que se autolegitima a través de la industria cultural y los medios de comunicación de masas. La conclusión es que el proyecto de la Ilustración lleva a su propia autodestrucción.

«La consecuencia de este diagnóstico es que la modernidad como proyecto emancipador del hombre, Marx incluido, queda condenado a un callejón sin salida». (Garcés, 2018, pág. 203)

Reificación

Los miembros de la escuela de Frankfurt toman este concepto del filósofo húngaro Georg Lukács (1885-1971). Entienden la reificación como la configuración de un modo particular de relación del ser humano con la naturaleza, con los otros y consigo mismo, que resulta del predominio de la mercancía como mediación social. Significa considerar al ser humano consciente y libre como si fuera un objeto o cosa no consciente ni libre. A su vez, las relaciones humanas, al reificarse, se transforman en relaciones de consumo. Este concepto está vinculado también a las nociones de Marx de *alienación* y *fetichismo de la mercancía*.

En términos generales, en sus propuestas existe una cierta distancia entre la crítica social y el malestar individual; centrándose más en los mecanismos ideológicos del capitalismo que en la cuestión existencial. Dicho esto, Adorno y Horkheimer comparten con Heidegger el hecho de identificar la experiencia del **sujeto alienado** con unos escenarios concretos y presentes, solo comprensibles desde la conciencia del momento histórico que los produce. No obstante, el marco general en que ambos autores incluyen sus análisis es, como vemos, bien distinto. Simplificando: marxista y freudiano en unos, fenomenológico-existencial en otro.

4.2. Marcuse y la posibilidad de un Gran Rechazo

Herbert Marcuse (1898-1979), discípulo de Heidegger y miembro del Instituto, intenta acercar estas dos posiciones. En *Eros y civilización* (1953), un ensayo filosófico sobre el pensamiento de Freud, elabora una lectura crítica del psicoanálisis, en conexión con Marx, en un ejercicio de especulación antropológica que le sirve para acercar las tesis de Freud a un proyecto de **emancipación social**. La tesis central de la obra es la que sigue:

«[...] una organización represiva de los instintos yace bajo todas las formas históricas del principio de la realidad en la civilización». (Marcuse, 2002, pág. 45)

La historia del hombre es la historia de su **represión**. La cultura y la civilización imponen al individuo condiciones sociales y biológicas como requisito previo del progreso. Libres para perseguir sus objetivos naturales, los instintos fundamentales del hombre serían incompatibles con cualquier forma de comunidad. Freud describió este cambio como la transformación del principio de placer en **principio de realidad**. Contra la eternización y absolutización de estos dos principios se dirige la reelaboración de Marcuse. No se trata de una oposición eterna, debida a la misteriosa naturaleza humana, considerada de modo esencialista; por el contrario, esta oposición es producto de una determinada organización histórica, económica y social.

A partir de una reelaboración del principio de realidad y del principio de placer, Marcuse introduce dos nuevos conceptos: **represión excedente** (restricciones provocadas por la dominación social) y **principio de actuación** (forma histórica prevaleciente del principio de realidad). Ambos conceptos se articulan de la siguiente manera: cada forma del principio de actuación debe expresarse en un sistema de relaciones e instituciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la modificación de los instintos. Es decir, los intereses específicos de dominación introducen controles adicionales sobre y encima de los indispensables para la asociación humana civilizada. Los instintos son modificados en los individuos de acuerdo con la actuación económica competitiva de los miembros de la sociedad.

«La civilización se sumerge en una dialéctica destructiva: las perpetuas restricciones de Eros debilitan finalmente los instintos de la vida y así fortalecen y liberan a las mismas fuerzas con las que fueran llamadas a luchar —las fuerzas de la destrucción—.» (Marcuse, 2002, pág. 53)

«El *principio de actuación*, que es el que corresponde a la sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión, presupone un largo desarrollo durante el cual la dominación ha sido cada vez más racionalizada: el control sobre el trabajo social reproduce ahora a la sociedad en una escala más amplia y bajo condiciones cada vez más favorables. Durante un largo tiempo, los intereses de la dominación coinciden: la provechosa utilización del aparato productivo satisface las necesidades y las facultades de los individuos. Para una vasta mayoría de la población, la magnitud y la forma de satisfacción está determinada por su propio trabajo; pero su trabajo está al servicio de un aparato que ellos no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos deben someterse si quieren vivir. Y este poder se hace más ajeno conforme la división del trabajo llega a ser más especializada. Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan enajenados. Ahora el trabajo ha llegado a ser general y, por tanto, tiene las restricciones impuestas sobre la libido: el tiempo de trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio de placer». (Marcuse, 2002, pág. 54)

¿Cuál es su propuesta de emancipación? La idea de un principio de realidad no represivo, según Marcuse, es posible. Para ello deben ser cuestionados dos de los valores más protegidos de la cultura moderna: la productividad y la competitividad. Su propuesta es liberar las facultades humanas del **trabajo alienado** acompañado de un «Gran Rechazo» contra la **represión innecesaria**; estas son las luchas a favor de la última forma de libertad: «vivir sin angustia» (Marcuse, 2002, pág. 145).

Lecturas recomendadas

H. Marcuse (2002). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.

H. Marcuse (2016). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta.

5. La estética de la existencia y el cuidado de sí en Foucault

Finalizando el siglo XX, gran parte de las críticas filosóficas (pero también sociológicas y económicas) a las sociedades capitalistas, que han seguido reflexionando el problema de la existencia alrededor de los conceptos de alienación y explotación, presentan un futuro y un presente poco esperanzadores. En este sentido, el pensamiento crítico se encuentra atrapado en un círculo vicioso del que muestra su incapacidad de superar, fruto de un objeto de análisis excesivamente ligado a lo económico y al trabajo alienado. Así, Foucault dirigió su mirada hacia el pensamiento griego y latino, porque permite repensar la relación con uno mismo y con los demás bajo otras coordenadas.

5.1. Ética de la autonomía y estética de la existencia

En las décadas de los años sesenta y setenta, el filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) elaboró un meticuloso análisis sobre las interacciones entre saber y poder en los siglos XVII-XIX. Puso su mirada en los cuerpos normalizados por los efectos de la norma y la regla, es decir, sobre la **disciplina** (Morey, 2014). En sus últimos años de vida, principalmente en los últimos cursos del Collège de France y los últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* (1984 [1976]), se centró en el análisis del discurso y de las prácticas éticas, en donde identificó un cambio continuo en la cultura occidental desde una ética de la obediencia hacia una ética de la autonomía. La **estética de la existencia** será el resultado de un intento por reconceptualizar el tipo de relación que existe entre los individuos y las normas a las que están sujetos, y de desarrollar una concepción de la fuerza vinculante de las normas éticas más adecuada para una posible **ética de la autonomía** como práctica reflexiva de la libertad. Foucault exploró otros modos de existencia en el interior del pensamiento grecorromano, ya que en él se inventó lo que podríamos llamar un modo de *existencia estética* (Deleuze, 2014, pág. 182). Foucault lo mostró con estas palabras:

«Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una “estética de la existencia”». (Foucault, 2003, pág. 15)

Foucault dirigió su mirada hacia el pensamiento antiguo grecolatino porque es el lugar desde el cual repensar la relación con uno mismo y con los demás, es decir, la relación ética. Pero la ética entendida como manera de ser y como manera de comportarse:

«Las prácticas de sí mismo han tenido en la civilización griega y romana una importancia, y sobre todo una autonomía, mucho mayores de lo que tuvieron posteriormente cuando se vieron asumidas, en parte, por instituciones religiosas, pedagógicas, de tipo médico y psiquiátrico». (Foucault, 1999, pág. 394)

A lo largo de *Historia de la sexualidad*, Foucault realizó un amplio recorrido por las formas de subjetividad occidental, que comienza por la Modernidad, donde estudia la configuración del dispositivo normalizador de sexualidad, para luego dirigirse hacia las artes de la existencia de la Antigüedad en el marco del cuidado de sí, pasando por el estudio del cristianismo. Los últimos libros de Foucault se centraron en el arte de vivir.

5.2. Cuidado y verdad de sí

Frente al sujeto-sustancia, ya criticado por Heidegger y Marcuse, la apuesta de Foucault pasó por analizar las formas-subjetivaciones; lo que significa claramente que no hay sujeto, sino que este se hace, se produce, se elabora. Es decir, que la subjetividad se juega en una dimensión productiva, artística e incluso artesanal. El sujeto es un producto frágil, constituido en una experiencia histórica y social concreta, en un entramado de fuerzas que definen los límites mismos de esa experiencia; atravesado por mecanismos, tecnologías y prácticas de saber, de poder y de sí. En los pliegues de los estratos del saber y del poder se sitúan los **procesos de subjetivación**, se hacen los sujetos, se producen los modos de ser. De forma contraria, es posible la invención de otras formas de subjetividad que pongan en juego otras fuerzas: otras relaciones con la verdad, con el poder, con uno mismo y con los otros (Foucault, 2015). Dichas tecnologías biopolíticas producen prácticas que pueden señalar a los individuos como extraños a la norma, anormales. Por otro lado, el *bíos* remite a procesos de subjetivación/desubjetivación que se dan a través de unas **técnicas de existencia** que lo construyen como obra de arte. Dichas técnicas son las que estudiará en la Antigüedad grecorromana.

«El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: “Cuidate de ti mismo”». (Foucault, 1999, pág. 397)

A la máxima griega «**cúidate de ti mismo**» debemos sumarle «**conócete a ti mismo**». Si bien la una no puede darse sin la otra, pues el cuidar de sí requiere del conocimiento de ciertas reglas, prescripciones y verdades,

«[...] el “Conócete a ti mismo” ha oscurecido al “Preocúpate de ti mismo”, porque nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto. La segunda razón es que, en la filosofía teórica, de Descartes a Husserl, el conocimiento del yo (el sujeto pensante) adquiere una importancia creciente como primera etapa de la teoría del conocimiento». (Foucault, 1990, págs. 54-55)

En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se daba como la consecuencia de la preocupación por sí. A su vez, el cuidado de sí excluye el dominio sobre los otros, ya que nunca será esclavo de sus deseos. Quien sabe lo que es, de lo que es capaz, quién sabe qué es verdad y qué no lo es, entonces no

Lecturas recomendadas

M. Foucault (2003). *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad II*. Buenos Aires: Siglo XXI; **M. Foucault** (2022). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Madrid: Siglo XXI-Clave Intelectual.

abusará del poder sobre los otros. El hecho de que el individuo haya construido su propia vida y deje tras de sí solo su reputación hace que no tema a la muerte, incluso que la acepte.

Cuidar cómo nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros supone una determinada recreación. Tiene el carácter de una misión y una práctica según ciertas reglas, de acuerdo con procedimientos y objetivos. Su función es curativa y terapéutica y conlleva un cuidado del lenguaje. Aquí entra en juego la noción griega de *parresía*, que significa que el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta se encuentran, coinciden. Aquel que utiliza la *parresía* es alguien que dice todo lo que tiene en mente frente a otros, sin ocultar nada y con plena franqueza; es decir, que abre por completo su corazón y su alma a través de la palabra para enunciar una verdad sobre sí. Todo ello lo hace evitando el juego de la retórica, utilizando un lenguaje directo, sencillo y preciso. Precisamente, el hablante se expone a un peligro, incluso a la muerte, y por ello requiere de un gran valor personal (Foucault, 2004, págs. 35-52).

6. La nueva cuestión social: el malestar

En pleno siglo XXI el malestar social se manifiesta de muy distintas formas, pero todas ellas remiten siempre a la imposibilidad de vivir. El malestar es una nueva cuestión social en el sentido de un estar mal del que desea vivir y no puede hacerlo. A tales malestares Lipovetsky los denominará la *enfermedad de vivir* o *enfermedades del vacío*. Posteriormente, Eva Illouz analizará críticamente cómo la creciente cultura de la terapia dota de herramientas a los individuos para atravesar tal enfermedad.

6.1. Posmodernidad y enfermedades del vacío

En 1983 se publicó en Francia una colección de artículos del sociólogo francés Gilles Lipovetsky (1944) bajo el nombre *La era del vacío*; en este sentido, el subtítulo del libro es bastante ilustrativo del signo de una época: *Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Se trata de un texto que intenta definir y acotar los rasgos específicos de una nueva época, la posmodernidad. Esta se caracteriza por: el triunfo total del neoliberalismo, la crisis de los grandes relatos (como destacó Lyotard), el creciente individualismo y la desafección política. Una de las consecuencias de estos rasgos es lo que Lipovetsky llamó la «**enfermedad de vivir**». Define esta enfermedad como una plaga (Ehrenberg dirá que se trata del mal del siglo), y lo más importante, como una enfermedad propia de las nuevas formas de capitalismo de finales del siglo XX y lo que llevamos de XXI, que se caracteriza por un malestar difuso y un generalizado sentimiento de vacío (Lipovetsky, 2009, pág. 76).

Según su propuesta, la categoría existencial que define al individuo en esta nueva era es la **vulnerabilidad**. La generalización de la depresión no debe buscarse en los conflictos y dificultades de un individuo aislado, sino en la retirada del individuo público en un «individuo puro», en el que los vínculos políticos y afectivos se han debilitado. También en la aparición de una normatividad difusa y en un individuo obsesionado por sí mismo y propenso a hundirse ante la adversidad de cualquier fuerza exterior inesperada. Lipovetsky lo expresa con estas palabras:

«De esta manera los problemas personales toman dimensiones desmesuradas y cuanto más se insiste, ayudado o no por los “psi”, menos se resuelven. El mismo principio se aplica tanto a lo existencial, como a la enseñanza y lo político: cuanto más sujeto está a tratamiento y acumulación más insoluble se vuelve». (Lipovetsky, 2009, pág. 47)

Nota

El título de este apartado recoge el de uno de los capítulos de la obra de Santiago López Petit *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, publicado en 2009.

Lectura recomendada

G. Lipovetsky (2009). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

6.2. Espíritu terapéutico y cultura de la terapia

A este incremento de lo *psi* deberemos sumarle, a partir de los noventa, un incremento acelerado de la medicalización del malestar a partir de todo tipo de psicofármacos que ayudan a sobrellevar una existencia atravesada por la sensación de vacío, la competitividad y la frustración. Una de las teóricas sociales que mejor ha analizado la aparición de la cultura de la terapia en el siglo XXI ha sido la socióloga Eva Illouz (1961). En su obra *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda* (2008), realiza un análisis del **discurso terapéutico** desde la perspectiva de la sociología de la cultura. Según Illouz, la psicología, como ciencia, está formada por un cuerpo teórico del que participan expertos, organizaciones y publicaciones, pero este cuerpo, a su vez, es difundido a través de una gran variedad de industrias culturales: talleres, libros de autoayuda, programas de televisión ... Todos ellos difunden un cierto conocimiento terapéutico que organiza las relaciones sociales en diferentes esferas como son la empresa, la familia y las prácticas de autoayuda.

El discurso terapéutico es un conjunto de prácticas lingüísticas con una base institucional consistente que ha desdibujado las fronteras entre el lenguaje especializado de los terapeutas y el lenguaje de la cultura popular; de hecho, la terapia profesional y las terapias populares como la autoayuda están unidas por un estilo emocional común:

«Lejos de inculcar una actitud antiinstitucional, el discurso terapéutico representa un modo formidablemente poderoso y moderno por excelencia de institucionalizar el yo». (Illouz, 2010, pág. 21)

«Denomino aquí *estilo emocional* a la combinación de modos como una cultura comienza a *preocuparse* por ciertas emociones y crea técnicas específicas —lingüísticas, científicas, rituales— para aprenderlas». (Illouz, 2010, pág. 28)

Este nuevo **espíritu terapéutico** promueve una forma de sociabilidad basada en la comunicación; promueve un fuerte individualismo, pero a la vez preocupado por mantener al yo dentro en un entramado de relaciones sociales. En este sentido, se deben poder mantener a raya emociones negativas como la ira o el enojo, que pueden enturbiar estas relaciones (Illouz, 2010, pág. 137). Aparentemente, la cultura terapéutica es una reacción contra el desencanto técnico y burocrático. El énfasis se pone en la singularidad individual, el placer y la introspección, que persiguen recuperar el sentido de la propia existencia en un mundo estéril y técnico. Ahora bien, lo que muestra de una forma clara es que la terapia ha anunciado una estandarización y una racionalización de la vida emocional. Si las competencias comunicativas, como mostró Paolo Virno (2016, págs. 47-64) y Christian Marazzi (2003, pág. 28), son hoy imprescindibles para la vida social y para el trabajo cognitivo, nos encontramos ante una posible nueva estratificación social basada en la **competencia emocional** (Illouz, 2010, págs. 296-297).

Lectura recomendada

E. Illouz (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Madrid: Katz.

Lectura recomendada

P. Virno (2016). *Gramáticas de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

7. Conclusiones: colapso y aceleración

En la actualidad el capitalismo y la realidad coinciden (López, 2003, págs. 208-211). Hoy más que nunca se impone la necesidad de la construcción de un proyecto personal que debe ser gestionado. El «conócete a ti mismo» y el «cuidado de sí» emplea las herramientas del marketing y la publicidad para colocar al yo dentro de un mercado que debe competir como una marca entre otras marcas (López, 2009, págs. 24, 71-74). Las **competencias lingüísticas** de todo tipo son inseparables del giro que dio la nueva economía a finales de los años noventa (Berardi, 2015, págs. 107-142). Pero no solo eso, el siglo XXI recorre un túnel de explotación laboral y sufrimiento como resultado de un capitalismo extractivista, que no solo explota recursos naturales y fuerza de trabajo física, sino toda la vida, penetrando en los rincones más profundos de la mente humana. La precariedad no solo está ligada al trabajo, sino a la vida misma. La precariedad no es un elemento más de la relación productiva, sino que es el corazón mismo del proceso de producción.

Franco Berardi (1949) es uno de los teóricos que mejor ha sabido retratar el fenómeno de la precariedad y de las mutaciones en el trabajo inmaterial fruto del desarrollo de las tecnologías digitales. Entrados en el siglo XXI, las formas más comunes de esta enfermedad de vivir o **malestar existencial** son la depresión, la angustia, la ansiedad y los ataques de pánico. La **depresión** está estrechamente ligada a la ideología de la autorrealización personal y al imperativo de la felicidad que tan bien han descrito Lipovetsky, Illouz y Cabanas; es un modo de identificar con el lenguaje de la psicopatología un comportamiento que no era identificable como patológico fuera del contexto competitivo, productivista e individualista. Se trata de una desconexión del organismo del flujo de la comunicación.

«La causa de la depresión estriba en que el sistema emocional, físico, intelectual no puede aguantar el infinito ritmo de la competición y de los euforizantes químico-ideológicos». (Berardi, 2016, págs. 188-189)

El **pánico**, a su vez, es el sentimiento que un individuo manifiesta cuando se siente abrumado, incapaz de acoger en su conciencia la gama infinita de estímulos que le ofrece el mundo que le rodea.

«El contexto tecnológico es el de la aceleración constante de los ritmos de la máquina global, de la constante expansión del ciberespacio con respecto a las limitadas capacidades de elaboración del cerebro individual, con respecto del *cibertiempo*. El contexto de la comunicación es el de la expansión ilimitada de la *infosfera*, o sea de la esfera que contiene las señales de las que depende la competitividad y, en definitiva, la supervivencia». (Berardi, 2016, págs. 118-119)

Ante una exposición como esta, el estrés perceptivo, cognitivo y psíquico provoca una aceleración peligrosa en las funciones vitales, hasta llegar al colapso; y no se trata de una psicopatía individual, sino de una **psicopatía social** ge-

Lecturas recomendadas

S. López Petit (2023). *Hijos de la noche*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

F. Berardi (2016). *Almas al trabajo. Alienación, extrañeza, autonomía*. Madrid: Enclave.

neralizada, es decir, de un hecho social, como describió Durkheim. El pánico colectivo se manifiesta en un incremento de la agresividad y de las conductas violentas. Nos encontramos ante una mutación de la sensibilidad humana que hace difícil el encuentro con el otro.

Para Berardi (2016, pág. 200), cuando nos ocupamos del malestar de nuestro tiempo, de las formas de malestar y de alienación ligadas a modelos posfordistas, no nos hallamos ya en el campo conceptual descrito por Freud en *El malestar de la cultura*. La propuesta freudiana situaba la represión en la base del sufrimiento. Hay algo que es suprimido o escondido. Por tanto, no es la represión freudiana, sino la hiperexpresividad en el contexto tecnológico y social desde donde debemos comprender el origen del malestar y de las patologías contemporáneas, patologías que aluden a otra modalidad de elaboración del input informativo, y que se manifiestan como sufrimiento, malestar, precariedad y exclusión.

Esto no significa que el problema por el sentido de la existencia, que hemos descrito en apartados anteriores, haya sido sustituido definitivamente por nuevas formas de malestar, sino todo lo contrario. El sufrimiento, el malestar, la alienación, la búsqueda inalcanzable de la felicidad, la precariedad y la sensación de vacío se han visto amplificadas en las últimas décadas ante el avance de nuevas formas de explotación que ponen en el centro el rendimiento de la vida. Cuando toda la existencia es puesta en movimiento con fines productivos, apenas quedan espacios desde los cuales detenerse y tomar aliento. La aceleración tecnológica y el auge de la cultura digital, más que sumar, han amplificado e intensificado una larga lista de malestares ya existentes y han llevado a la mente humana al borde del colapso.

Cerramos este módulo con tres preguntas:

- 1) Si el malestar ha sido apresado en un cuerpo que sufre, ¿cómo compartir ese malestar?
- 2) Si el tiempo acelerado se concentra en la inmediatez que ocupa nuestras vidas, ¿cómo imaginar otros futuros posibles?
- 3) Si capitalismo y realidad coinciden, ¿cómo construir una existencia que escape a la precariedad?

Lectura recomendada

M. Fisher (2016). *Realismo capitalista. ¿Hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.

Bibliografía

- Benjamin, W.** (2018). *Iluminaciones*. Barcelona: Taurus.
- Berardi, F.** (2015). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Berardi, F.** (2016). *Almas al trabajo. Alienación, extrañeza, autonomía*. Madrid: Enclave.
- Boltanski, L.; Chiapello, È.** (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Deleuze, G.** (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G.** (2005). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G.** (2014). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G.; Guattari, F.** (2006). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Durkheim, E.** (2003). *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Fisher, M.** (2016). *Realismo capitalista. ¿Hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M.** (1990). «Tecnologías del yo». En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M.** (1999). «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (págs. 393-417). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M.** (2003). *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Foucault, M.** (2015). «Una estética de la existencia: entrevista a M. Foucault». En: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M.** (2022). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Madrid: Siglo XXI-Clave Intelectual.
- Freud, S.** (1999). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garcés, M.** (2018). *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- González, A.** (2000). «La existencia como problema». *Themata. Revista de Filosofía* (núm. 24, págs. 255-259).
- Heidegger, M.** (2000). «Carta sobre el “humanismo”». En: *Hitos* (págs. 259-299). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M.** (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.** (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Illouz, E.** (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Madrid: Katz.
- Kierkegaard, S.** (2013). *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Leyte, A.** (2006). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lipovetsky, G.** (2009). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López Petit, S.** (2003). *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- López Petit, S.** (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- López Petit, S.** (2023). *Hijos de la noche*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Lyotard, J-F. (2000). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

Marazzi, C. (2003). *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política*. Madrid: Akal.

Marcuse, H. (2002). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.

Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta.

Morey, M. (2014). *Una lectura de Foucault*. Madrid: Sexto Piso.

Vattimo, G. (2000). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

Virno, P. (2016). *Gramáticas de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.