

# APRECIARSE, O LAS ASPIRACIONES DEL CAPITAL HUMANO<sup>1</sup>

MICHEL FEHER  
FILÓSOFO, EDITOR ZONE BOOKS

## RESUMEN

EL CAPITAL HUMANO ES AL NEOLIBERALISMO LO QUE EL TRABAJADOR LIBRE DE MARX ERA RESPECTO AL CAPITALISMO LIBERAL, A SABER: EL SUJETO AL MISMO TIEMPO PRESUPUESTO Y MOVILIZADO POR LAS INSTITUCIONES ENCARGADAS DE SU GOBIERNO. ESTA ES LA HIPÓTESIS QUE PRETENDEMOS DEFENDER AQUÍ Y LA RAZÓN QUE EXPLICA QUE «CAPITAL HUMANO» SEA EL NOMBRE MÁS APROPIADO PARA DESCRIBIR LA CONDICIÓN NEOLIBERAL.

EL TRABAJADOR LIBRE ES UN ESPACIO ESCINDIDO: ENTRE SU SUBJETIVIDAD INALIENABLE Y SU FUERZA DE TRABAJO, CONSTITUIDA PARA SER ALQUILADA; ENTRE LAS ASPIRACIONES CONSTITUTIVAS DE SU VIDA ESPIRITUAL Y LOS INTERESES QUE GOBIERNAN SU VIDA MATERIAL; ENTRE LA ESFERA DE LA REPRODUCCIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO Y LA ESFERA DE LA PRODUCCIÓN DE MERCANCÍAS. POR OTRO LADO, EL CAPITAL HUMANO NO IMPLICA —DE NINGUNA MANERA— UN CORTE ENTRE LAS ESFERAS DE LA PRODUCCIÓN Y LA REPRODUCCIÓN, PUES LO QUE SE MOVILIZA ES EL STOCK DE COMPETENCIAS INNATAS Y ADQUIRIDAS INMANENTES AL SUJETO. SU USO PRODUCIRÁ UN RENDIMIENTO —MONETARIO O DE OTRO TIPO—, Y SU VALORIZACIÓN DEPENDERÁ DE TODO LO QUE EL SUJETO LOGRE Y DE TODO LO QUE LE OCURRA (EN CUALQUIER REGISTRO EXISTENCIAL). EN OTRAS PALABRAS, MI CAPITAL HUMANO SOY YO, EN TANTO QUE STOCK DE COMPETENCIAS O PORTFOLIO DE CONDUCTAS EN BUSCA DE APRECIACIÓN. SIGUIENDO ESTA DEFINICIÓN, NOS PREGUNTAMOS EN QUÉ MEDIDA UNA POLÍTICA DE IZQUIERDAS PODRÍA APROVECHAR ESTA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL, DE LA MISMA MANERA QUE, EN SU MOMENTO, EL MOVIMIENTO OBRERO APRENDIÓ A HACER USO DE LA CONDICIÓN DEL TRABAJADOR LIBRE.

## PALABRAS CLAVE

NEOLIBERALISMO, CAPITAL HUMANO, SISTEMA FINANCIERO

RECEPCIÓN: ABRIL 2021  
ACEPTACIÓN: MAYO 2021

<sup>1</sup> Feher, M. (2009): "Self-Appreciation, or the Aspirations of Human Capital", *Public Culture*, 21(1):21-41. Traducción del texto íntegro a cargo de Iker Jauregui.

Aunque unos le pidan a la izquierda que modernice su proyecto y otros que recupere sus valores, los defensores de un nuevo progresismo al menos coinciden en un punto: hay que poner fin a la hegemonía del neoliberalismo. Partiendo de este objetivo, los «modernizadores» apuestan por medidas que, en el fondo, son analgésicas (algunas, dirigidas a reducir los efectos sociales de las políticas neoliberales; otras, en forma de regulaciones pensadas para proteger a ciertas instituciones de la influencia de la administración neoliberal). Por otro lado, los defensores de la izquierda «auténtica» apuestan, en cambio, por una oposición frontal al neoliberalismo, que se expresaría en una redistribución sin concesiones de la riqueza, en un aumento de la seguridad de los trabajadores asalariados y en la ampliación de los servicios públicos. Se trata, sin duda (y en muchos sentidos), de estrategias opuestas, pero en ambas el neoliberalismo se confronta desde fuera —ya sea para limitar sus efectos negativos y contener sus aspiraciones, ya sea para antagonizarlo frontalmente—. Al contrario, mi intención en las siguientes páginas es explorar la posibilidad de desafiar al neoliberalismo desde *dentro*, es decir, incorporando la condición que delinean sus prácticas y sus discursos.

Una aproximación parecida la encontramos tanto en las reflexiones de Michel Foucault sobre los inicios del feminismo como en los análisis de Karl Marx sobre el «trabajador libre». Vayamos primero a Foucault (1981):

Durante mucho tiempo se ha intentado atar a la mujer a su propia sexualidad. «No sois más que sexo», se les repetía una y mil veces, siglo tras siglo. Y ese sexo, añadían los médicos, es frágil, casi siempre enfermo y en todo momento inductor de enfermedad (...). Ahora bien, los movimientos feministas han recogido el guante. ¿Somos sexo por naturaleza? Muy bien, seámoslo, pero en su singularidad, en su especificidad irreductibles. Saquemos las consecuencias y reinventemos nuestro propio tipo de existencia política, económica y cultural.

En lugar de rechazar unas normas sexuales dirigidas a colonizar y someter a la mujer —

argumenta Foucault—, las primeras feministas se esforzaron en operar a través de estas, es decir, en adoptarlas con el propósito de atribuirles significados y usos no previstos.

Vayamos ahora a Marx. El capitalismo liberal —nos dice el autor de *El Capital*— es inseparable de la idea de «trabajador libre». Detrás de esta etiqueta, sin embargo, lo que hay que observar realmente es un trabajador cuya libertad se construye sobre la desposesión. En efecto, el trabajador libre está desposeído de todo: de la capacidad de elegir su actividad laboral, de la propiedad de los medios de producción y del producto de su trabajo. Esta es la suerte del trabajador asalariado, cuya fuerza de trabajo es alquilada a un empleador que, a su vez, decide sobre sus usos y posee tanto los medios de producción como el producto mismo. Como Marx también anota, el derecho burgués establece sin embargo una equivalencia, una igualdad formal entre el trabajador asalariado y el empleador: ambos son concebidos como sujetos libres a la hora de decidir sobre sus propiedades (sean trabajo o capital) e intercambiarlas por su valor en el mercado (Marx, 2017). ¿Quiere esto decir que el papel del movimiento obrero es, entonces, denunciar la ficción del trabajador libre y animar a los trabajadores a rechazarla como una trampa ideológica? Si bien es parte de la herencia marxista (para bien y para mal) exponer que el carácter «formal» de la igualdad en las democracias liberales es la condición para que se reproduzcan las desigualdades «reales» que crea el capitalismo, es también cierto que el movimiento obrero (incluida su variante marxista) se ha organizado a través de espacios y caminos bastante distintos. Es el caso de los sindicatos, que gravitan, de hecho, en torno a la idea misma de trabajador libre; o incluso del movimiento obrero en sí mismo, en tanto que se constituye *como* un movimiento de trabajadores libres de cuya unión y solidaridad puede derivarse un aumento del valor de cambio de su fuerza de trabajo o, en base a una posición más radical, una precipitación de la crisis del capitalismo (en la medida en que de la célebre ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio, efecto del desarrollo de la mecanización de la industria,

se deriva que los capitalistas siempre tendrán que aumentar la explotación de la fuerza de trabajo).

Dicho brevemente, uno puede ver, tanto en Marx como en Foucault, la idea de que hay que asumir e incluso habitar cierto modo de subjetivación con el fin de redirigirlo o volverlo contra sus instigadores.

Queda por preguntarse, sin embargo, cuál es el sujeto del neoliberalismo o —siendo aún más precisos—, cuál es el tipo de subjetividad que las políticas neoliberales presuponen y movilizan simultáneamente. Sobre esta cuestión, Marx y Foucault ofrecen una vez más algunas lecciones imprescindibles: Marx, porque la relación entre la condición neoliberal (que pretendemos definir aquí) y la condición del trabajador libre puede entenderse en términos de homología y genealogía (*i. e.* la condición neoliberal es al neoliberalismo lo que la condición del trabajador libre es al capitalismo liberal); y Foucault, porque hizo del neoliberalismo el tema principal de sus lecturas del año 1979 en el Collège de France —en el momento preciso en que esta teoría económica se convertía en la nueva ortodoxia (Margaret Thatcher fue nombrada primera ministra en mayo de 1979 y, en julio de ese mismo año, Paul Volcker, el arquitecto de la revolución monetarista, se convirtió en presidente de la Reserva Federal (Harvey, 2007: 5)—.

\*\*\*

Con el fin de definir los contornos de la condición neoliberal, volvamos un momento a la figura del trabajador libre analizada por Marx. Como Marx nos muestra, en la medida en que el liberalismo nos trata como sujetos libres de disponer de los recursos que poseemos (sean capital o trabajo), el liberalismo puede presumir de ser una forma de humanismo, pues nunca confunde lo que somos con lo que tenemos y, por tanto, nunca nos trata como mercancías que puedan ser propiedad de otro. Somos sujetos soberanos, libres en la disposición de lo que poseemos y, por ello, con derechos inalienables (como el derecho de no ser tratado como una mercancía o el derecho a negociar sobre lo que poseemos y venderlo, por tanto, al

mejor precio posible). Al mismo tiempo, esta posición también implica que nuestras necesidades y nuestras aspiraciones no son reducibles a meros intereses (cuya satisfacción depende de la ley de la oferta y la demanda). En otras palabras, el capitalismo liberal reconoce e incluso presupone que las reglas por las que crecemos espiritualmente no son las mismas que las del crecimiento de la riqueza material. La diferencia entre estos dos tipos de «crecimiento» es una característica esencial de la condición liberal, en la medida en que el último tipo descansa sobre la idea de que la reproducción de los sujetos que hacen buen uso de su disposición natural a optimizar sus intereses dependerá de un cuidado desinteresado (representado en diversas formas de crianza), que, además de un alimento emocional, representa un complemento moral necesario a las actividades rentables.

De hecho, desde una perspectiva liberal, el amor, la religión y la cultura no pueden reducirse a un mero cálculo de intereses. Al contrario: delimitan un reino existencial en el que los deseos humanos no se gestionan de manera óptima a través de negociaciones en intercambios egoístas, sino que son satisfechos o doblegados en base a manifestaciones emocionales desinteresadas (como la caridad divina, la devoción parental o matrimonial, la solidaridad social o nacional, el amor y la compasión por la humanidad, etc.). De este universo no se espera solamente que sea un complemento del mercado —es decir, que supla lo que las relaciones de mercado puedan ofrecer—. Más que una red de seguridad, se trata de entender que la correcta formación de los sujetos exige distinguir entre lo negociable y lo inalienable y, por consiguiente, esperar ser tratado acorde a esto. Solo cuando se establece una distinción clara y sólida entre el sujeto que negocia y la mercancía negociada, puede el trabajador libre someterse de forma segura a las leyes del mercado sin perder su sentido de la dignidad (moral) y de la soberanía (política).

Ya desde la segunda mitad del siglo XIX, los movimientos socialistas adoptaron en su mayoría la crítica marxista de la noción del trabajador

libre, según la cual los trabajadores libres están alienados en dos sentidos: lo están en la medida en que no tienen el control sobre su propia vida (*i. e.* se les ha negado la capacidad de elegir su actividad laboral, y, al mismo tiempo, los medios de producción y el resultado de su trabajo pertenece a otros), pero también en la medida en que la ley y la ideología liberal les ha sustraído la conciencia de su explotación (pues se les invita a pensarse a sí mismos como propietarios de su fuerza de trabajo y, por tanto, como sujetos dotados de una libertad equivalente a la libertad del empleador). Sin embargo, como comentamos arriba, los socialistas no se limitaron a reconocer y exponer el carácter ideológico y ficticio de la libertad concedida al trabajador libre, sino que también se apoderaron de este constructo con el doble objetivo de aumentar el precio de la fuerza de trabajo (mediante la labor de los sindicatos) y de criticar las condiciones de trabajo (las cuales violaban la distinción esencial entre individuo y mercancía, entre el trabajador en su dignidad inalienable y la fuerza de trabajo que posee y alquila).

Esta forma dual de apropiarse de la figura del trabajador libre ha permitido al movimiento obrero alcanzar victorias considerables, muchas de las cuales cristalizaron en la aparición y desarrollo del Estado de bienestar en todas sus dimensiones. Sin embargo, en las tres últimas décadas, algunas demandas basadas en intereses de clase (por ejemplo, las relacionadas con el aumento de los salarios y la seguridad en el empleo) o en torno a posiciones humanistas («no somos mercancías») han ido perdiendo cada vez más éxito. Aunque esta evolución, distintiva de la era neoliberal puede leerse en términos de una crisis del pacto socioeconómico

del fordismo y de su impacto en la capacidad de negociación del trabajo frente al capital, mi tesis es que esta evolución también refleja el declive de la figura del trabajador libre y su progresiva sustitución por una nueva forma de subjetividad: el capital humano. En efecto, y como argumentaré a continuación, la aparición del capital humano como una forma subjetiva dominante debe entenderse como un rasgo definitorio del neoliberalismo.

Pensar el capital humano como una forma o una formación subjetiva implica que debe compararse con la figura del trabajador libre, y no con la noción de fuerza de trabajo. En otras palabras, mi tesis es que el uso extendido del concepto de capital humano es menos un síntoma de la «mercantilización» gradual del sujeto liberal que una expresión de la condición neoliberal emergente, cuya novedad ha sido muy infravalorada<sup>2</sup>. Pero como también pretendo argumentar, esto no implica que los críticos del neoliberalismo deban simplemente analizar y criticar la noción de capital humano en tanto que sucesora de la idea de trabajador libre; en su lugar, deberían adoptar la noción de capital humano o, dicho sin rodeos, deberían incorporar la condición neoliberal, del mismo modo que el movimiento de los trabajadores lo hizo con la figura del trabajador libre, y permitir que exprese aspiraciones y demandas no previstas ni pretendidas por sus impulsores neoliberales.

\*\*\*

En sus inicios, la noción de capital humano no parecía tan ambiciosa. Hacía referencia al conjunto de habilidades que un individuo puede adquirir gracias a las inversiones en su educación o en su

<sup>2</sup> Si bien la historia, estructura y modos de explotación específicos del neoliberalismo han sido bien documentados hasta ahora (ya se trate del declive del fordismo y de la correspondiente crisis de los sindicatos, de la subsunción del capital industrial en el capital financiero y del aumento del control de la gestión corporativa por parte de los accionistas, o de la desregulación de los mercados y la privatización de los bienes y servicios públicos), el tipo de sujeto constituido y —a la vez— sostenido por este régimen ha sido mucho menos estudiado. En buena medida, los detractores del neoliberalismo apenas se centran en la manera en que promueve la responsabilidad individual (lo cual justifica el desmantelamiento de la protección social) y en su tendencia a reducir el estatus de ciudadano al de consumidor económicamente solvente (en la medida en que la insolvencia financiera implica una pérdida de ciudadanía). Así descrito, sin embargo, el sujeto neoliberal es simplemente un sujeto liberal privado de la red de seguridad distintiva del liberalismo integrado en los Estados de Bienestar. (Hay, sin duda, un buen número de autores —la mayoría de ellos nutridos del análisis foucaultiano del neoliberalismo— cuyo trabajo contradice estas afirmaciones interesadas. Por nombrar algunos: Wendy Brown, Barbara Cruikshank, Thomas Lemke o Nikolas Rose).

formación, y su propósito principal era medir las tasas de rendimiento que producían estas inversiones o, dicho de otro modo, medir el impacto en los ingresos futuros que podían derivarse de los estudios y otras maneras de formarse. Supuestamente, los economistas que desarrollaron este concepto tenían la intención de ayudar a los gobiernos en la creación de políticas educativas, así como de aclarar los factores que motivan a los individuos a decantarse entre buscar un empleo y seguir formándose (dicho de otro modo: en qué medida es preferible conseguir ahora algunos ingresos o esperar y obtener mayores ingresos en el futuro). En cualquier caso, gracias a los esfuerzos de sus impulsores más notables, Theodor W. Schultz y sobre todo Gary S. Becker, la noción de capital humano se desarrolló rápidamente más allá del campo de la economía de la educación y sus ambiciones heurísticas pronto se expandieron considerablemente.

Primero, la definición de capital humano se amplió hasta el punto en que su evaluación llegó a incluir una multiplicidad de factores: algunos innatos (por ejemplo, los antecedentes genéticos y las disposiciones de un individuo), otros contextuales (por ejemplo, el medio social, las ambiciones paternas o los cuidados) y otros también colaterales (por ejemplo, el capital físico o fisiológico de un individuo, desde la dieta o la rutina deportiva hasta la vida sexual o las actividades recreativas). En pocas palabras, las cosas que heredo, las cosas que me ocurren y las cosas que hago, todas ellas contribuyen al mantenimiento o al deterioro de mi capital humano. O, dicho de manera radical: mi capital humano soy yo, en tanto que soy un conjunto de habilidades y capacidades que son modificadas por todo lo que me afecta y por todo aquello a lo que afecto. En consecuencia, el rendimiento del capital humano ya no se manifiesta solamente en los cálculos detrás de la decisión entre

trabajar o continuar con la formación. Ahora se refiere a todo lo que producen las habilidades que me definen. Tanto es así, que todos mis ingresos —ya sea el salario, los rendimientos de la inversión, un botín o los favores que me puedan haber hecho— pueden entenderse como rendimientos del capital humano que soy.

Aun así, como escribe Schultz, “no todas las inversiones en capital humano están dirigidas exclusivamente a los ingresos futuros. Algunas están dirigidas al bienestar futuro en formas que no pertenecen al flujo de ganancias del individuo en el cual se ha realizado la inversión” (Schultz, 1962: 7). En otras palabras, siguiendo las distinciones y correspondencias de Irving Fisher entre ingresos monetarios, ingresos reales e ingresos psíquicos, Schultz y Becker dejan claro que los rendimientos del capital humano no pueden entenderse como una mera entrada de dinero<sup>3</sup>. Según Becker, las inversiones en capital humano como “los estudios, un curso de informática, los gastos en atención médica, o las charlas sobre las virtudes de la puntualidad y la honestidad” probablemente “aumenten los ingresos”, pero también pueden “contribuir a que un individuo aprecie la literatura durante gran parte de su vida” (Becker 1993: 15-16).

Si bien Becker y Schultz ampliaron el alcance de la noción de capital humano, tanto en lo que se refiere a las entradas [*input*] (ya no solo se incluye la educación, sino también las influencias sociales o familiares, el estilo de vida, las decisiones, etc.) como a las salidas [*output*] (ya no solo se incluyen las ganancias monetarias, sino también satisfacciones de todo tipo), en un registro más —digamos— sensible, su perspectiva sigue siendo en gran parte la del utilitarismo tradicional; es decir, la del utilitarismo pre-neoliberal. Ciertamente, según su perspectiva, las inversiones en capital humano deben analizarse sobre

<sup>3</sup> Según Fisher, el ingreso producido por un capital es su «servicio», el cual puede ser monetario, material y/o psíquico. Por ejemplo, el ingreso o servicio de una casa puede ser el alquiler, el refugio, y/o el sentido de confort. Fisher añade que los ingresos monetarios y materiales se subsumen, en última instancia, en ingresos psíquicos; de la misma manera, los ingresos monetarios son, en última instancia, la medida de los ingresos materiales y psíquicos (Fisher, 1965: 106). En relación con la influencia de Fisher en los inventores del concepto de capital humano —una influencia ampliamente reconocida por los economistas neoliberales, incluyendo a Schultz— véase Annie L. Cot (1988: 123-187).

todo en base a los rendimientos que producen, esto es, en términos de ingresos. Así, los cálculos de quien invierte en su capital humano son, en última instancia, del mismo tipo que los del consumidor neoclásico que busca maximizar su utilidad y del mismo tipo que los de una empresa que busca beneficios comerciales a largo plazo. No obstante, en el mundo neoliberal de los mercados financieros globalizados y desregulados, la gestión empresarial se centra menos en optimizar los rendimientos de la inversión en el tiempo que en maximizar la distribución de dividendos a corto plazo. Por consiguiente, su mayor preocupación es el crecimiento o la apreciación del capital y no los ingresos; el valor de las acciones y no el beneficio comercial<sup>4</sup>.

Si aplicamos ahora al capital humano este cambio de rumbo estratégico en la gestión empresarial, resulta que un inversor en su capital humano tendrá menos presente la maximización de los rendimientos de sus inversiones —sean monetarias o psíquicas— que la apreciación —es decir, el aumento del valor— del capital con el que se identifica. En otras palabras, en la medida en que nuestra condición es la que expresa el capital humano en un entorno neoliberal, nuestro objetivo principal no es tanto obtener beneficios de nuestro potencial acumulado, sino más bien valor(iz)arnos<sup>5</sup> y apreciarnos —o, al menos, evitar nuestra propia depreciación—.

Este cambio de objetivo es lo que distingue, en última instancia, la condición neoliberal de su predecesor liberal: si bien los sujetos utilitarios todavía postulados por Becker y otros teóricos de la elección racional buscan maximizar su satisfacción y, en base a ello, tomar unas u otras decisiones, su contraparte neoliberal está definida por sujetos

preocupados por el impacto de sus conductas (y —por ello— de las satisfacciones derivadas) sobre sus niveles de apreciación o estima. Este giro estratégico plantea de inmediato una pregunta: cómo se mide. Como explica Becker, los rendimientos de las inversiones en capital humano pueden medirse como ingresos monetarios, como ingresos reales y/o como ingresos psíquicos —desde un aumento en el salario hasta un aumento en el aprecio a la literatura—. ¿Pero cómo podemos medir la apreciación de sí? ¿Cómo podemos dar cuenta de un aumento en el valor de cotización del capital humano que somos? Naturalmente, el discurso y las políticas neoliberales responden con entusiasmo que la «financiabilidad» [*bankability*»] de un agente, la «empleabilidad» de un trabajador o la «comerciabilidad» [*marketability*»] de una habilidad, un talento o una invención individual son estimaciones parciales del valor del capital humano. Sin embargo, estas supuestas estimaciones deberían entenderse como lo que realmente son: especulaciones en cierto modo rudimentarias que están basadas en ingresos —después de todo, un agente «financiable» [*bankable*»] con baja estima es tan habitual como una compañía rentable en la que el valor del capital se desploma.

Igual que ocurre con cualquier *stock* en un mercado global y desregulado —las mismas condiciones de mercado que determinan la apreciación y depreciación del capital humano— las condiciones bajo las cuales los sujetos neoliberales llegan a apreciarse más o menos son especialmente difíciles de predecir. Y ello porque, por un lado, la comerciabilidad futura de una conducta o un sentimiento no puede anticiparse fácilmente; y, por otro lado, porque la correlación entre las formas

<sup>4</sup> Podría parecer injustamente duro acusar a grandes economistas de la escuela de Chicago como Schultz y Becker de no ser suficientemente neoliberales. En su defensa, deberíamos recordar que desarrollan el concepto de capital humano en la década de los 1960, en un momento en que los mercados financieros globales y desregulados, así como sus efectos sobre la gestión empresarial, eran difícilmente predecibles. Sin embargo, incluso en sus libros más recientes —como por ejemplo *Social Economics: Market Behaviour in a Social Environment*, escrito junto con Kevin M. Murphy [Becker y Murphy, 2003] y donde analiza la noción de capital social— Becker sigue siendo un teórico neoliberal atrapado en un imaginario utilitario. Por tanto, su relación con la condición neoliberal podría ser descrita algún día como la que tenía Hegel con el Marxismo (o, en cierto sentido, como la de Moisés con la Tierra Prometida).

<sup>5</sup> Empleamos esta representación compuesta para conservar la ambigüedad del término traducido al que sustituye: *to value oneself*, que incluye tanto la «valoración» como la «valorización». N. del T.

psicológicas y financieras de apreciación de sí no puede establecerse de una manera homogénea.

En resumen, todo lo que sabemos acerca del capital humano es lo siguiente: (1) los sujetos a los que define pretenden apreciarse y valor(iz)arse, hasta un punto en que su vida puede considerarse una estrategia dirigida a la apreciación de sí; (2) todos sus comportamientos y todos los hechos por los que se ve afectado (en cualquier registro existencial) son susceptibles de causar en los sujetos una apreciación o una depreciación de sí mismos; y (3) es por tanto posible gobernar a los sujetos que buscan aumentar el valor de su capital humano o, más precisamente, intervenir en la forma en que se gobiernan a sí mismos, incitándoles a adoptar conductas consideradas rentabilizables y a seguir modelos de valor(iz)ación de sí que modifiquen sus prioridades y modulen sus decisiones estratégicas.

Sobre este punto es importante recordar que cuando Foucault estudia el capital humano en sus conferencias sobre neoliberalismo de 1979, vincula las políticas neoliberales con la psicología de Skinner (el precursor de la actual terapia cognitiva-conductual), cuyo objetivo es modificar el comportamiento del paciente, hacerlo más eficiente y menos disfuncional mediante la modificación de su entorno (Foucault, 2009: 266-267). Si bien esta correlación encaja adecuadamente con la aproximación neoutilitaria al capital humano —esto es, con el conjunto de estrategias que persiguen maximizar los rendimientos de la inversión en capital humano—, podría decirse que el mejor correlato de las prácticas y las políticas que buscan la maximización de la (auto)apreciación del capital humano es, en cambio, el discurso psicológico de la «autoestima»<sup>6</sup>.

\*\*\*

Pensemos por un momento en las diferencias entre el capital humano y el trabajador libre. El trabajador libre, como hemos visto, es un sujeto escindido. Está escindido entre una subjetividad que es inalienable y una fuerza de trabajo que puede y debe ser alquilada; está escindido entre la reproducción de una sociedad de trabajadores libres (*i. e.* una reproducción biológica, social, cultural y moral) y la producción, circulación y consumo de mercancías. Por último, está escindido entre las aspiraciones espirituales y la búsqueda de intereses materiales: las primeras son necesariamente específicas al individuo y son, por tanto, inconmensurables, mientras que los segundos son universales, o al menos commensurables, y se prestan, así, a posibles modificaciones y cálculos. Y mientras las aspiraciones espirituales del individuo pertenecen al reino de los deseos innegociables y de los obsequios absolutamente desinteresados, los intereses materiales del individuo son siempre objeto de intercambios y de negociaciones y solo se entienden en términos de coste y beneficio. Como resultado de estas divisiones, hay necesariamente una diferencia entre los principios y los valores que se encuentran en el mercado y aquellos que uno encuentra fuera del mercado. De hecho, para que los trabajadores libres conciban su fuerza de trabajo como una mercancía, deben estar seguros de que ellos mismos no son mercancías, lo cual es como decir que algunos aspectos o regiones de sí mismos siguen siendo

<sup>6</sup>La preocupación por la autoestima alcanzó su pico como fenómeno cultural amplio en las décadas de 1980 y 1990, lo cual explica en parte por qué Foucault no lo integró en su análisis. Sin embargo, la conexión entre la autoestima y el neoliberalismo puede retrotraerse a finales de la década de 1960. Así, uno de los primeros libros más populares e influyentes sobre la autoestima fue el de Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Steem: A new Concept of Man's Nature* [1969]. En esa época, Branden era conocido por ser el amante y el protegido de Ayn Rand y por haber coescrito *Capitalismo: el ideal desconocido* junto con la propia Rand, Robert Hessen y... Alan Greenspan [Branden, Rand, Hessen y Greenspan, 1966]. Unos 20 años más tarde, John Vasconcellos, el abogado californiano responsable de la creación del Grupo de Trabajo de California para la Promoción de la Autoestima y la Responsabilidad Personal y Social, demostró estar a la altura del pionero trabajo de Branden cuando argumentó en favor de la relevancia económica del grupo de trabajo aduciendo que “la gente con autoestima produce ingresos y paga impuestos, [mientras que] los que no la tienen tienden a ser subvencionados” (citado en Roy Baumeister [1993] p. viii). Sobre el Grupo de Trabajo sobre la Autoestima de California como un ejemplo paradigmático de la gubernamentalidad neoliberal, véase el convincente ensayo de Barbara Cruikshank «Revolutions Within: Self-Government and Self-Steem», en *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects* [Cruikshank, 1999: 87-103].

inalienables. Y ello, en fin, para que no lleguen a estar completamente desposeídos de sí mismos<sup>7</sup>.

El capital humano, en contraste, no presupone una separación entre la esfera de la producción y la esfera de la reproducción. Las distintas cosas que hago, da igual en qué dominio existencial (dietético, erótico, religioso, etc.), contribuyen todas a la apreciación o a la depreciación del capital humano que soy, igual que lo hace mi diligencia como trabajador o mi capacidad de comerciar con mis habilidades profesionales. Así, en tanto que inversores en su propio capital humano, los sujetos que presupone y moviliza el neoliberalismo pueden concebirse como *managers* de una cartera de conductas vinculadas a todos los aspectos de sus vidas. De la misma manera, las políticas estatales y las estrategias empresariales que gobiernan a los sujetos neoliberales —*i. e.* que establecen las condiciones de la apreciación de su capital humano— los exponen a medidas cuyo objetivo es incidir en los coeficientes de cada uno de los *stocks* que componen su cartera, sin importar demasiado la venerable oposición entre actividades productivas y reproductivas (producción de mercancías frente a reproducción de la fuerza de trabajo) o entre lo público y lo privado o entre lo profesional y lo doméstico.

Dicho esto, afirmar que el capital humano —entendido como una formación subjetiva emergente— erosiona la distinción entre producción y reproducción no implica adscribirse a la crítica más habitual al neoliberalismo, que sugiere que este mercantiliza todo y que somete

gradualmente al planeta y al conjunto de la existencia humana (*i. e.* todo el tiempo y todo el espacio) a las leyes del mercado. Esta crítica, que es el sello distintivo de los detractores de la globalización neoliberal, asimila la condición neoliberal a la condición de un trabajador libre asediado por un mercado en continua expansión, reducido a un simple consumidor y despojado de lo que en algún momento le hizo ser un ciudadano (o un *flaneur*, o un usuario de bienes públicos, o un aficionado al arte, o un amante, etc.). De esta caracterización se deriva una queja humanista que, las más de las veces, acaba expresando un anhelo por el trabajador libre de antaño: el mundo no es una mercancía —sugiere esta postura— y lo que yo soy no se puede reducir a lo que puedo comprar; mis deseos no se pueden reducir a las leyes de la oferta y la demanda; no puede haber humanidad en un mundo donde todo está en venta. . .

Con todo —y esto es algo en lo que Foucault insiste—, si nos tomamos en serio el dispositivo subjetivo del capital humano, podremos ver que, de hecho, el neoliberalismo trata a las personas no como consumidoras, sino como productoras o empresarias de sí mismas o, más precisamente, como inversoras de sí, como capital humano que quiere apreciarse y valor(iz)arse y distribuir y asignar en base a ello sus habilidades<sup>8</sup>. Esto tiene consecuencias a la hora de considerar qué tipo de oposición o resistencia puede producir el neoliberalismo. Desde la perspectiva de la crítica de la mercantilización, resistir al neoliberalismo es sinónimo de rechazar la expansión del mercado

<sup>7</sup> Los debates sobre la prostitución suelen estar basados en esta distinción: mientras los defensores de la abolición de la prostitución entienden la sexualidad como una parte de lo que un sujeto es —de lo que hace que un humano sea un sujeto— y no como algo que pueda ser poseído e intercambiado en el mercado, los defensores de la regulación de la prostitución afirman que un sujeto libre posee su cuerpo y está legitimado, por tanto, a alquilar como fuerza de trabajo el servicio corporal que decida. Aunque ambas posturas no concuerdan en definir qué constituye la «alienación», ambas se encuentran bajo la definición de la condición liberal dada por C.B. McPherson: bajo el «individualismo posesivo» (Una postura neoliberal acerca de la prostitución, por el contrario, se debatiría en los términos de la capacidad de influencia de la venta de los servicios sexuales sobre la apreciación de sí del capital humano envuelto en esa actividad).

<sup>8</sup> Incluso los consumidores deben pensarse como productores. Según Becker, y contrariamente a los miedos que expresó Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* [1977], los sujetos del consumo de masas no son esos seres humanos complacientes e infinitamente demandantes que amenazan el espíritu empresarial y ascético del capitalismo. Al contrario, deben pensarse como productores de su propia satisfacción. Es más, esta última se define como un conjunto de mercancías “producidas por la propia unidad de consumo mediante la actividad productiva de combinar los bienes y servicios de mercado adquiridos con parte del tiempo perteneciente al hogar”. Véase Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behaviour* [1976:134].



y de insistir en la idea de que un sujeto genuino no puede ser reducido a un mero consumidor o —dicho de otra manera— que un trabajador libre tiene unas aspiraciones que no pueden ser reducidas a cálculos de interés (un anhelo de la solidaridad, la justicia o los usos compartidos). Sin embargo, desde el punto de vista de la «capitalización» de sí, el conflicto —o, en cualquier caso, el conflicto que motivaría a una izquierda no liberal, sino neoliberal (o, mejor dicho, a una izquierda adecuada al neoliberalismo)— se expresa más bien como una competencia entre distintas formas de apreciarse o valor(iz)arse, como una pugna por las condiciones y las modalidades de valorización del capital humano, por los comportamientos que merecen ser incluidos en mi cartera porque me permiten apreciarme y valor(iz)arme.

Las implicaciones que tiene la erosión de las fronteras que dividían la esfera productiva de la reproductiva (una erosión que se sigue de la sustitución del trabajador libre por el capital humano como objetivo y fundamento de las políticas neoliberales) pueden abordarse también desde otro ángulo. Así, por ejemplo, cuando Foucault emprende su estudio sobre los «neoliberalismos» —primero el neoliberalismo alemán, luego el neoliberalismo americano— comienza con la siguiente idea: por un lado, el liberalismo se reivindica inicialmente como una propuesta coherente con la racionalidad natural del ser humano. Si los gobiernos no deben gobernar demasiado —argumentaban los primeros liberales— es porque los cálculos racionales y espontáneos de los individuos que buscan maximizar su beneficio o su utilidad personal son, además, el mejor motor del bienestar colectivo. Esto es: la búsqueda del interés privado conduce a la prosperidad pública. El liberalismo, en otras palabras, quería proteger el utilitarismo espontáneo de los individuos frente a las coacciones del gobierno. Y esta protección se justificaba en nombre tanto de la libertad como de la eficiencia: los cálculos espontáneos de la gente, si no se encuentran con obstáculos, crean un mercado que —a cambio— maximiza la riqueza de todos los que calculan. Pero, por otro lado, como Foucault

también explica, los liberales aprendieron rápido que la mano invisible del mercado es un órgano frágil que debe ser ajustado constantemente; la mayoría de ellos percibieron que los individuos necesitan condiciones específicas (condiciones que sus cálculos no pueden producir en solitario) para comportarse «naturalmente» como calculadores racionales con fines lucrativos.

La gubernamentalidad liberal, por consiguiente, ha consistido en restringir la actividad calculadora de los individuos a la esfera de la producción/circulación/consumo de mercancías y en «envolverla» de medidas tanto regulatorias (dirigidas a compensar las tendencias negativas de los mercados —*i. e.* legislación *antitrust*—) como disciplinarias (pensadas para moldear y reproducir individuos que pueden y quieren hacer uso de su racionalidad natural). El despliegue del liberalismo es, por tanto, inseparable de la distinción entre la esfera de la producción y la esfera de la reproducción. Así, la tarea de esta última es la (re)generación de individuos que buscan optimizar el valor de mercado de lo que poseen. Y lo hace ajustándolos a normas, inculcándoles valores y proporcionándoles servicios que no obedecen a las reglas del intercambio y la producción de mercancías. La esfera de la reproducción es el espacio donde se pone en valor la entrega desinteresada (ya sea en la relación que uno establece con Dios o con su vecino), donde se exaltan los lazos incondicionales de las personas (con su familia, con su nación y con la humanidad) y donde se fundamentan los servicios sociales requeridos para la puesta a punto física y psicológica de los individuos, donde se les prepara para su entrada en el mercado o donde se garantiza que puedan maximizar su utilidad cuando no sean (o ya no lo sean más) empleables.

Según Foucault, el carácter «constructivista» —o construccionista— del liberalismo (*i. e.* el hecho de que haya que preparar cuidadosamente a los individuos para que desplieguen su racionalidad natural y en base a ello hacer un buen uso de su libertad) se hace cada vez más explícito: el punto final de esta evolución —y también el momento en que comienza a transformarse— puede establecerse

alrededor de la «economía social de mercado» que desarrollan los Ordoliberales Alemanes en las décadas de 1940 y 1950<sup>9</sup>. Frente a la identificación entre liberalismo y *laissez-faire*, los Ordoliberales defendieron y pusieron en marcha una «política de sociedad» (*Gesellschaftspolitik*) que, si bien podía ser tan intervencionista como la política keynesiana o como el dirigismo socialista, tenía como objetivo proteger y fijar las pautas del buen funcionamiento de esa cosa frágil que es el mercado. Para este objetivo, habría que proporcionarles a los individuos los medios para (y el deseo de) comportarse como empresarios en competencia. Esta lógica supuso una inversión del núcleo original del liberalismo —es decir, en cierto sentido, un primer neoliberalismo—, en la medida en que la competencia de mercado ya no se entendía como un regalo de la naturaleza que debía preservarse, sino como una forma social que debía ser producida y reproducida (pues, aunque es una forma óptima, no es una forma dada).

Los neoliberales americanos —entre los cuales están los líderes de la escuela de economía de Chicago— hicieron suya esta idea de una sociedad de empresarios que debe ser producida y cuidada, pero, al mismo tiempo, comenzaron a preocuparse por los costes de esta producción: en efecto, la economía social de mercado (*soziale Marktwirtschaft*) podría producir con éxito una sociedad de empresarios en competencia, pero solo si conserva (y amplía) los numerosos espacios ajenos al mercado. Es decir, la esfera de la reproducción. Frente a ello, los neoliberales americanos se esforzaron en desafiar la reclusión del mercado en la esfera de la producción y —por tanto— en permitir que las relaciones mercantiles conquistaran el espacio de aquella política de sociedad que los Ordoliberales concebían como necesaria para la (re)producción del mercado, pero que respondía a una racionalidad diferente. En otras palabras, lo que estaba en juego para Schultz, Becker y sus compañeros era desafiar la supuesta heterogeneidad

entre las aspiraciones del auténtico «yo» y la serie de cálculos optimizadores que se requerían para el mundo empresarial (una heterogeneidad que, hasta ellos, el liberalismo había asumido como indispensable para el buen funcionamiento de ese mismo mundo empresarial).

Así, la promoción del capital humano (la presentación del individuo como «inversor de sí mismo») debe entenderse precisamente como consecuencia de esta voluntad de superar la división entre el hombre íntimo y el empresario. En virtud de este cambio en el marco subjetivo, espacios como la salud, la educación, la cultura y demás ya no se conciben como condiciones «externas» necesarias para la reproducción del empresario/trabajador libre, sino que se convierten en sectores clave para la valorización del yo (entendido como capital). A la vez, la idea de que la construcción de una sociedad neoliberal requiere de una serie de medios distintos al *laissez-faire* es algo que sí comparten los impulsores del capital humano y los Ordoliberales alemanes. En otras palabras: los teóricos del capital humano no creen que los criterios y las modalidades correctas de apreciación del yo — las formas de distribuir las competencias con las que uno cuenta y los ideales que gobiernan esta distribución— sean simplemente disposiciones naturales que deban resguardarse de las intervenciones gubernamentales. Al contrario: el arte neoliberal de gobierno consiste precisamente en jugar al juego del mercado de capital humano, en apostar a favor o en contra de determinados comportamientos, sentimientos y estilos de vida para dar forma a esa cartera de conductas que deben ser los gobernados.

Como Foucault recuerda varias veces en *Nacimiento de la biopolítica*, el neoliberalismo americano se desarrolló como reacción tanto a lo que sus precursores analizaron como un socialismo progresivo alrededor de los Estados de Bienestar (en sus versiones keynesiana y socialdemócrata)

<sup>9</sup> Ordoliberalismo —que toma el nombre de la revista *Ordo*, fundada en 1948— hace referencia a un grupo de académicos, como los economistas Walter Eucken y Alfred Müller-Armack o el jurista Frantz Böhm, cuya doctrina dio forma a las políticas económicas de la República Federal Alemana tras la Segunda Guerra Mundial. Véase el análisis de Foucault (2009) sobre esta perspectiva, pp. 81-215.

como —incluso— a la visión Ordoliberal de la economía social de mercado. Según los economistas neoliberales de la escuela de Chicago —y también según sus colegas de la vertiente austriaca del pensamiento neoclásico, como Friedrich Hayek y los economistas libertarios Ludwig von Mises y Murray Rothbard— el crecimiento de los espacios ajenos al mercado (incluso si se concebía, con los Ordoliberales, como la base para una sociedad de empresarios en competencia) representaba un error y una amenaza a evitar. Por el contrario, redefinir el sujeto social como capital humano (y definir el capital humano como un sujeto que busca apreciarse) es funcional al objetivo de recuperar el territorio que el Estado de Bienestar había cedido (y cada vez más) a sectores no mercantiles en nombre de la reproducción de trabajadores libres, funcionales y con ilusiones.

Sin embargo, en su esfuerzo por replegar el control y la redistribución estatales, los neoliberales han dejado muy atrás la condición liberal que, en su momento, defendió Adam Smith y que más tarde denunciaría Marx. De hecho, en contraste con el vínculo que pueda tener un empresario liberal con su empresa o un trabajador libre con su fuerza de trabajo, el vínculo entre el sujeto neoliberal y su capital humano no puede entenderse exactamente en términos de propiedad. Por ello se escapa, además, del universo liberal del individualismo posesivo. En otras palabras, si bien un trabajador libre es propietario de su fuerza de trabajo, un sujeto neoliberal no posee exactamente su capital humano. Invierte en él. Es más, cualquier cosa que haga —sin importar cuán inoportuna o trivial sea— es ya una inversión en su capital humano, pues este no es sino una cartera formada por comportamientos y conductas de los que pueden esperarse dividendos. Pero, aun así, aunque pueda alterar considerablemente su capital humano —ya sea diversificando, ya sea modificando sus comportamientos e interacciones sociales— nunca podrá venderlo. En resumen, más que una relación *posesiva* (como la que tiene el trabajador libre con su fuerza de trabajo), la relación entre el sujeto neoliberal y su capital humano debe denominarse —en todos los sentidos de la palabra— *especulativa*.

\*\*\*

En la misma época en que los economistas neoliberales ponían a punto esta idea (a principios de la década de los 1960), el Estado de Bienestar —en sus diversas formas— se convirtió también en el objetivo de una crítica radical desde la izquierda. Según esta, las inversiones en las condiciones de reproducción del trabajador libre eran problemáticas no tanto porque contribuyeran al crecimiento infinito de las esferas ajenas al mercado, sino porque atenuaban el fervor revolucionario de la clase obrera en el Occidente y —simultáneamente— provocaban la degeneración burocrática de las revoluciones en el llamado mundo socialista. Así, lo que algunos impulsores de la «Nueva Izquierda» como Herbert Marcuse o Guy Debord identificaron como la mayor amenaza a la emancipación socialista en la era del consumo de masas tenía que ver con el desarrollo constante de las inversiones públicas y/o privadas, pues reforzaban que los seres humanos continuaran concibiéndose a sí mismos como sujetos de interés y que delegaran —por consiguiente— la gestión de sus vidas en las instituciones que decían representar sus intereses.

A lo largo de las décadas de 1960 y 1970, las diversas ramas del pensamiento radical de izquierdas —con independencia de si se basaban en el psicoanálisis, en Friedrich Nietzsche o en los *Grundrisse* de Marx— compartían la convicción (a pesar de las diferencias considerables que había entre ellas) de que la lucha contra la explotación capitalista acabaría o bien descarrilada por el furor consumista o bien pervertida por el control burocrático, a menos que esa condición liberal que compartían tanto el capitalismo de bienestar como el socialismo autoritario fuera deconstruida en la teoría y revertida en la práctica. La crítica resultante se centraba, entonces, en distinguir y articular los tres principios constitutivos de la subjetividad liberal: (1) un deseo insaciable que se expresa principalmente a través del orgullo, la lujuria y la codicia; (2) las diversas formas de amor desinteresado —caridad, amor maternal,

benevolencia, compasión—, alternativamente destinadas a calmar y envilecer la naturaleza deseosa del sujeto; y (3) un sentido utilitario del interés egoísta, constituido para optimizar, a través de intercambios libres contractualizados, la satisfacción de los deseos que el amor desinteresado no puede saciar ni dominar. La combinación de estos tres principios define una condición humana que está sujeta a un deseo constante (producto de un castigo por un pecado original o efecto de la escasez natural); que depende del amor incondicional (ofrecido por Dios, por las instituciones sociales y/o por otros seres humanos); y que está dotada de la capacidad de negociación sobre sus intereses y, por tanto, de la gestión de algunos de sus impulsos sin que intervenga la violencia (incluso cuando no hay amor de por medio). Hasta cierto punto, es cierto que la crítica de esta condición liberal puede localizarse en (o al menos extraerse de) la consideración marxiana del trabajador libre como correlato del capitalismo liberal. Pero el hecho es que el movimiento obrero sí se apropió de esta forma subjetiva: por un lado, sus representantes se basaron en las reivindicaciones humanistas del liberalismo (esto es, en el papel crucial que juegan los sentimientos desinteresados en la reproducción de sujetos liberales libres y dignos) para limitar la expansión de las relaciones mercantiles; por otro lado, se apoyaron también (aunque no se acoplara a los individuos, sino al esquema de clases) en la noción de interés con el objetivo de aumentar el valor de cambio de la fuerza de trabajo.

Esta estrategia dual fue precisamente lo que algunos movimientos de entre la izquierda radical de las décadas de 1960 y 1970 trataron de impugnar. Según estos, la apropiación de la figura del trabajador libre se había vuelto más dañina que beneficiosa, pues el precio que se había pagado para contener la explotación capitalista había sido —precisamente— la consolidación del tipo de sujeto (o, más precisamente, del tipo de sujeción) que predica el capitalismo. Consecuentemente, la condición liberal fue sometida a una triple crítica:

En primer lugar, la asociación entre deseo y necesidad —es decir, la construcción del

deseo como síntoma de una falta que no puede superarse nunca— fue denunciada porque inscribía en la condición humana la necesidad de un salvador o, en cualquier caso, porque incluía un elemento de trascendencia. (La crítica política más sólida y célebre a la correlación — que sería inherente a la subjetividad humana— entre el deseo y el anhelo de trascendencia fue la desarrollada por Gilles Deleuze y Félix Guattari (1985) en *El Anti-Edipo*).

En segundo lugar, la exaltación del amor desinteresado y de la benevolencia —entendidos como el principal afecto compensatorio que podría frenar la violencia del deseo— fue descrita en ocasiones no como una forma de elogio de la generosidad, tampoco como una invitación a compartir y cooperar, sino como un despliegue de un modo de gobierno por el cual los receptores de esa atención acaban forzados a reconocer su deuda y su dependencia infinitas con los benefactores y a comportarse en base a ello. (Esta perspectiva claramente nitzscheana orientó el análisis de Foucault —2008— sobre el poder pastoral cristiano y sus avatares secularizados).

En tercer lugar, la validación moral de la tendencia de cada uno a perseguir sus propios intereses económicos —que equivaldría al segundo afecto compensatorio capaz de frenar la violencia de los deseos pasionales— fue interpretada no solo como una forma de justificación de la explotación capitalista, sino como una incitación a que los sujetos egoístas de interés se ajustaran a las exigencias de aquellas instituciones que optimizarían la conquista de sus intereses —el mercado en las sociedades liberales y el Partido Comunista en el socialismo de Estado—. (Además de un rasgo distintivo de las revueltas de trabajadores en Europa Oriental a finales de 1960 y principios de 1970, donde el objeto de las luchas sociales no era tanto el valor de cambio de la fuerza de trabajo cuanto la condición misma del trabajador libre, esta crítica radical al sujeto del interés como correlato de la sujeción capitalista y socialista fue también el sello crítico del *operaísmo* italiano —Tronti, 2001; Negri, 2001—).

Aunque esta triple crítica no fue en absoluto homogénea, lo cierto es que sus diversos exponentes no solo estaban de acuerdo en la importancia de analizar las formaciones subjetivas como correlatos de los modos de gobierno (frente a la posibilidad de pensarlas como efectos «superestructurales» o como reflejos de un modo de producción y distribución de la riqueza), sino que, al subrayar que la condición liberal operaba tanto en el socialismo de estado como en el capitalismo de bienestar, todos insistieron en su naturaleza paradójica. Así, si bien los sujetos liberales son aparentemente libres, acabarán reconociendo también su heteronomía: sus deseos son el síntoma de una falta fundamental; el amor que ansían revela su dependencia y su endeudamiento; y la búsqueda de sus intereses los acaba sometiendo a normas rígidas y homogeneizadoras.

Al partir de este diagnóstico sobre la condición liberal, sus críticos radicales concibieron su agenda política como una lucha por la autonomía. Aun así, su objetivo no consistía en abolir el imperio del (auto)interés por medio de una liberación del deseo o de una celebración del amor «puro», sino más bien en exponer la sujeción inherente a la circulación liberal de estas tres categorías. En otras palabras, su propuesta crítica iba dirigida a cuestionar las normas que fuerzan a los individuos sujetos a la condición liberal a gobernarse a sí mismos y —en consecuencia— a apostar por que estos puedan adquirir la agencia o la autonomía necesaria para conducir y apreciar sus vidas de forma diferente.

\*\*\*

Las críticas neoliberales y las críticas «radicales» a la condición liberal venían, claramente, de esquinas políticas opuestas y albergaban aspiraciones antagonistas. Pero, al mismo tiempo, no solo se desarrollaron durante la misma época y desde una posición igualmente alérgica a la hegemonía del estado de bienestar Keynesiano, sino que, además, ambas centraron su perspectiva crítica en la formación subjetiva que la gubernamentalidad liberal presupone, propone y aspira a reproducir.

De hecho, tanto para los neoliberales como para los críticos radicales de los 1960 y los 1970, el tipo de relación que establecen los individuos consigo mismos —la forma en que se preocupan y se ocupan de sí mismos— se convirtió en el marco privilegiado para la reflexión política.

Esto no quiere decir que en ambos espacios críticos se haya abandonado el análisis de las relaciones sociales. Ni tampoco —dicho de otra manera— que los neoliberales y la izquierda radical sean tan parecidos entre ellos como para afirmar que cada uno representa una cara de la misma moneda posmoderna y narcisista. Y aunque es habitual entre los apologetas de la condición liberal —tanto en la izquierda como en la derecha— la idea de que la apreciación de sí neoliberal y la autonomía radical son expresiones comunes del «egoísmo», lo cierto es que están equivocados. Si algo tienen en común la crítica neoliberal y la crítica de izquierdas (a la condición liberal) no es que prioricen la atención de sí por encima de la atención a los otros, sino más bien que piensan a esta última desde la perspectiva (y como una parte constitutiva) de la primera. Lejos de ignorar los problemas sociales y centrarse solamente en los problemas individuales, ambas tratan de reconocer —al contrario— que el cuidado al otro y el cuidado de sí no pertenecen a ámbitos distintos. En cierto sentido, ambas posiciones se adhieren a la idea de que «lo personal es (lo) político»: a la idea de que el combate por definir las condiciones en que podemos apreciarnos es políticamente decisivo.

Si bien tanto la crítica neoliberal como la crítica de izquierdas fueron claves a la hora de deshacer las oposiciones constitutivas de la condición liberal —producción frente a reproducción, lo doméstico frente a lo público, lo personal frente a lo político, etc.—, en las tres últimas décadas, solamente la primera ha sido capaz de imponer su definición de la apreciación de sí. Por su parte, la crítica de izquierdas ha sido rechazada ampliamente, tanto por la izquierda «moderna», que busca desesperadamente una versión atractiva y suave del neoliberalismo, como por la izquierda «auténtica», que espera pacientemente a que sus componentes

putativos despierten y entiendan dónde se ubican sus intereses reales. Por el contrario, desafiar la condición neoliberal desde dentro (esto es, incorporar la idea de que todos somos inversores en nuestro capital humano), con el objetivo de disputar las supuestas condiciones bajo las cuales nos apreciamos, supondría reintegrarse en la sensibilidad radical de los 1960 y 1970. En lugar de denunciar (y lamentarse por) la personalización de la política como una estrategia con la que el neoliberalismo hace que la gente pierda de vista sus intereses colectivos, jugar la carta del capital humano podría ser, en cambio, una forma de reimpulsar la politización de lo personal.

\*\*\*

Queda por examinar, entonces, qué implicaciones prácticas tendría incorporar la condición neoliberal desde la izquierda. ¿Es simplemente cuestión de reformular retóricamente la consagrada agenda progresista, de reciclarla y expresarla en los términos de la apreciación de sí? En otras palabras, ¿se trata simplemente de desarrollar un discurso que haga depender el sentido del valor personal de un individuo de los compromisos que este adquiera respecto a asuntos como la fiscalidad progresiva y redistributiva, como la defensa de los servicios públicos o como el apoyo de las libertades civiles y la apertura de las fronteras? En realidad, un ejercicio de este tipo podría tener sus ventajas, aunque solo fuera porque ayudaría a extirpar la melancolía actual en la izquierda.

Aun así, también podemos confiar en que desafiar al neoliberalismo en su propio terreno abre una serie de posibilidades que van más allá de una simple traducción de las demandas progresistas (por no decir liberales) tradicionales al lenguaje de la psicología *New Age*. De hecho, un buen número de nuevos movimientos sociales están ya utilizando a su favor algunos de los atributos de la condición neoliberal con el fin de desafiar sus políticas.

Pensemos, en primer lugar, en la resistencia que han generado algunos de los programas de «*workfare*» defendidos —entre otros— por los

impulsores de la «Tercera Vía» en Gran Bretaña y en los Estados Unidos y que se situaban en el núcleo de la reforma de bienestar de Bill Clinton (cuyo lema era «ayudar a que la gente se ayude a sí misma» [«*help people help themselves*»]). Estos programas, que son el modelo del gobierno neoliberal y que están pensados para recortar las prestaciones por desempleo —pues se limita la duración de las ayudas— y hacerlas estrictamente condicionadas tanto a la búsqueda activa de empleo como a la disposición a aceptar cualquier oferta de trabajo, tienen como supuesto objetivo reducir el gasto público y, sobre todo —si nos creemos a sus impulsores—, estimular que las personas elijan y prefieran trabajar antes que recibir ayudas sociales [*welfare*]. No es solo que no tengan más alternativa, sino que, además —así seguiría el argumento— el trabajo refuerza la autonomía y hace que los individuos se valoricen más a sí mismos. Además, los programas de *workfare* suelen incluir incentivos que favorecen que los individuos se vean a sí mismos como demandantes de empleo y no como receptores de ayudas. Es el caso de los programas formativos, a los cuales deben acceder durante los periodos de desempleo con el fin de incrementar su empleabilidad y, así, evitar la depreciación de su capital humano.

Si bien los exponentes de la izquierda «auténtica» denunciaron que los programas de *workfare* eran la última traición al Estado de Bienestar y los de la izquierda «moderna» los respaldaron —con cierta timidez— por ser parte de una evolución inevitable, los sindicatos escandinavos se esforzaron, en cambio, por operar a través de estos. Tras analizar en qué medida los sindicatos ya no pueden aspirar a garantizar la estabilidad laboral en un entorno globalizado y posfordista, los impulsores de la «flexseguridad» danesa y sus homólogos suecos han buscado formas de hacer más segura la trayectoria profesional de los trabajadores. Esto es: afrontar los cambios que afectan a su vida profesional (periodos de desempleo, movilidad de un sector a otro, etc.) sin perder sus medios de subsistencia y —quizás más importante aún— sin perder su empleabilidad;

es más: convirtiendo estos episodios en posibles oportunidades para aumentar el valor de su capital humano. Esta nueva orientación del trabajo de los sindicatos se adapta —sin duda— particularmente bien a los países escandinavos, donde, en virtud de su tradición y gracias a las elevadas tasas de sindicalización, los sindicatos acaban concibiéndose a sí mismos como proveedores de servicios personales (de formación, de ayuda a la hora de encontrar un trabajo, etc.) y no simplemente como defensores de intereses de clase.

En la práctica, los sindicatos escandinavos han suavizado algo los efectos de los programas de *workfare*, pero no han modificado su orientación. Aun así, la manera en que se han aproximado al asunto, invita a preguntarse —al menos potencialmente— por el contenido de lo que entendemos por «seguridad social profesional» (tal y como la denominan los sindicatos franceses), esto es, por la gestión de la trayectoria de un trabajador. En efecto, los potenciales conflictos alrededor de lo que necesita una persona para orientarse en un mercado laboral flexible no son, simplemente, conflictos acerca del tipo de protecciones que se le podrían garantizar, ni tampoco acerca de la financiación de esas protecciones. Al contrario, se trata de hacerse preguntas más profundas, como por ejemplo cuáles son las condiciones básicas, los criterios y los medios requeridos para la apreciación de sí. El eslogan de Clinton, en otras palabras, se ha convertido en una pregunta abierta: ¿qué significa realmente ayudar a que la gente se ayude a sí misma? ¿Qué necesita un individuo para apreciarse y valor(iz)arse? El problema tiene aspectos cuantitativos (por ejemplo, ¿cuál debe ser el volumen y la distribución de las inversiones en capital humano? ¿Cómo puede medir un individuo la formación que ha recibido y cómo puede ésta incorporarse al salario?) y también cualitativos (por ejemplo, ¿qué tipos de formación y de incentivos o ayudas para que los demandantes de empleo potencien su apreciación de sí?). Estos aspectos tendrán que ser abordados y delinear, además, un espacio de confrontación en el que el discurso de izquierdas sobre la autonomía puede reconstituirse.

Por otra parte, preocuparse por la apreciación de sí —o, más precisamente, reconocer que esta preocupación es legítima— también contribuye a pensar una serie de desafíos vinculados a la propiedad privada y sus prerrogativas. De hecho, si bien el poder de influencia de la crítica de la explotación capitalista ha ido perdiéndose (a consecuencia del desenlace de la Guerra Fría y de la pérdida de influencia de las organizaciones laborales), ha avanzado considerablemente la idea de que la hegemonía moral y jurídica de los derechos de propiedad puede ser un obstáculo a la preocupación legítima de los individuos por el valor y la calidad de su vida.

Por un lado, este argumento incide ampliamente en los conflictos asociados a la pregunta por el acceso —a la salud, al conocimiento, a la cultura— y las modalidades del acceso. En otras palabras, incide en una serie de conflictos vinculados a la propiedad intelectual. Es el caso, probablemente, de las múltiples disputas entre los defensores de los derechos de propiedad y los defensores del acceso de los usuarios (ya sea a los productos creados o al proceso mismo de su creación), donde los últimos alegan —por lo general— principios diferentes en función de su área específica de activismo. Por ejemplo, los defensores de los medicamentos genéricos —especialmente con respecto al VIH y otras enfermedades que afectan principalmente al Sur global— suelen promocionar su causa con el lenguaje de la necesidad y refiriéndose a la lucha contra la pobreza. Por otro lado, los activistas que buscan ampliar la accesibilidad al conocimiento en países en vías de desarrollo suelen apelar al desarrollo económico y vinculan el conocimiento a los servicios y bienes públicos. En cuanto a los defensores de las redes abiertas [*open network*] y el *software* libre, suelen invocar la libertad individual y subrayan el coste económico de su supresión. Sin embargo, si estos movimientos quisieran formar una alianza, estarían obligados a encontrar un marco común de referencia. En la medida en que no pueden basarse en el interés de clase ni vincular fácilmente sus demandas con una serie de derechos fundamentales (lo cual acabaría favoreciendo la

idea de propiedad intelectual), tienden a apelar a la legitimidad de que un individuo aspire a apreciarse o valor(iz)arse; o, más precisamente, a la aspiración legítima de un individuo de tener acceso a los recursos necesarios para satisfacer las condiciones físicas y culturales de la apreciación de sí. Este es, por tanto, el suelo político común —y también la principal justificación para eludir el derecho consuetudinario acerca de la propiedad intelectual— de todos aquellos activistas que defienden el acceso.

Por otro lado, es este mismo deseo legítimo de aumentar el valor de su existencia (o de prevenir su depreciación) lo que une a las diversas partes interesadas [*stakeholders*] en una empresa (*i. e.* no solo a los trabajadores, consumidores y proveedores, que contribuyen a la actividad comercial de la compañía, sino también a sus vecinos o incluso al público en general, cuyo entorno se ve también afectado por esta actividad). Es este deseo lo que, en última instancia, pone a competir —o incluso a la par— sus demandas con las prerrogativas de los accionistas [*shareholders*] de la empresa. Más allá de la idea de que los propietarios de una empresa se apropien indebidamente del producto del proceso de trabajo y por tanto exploten a sus trabajadores, lo que tiene sentido invocar en estos casos contra estos propietarios es el hecho de que violan las condiciones requeridas para que las vidas de las partes interesadas sean valor(iz)adas o apreciadas (la calidad de lo que consumen, la limpieza de su entorno, el respeto por su trabajo, etc.). Y, también en este caso, que las partes interesadas desafíen el poder de los accionistas no se haría en nombre de un interés común o de un derecho reconocido, sino en nombre de su deseo común de hacer que sus vidas sean valor(iz)ables<sup>10</sup>.

En términos de estrategia discursiva, el neoliberalismo puede presumir de dos grandes

éxitos: al presentarse a sí mismos como los adalides de la responsabilidad personal, sus impulsores han convertido en algo legítimo querer cuidar de uno mismo (en la medida en que en sus políticas se identifica apreciación de sí con autosuficiencia). A su vez, sus rivales de izquierdas han sido acusados de hacer sentir injustamente culpables a la gente (al identificar el deseo de valor(iz)arse con el mero egoísmo y, al mismo tiempo, de fomentar la autocomplacencia y la irresponsabilidad (al permitir que la gente confíe en las ayudas sociales antes que en su esfuerzo personal y al favorecer que los ciudadanos que sí trabajan en su apreciación de sí paguen por los que desaprovechan su capital humano). De este modo, quizás disputar los modos neoliberales de la apreciación de sí sea (en lugar de rechazar por entero el marco de sentido de la condición neoliberal) no solo un buen movimiento estratégico para la izquierda, sino sobre todo una forma de alejar su melancolía actual y entrar, de nuevo, en el dominio de lo envidiable y lo deseable. Esto es: de plantear la pregunta, desde su propia perspectiva, de qué hace que una vida sea una vida apreciable.

<sup>10</sup> Hasta ahora, la gubernamentalidad neoliberal ha reconocido y abordado esta preocupación antes que su oposición de izquierdas, y ha respondido con la invitación a que las partes interesadas se dirijan «al otro lado», es decir, a que hagan de la adquisición de propiedad el camino predilecto hacia la apreciación de sí. Una estrategia como esta ha tenido, obviamente, mucho éxito. O, al menos, hasta la reciente crisis inmobiliaria, donde las partes interesadas que se comportaron como futuros propietarios o accionistas acabaron minando las condiciones de su propio bienestar (y más cuanto mayor era su esperanza en unirse a las filas de los propietarios).



**BIBLIOGRAFÍA**

- Baumeister, R. (ed.) (1993), *Self-Steem: The Puzzle of Low Self-Regard*. New York, Plenum.
- Becker, G. (1993), *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education (3ª ed)*. Chicago, University of Chicago Press.
- Becker, G. (1976), *The Economic Approach to Human Behaviour*. Chicago, University of Chicago Press.
- Becker, G. y Murphy, K. (2003), *Social Economics: Market Behaviour in a Social Environment*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bell, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza.
- Branden, N. (1969), *The Psychology of Self-Steem: A new Concept of Man's Nature*. Los Ángeles, Nash.
- Branden, N.; Rand, A.; Hessen, R. y Greenspan, A. (1966), *Capitalism: The Unknown Ideal*. Nueva York, The New American Library.
- Cot, A. L. (1988), *L'économie hors d'elle-même: Essai sur le néo-utilitarisme*. París, Université Paris I, Pantheon-Sorbonne.
- Cruikshank, B. (1999): "Revolutions Within: Self-Government and Self-Steem", en *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects*. Ithaca, Cornell University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós.
- Fisher, I. (1965), *The Nature of Capital and Income*. Nueva York, Kelley.
- Foucault, M. (1977/1981): "«No al sexo rey», entrevista con Bernard-Henri Lévy" en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza.
- Foucault, M. (2008), *Seguridad, territorio, población*. Madrid, Akal.
- Foucault, M. (2009), *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid, Akal.
- Harvey, D. (2007), *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal.
- Marx, K. (1867/2017), "Compra y venta de la fuerza de trabajo (capítulo IV, apartado 3)", en K. Marx, *El Capital, libro primero*. Madrid, Siglo XXI.
- Negri, A. (2001), *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. Madrid, Akal.
- Schultz, T. (1962): "Reflections on Investment in Man", *Journal of Political Economy*, 70(5):1-8.
- Tronti, M. (2001), *Obreros y capital*. Madrid, Akal.