

TRABAJO FINAL DE GRADO

Monografía

***Imperativo de felicidad:
un acercamiento discursivo desde los regímenes de valor,
las tecnologías y el imperativo de goce***

Agustina Díaz
C.I: 5.007.023-3

Tutor: Prof. Agdo. Dr. J. G. Milán-Ramos
Apoyo a tutoría: Prof. Ay. M. Gambini
Revisor: Prof. Adj. Mag. Gonzalo Grau Pérez

Montevideo, Uruguay
Febrero, 2026

Resumen

El presente trabajo se propone, a partir de un acercamiento discursivo, examinar el imperativo de felicidad en el marco de la racionalidad neoliberal y su inscripción en determinadas tecnologías psicológicas, particularmente en la psicología positiva. En este sentido, se analiza el neoliberalismo desde la perspectiva de Michel Foucault como una racionalidad gubernamental que organiza prácticas, criterios de valoración y modos de relación del individuo consigo mismo y con los otros, produciendo determinadas formas de vida.

En este marco, se examina la psicología como tecnología de subjetivación inserta en regímenes de valor, atendiendo a la producción de subjetividades mediante sistemas de equivalencias que posibilitan la constitución de sujetos calculables. Para ello, se retoman los desarrollos de Karl Marx en torno a la teoría del valor —y su extensión al plano de la subjetividad. Finalmente, se analiza la función de la psicología positiva y se problematiza la articulación entre el imperativo contemporáneo de felicidad y el imperativo de goce, así como sus efectos en el malestar del sujeto.

PALABRAS CLAVE: imperativo de felicidad, tecnologías, valor, goce, castración, neoliberalismo.

No se descubre lo absurdo sin sentirse tentado a escribir algún manual de la felicidad.

Albert Camus

Uno no puede apartar de sí la impresión de que los seres humanos suelen aplicar falsos raseros; poder, éxito y riqueza es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros, menospreciando los verdaderos valores de la vida. Más en un juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica.

Sigmund Freud

Con la libertad -y esto lo digo al margen- uno se engaña demasiado entre los hombres, ya que si el sentimiento de libertad es uno de los más sublimes, así de sublimes son también los correspondientes engaños.

Franz Kafka

Es perder el tiempo, ya se sabe, buscar la camisa de un hombre feliz, y lo que llaman una sombra feliz debe evitarse por los males que propaga.

Jacques Lacan

ÍNDICE

Introducción	5
Parte I	
1.0 <i>Neoliberalismo</i> como <i>forma de vida</i>	7
1.1 Psicología como <i>tecnología</i> de producción de subjetividad	12
Parte II	
2.0 Psicología Positiva	18
2.1. El <i>valor</i> de la felicidad en el régimen de <i>equivalencias</i> neoliberal	22
2.2. Imperativo de felicidad	25
Parte III	
3.0. El goce y su imposibilidad estructural	28
3.0.1 El imperativo de goce	32
3.1 <i>Ser feliz</i> su imposibilidad y su ligazón con el malestar	37
3.1.1 El malestar	37
3.1.2 La imposibilidad de <i>ser feliz</i> de Freud a Lacan	38
Consideraciones finales	43
Referencias Bibliográficas	46

Introducción

El presente trabajo se propone realizar un acercamiento discursivo al imperativo de felicidad contemporáneo, particularmente tal como se configura en el marco de la racionalidad neoliberal y su encauzamiento en determinadas tecnologías psicológicas, con especial atención a los desarrollos de la psicología positiva. En este sentido, se buscará indagar de qué modo la felicidad se constituye como un valor normativo privilegiado en el presente, orientando prácticas, modos de subjetivación y criterios de evaluación de la vida individual.

En un primer momento, se examina la noción de neoliberalismo desde la perspectiva de Michel Foucault, entendiéndolo no meramente como una doctrina económica, sino como una racionalidad gubernamental específica, estructurada en torno a un régimen particular de verdad —la verdad del mercado— que organiza prácticas sociales, criterios de valoración y modos de relación del sujeto consigo mismo y con los otros. En este marco, se analizará cómo dicha racionalidad produce determinadas formas de vida —noción trabajada por Vladimir Safatle— que operan como matrices normativas de la experiencia, orientando la conducta de los sujetos a través de un entramado de tecnologías de gobierno.

Asimismo, se examina el lugar de la psicología en tanto tecnología de subjetivación, en la medida en que participa en la producción y regulación de modos de experiencia ajustados a determinados regímenes de valor. Desde esta perspectiva, las prácticas psicológicas pueden pensarse como inscriptas en lógicas de equivalencia que hacen posible la medición, comparación y optimización de los sujetos, contribuyendo a su configuración como unidades evaluables, calculables y gestionables.

En este sentido, se retoman como antecedente los desarrollos de Karl Marx en torno a la teoría del valor, en los cuales las relaciones de equivalencia aparecen inicialmente ligadas al intercambio económico, permitiendo luego pensar su extensión al plano de la subjetividad, tal como es abordado por Milán, Gambini y Darrigol. Esta articulación permitirá situar la felicidad no como una propiedad intrínseca de los estados afectivos individuales, sino como una noción cuyo valor se produce socialmente en el marco de determinados regímenes de equivalencia propios de las formas de vida neoliberales.

En un segundo momento, se examina el enfoque de la psicología positiva, analizando el modo en que la noción de felicidad adquiere estatuto normativo al inscribirse en dispositivos de medición, evaluación y promoción del bienestar, consolidándose como un ideal regulador de la

conducta. En este contexto, la felicidad se presenta como un objetivo alcanzable mediante técnicas específicas de intervención sobre el sujeto, reforzando su inscripción en lógicas de rendimiento, optimización y autorresponsabilización.

A continuación, se recuperan los desarrollos de Immanuel Kant en torno a la relación entre voluntad, moralidad y felicidad, a fin de problematizar la pretensión de situar la felicidad como fin último de la voluntad. Desde esta perspectiva, en la medida en que la voluntad libre coincide con la voluntad sometida a la ley moral, la felicidad no puede constituirse como fundamento de la acción moral sin introducir una heteronomía en el campo de la ética. En este sentido, la distinción kantiana entre el hombre feliz y el hombre moral permite señalar los límites estructurales de toda tentativa de erigir la felicidad como principio normativo universal.

Finalmente, en un tercer momento, se introduce una lectura psicoanalítica de la problemática de la felicidad a partir de los desarrollos de Sigmund Freud y Jacques Lacan. Por un lado, se retoma la formulación freudiana del malestar en la cultura, en la cual la imposibilidad de la felicidad se vincula con la renuncia pulsional exigida por la vida en común. Por otro lado, desde la enseñanza de Lacan, se abordará la imposibilidad estructural del goce en tanto efecto de la inscripción del sujeto en el lenguaje, así como la particularidad del discurso capitalista, en el cual la castración es desmentida en su función estructurante, dando lugar a la emergencia de un imperativo de goce que ordena al sujeto gozar allí donde dicho goce resulta estructuralmente imposible.

1.0 Neoliberalismo como forma de vida

El *neoliberalismo* se configuraría como una *forma de vida* que organiza prácticas, criterios de valoración y modos de relación del individuo consigo mismo y con los otros, produciendo un tipo específico de subjetividad orientada a la autogestión y optimización del rendimiento. Dicha forma de vida se inscribiría en una racionalidad gubernamental específica, estructurada por un régimen de verdad determinado y por tecnologías y dispositivos que orientarían la conducta de los individuos y producirían un autogobierno de sí.

En *La nueva razón del mundo*, Dardot & Laval (2013) permitirían problematizar la concepción de *neoliberalismo* como una ideología o una política económica, pasando a concebirlo como una *racionalidad*, la cual estructura y organiza tanto la acción de los gobernantes como la conducta de los gobernados. Según los referidos autores, “El neoliberalismo se puede definir con el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia.” (Dardot & Laval, 2013, p. 15)

Sin embargo, dicha concepción adquiriría un estatuto ontológico - político¹ al ser inscripto en el marco de la teoría foucaultiana, la cual sería referenciada por Raffin (2021) como “las formas ontológico-políticas extremas de la gubernamentalidad contemporánea, inscriptas en una historia de la gubernamentalidad y una arqueo-genealogía del gobierno como tecnología de poder”. (Raffin, 2021 p.319)

El neoliberalismo implicaría pensar la gubernamentalidad como un modo específico de organización de la conducción de los individuos. Según Foucault (1978–1979/2007), una *racionalidad* sería entendida como una configuración de dispositivos y tecnologías de poder, que producirían ciertas formas de subjetividad. Según Raffin:

[Una racionalidad consistiría en la] legitimación de una cierta configuración sociohistórica en base a la **correlación de fuerzas y de dispositivos y tecnologías** de poder-saber en juego en un tiempo-espacio específico, es decir, en una determinada época y en una sociedad dada, que **producen ciertas**

¹ La noción de ontología aquí empleada no remite a su sentido metafísico tradicional, sino que alude al modo en que determinadas formas políticas se traducen en ciertas formas de vida (Raffin, 2020, p. 308).

formas de subjetividad y de verdad, que crean un campo discursivo, que se traducen en prácticas e instituciones, que informan lo “real” y que se sirven de la idea de la razón para justificar su hegemonía (Raffin, 2021, p. 328, 329)

La articulación de ciertas configuraciones de poder —inscritas en campos discursivos e institucionales— operaría produciendo y legitimando formas específicas de subjetivación, enmarcando regímenes de verdad históricamente situados, inscriptos en una ideología dominante propia de un contexto socio histórico determinado.

La *gubernamentalidad* —neologismo acuñado por Foucault— remitiría a las formas en que la vida, configurada en determinadas posibilidades de existencia, mantendría relación con modalidades específicas de poder. (Raffin, 2021)

Según Foucault (1978–1979/2007) en el neoliberalismo la gubernamentalidad remitiría a algo que trasciende las prácticas de disciplinamiento, encauzando la búsqueda de un autogobierno del propio individuo, efectuando cierta relación consigo mismo. Dicha concepción fue postulada por Foucault en 1982, como el “encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí”.

El neoliberalismo se estructura a partir de un régimen específico de verdad. En la racionalidad neoliberal, el mercado dejaría de operar como instancia de jurisdicción, configurándose como un lugar de *veridicción*, entendido como “el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos” (Foucault, 1978–1979/2007).

Tal desplazamiento se sostendría en relación a la teoría formulada por los economistas, en tanto los precios se ajustarían a los mecanismos naturales del mercado constituirían un patrón de verdad, permitiendo apuntar a una premisa fundamental “el mercado debe revelar algo semejante a una verdad” (Foucault, 1978-1979/2007,p. 49)

En el marco de la racionalidad neoliberal, el ejercicio del gobierno se vería reconfigurado a partir del mercado como lugar de veridicción, en tanto, este operaría como el principio que produce los criterios de verdad a partir de los cuales las prácticas gubernamentales son evaluadas, legitimadas o descalificadas. El mercado establecería la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales (Raffin, 2021) A partir de las leyes del mercado se configuraría “una forma de pensar y hacer el mundo y una definición de lo humano.” (Dardot & Laval, 2018)

En consecuencia –en tanto el mercado funcionaría como instancia de veridicción– podría inferirse que el neoliberalismo configuraría un entramado de dispositivos y tecnologías de poder, asentados en las leyes del mercado, productoras de formas específicas de subjetivación, a partir de las cuales se establecería un gobierno orientado tanto a la conducción de otros, como al gobierno de sí, sometiendo a los individuos a determinadas *formas de vida*. En este punto convendría precisar qué se entiende por *formas de vida*. En el libro *Patologías do social*, comentando nociones postuladas por Honneth, Safatle define *forma de vida* como “procesos articulados por montajes resultantes de exigencias heterogéneas del deseo, del lenguaje y del trabajo” (Safatle et al., 2018, p. 235) Asimismo Dunker, en *Malestar sofrimiento e síntoma*, refiere al término *forma de vida* como un “montaje híbrido entre exigencias de lenguaje, de deseo y de trabajo.” (Dunker, 2015, p. 274). La noción de forma de vida permitiría reconsiderar los cambios subjetivos configurados en los discursos neoliberales.

Tal como lo expone Safatle la noción de forma de vida permitiría reconsiderar los cambios subjetivos configurados en los discursos neoliberales no como meros efectos secundarios de un sistema económico, sino como elementos constitutivos de su funcionamiento. Los modos de vivir propios de nuestro tiempo implicarían una forma de subjetividad que asume en sí misma los objetivos y las lógicas del sistema (Safatle et al., 2018)

Dichas formas de vida implicarían la producción de una modalidad específica de subjetividad, Foucault (1978–1979/2007) postularía al individuo del neoliberalismo como un retorno al homo economicus, el cual, en su concepción clásica, refiere al hombre del intercambio, como una de las partes, que integran el proceso de intercambio. Sobre esto añade:

Y este homo economicus socio del intercambio implica, claro está, un análisis de su esencia, una descomposición de sus comportamientos y maneras de actuar en términos de utilidad que se refieren, por supuesto, a una problemática de las necesidades, ya que a partir de éstas podrá caracterizarse o definirse, o en todo caso podrá fundarse, una utilidad que introducirá el proceso de intercambio. (Foucault, 1978–1979/2007 p. 264)

El hombre que actuaría conforme a criterios de utilidad remitiría al hombre del utilitarismo de Bentham, caracterizado por Laval y Dardot (2018) como el hombre calculador del mercado y el hombre productivo de las organizaciones industriales, tratándose de hombres útiles, dóciles para el trabajo y dispuestos al consumo.

En *El ser neoliberal* Dardot y Laval explicitarían que la emergencia de dicha figura de hombre no respondería a una ontología natural, sino a un discurso que concebiría al hombre como una pequeña máquina de placer y de padecimiento, un ser de cálculo que es gobernado en todas las cosas por su interés y que, por este mismo motivo, es gobernable a través de dicho interés (Dardot & Laval, 2018)

Empero, si bien en el neoliberalismo conservaría la figura del homo economicus, Foucault (1978–1979/2007) señalaría que se redefiniría como un *empresario*, precisamente, como un *empresario de sí mismo*. De este modo se pasaría de “el homo economicus socio del intercambio por un homo economicus empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos” (p. 264)

Foucault (1978–1979/2007) situaría su análisis de la figura del empresario de sí en el marco de la teoría del capital humano de Gary Becker :

En Becker, justamente, encontrarán toda una teoría muy interesante del consumo.

El dice: de ninguna manera hay que creer que, en un proceso de intercambio, el consumo sólo consiste en el hecho de que alguien compra y hace un intercambio monetario para obtener una cantidad de productos. **El hombre del consumo no es uno de los términos del intercambio. En la medida en que consume, el hombre del consumo es un productor.** (...) Por consiguiente, la teoría, el análisis clásico y cien veces reiterado de quien por un lado es consumidor, pero **también es productor, y en la medida en que es productor por un lado y consumidor por otro está de algún modo dividido con respecto a sí mismo.** (Foucault, 1978–1979/2007 p. 229)

Del mismo modo, Dardot & Laval (2013) plantearían que el modo de producción económico de la forma ideológica neoliberal sería inseparable de la producción de una subjetividad de un nuevo tipo, la cual daría como resultado el *ser neoliberal*, o el “*neosujeto*”, un “*neosujeto*” que vendría a actuar sobre sí mismo, auto explotándose, llevándose al máximo rendimiento de sí, empujado por la racionalidad neoliberal. (p. 10) Sostendrían que:

Mientras que el hombre económico permanece como fundamento de la economía neoclásica, se comprueba que ha habido un deslizamiento, que se produjo un poco antes y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y que podríamos llamar la invención del «hombre empresa. Esta figura renovada del hombre económico, esta nueva ficción, es diferente, en el sentido de que **ya no**

constituye una pequeña máquina homeostática que tiende, como el mercado, al equilibrio. (...) ahora se caracteriza más bien por el desequilibrio, por la ruptura permanente de la rutina, por la innovación, por la facultad de **adaptarse al movimiento perpetuo del capital.** (Dardot & Laval, 2013, p. 29)

De tal modo se configuraría un desplazamiento en la figura del hombre hacia una subjetividad marcada por el desequilibrio permanente y la transformación continua, regida por las leyes del mercado, en cuyo marco el individuo se concebiría como capital y actuaría como empresario de sí. La figura del neosujeto estaría determinada por la ideología del *transhumanismo*, cuyo prefijo “trans” evidenciaría la finalidad de trascender la «condición humana» y la «naturaleza humana», ir más allá de ésta, superarla. “La utopía del transhumanista es una utopía libertaria que opera llevando al límite lo que considera potencialidades ilimitadas del mercado.” (Dardot & Laval, 2018 p. 35)

La inscripción de lo humano en una lógica de trascendencia de sus propios límites sería concebido por Villacañas (2020) con relación al *deificatio* –entendido como– experiencia sentida y vivida de aumento de la potencia propia, una intensificación de la forma de vivir la realidad, una permanente sensación de euforia y de capacidad, una proporcional confianza en las propias fuerzas. (Villacañas, 2020)

Dicho proceso sería entendido por Villacañas como la renovación del *valor* del ser humano, la búsqueda de un valor absoluto, “un proceso de autovalorización” (Foucault, citado en Villacañas 2020, p. 150). La manifestación de la absolutización del valor estaría dada por la incorporación de lo infinito en la finitud de lo humano. (Villacañas, 2020, p. 151)

Sería dicha tendencia hacia llevar al límite lo estructural, este ir más allá, lo que entraría en íntima relación con los planteamientos de Lacan (los cuales se desarrollaran en la Parte III del presente trabajo). Ya no se le impondrían límites al goce, ya no habrían restricciones que ordenen el marco del goce, sino que inversamente a esto, en pos de un rendimiento ilimitado, las restricciones al *gocce* se habrían vuelto inaceptables. “Es el nuevo discurso del goce y del rendimiento el que obliga a darse un cuerpo tal que sea capaz de ir siempre más allá de las propias posibilidades actuales de producción y de placer”. (Dardot & Laval, 2018 p. 363)

1.1 Psicología como tecnología de producción de subjetividad

En el marco de la nueva racionalidad gubernamental, el gobierno ya no sería inscripto únicamente en lógicas de disciplinamiento exterior, referido por Foucault como “tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto” (Foucault, 1982/2008, p. 48) Nikolás Rose en *El gobierno del alma* anunciaría un desplazamiento de dichas operaciones del gobierno hacia procesos de subjetivación, a través de un ensamblaje tecnológico que alinearía la demanda de gobierno con el ideal individuales. (Rose, 1990, p. 217)

Foucault en el curso de la conferencia *Tecnologías del yo* clasificaría las *tecnologías* en cuatro tipos fundamentales:

Debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) **tecnologías de producción**, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) **tecnologías de sistemas de signos**, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) **tecnologías de poder**, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) **tecnologías del yo**, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 1982/2008, p. 48)

Advertiría que dichos tipos de tecnologías no funcionarían de modo separado, sino que encontrándose siempre interrelacionadas entre sí.

Nikolás Rose en consonancia con la concepción realizada por Foucault concebiría a la psicología como una tecnología, afirmando que la actividad psicológica –desde mediados de siglo XX– se habría integrado progresivamente a dichas modalidades de gobierno configurándose “como maneras de hacer el mundo pensable y practicable de cierto modo. Las ideas están aquí ligadas a modos de ver y actuar: a tecnologías” (Rose, 2019, p. 156)

Antes que remitir a lógicas prediscursivas atribuidas a un supuesto estado natural de la realidad, la psicología se configuraría como un conjunto de técnicas y prácticas destinadas a intervenir sobre la conducta humana, orientándola hacia determinadas direcciones. (Rose, 2019)

La alineación de la conducta humana con dichos mandatos implicaría el ejercicio de determinadas tecnologías –entre ellas, la psicología– que, a partir de su articulación con el lenguaje, constituiría la configuración de determinadas técnicas. Las cuales involucrarían la educación del individuo en lenguajes de evaluación y optimización de sí, incorporando asimismo técnicas orientadas a la cura del yo, entre los cuales se inscribirían los efectos del reentrenamiento de pensamientos y emociones. (Rose 1990)

De este modo, las tecnologías no encontrarían un límite en la operación sobre conductas, sino que “vuelven a la realidad pensable de maneras particulares, ordenándola, clasificándola, segmentándola, volviéndola susceptible de ser pensada” (Rose, 2019 p. 110). En este sentido, a través del empleo de ciertas técnicas la realidad se volvería susceptible de ser pensada sólo bajo ciertos modos.

En función de la teoría desarrollada por Rose, la psicología, concebida como tecnología, configuraría la subjetividad de los individuos a partir de su articulación con el lenguaje, el cual, conduciría al individuo hacia prácticas de autoevaluación de sí y modelación de conducta, conforme con los criterios establecidos por la racionalidad gubernamental.

No obstante, cabe preguntarse ¿cómo se tornaría operativa una modalidad de conducción, en la cual los individuos no se percibieran rígidamente atados a formas de conductas impuestas? En este marco la psicología configuraría las condiciones para que, a partir del trabajo sobre sí, los individuos internalicen formas de vida estandarizadas. Prescindiendo de proclamaciones de conducta impuestas, ejercicios coercitivos externos al individuo, la nueva racionalidad imperante –a partir de sus configuraciones tecnológicas– produciría formas de vida, que serían delimitados por la ley desde los márgenes, posibilitando a los individuos que a través de prácticas de autogobierno ensamblen dichas formas de vida. (Rose, 2019)

En el mismo lineamiento podría señalarse que la jerarquización de formas de vida sería propiciada debido a que tales tecnologías “ofrecen una imagen de la persona buena o *valiosa*, así como una serie de reglas a través de las cuales uno se convertirá en una persona tal”. (Illouz, 2010, p. 119).

Por consiguiente, podría inferirse que dichas formas de vida estarían inscritas en determinados regímenes de valor.

En *El capital* Marx sostendría que la configuración del *valor* no se deriva de una propiedad intrínseca de la mercancía, sino que se daría a partir de la relación de una mercancía en su forma natural de valor –siendo este, el valor de uso– con una segunda mercancía, ya que, el valor objetivo de dicha mercancía se constituiría únicamente en una naturaleza puramente social. Una mercancía A expresa su valor en la medida en que se relaciona con una mercancía B, que funcionaría como su equivalente. (Marx, 1867/2007) Žizek señalaría que:

La mercancía A puede expresar su valor únicamente refiriéndose a otra mercancía B, que así se convierte en su equivalente: en la relación de valor, la forma natural de la mercancía B (su valor de uso, sus propiedades positivas, empíricas) funciona como una forma de valor de la mercancía A; en otras palabras, **el cuerpo de B se convierte para A en espejo de su valor** (Žižek, 2003, p. 50)

Podría advertirse que las mercancías no encontrarían su valor reflejado en sí mismas: ninguna mercancía puede referirse a sí misma en cuanto equivalente –es decir– convertir su propia piel natural en expresión de su propio valor (Marx, 1867/2007, p. 57) Si bien, pareciera que su valor posee una cualidad natural, este solo se activaría únicamente en la relación de equivalencia, en la cual la materialidad de la segunda mercancía reflejaría el valor de la primera. Tal reflejo no resultaría a una propiedad inmanente de ninguna de las mercancías, sino por la relación establecida entre ambas.

Dicho sistema de equivalencias no se vería reducido a las mercancías, Marx ya habría afirmado que “con los hombres acontece igual que con las mercancías. Como no viene al mundo con un espejo en la mano ni diciendo, como filósofo fichteano, ‘yo soy yo’, el hombre se refleja ante todo en otro hombre” (Marx, 1867/2007, p. 61)

En este sentido, Milán et al (2026) conciben a las tecnologías como elementos internos e indispensables de dichos regímenes. Un régimen de valor se compondría a partir de dos órdenes de realidad estrechamente vinculados entre sí: una sustancia, práctica o materialidad que es reducida y transformada por una tecnología portadora de funciones de equivalencia –reducción en tanto adaptación y sumisión a la matriz de equivalencia. (Milán et al 2026)

La noción del valor presente en los estudios antropológicos propondría trascender el campo económico, configurando determinadas las nociones de sujeto, subjetividad e identidad.

Determinadas materialidades-prácticas-sustancias serían transformadas reduciéndose a unidades contables, calculables e intercambiables; entrando en un régimen de equivalencias que permitiría producir y acumular valor. (idem.)

Por lo tanto, podría inferirse que las tecnologías gubernamentales –entre ellas, la psicología– ingresarían ciertas formas de vida en regímenes de equivalencia, produciendo un movimiento subjetivante orientado hacia determinadas direcciones, deslegitimando otros tipos de producción subjetiva.

Sumado a lo anterior Rose afirmaría que la configuración de dichas tecnologías estaría íntimamente ligada a la ética, la cual debería ser vista “como una característica constitutiva de aquellos arreglos sociales que vinculan a los individuos en un campo social, en principio no a través de restricciones o mandatos sino de actos regulados de elección”; los individuos asumirían el compromiso de maximizar el valor de sus formas de vida. La psicología proveería los medios para moldear, sostener y administrar a los seres humanos no en oposición a sus identidades personales, sino precisamente para producir tales identidades (Rose, 1990)

Empero, la valorización de ciertas formas de vida por parte de la psicología no emergería de una formación de lógicas pre discursivas, atribuidas a un estado natural de la realidad, ni de mutaciones culturales en los patrones de significación (Rose, 2019). Antes bien, respondería a una articulación estratégica entre saber y gobierno, en que el discurso psicológico operaría como tecnología de orientación subjetiva, produciendo lo que Foucault señalaría como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.” (Foucault, 1987 p. 47,48).

En este punto resultaría pertinente interrogar los modos de subjetividad que se configuran a partir de los procesos de subjetivación resultantes de la psicologización de la economía. Eva Illouz (2011), en *La salvación del alma*, describiría el proceso mediante el cual la psicología habría ingresado a las organizaciones económicas, incidiendo sobre sus prácticas, promoviendo una articulación entre los saberes psicológicos y las lógicas propias del mercado, como la productividad y la racionalidad, de modo tal que se produciría una convergencia entre los objetivos de las prácticas psicológicas y los requerimientos de orden económico. Illouz afirma:

A lo largo del siglo XX, bajo la égida del discurso terapéutico, la vida emocional se vio imbuida de las metáforas y de la racionalidad de la economía; y a la inversa, la conducta económica fue sistemáticamente moldeada por la esfera de las emociones y los sentimientos. **La racionalización de las emociones** creó su

propia realidad inversa, que podría ser caracterizada como la "**emocionalización de la conducta económica**". (Illouz,2010 p. 83)

La racionalidad gubernamental habría sido psicologizada, en la medida que dichas tecnologías se habrían incorporado a sistemas de autoridad preexistentes, entre ellos, el ámbito fabril. Harían pensables determinados aspectos del individuo como lo serían sus emociones en relación a la productividad.

Los experimentos Hawthorne llevados a cabo por Elton Mayo entre 1924 y 1927 habrían sido los precursores de la articulación del discurso terapéutico y la racionalidad económica. Dichos experimentos partían de premisas teóricas que concedían especial relevancia a las transacciones emocionales, al haber evidenciado que la productividad aumentaba al atender las dimensiones emocionales de los trabajadores. "Según Mayo, el conflicto era el resultado de transacciones emocionales, y la armonía podía ser alcanzada mediante el reconocimiento de dichas emociones y la comprensión mutua" (Illouz 2010 p. 94).

Respecto a la interrelación entre las técnicas psicológicas y las lógicas económicas, Eva Illouz (2010) sostiene que, si bien podría afirmarse que este constituye un primer momento en el que el individuo sería concebido en vinculación a sus emociones, la articulación entre el lenguaje psicológico con el lenguaje de la productividad operaría menos como una apertura a la dimensión afectiva del sujeto que como *una estrategia de redirección de los conflictos estructurales hacia la esfera individual*.

La psicología se configuraría como una tecnología de sistemas de signos que, en consonancia con los requerimientos de productividad económica, produciría discursos orientados a delimitar ciertas formas de emocionalidad como indeseables: "La vergüenza, el enojo, la culpa, el honor ofendido, (...) estas emociones han sido convertidas cada vez más en signos de la inmadurez o de la disfunción emocional" (Illouz, 2010, p. 137)

De este modo, se consolidaría una imbricación de las tecnologías de poder y tecnologías de sistemas de signos que no operarían mediante prohibición directa, sino a través de deslegitimación simbólica de ciertas emociones, induciendo al individuo a rechazarlos.

Simultáneamente, promoverían prácticas orientadas a modelar la vida emocional, determinando la conducta de los individuos, conforme a una valorización de las formas de vida a partir de emociones que se equivaldrían a la productividad.

2.0 Psicología Positiva

Constituyéndose como una psicoterapia cuya clasificación aún sería objeto de discusión debido a sus variabilidades en la orientación teórica, sus fines y eficacia, en suma su afinidad a prácticas de estatuto variado mágico-religiosas, científicas (Dunker, 2011) la psicología positiva encontraría su objeto de interés en las emociones positivas, y el bienestar del individuo.

Martin Seligman –fundador de la psicología positiva– en 1998 asumiría la presidencia de la American Psychological Association (APA), manifestando su interés en redireccionar los objetivos de la psicología. Constaría que durante el periodo posbélico la psicología se había centrado en los estados psicopatológicos, por lo tanto instauraría un enfoque de optimización fundado en la gestión emocional –optimismo, felicidad, funcionamiento óptimo– como criterio de calidad de vida. (Nardone & Salvini, 2019)

Las emociones positivas ampliarían los recursos intelectuales, físicos y sociales, actuando como “barrera” y reservas a las cuales acudir al estar frente a amenazas negativas: “la gente feliz no sólo soporta mejor el dolor y toma más precauciones relacionadas con la salud y la seguridad, sino que sus emociones positivas anulan a las negativas.” (Seligman, 2011, p. 39)

Asimismo, la psicología positiva postularía que la felicidad estaría relacionada con mayor productividad tanto a nivel laboral como escolar: “eligen objetivos más elevados, rinden mejor y son más perseverantes en distintas tareas de laboratorio, como resolver anagramas” (Seligman, 2011, p. 39) Seligman excluiría a la psicología “de la mera «reparación» de las peores realidades de la vida para orientarla a la promoción de las cualidades positivas” (Nardone & Salvini, 2019)

En *La auténtica felicidad* Seligman –en colaboración con Mihaly Csikszentmihalyi– manifestaría una marcada oposición a la tradición psicológica y psiquiátrica, posicionándose en contra de corrientes que se centrarían en la enfermedad. Constituyéndose en oposición al sufrimiento y al síntoma, se dirigirían a intervenir sobre el *bienestar*.

En función de un enfoque preventivo, redireccionarían la intervención psicológica hacia individuos que no presentarían manifestaciones de sufrimiento: “si actuáramos cuando el individuo todavía se encuentra bien, las intervenciones preventivas evitarían un mar de lágrimas” (Seligman, 2011, p. 28)

Trascendiendo la noción típica de las psicoterapias, la noción de restablecimiento, lo cual implicaría pensar el enfermar vinculado a la pérdida de un lugar anterior, en el cual la terapia permitiría volver a dicho punto. Seligman señalaría:

Los mejores terapeutas no sólo curan los daños, sino que ayudan a la persona a identificar y desarrollar sus fortalezas² y virtudes. Así pues, la Psicología Positiva se toma en serio la gran esperanza de que si una persona se queda encerrada en el garaje de la vida, con escasos y efímeros placeres, con muy pocas gratificaciones y sin encontrar un sentido a su existencia, hay un camino de salida. (Seligman, 2011, p. 7)

La psicología positiva —desde su propia manifestación discursiva— se presentaría como lugar de cura, la cual en palabras de Dunker no se restringiría a la eliminación sintomática o alivio de sufrimiento, sino que sugiere que esto podría hacerse según una nueva forma de estar en el mundo, una forma que invitaría a la creación y a la invención de otros modos de satisfacción. (Dunker, 2015)

A partir del desarrollo de fortalezas y virtudes el individuo tal como es pensado en la psicología positiva no se restablecería a un estado anterior, sino que a partir de las técnicas de trabajo de si, el individuo se transformaría y podría acceder a una nueva forma de vida, la buena vida³. Seligman afirmaría que el individuo tendría en sus manos el poder de transformación – desarrollar las fortalezas y virtudes y emplearlas en la vida diaria es más bien una cuestión de tomar decisiones, explicitando que el no lograr encauzar la vida a determinada dirección, sería una cuestión de victimismo– el cual le otorgaría acceso a otra vida, la cual entraría en el calificativo de “buena vida”.

Su discurso se presentaría como proveedor del sentido de la vida: “La Psicología Positiva señala el camino hacia un enfoque secular del objetivo noble y el significado trascendente y, lo que es más sorprendente, hacia un Dios que no es sobrenatural” (Seligman, 2019, p. 18)

Postularían una forma de gestión, en la que a partir de la operación de ciertas técnicas sobre si, el individuo adquiriría determinado conocimiento sobre sí, y en suma dichas técnicas permitirían modificar sus emociones y pensamientos, para adquirir un estado de felicidad, el cual, caracterizado de tal modo, podría brindarle al individuo una barrera contra la enfermedad. En palabras de Seligman: “Las fortalezas y las virtudes actúan a modo de barrera contra la

² En el marco de la psicología positiva se privilegia la noción de fortalezas por sobre la de carácter, en tanto las primeras son concebidas como rasgos morales. (Seligman, 2019, p.123).

³ En la tradición aristotélica, la “buena vida” se identifica con la eudaimonía, definida como la actividad del alma conforme a la virtud, cuyo carácter solo puede juzgarse a la luz del desarrollo de la vida en su totalidad

desgracia y los trastornos psicológicos y pueden ser la clave para aumentar la capacidad de recuperación.” (Seligman, 2019, p. 7). Se produciría un discurso que traería aparejado estrategias tecnológicas que produciría a un individuo que centraría su felicidad en la autogestión de sus emociones. Podría hablarse de un sujeto empresario de su felicidad.

Concebirían como técnica más prevalente el discurso del propio individuo, en tanto le otorgarían un estatuto de fundamento para la elucidación de la vida psíquica —más específicamente, en este caso, de los estados emocionales— se privilegiaría su capacidad de expresar ideas, pensamientos, actitudes o disposiciones de acción.(Dunker 2016, p. 60) Delimitarían un campo emocional legitimado —alineado con el optimismo, positividad, emociones a las cuales llaman positivas— valorizando ciertos modos de vivir, modos de sentir, en donde el individuo pasaría a estar marcado por el imperativo de alcanzar tales estándares emocionales. Seligman marcaría la relevancia de medir el nivel de valor de la vida que lleva cada individuo “si descubres que no das el valor exacto, cambia de vida. Seguramente descubrirás que la solución está en tus manos” (Seligman, 2019, p. 77)

En este punto sería relevante señalar que, la psicología positiva omitiendo otras funciones del lenguaje, negarían el malentendido como dimensión constitutiva de la comunicación, así como los engaños propios de la instancia comunicativa, en el cual el emisor no sería autónomo del lenguaje y este no se limitaría a vehicular ideas.

Concebirían el lenguaje como modelo comunicacional, orientarían el abordaje hacia un análisis de contenido del discurso del individuo, admitiendo en él, principalmente, la función de representar, informar o ilustrar estados del mundo. (Dunker, 20 p. 60,61)

Al excluir la hipótesis del inconsciente y los procesos político-discursivos de individualización, estas perspectivas rechazarían la concepción del sujeto como efecto discursivo. Adoptarían una posición de transparencia del mensaje, excluyendo las propiedades deformantes y negativas del lenguaje —forclusión, represión, negación—. El discurso perdería así su estatuto de interpretación producida por un sujeto dividido entre contenido manifiesto y contenido latente. Pasaría a concebirse como medio de expresión de estados emocionales, configurando un modelo en el cual el pensamiento anticiparía la emoción y determinaría las emociones.

Por ende, se volvería necesario problematizar el estatuto de la transformación a la que tales enfoques remiten, así como interrogar si aquello allí producido puede sostenerse bajo la categoría de cura, dado que dicha transformación se fundaría en una concepción de sujeto y de lenguaje que excluye la división subjetiva introducida por el inconsciente.

En esta misma línea, también resultaría pertinente interrogar el estatuto del síntoma tal como es concebido por dichos enfoques.

Por ende, pasarían por alto que “no todo síntoma expresa una forma de sufrimiento para el propio sujeto” (Dunker, 2011, p. 44); rechazando que habría síntomas imperceptibles, en donde el sufrimiento podría ser teñido de indiferencia o proyectado sobre otros. La psicología positiva percibiría como sintomático, como un desajuste a atender, conductas que los propios sujetos no concebirían como sufrimiento.

En pos de la prevención se descalificaría el saber del paciente, su posición sobre su propio sufrimiento. En palabras de Dunker:

el modo particular en que este sufrimiento se articula con su vida, con los sistemas simbólicos de los que participa y con las estrategias discursivas que legitiman, reconocen e individualizan esa experiencia como una ruptura susceptible de ser tratada. (Dunker, 2011, p. 45)

Por ende, si bien se observaría una manifestación de rechazo hacia los síntomas y las patologías, la psicología positiva tendería a reforzar las estructuras sintomáticas, en la medida en que el estatuto del síntoma dependería de la instancia que lo sanciona. En este sentido, la patologización de aquellas formas de vida que quedan por fuera de su horizonte normativo produciría un desplazamiento de la mirada hacia el síntoma, consolidándolo como eje privilegiado de intervención.

2.1 El valor de la felicidad en el régimen de equivalencias neoliberal

En el marco de la racionalidad neoliberal, la valorización que adquiriría la felicidad en los discursos contemporáneos no podría comprenderse como un fenómeno casual. Su emergencia como objeto privilegiado se encontraría vinculada a un conjunto de tecnologías orientadas a la producción de determinadas formas de subjetividad. De este modo, la psicología positiva actuaría como tecnología que describiría los regímenes de equivalencia propios del neoliberalismo, dotando, en este caso, de un valor particular a la felicidad. Esto no solo permitiría explicar ciertos tipos de transformaciones emprendidas por los individuos con el fin de dotarse de valor, en equivalencia con formas de vida socialmente valoradas, sino también la forma en que, en este caso, determinadas emociones pasarían a adquirir mayor estatuto por sobre otras.

En *El capital*, Marx sostendría que el valor no constituye una propiedad intrínseca de la mercancía, sino que emergería de la relación social establecida entre mercancías. En este sentido, el valor no pertenecería a la cosa en sí misma, sino que se constituiría en una forma social producida en un sistema de equivalencias. Retomar esta formulación permitiría problematizar la forma en que determinadas emociones adquieren valor en los regímenes contemporáneos. Así, la felicidad no se presentaría como una emoción valiosa por su naturaleza propia, sino que su valor se produciría en el interior de una trama social que establece jerarquías, equivalencias entre distintos estados emocionales. De este modo, la felicidad no adquiriría valor como emoción en sí misma, sino en tanto se inscribe en un régimen social que la instituye como forma emocional privilegiada frente a otras, según el régimen específico de equivalencias en el que es integrado.

Atendiendo a los señalamientos de Milán et al (2026), los regímenes de valor, al ser sustraídos de las lógicas económicas e inscritos en las configuraciones de los procesos subjetivos. A partir de la conformación de un entramado tecnológico producirían formas subjetivas en un orden de equivalencias. Determinadas materialidades-prácticas-sustancias serían transformadas reduciéndose a unidades contables, calculables e intercambiables, entrando en un régimen de equivalencias que permitiría producir y acumular valor.

En el neoliberalismo —previamente abordado— se configuraría la figura del homo economicus bajo la forma del empresario de sí mismo, es decir, de un individuo que organiza su existencia conforme a las lógicas del mercado. De este modo, la racionalidad económica dejaría de limitarse al ámbito del intercambio para inscribirse en la relación que el individuo mantiene

consigo mismo, orientando su conducta hacia la maximización permanente de su rendimiento. Byung-Chul Han (2012) caracterizaría la contemporaneidad como una sociedad del trabajo y rendimiento, en la cual se instaurarían nuevas formas de obligación. En dicho contexto, se produciría un desplazamiento de la clásica dinámica del amo y el esclavo, en la medida que el individuo no se encontraría sometido a un dominio externo, sino que *el individuo devendría simultáneamente amo y esclavo de sí*, configurando una modalidad de explotación que prescindirá de la coacción directa. Como sostiene Han: “así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio.” (Han, 2012, p. 30). En consecuencia, la autoexplotación no se limitaría al plano físico, sino que compromete al individuo en su totalidad, quien tendería a constituirse como una máquina de rendimiento orientada a eliminar toda forma de falla o negatividad, en función de la maximización permanente de su desempeño. Por consiguiente, no resultaría ajeno que el discurso de la psicología positiva vincule de manera recurrente la noción de felicidad con categorías tales como la productividad. Seligman (2019) señalaría la existencia de una interconexión entre felicidad y productividad —particularmente en el ámbito laboral— sosteniendo que los individuos más felices tenderían a ser más productivos y a percibir mayores ingresos. En este marco, la felicidad aparecería asociada a determinadas formas de vida socialmente valoradas: el individuo feliz sería caracterizado como aquel que goza de buena salud, mantiene vínculos sociales satisfactorios y accede a mayores niveles de ingreso. A pesar de que dicho enfoque declara no centrarse en las emociones negativas, estas adquieren un lugar significativo en la medida en que se enfatiza la necesidad de su eliminación, llegando incluso a sostener que “las emociones positivas anulan a las negativas” (Seligman, 2019, p. 39). Afirmando:

Si desarrollamos más emotividad positiva en nuestra vida, desarrollamos amistad, amor, una mejor salud física y mayores logros. Cuando se halla amenazada, la gente feliz no sólo soporta mejor el dolor y toma más precauciones relacionadas con la salud y la seguridad, sino que sus emociones positivas anulan a las negativas. (Seligman, 2019, p. 41)

Sara Ahmed señalaría que, en las sociedades contemporáneas, la felicidad se habría convertido en uno de los indicadores privilegiados de desempeño. Ello se debería a que el rostro de la felicidad —en tanto se articula mediante determinadas relaciones de equivalencias— tendería a asemejarse al de una persona socialmente privilegiada. De este modo, las emociones positivas y los estados de felicidad dejarían de vincularse con las situaciones que los individuos

experimentan como felices, para pasar a inscribirse en determinadas formas de vida y rasgos de personalidad socialmente valorizados. (Ahmed, 2019)

Dicha configuración posibilitaría que las denominadas crisis de la felicidad no se traduzcan en un cuestionamiento de los ideales sociales que la sostienen. Por el contrario, la responsabilidad tendería a desplazarse hacia el individuo “como si lo que explicara esta crisis de la felicidad no fuera el fracaso de dichos ideales sino nuestro fracaso en alcanzarlos.”(Ahmed, 2019)

La felicidad no encontraría reflejado su valor en sí misma, sino que este se constituiría socialmente a partir de un sistema de equivalencias en el cual determinadas nociones –como la productividad u otros indicadores asociados al status social– funcionarían como espejos que reflejan y sostienen su valor.

Dejaría de pensarse ligada a las contingencias del sujeto, sino que sufriría una transformación que la llevaría a un estado de calculabilidad –aspecto central de dominación– pudiendo ser conocida, mapeada, calibrada, evaluada, cuantificada, predicha y administrada. (Rose, 2019) permitiéndole al individuo acumular y producir valor respecto a sí mismo y sus emociones. Produciendo una reducción del sujeto a individuos (Milán et al., 2026).

A partir del interrelacionamiento tecnológico el individuo quedaría inmerso en lógicas de equivalencia que orientan los criterios mediante los cuales podría pensarse y transformarse, remitiendo necesariamente al valor que determinadas equivalencias le adjudican y dirigiendo su conducta hacia los regímenes de valoración socialmente privilegiados. En este marco, en tanto la productividad ocuparía un lugar central en el neoliberalismo y tendería a ser pensada en equivalencia con la felicidad, el individuo no podría dejar de identificarse con la subjetividad que dichas lógicas promueven. Así, se configuraría una forma de vida en la cual la búsqueda de la felicidad se articularía con la optimización de la productividad, al tiempo que la productividad misma pasaría a ser interpretada como signo o condición de felicidad. Correlativamente, la improductividad tendería a ser evitada, en la medida en que, bajo estas mismas lógicas de equivalencia, difícilmente podría ser concebida como compatible con la felicidad.

2.2 Imperativo de felicidad

En la *La Auténtica Felicidad* Seligman manifestaría que la misión de la psicología positiva no devendría en ordenar un “deber ser”, por el contrario la misión de esta –según las manifestaciones de quienes la postulan– se encontraría en informar sus consecuencias, dejando a la libre elección la realización de los deberes que esta demanda.

La misión de la Psicología Positiva **no es decirle que debe ser** optimista, o espiritual, o amable, o estar de buen humor, **sino describir las consecuencias de tales rasgos** (por ejemplo, que ser optimista reduce la depresión, mejora la salud física, propicia los logros, a cambio, quizá de un menor realismo). **Lo que cada uno haga con esa información depende de sus propios valores** y objetivos. (Seligman, 2011, p.21)

La psicología positiva se presentaría a sí misma, menos como un discurso que formula prescripciones normativas explícitas que como un saber que expone las consecuencias asociadas a determinados estilos emocionales. Sostendría que el redireccionamiento de la vida del individuo hacia campos emocionales socialmente valorados quedaría librado a la autonomía de la voluntad del individuo, presentándose así como un discurso que adopta la forma de consejo. No obstante, resultaría pertinente interrogar si esta forma discursiva lograría efectivamente sustraerse de una lógica normativa o si, configuraría un imperativo que pretendería instituir la felicidad como horizonte moral.

En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant sostendría que, en tanto ser racional el individuo sólo podría concebir la causalidad de su voluntad bajo la idea de libertad, la cual no sería independiente de la autonomía, sino que se encontraría intrínsecamente ligada a esta, la cual se constituye rigiendo por una ley que ella misma se impone. En este sentido “el principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal.” (Kant, I.,1785/2007, p.53)

Definiría la voluntad como una ley para sí misma, cuya característica principal consistiría en que su principio fuere el de no obrar según ninguna máxima que no pueda al mismo tiempo ser objeto de sí misma como ley universal. En el principio que rige a la voluntad, se encontraría la fórmula del *imperativo categórico*, el cual se rige por la elección de máximas, las cuales deben ser incluidas como ley universal.

Por consiguiente, si bien el individuo podría considerarse libre, dicho estado de libertad no se encontraría desligado a la ley moral, sino que se hallaría necesariamente vinculada a ella “así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa.” (Kant, I. ,1785/2007, p.60)

El discurso de la psicología positiva, intentaría expresar la felicidad en modo *imperativo* –regla práctica que determina la máxima de la elección– si bien en primer instancia, podría incurrirse en error respecto a la concepción del *imperativo* presente en el discurso positivo, concibiéndolo como un *imperativo hipotético*, el cual “busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no en la aptitud de sus máximas” (Kant, I. ,1785/2007, p.53) Donde la inclinación de la voluntad se vería determinada por el objeto, “debo ser feliz porque quiero ser productivo”, “debo ser feliz porque reduce la depresión”, encontrándose la determinación de la inclinación hacia la felicidad fundamentada en las consecuencias que traería aparejadas. A partir de los señalamientos anteriores respecto a la inscripción de las tecnologías psicológicas en regímenes de valor, la relación que el discurso de la psicología positiva establecería entre felicidad y sus efectos no se presentaría únicamente como una relación de consecuencia. Antes bien, podría advertirse la configuración de una relación de *equivalencia* en la cual la felicidad se convertiría en una forma de *valor* el cual opera en una segunda mercancía. El *valor* de la felicidad vendría a encontrarse expresado en una segunda mercancía, la cual serviría de material portador para la expresión de dicho valor. Por ende la segunda mercancía -la productividad, el aumento de dinero, la salud, seguridad- funcionarían más como una equivalencia, expresando el valor de la felicidad, que como una mera consecuencia, encontrándose de forma inseparable la forma relativa del valor de felicidad de sus equivalentes, los cuales serían portadores de su valor.

Por lo tanto, podría pensarse a partir de las lecturas kantianas, que los fundadores de la psicología positiva intentarían adjudicarle a la felicidad el estatuto estructural del imperativo categórico, esto, pese al rechazo que establecería Kant a ubicar los principios de la felicidad como fundamento de la ley moral, debido a que las leyes morales deben valer para todos los seres racionales sin distinción —esto es, poseer un carácter universal— y no derivar de circunstancias contingentes, ya sean individuales, sociales o históricas. En este sentido, dado el carácter contingente de la felicidad, la voluntad no podría elevarla a la forma de máxima susceptible de convertirse en ley universal. La felicidad, por tanto, no podría ser ubicada como un Bien moral, en la medida en que —como señala Kant— “la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar (...), ya que es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno.” (Kant, I. ,1785/2007, p.54,55)

Agamben señalaría que la ética kantiana moderna se encontraría marcada por una imposibilidad, en la medida en que está solo podría adquirir la forma de una *orden*. En este marco la voluntad, pasaría a ser explicada a partir de la orden la cual se caracterizaría por ser un acto de habla que no sólo describiría un estado de cosas sino que mediante su mera pronunciación, produciría la verdad como un hecho (Austin, 1982), la realidad no estaría aseverada sino que sería ordenada. Según Agamben:

En la cultura occidental hay dos ontologías, distintas y sin embargo relacionadas. La primera es la obvia: la ontología de una aserción expresada en el modo indicativo como ustedes saben —algo es. **La segunda, la ontología de la orden se expresa en el modo imperativo.** Podemos, luego, llamar a la primera la ontología del *eĩnai*, que es el término griego para “es”, y a la segunda la ontología del *éstō*, que es el término griego para “¡sé!”, **para el imperativo.** (Agamben, 2013, p.14)

La ontología de la orden no afirmarían una verdad contenida en el mundo, ni expresaría hechos previamente existentes a priori, sino que crearía hechos al expresarlos de modo imperativo,, en su pronunciación se encontraría la verdad siendo ordenada. Dicha ontología se estaría sobreponiendo por sobre la ontología del “es”, pasando a tomar la forma del consejo, la sugerencia, la invitación, las órdenes se disfrazan de consejo (Agamben, 2013) en tanto el debería vendría a ser la base de la verdad, el individuo dejaría de afirmar lo que es y pasaría a entrar en un movimiento interminable de alcanzar lo que se ordinaria como verdad, de lo que debería ser. “En los tiempos modernos, el verbo querer reemplaza al verbo poder. El hombre ya no es un ser de posibilidad, un ser que puede, es un ser que quiere.” (ibid)

Bajo el manto del consejo, el discurso de la psicología positiva encubriría una orden anclada en la estructura del imperativo, desplazando hacia la voluntad del individuo la elección de su máxima, como si esta no se encontrara ya preestablecida en el deber ser que se impone. De este modo, aquello que se presenta como recomendación configurarían en realidad un imperativo moral que prescribe la felicidad como norma universal, trasladando hacia la voluntad individual la responsabilidad de realizar una máxima previamente determinada. En este sentido, el discurso de la psicología positiva difícilmente podría considerarse ajeno a una lógica normativa, en la medida en que la felicidad aparece configurada como el contenido mismo de un imperativo moral. No resultaría casual, entonces, que la felicidad adquiriera un lugar privilegiado en dicho discurso: su valorización se encontraría ligada a su relación de equivalencia

con nociones socialmente valorizadas —como la productividad, el aumento del rendimiento o la salud—, las cuales funcionarían como portadoras de su valor.

3.0 El goce como imposibilidad estructural

La noción de *goce*, *jouissance*, en la teoría de Jaques Lacan sería abordada de forma relativamente tardía, y sin encontrarse exenta de fluctuaciones, al comienzo de su enseñanza se encontraría afectada por su uso convencional, utilizado como equivalente al júbilo.

No será hasta “*El Seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis*” que será abordada en distinción del placer. El goce aquí planteado abriría la posibilidad de la realización de acciones que no se midan con el principio de placer, sino que vayan más allá de este, pudiendo observarse en Lacan una dimensión ética y política que no figuraba en Freud (Safatle, 2023). Y no sería hasta “*El Seminario, Libro 16: De un Otro al otro*”, “*El Seminario, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*” y “*El Seminario, Libro 20: Aún*”, que la noción de goce volvería a ser objeto central en su teoría.

Braunstein señalaría la gran relevancia de tener presente la diferenciación de la noción de goce respecto a las nociones de deseo y de placer. Debido a que a partir de la expresión “el goce es la satisfacción de una pulsión” enunciada por Lacan en *El Seminario 7 La ética del psicoanálisis*, en la clase del 4 de mayo de 1960, la cual sería subtitulada posteriormente por J. A. Miller, como *el goce, satisfacción de una pulsión*, la noción de goce sería llevada a equívocos. Sería posterior a dar dicha afirmación que Lacan pasaría a hablar de la pulsión de muerte, en tanto una pulsión que se presenta con cierta insistencia. (Braunstein, 2006) En el seminario 17, Lacan haría corresponder la noción de goce con la repetición —marcando lo ya señalado por Freud— que la repetición, lejos de responder a un principio vital, se dirigiría, paradójicamente, contra la vida, dándose el retorno a lo inanimado. Señalando:

Esto demuestra que en sí mismo el goce la desborda y que el principio del placer mantiene el límite en lo que al goce se refiere. Como todo nos lo indica en los hechos, la experiencia, la clínica, **la repetición se funda en un retorno del goce**. Y lo que el propio Freud articula en este sentido es que, **en esta misma repetición, se produce algo que es un defecto, un fracaso**. (Lacan, 1969–1970/1992, p. 51)

Por lo tanto, la repetición se encontraría íntimamente ligada a un intento –que no puede más que fallar– de alcanzar el goce. En tanto, del trayecto de la intervención del significante surgiría la pérdida del objeto a –extraído de la función de objeto perdido del discurso freudiano– lo que se trataría en la repetición tendría cierta relación con “lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce” (sem 17 p.13)

En la medida en que el goce se encuentra estructuralmente perdido por la inscripción del sujeto en el lenguaje, su retorno sólo puede producirse bajo la forma de la repetición y, por ello mismo, bajo la forma del fracaso. El sujeto, en tanto castrado, no puede acceder a una plenitud de goce, sino que se confronta con su imposibilidad constitutiva. En este sentido, la aspiración a una satisfacción plena no remite a una experiencia efectivamente alcanzable, sino a una formación fantasmática propia del neurótico, tal como señala Lacan cuando afirma que “la plenitud no es más que un fantasma del neurótico en este tiempo espantosamente atormentado por exigencias idílicas”.

En el *Seminario 20 Aún* Lacan situaría el goce del lado de una instancia negativa que no puede reducirse a la lógica del Uno, diferenciándolo del amor en tanto éste se orienta hacia la producción de una ilusión de unidad. En este sentido, el amor haría signo allí donde la relación sexual no puede escribirse, mientras que el goce permanecería ligado a aquello que resistiría su simbolización.

Por ende el goce sería la contraparte de las lógicas significantes del amor, el cual sería ejemplificado a partir de la figura de una cotorra que se habría enamorado de Picasso. Ésta “mordisqueaba el cuello de su camisa y las solapas de su chaqueta. Esta estaba, en efecto, muy enamorada de lo que es esencial al hombre, a saber su atuendo” (Lacan, 20). El amor no recaería sobre el cuerpo, sino sobre el atuendo en tanto soporte de una identificación, es decir, sobre la identidad que éste permitiría encarnar. Sólo a través de las vestimentas Picasso podría presentarse como Uno.

Sin embargo, por debajo de la vestimenta, el cuerpo remitiría al objeto a. En este sentido, la imagen, la identidad aparecerían sostenidas por ese resto irreductible que no se dejaría simbolizar. En palabras de Lacan:

La impotencia del amor, aunque sea recíproco, se sostiene en esta ignorancia de ser el deseo de ser Uno. Y esto nos conduce a lo imposible de establecer la relación de ellos {d'eux}. **49 La relación de ellos {d'eux}, ¿quiénes? Los dos {deux} sexos. Seguramente, he dicho, lo que aparece sobre esos cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales — que no son más que secundarios — sin duda hace al ser sexuado. Pero el ser, es el goce del cuerpo como tal, es decir como a... — pónganlo como ustedes quieran — *como (a / a- / à) sexuado*50 . **Puesto que lo que es llamado goce sexual está dominado, marcado por la imposibilidad de establecer, como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno** que nos interesa, el Uno del vínculo: relación sexual. (Lacan, 1972–1973/ p.13)

El ser, recaería en la identidad que sienta su base en la negación de la castración, en contraposición al goce sexual que estaría determinado por su imposibilidad, la imposibilidad de establecer un único Uno.

En este sentido, el ser no remitiría a una consistencia sustancial previa, sino al efecto de identidad producido por la predicación. Lacan sitúa esta operación en la fórmula “a es a”, donde el primer “a” funciona como soporte indiferenciado, abierto a múltiples determinaciones posibles, mientras que el segundo introduce la operación predicativa que fija provisoriamente su identidad. De este modo, el ser no aparecería como fundamento anterior al lenguaje, sino como efecto de la predicación misma, en tanto “no es en esta relación más que lo que predica la predicación, en tanto que la predicación es lo que soporta el ser” (Lacan, 1972–1973, p.6).

Por ende, todo lo que al ser corresponde estaría completamente ligado a la determinación que vendría a llegarle del predicado. Empero, Lacan nos indicaría que ningún predicado basta, en tanto, la inscripción de un objeto no podría producirse ella misma más que al término de algo del orden de una repetición, lo cual sería explicado a partir de la teoría de los conjuntos, en específico, a partir de los *ordinales*, los cuales serían un nombre, cuya función sería la de nombrar algo que no es, justamente, su propio nombre, no sirviendo más que para nombrar algo que precede. Más precisamente en cuanto a los ordinales, “el ordinal nombra el nombre de aquel que lo precede, eso quiere decir dos cosas, muy simplemente: que un ordinal no se nombra a sí mismo pero es nombrado por su sucesor” (Lacan, 1972–1973 p.14)

En este sentido, la determinación del ser por el predicado no permitiría sostener su consistencia como unidad absoluta, en tanto su inscripción dependería de una cadena de ordinales que lo nombran sin que ninguno pueda incluirse a sí mismo en su propio nombramiento. Esta imposibilidad señalaría el límite estructural de toda pretensión de identidad plena del ser.

Dicha imposibilidad de intersección entre el sujeto y el lugar del Otro es ilustrada por Lacan a través de la paradoja de Zenón, en particular en la figura de Aquiles y la tortuga. Aunque la experiencia cotidiana llevaría a suponer que Aquiles alcanzará inevitablemente a la tortuga, Zenón muestra que, para recorrer la distancia que los separa, Aquiles debería primero alcanzar la mitad del trayecto, luego la mitad de esa mitad, y así sucesivamente en una serie indefinida de divisiones que impiden la coincidencia plena entre ambos. (Lacan, 1972–1973/2006)

Lacan retoma este esquema para pensar la estructura del goce del lado masculino del ser sexuado, en tanto este se inscribe bajo la función fálica. Sin embargo, introduce un desplazamiento decisivo al señalar que tampoco la tortuga está preservada de esta misma lógica, ya que su propio movimiento queda igualmente sometido a esa división indefinida. De este modo, el límite no afecta únicamente al lado masculino, sino que remite también al goce del lado femenino, en tanto no-todo se inscribe en la función fálica y permanece referido al goce del Otro. (Idem)

En este sentido, la paradoja permitiría mostrar que toda postulación de un ser absoluto sólo podría sostenerse al precio de interrumpir la fórmula del ser sexuado. Como señala Lacan, “lo que es del ser, de un ser que se postularía como absoluto, nunca es más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula ser sexuado en tanto que el ser sexuado está interesado en el goce”. (Lacan, 1972–1973/2006, p.23)

3.0.1 Imperativo de goce

Con la introducción del discurso capitalista, Lacan situaría una torsión en la economía del goce propia de los discursos, allí donde la ley se articulaba a la prohibición en tanto efecto de la castración, se instalaría una lógica que promovería la ilusión de un acceso directo y potencialmente ilimitado al goce. En este marco, la castración tendería a ser desmentida como límite estructural, y el superyó ya no operaría primordialmente como instancia de renuncia, sino como un imperativo que ordenaría gozar, haciendo del goce mismo una exigencia dirigida al sujeto.

Sería a partir del *Seminario 16*, que Lacan comenzaría a formalizar la teoría de los discursos, distinguiéndolos como estructuras que excederían la dimensión de la palabra en la medida en que podrían subsistir más allá de las enunciaciones efectivas. El discurso no se reduciría entonces a lo dicho, sino que remitiría a relaciones estables instauradas por el lenguaje, en las que se inscribiría algo que va más allá de la palabra misma, en tanto, mediante el instrumento del lenguaje se instauraría cierto número de relaciones estables, en las que se inscribiría algo mucho más amplio, algo que trascendería las enunciaciones efectivas” (Lacan, 1969–1970/1992) Esta formalización no sería sin su articulación con la noción de goce, en tanto Lacan situaría al discurso como poseyendo los medios de gozar y lo caracterizaría por su función en la regulación del goce en la medida en que implicaría al sujeto. Así, el discurso no designaría un contenido, sino una estructura que lo determina, motivo por el cual Lacan propondría pensar un discurso sin palabras. (Idem)

A partir de la estructura del discurso del amo, Lacan presentaría la teoría de los cuatro discursos, indicando que, mediante la modificación producida por la sucesión de las letras en un movimiento de un cuarto de vuelta de la estructura inicial, se obtendrían las otras estructuras discursivas. Señalaría asimismo que estas serían cuatro y no más; sin embargo, en la Conferencia de Milán introduciría una quinta estructura, el discurso capitalista, que resultaría de una inversión del discurso del amo y mediante la cual formalizaría dicho discurso. (Lacan, 1972/1992)

En lo que respecta a los cuadrípodos de la estructura discursiva, Lacan situaría una relación de imposibilidad entre el lugar del agente y el del Otro —en el nivel superior de la estructura— y una relación de impotencia entre la verdad y el producto. Esta impotencia no remitiría tanto a la

incapacidad del sujeto para alcanzar la verdad como al hecho de que dicha verdad no podría completarlo. (Álvarez, A. 2006) El sujeto se encontraría allí representado por un significante y, por ello, “Allí donde es representado, el sujeto está ausente. Por eso, aún estando representado, se encuentra de todos modos dividido” (Lacan, 1971, p. 10). De este modo, la relación entre verdad y producto no podría resolverse en una síntesis plena, sino que dejaría como correlato un resto irreductible, efecto mismo de la intervención del significante en el campo del sujeto.

Lacan propondría situar los lugares de la estructura discursiva en su articulación con la economía del goce, ubicando en ellos los términos de semblante, verdad, goce y plus-de-gozar. (Lacan sem 19) En el lugar del agente situaría el semblante, en tanto todo discurso hace operar allí un significante que ocupa la posición desde la cual se sostiene su funcionamiento sin coincidir por ello con la verdad que lo determina. Por su parte, el lugar del Otro —ocupado por el saber— sería explicitado por Lacan como el lugar del goce. El lugar de la verdad funcionaría como aquello que sostiene al discurso desde una posición no enunciable, mientras que en el lugar del producto se ubicaría el plus-de-gozar, en tanto resto generado por la operación del significante. De este modo, la estructura discursiva no sólo organiza posiciones simbólicas, sino que permite situar la articulación entre verdad, saber y goce en la producción del plus-de-gozar como efecto propio del discurso.

En esta misma línea, al situar el goce en el campo del Otro, Lacan introduciría la referencia al mercado como instancia estructural desde la cual se organizan los valores, las elecciones y las preferencias, permitiendo pensar que la distribución del goce no responde a una experiencia inmediata del sujeto, sino a una estructura previa que la ordena. En este sentido señala que:

Para delimitar las cosas, **es preciso en efecto suponer que en el campo del Otro está el mercado, que totaliza los méritos, los valores, que asegura la organización de las elecciones, de las preferencias** y que implica una estructura ordinal, hasta cardinal. El discurso posee los medios de gozar en la medida en que implica al sujeto. No habría ninguna razón de sujeto, en el sentido en que se dice razón de Estado, si no hubiera en el mercado del Otro como correlato el establecimiento de un plus-de-gozar recuperado por algunos. (Lacan, 1968–1969/2008, p.17)

De este modo, la introducción del mercado en el campo del Otro permitiría pensar el goce ya no en términos de una economía energética, tal como había sido formulada en Freud, sino según una lógica de distribución regulada por relaciones de valor. En este desplazamiento, la problemática de la libido sería reformulada en términos de economía política, situando el plus-de-gozar como efecto estructural del funcionamiento del discurso.

Es en este marco que Lacan introduciría la formulación del discurso capitalista, en el cual esta lógica de distribución del goce encontraría su formalización específica. Al caracterizarlo, señalaría que dicho discurso opera mediante una desmentida de la castración, en la medida en que reorganiza la relación del sujeto con el plus-de-gozar como si éste pudiera circular sin límite estructural:

La crisis, no del discurso del amo, sino del discurso capitalista, que es su sustituto, está abierta. No es que yo diga que el discurso capitalista esté mal, es al contrario algo locamente astuto. En fin, es después de todo lo más astuto que se ha hecho como discurso. No por eso está menos consagrado a reventar. Es que es insostenible. (...) Ustedes lo ven: una pequeñísima inversión entre el S1 y \$ barrado, que es el sujeto, eso basta para que eso marche sobre ruedas. No puede marchar mejor. Pero justamente eso marcha demasiado rápido, eso se consume, se consume tan bien que se consume. (Lacan, 1972/1992 p.17)

Dicho discurso resultaría de una inversión del discurso del amo, en la medida en que se modificarían las posiciones del S1 y del \$ —el sujeto en tanto dividido—, de modo tal que el \$ pasaría a ocupar el lugar del agente y el S1 el lugar de la verdad, mientras que el lado derecho de la estructura permanecería inalterado. Lacan señalaría que esta única inversión bastaría para que el discurso capitalista marche sobre ruedas. En efecto, la circularidad propia del discurso capitalista no admitiría el juego entre imposibilidad e impotencia y, por ende, introduciría una dinámica en la que todo vale, en la que todo sería posible (Lacan, 1972/1992) En este discurso, la castración no operaría como límite estructural reconocido, en la medida en que es desmentida en su función, dando lugar a una circulación acelerada del plus-de-gozar que se presenta como si pudiera colmar la falta sin nunca lograrlo.

Introduciría la noción de plus de goce, vinculada al objeto *a*, a partir de una homología apoyada en Marx, quien había partido de la función del mercado para hacer surgir lo novedoso de la

actividad del trabajo en tanto este podría ser comprado, es decir, a partir de la existencia de un mercado de trabajo que le permitiría demostrar el carácter inaugural de la plusvalía en su discurso. Lacan esclarecería en el seminario siguiente que la caracterización de esta relación como homología respondería a que el vínculo entre la plusvalía y el plus de goce no sería de pura analogía, sino que ambas nociones estarían hechas de la misma estofa: “en la medida en que está en juego la cinceladura del discurso (...) la relación del plus-de-gozar con la plusvalía gira en torno de la función del objeto a”

En este sentido, y en contraste con la formulación freudiana del superyó como instancia punitiva ligada a la conciencia moral y a la exigencia de renuncia pulsional, Lacan situaría al superyó como una instancia que ordena al sujeto gozar.

Esclarecería que, si bien la división del sujeto hace la estructura del goce, el hecho de que este ya no estuviera dividido, dicha conjunción imposible no habilitaría el acceso a este, en tanto que todo lo que podría esperarse serían prácticas de recuperación. Lo que el sujeto vendría a recuperar tendría menos relación con el goce —siendo claros, ninguna— que con su pérdida. Serían las prácticas de recuperación las que tendrían una relación directa con el plus de gozar, en tanto Lacan otorgaba a este la función de respuesta a la pérdida del goce.

El capitalismo ya no sería leído limitadamente a partir de la economía política, sino que este integraría la economía libidinal: “el capitalismo y sus formas de sujeción serán descriptos a partir de los impactos que producen en el campo del deseo (...) el capitalismo será, a ojos de Lacan, un sistema de expoliación de goce” (Safatle, V. 2023, p.53) En este sentido, impondría formas de vida sostenidas en determinados ideales de conducta que aspirarían a la maximización de las performances, alineándose homológamente con las actividades económicas basadas en la extracción de plusvalía y en los procesos de autovaloración circular del capital. De este modo, el capitalismo buscaría producir sujetos que se orienten según dichos ideales, de tal manera que experimenten su deseo como naturalmente dirigido hacia esas formas de producción. No rechazaría el goce, sino que este devendría en orden, presentándose como accesible a partir de los ideales impuestos por el propio sistema capitalista. Sin embargo, en la medida en que el goce nunca es alcanzado, el capitalismo impulsaría el plus de gozar al infinito, ya que este nunca aseguraría el acceso al goce. (Safatle, V. 2023). Safatle indicaría que:

Al producir una mutación en la racionalidad de la producción económica, el capitalismo transformó nuestra forma de gozar. Este la sometió al ritmo de

la indiferencia en relación con los objetos sensibles, de la intercambiabilidad de lo que tiene su modo de existencia en una axiomática genérica, del proceso autorreferencial que tiene un fin en sí mismo, **cuya única finalidad es su desmesura cuantitativa**. Así, el capitalismo nos hace desear al igual que trabajadores sometidos al Capital como sujeto automático. (Safatle, V. 2023, p.55)

En este sentido, el discurso capitalista no operaría ya mediante la regulación del goce a través de la prohibición, sino a partir de su promoción como exigencia. La desmentida de la castración no implicaría la desaparición de la falta, sino su reorganización bajo la forma de una circulación acelerada del plus-de-gozar, presentada como si pudiera colmarla. De este modo, el superyó dejaría de funcionar primordialmente como instancia de renuncia para asumir la forma de un mandato dirigido al sujeto a gozar, configurando así el imperativo contemporáneo de goce propio del discurso capitalista.

3.1 Ser feliz su imposibilidad y su ligazón con el *malestar*

3.1.1 El malestar

En *Mal-estar, sufrimiento e sintoma*, Christian Dunker realizaría un análisis semántico de la noción de malestar con el propósito de examinar su significado. Señalaría que el término alemán Unbehagen presentaría dos resonancias fundamentales: por un lado, el prefijo de negación (Un) y, por otro, el adjetivo behagen (agradable). Sin embargo, el término no se reduciría a la mera negación del bienestar. Más bien remite a una forma de sufrimiento difícil de nombrar o delimitar con precisión, cuya naturaleza se encontraría indisociablemente ligada a la relación con el Otro¹. (Dunker, 2015)

Asimismo, Dunker destacaría que la traducción de Unbehagen al francés como *malaise* sintetiza diversos matices del concepto, situados entre lo moral y lo metafísico, así como entre lo estético y lo angustiante. En este sentido, el término articularía al menos tres series semánticas diferentes. En primer lugar, *malaise* podría referir a un sentimiento fluctuante de malestar ligado a problemas fisiológicos, como la enfermedad o la indisposición. En segundo lugar, remitiría a una dimensión de miseria moral o desamparo. Finalmente, el término podría designar estados psicológicos de angustia e inquietud asociados a cierta indeterminación, caracterizados por el presentimiento difuso de que algo podría salir mal. Dunker señala que:

Traducir Unbehagen, ya sea por la serie de los estados corporales (desconfort), ya sea por la serie de las vicisitudes del destino (infortunio), o aún por las variedades morales del sufrimiento (descontento), nos lleva a una parcialidad que impone demasiadas pérdidas semánticas al concepto. (Dunker, 2015, p.33)

Por lo tanto, surgiría una dificultad para designar un estado de malestar que logre contener la indeterminación a la que remite el concepto. En este sentido, Dunker retomaría la clasificación del malestar propuesta por Freud en el artículo *Sobre los criterios para distinguir de la neurastenia un síndrome particular titulado neurosis de angustia*, donde se distinguirían, por un lado, formas de malestar corporal que se manifiestan como síntoma y, por otro, un malestar moral que se presentaría como experiencia de sufrimiento, ya sea individual o colectiva. No obstante, el concepto de malestar remitiría a estas dimensiones sin reducirse completamente a ellas.

El malestar evocaría así una experiencia en la que, aun en condiciones de contención y

protección, se percibe una falta en esa ausencia de lugar o esa suspensión de la posibilidad de una expansión en el ser. (Dunker, 2015)

3.1.2 La imposibilidad de ser feliz de Freud a Lacan

La imposibilidad de ser feliz se encontraría estrechamente vinculada con el origen del malestar. Sin embargo, la manera en que este sería concebido difiere significativamente entre Freud y Lacan. En este marco, la formulación contemporánea de un imperativo de felicidad no sólo no resolvería dicho malestar, sino que tendería a intensificarlo al erigirse como una exigencia dirigida al sujeto.

En *El malestar en la cultura*, Sigmund Freud se interrogaría acerca de las razones por las cuales al ser humano le resultaría tan difícil ser feliz. Allí sostendría que aquello que se denomina “felicidad” posee características que la hacen posible únicamente como un fenómeno episódico, limitado tanto por las condiciones de funcionamiento del aparato psíquico como por determinadas fuentes de sufrimiento. Identificando tres de ellas: “la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad” (Freud, 1930/1992 p.76). En relación con las dos primeras, señalaría que el ser humano se vería obligado a reconocerlas como inevitables y, por tanto, como fuentes ineludibles de sufrimiento. Distinta sería la situación de la tercera fuente, la cultura —entendida como el conjunto de producciones e instituciones destinadas a proteger al hombre de la naturaleza y a regular los vínculos entre los individuos—, cuya condición de fuente de malestar resulta más difícil de admitir. Ello se debería a la paradoja que implica que aquellas normas e instituciones creadas para garantizar la protección y el bienestar de los individuos se conviertan, al mismo tiempo, en productoras de sufrimiento. (Freud, 1930/1992)

Por lo tanto, para vivir en sociedad el individuo debería renunciar a una parte de su libertad pulsional. En *Tótem y tabú*, Sigmund Freud describiría, a través del mito de la horda primordial, el pasaje del estado social primitivo a la instauración de la cultura. En dicha organización, el padre primordial no reconocería limitaciones en el ejercicio de sus pulsiones, sería el único que gozaba de plena libertad pulsional y tendría acceso a todas las mujeres, mientras que los demás miembros del grupo permanecerían sometidos a su autoridad. Se configuraría así una marcada oposición entre la minoría que detentaba la libertad pulsional y aquellos que se encontraban desposeídos de ella. (Freud, 1912-1913/2012)

La fase totémica —caracterizada por el conjunto de prohibiciones y restricciones que los hermanos debieron imponerse mutuamente para sostener el nuevo orden— surgiría tras el parricidio, la muerte del padre primordial. A partir de este acontecimiento, el sentimiento de culpa y la interiorización de la autoridad darían lugar a la instauración de normas y prohibiciones que marcarían el pasaje hacia la vida cultural. (ibid)

Por ende, en favor de una mayor ganancia de seguridad, la cultura moderna —según señalaría Freud— “impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano”. (Freud, 1930/1992, p. 111). A partir de estas renunciaciones pulsionales, realizadas en pos de la seguridad colectiva, se explicaría que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de la cultura.

Asumida la necesidad de dicha restricción pulsional como condición para la vida social, Freud se interrogaría por el proceso mediante el cual el sujeto logra “volver inofensiva y erradicar la agresión contrariante” (Freud, 1930/1992, p. 114) Para ello propondría que la agresión sería introyectada e interiorizada, aquella agresión que inicialmente se dirigía hacia el exterior sería vuelta contra el propio yo. Esta es entonces recogida por una instancia que se erige frente a él —el *superyó*—, la cual, funcionando como conciencia moral, ejerce sobre el yo la misma severidad que este habría querido dirigir previamente hacia los otros. (ibid)

Al *superyó*, en tanto instancia psíquica, se le atribuiría la función de conciencia moral, encargada de vigilar al yo no sólo en sus actos, sino también en sus intenciones, las cuales no podrían sustraerse a su mirada. Es a partir tanto de la puesta en acto de determinadas conductas —como de la intención misma de realizarlas— que el *superyó* ejerce su severidad sobre el yo. Esta severidad se manifestaría como sentimiento de culpabilidad, en la medida en que el yo percibe la vigilancia que sobre él se ejerce. (Freud, 1923/1992)

El sentimiento de culpa generado por la acción del *superyó* en el marco de la vida cultural no siempre sería experimentado de manera consciente por el sujeto. Por el contrario, suele permanecer velado en el inconsciente, pudiendo manifestarse bajo la forma de un malestar difuso que el sujeto tiende a atribuir a otras causas. Freud designaría este fenómeno como un descontento que se trataría de atribuir a otras motivaciones. (Freud, 1930/1992)

Mientras que Freud situaba el origen del malestar en la renuncia pulsional exigida por la cultura, Jacques Lacan propondría una reinterpretación del mito de la horda primitiva desplazándolo hacia la estructura del sujeto, entendiendo la castración como la extracción o

pérdida de un fragmento de goce. En esta perspectiva, la renuncia dejaría de pensarse únicamente en términos de prohibición cultural para situarse en el campo colectivo de los discursos y en el modo en que estos circundan lo Real en tanto imposible. Dunker señala que:

El malestar remite al sentimiento de culpa, así como el sentimiento de culpa remite al superyó, y el superyó remite a la interiorización de la ley. **La relectura propuesta por Lacan permitiría afirmar que el malestar remite al goce**, así como el goce remite al superyó, y el superyó, a una especie de paradoja entre ley y lenguaje. (Dunker, 2015, p. 41)

En el curso de *El Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*, Lacan cuestionaría la lectura literal del relato freudiano de la horda primitiva, poniendo en duda que deba tomarse como un acontecimiento histórico efectivo. En este sentido, se refiere críticamente a “esa condenada historia del asesinato del padre de la horda, esa payasada darwiniana” (Lacan, 1969–1970/2008, p. 139) sugiriendo que dicho relato debería pensarse menos como un hecho ocurrido y más como una construcción mítica o metafórica.

En la formulación de Freud, la clave del goce —identificado con el goce supremo representado por la madre— se encontraría en la muerte del padre. Sin embargo, Lacan señalaría que el mito de Edipo en Freud permite advertir que el asesinato del padre aparece como condición para el acceso al goce. La muerte de Layo, no obstante, no aseguraría de manera inmediata la herencia del goce de la madre, encarnado en la figura de Yocasta. A partir de esta lectura, Lacan introduciría una interrogante respecto de las condiciones de acceso al goce, cuestionándose si este se alcanza efectivamente sería al precio del asesinato del padre. (Lacan, 1969–1970/2008)

La clave de esta cuestión se esclarece al interrogar el mito de Edipo en su contenido manifiesto. Al hacerlo, Lacan señala que el acceso al goce —representado en el mito por el acceso a Yocasta— se produciría realmente cuando Edipo triunfa en la prueba de la verdad, es decir, en la prueba de la esfinge. Para abordar esta referencia, ya introducida por Freud, Lacan hace intervenir la noción de verdad como elemento decisivo en el acceso y límite al goce, más allá del asesinato del padre. En este punto, sostiene que Edipo si termina en una posición trágica sería porque quiso saber la verdad a toda costa.

Por lo tanto, Edipo accedería al goce al librar al pueblo de la esfinge, en señalamiento de Lacan:

lo obtiene en calidad de alguien que ha liberado al pueblo de una pregunta que lo está diezmando de sus mejores, que quisieron responder a lo que se presenta como enigma (...) Edipo, **al responder por su parte**, resulta, aquí está la ambigüedad, que **suprime la situación de suspenso que introducía así en el pueblo la pregunta de la verdad**. (Lacan, 1969–1970/2008, p.127)

Edipo sería quien daría respuesta a este enigma, poniendo fin al suspenso que pesaría sobre la comunidad. Sin embargo, este acceso a la *verdad* no se produciría sin un costo, en tanto ésta – presentada bajo la figura del enigma– sólo podría enunciarse con un medio decir, no pudiendo enunciasela en su totalidad.

Como señalaría Lacan, “al final ocurre que no le cae la venda de los ojos, sino que los ojos le caen como vendas” (Lacan, 1969–1970/2008) un costo que le ha de hacer caer los ojos, el costo de la castración, esta pérdida estructural que sería la caída del objeto a, pérdida del objeto que inauguraría la hiancia, el agujero. (idem) En este sentido, el acceso a la verdad no suprime la castración, sino que la produce, mostrando que el goce sólo se alcanza bajo la forma de una pérdida.

Establecería una relación directa entre la caída de los ojos de Edipo, y la caída del objeto a, el resto que dejaría la intervención del significante en el campo del saber. Como es señalada por Lacan:

Esta fórmula dice que en el preciso instante en que interviene S1 en el campo ya constituido por los otros significantes en la medida que se articulan ya entre ellos como tales, al intervenir sobre otro, sobre otro sistema, surge esto, \$, que es lo que hemos llamado el sujeto en tanto dividido. (...) Finalmente, hemos acentuado desde siempre que de este trayecto surge algo que se define como una pérdida. Esto es lo que designa la letra que se lee como el objeto a. (Lacan, 1969–1970/2008, p. 13)

Esto permite pensar que el saber producido en cada discurso no agota la verdad, sino que se articula con un resto que insiste más allá de su simbolización, ya que al dirigirse hacia los medios del goce– hacia el saber– el significante amo determinaría la castración.

Por ende, Lacan reinterpretaría la ley como renuncia pulsional, para ser pensada como el bordeamiento discursivo ante lo real imposible.

En este sentido, la imposibilidad de la felicidad ya no podría pensarse únicamente como efecto de la renuncia pulsional exigida por la cultura, tal como lo planteaba Freud, sino como consecuencia de la estructura misma del sujeto en tanto este sería representado por la relación de significantes.

Por ende, la posibilidad de ser feliz se vería estructuralmente limitada por la imposibilidad de una determinación absoluta de un ser, en la medida en que no existiría acceso a una verdad que permita la consistencia del sujeto como Uno pleno sin la producción de un resto no simbolizable.

Consideraciones finales

El presente trabajo se propuso realizar un acercamiento al imperativo contemporáneo de la felicidad, particularmente a aquel que se articula en el discurso de la psicología positiva, sin que ello implique excluir su posible inscripción en otros discursos que participan en la producción de formas actuales de subjetivación.

Podría sostenerse que la racionalidad gubernamental neoliberal, a partir del despliegue de determinadas tecnologías de poder —entre ellas, la psicología— ya no gobernaría al sujeto mediante técnicas exclusivamente externas a este. Antes bien, más que imponerse desde fuera, dichas tecnologías delimitarían determinadas lógicas de pensamiento respecto de la realidad, volviéndola susceptible de ser pensada únicamente según esos modos. En este sentido, al configurar determinadas formas de vida, el sujeto conduciría su conducta de manera alineada con los requerimientos neoliberales, los cuales —en tanto otorgan al mercado un lugar de veridicción— contribuirían a la producción de un neosujeto caracterizado por su tendencia a concebirse a sí mismo como capital propio y a orientarse hacia formas de autoexplotación.

En la medida en que se jerarquizan determinadas formas de vida, estas serían promovidas en tanto tales tecnologías ofrecen una imagen normativa de la persona valiosa, junto con una serie de reglas orientadas a posibilitar la conformación subjetiva según ese ideal. De este modo, el sujeto pasaría a pensarse bajo una lógica de equivalencias, pudiendo expresar su valor únicamente a partir de una segunda sustancia o materialidad. En consecuencia, su valor quedaría subordinado a los regímenes de equivalencia dominantes en el contexto neoliberal.

En este marco, en tanto se promueve un sujeto activo y permanentemente orientado a la producción de capital —incluido el capital sobre sí mismo— la felicidad, en cuanto noción inicialmente indeterminada, pasaría a adquirir determinación dentro de dichas lógicas de equivalencia. Así, la felicidad no se presentaría como una emoción valiosa por su naturaleza propia, sino como una noción cuyo valor se produce en el interior de una trama social que establece jerarquías entre distintos estados afectivos. De este modo, la felicidad no adquiriría valor como emoción en sí misma, sino en tanto se inscribe en un régimen social específico que la instituye como forma emocional privilegiada frente a otras posibles.

En el discurso de la psicología positiva, la felicidad tendería a hacerse equivalente a la productividad, por lo que el sujeto sería convocado a adoptar determinadas conductas alineadas con formas de vida socialmente valorizadas. En este contexto, el individuo feliz sería

caracterizado como aquel que goza de buena salud, mantiene vínculos sociales satisfactorios y accede a mayores niveles de ingreso, de modo que la figura del sujeto feliz se aproximaría considerablemente a la de un sujeto socialmente privilegiado.

En suma, la felicidad podría pensarse como configurándose bajo la forma de un imperativo. En este sentido, el discurso de la psicología positiva, al desconocer la imposibilidad de moralizar la felicidad o de instituir la como fin último de la voluntad —tal como puede advertirse en los desarrollos de Immanuel Kant, en los que no resulta equivalente hacer a un hombre feliz que hacerlo moralmente bueno— dejaría entrever la presencia de una dimensión imperativa en su estructura discursiva. De este modo, bajo la forma de recomendaciones orientadas al bienestar, podría operar implícitamente una orden dirigida al sujeto a ser feliz.

Por otra parte, podría advertirse la articulación entre este imperativo de felicidad y lo que Jacques Lacan denominó el imperativo de goce, particularmente en el marco del discurso capitalista. En este contexto, el sujeto sería convocado a sustancializarse, a alcanzar un estado de identidad plena y de consistencia consigo mismo, desconociendo la imposibilidad estructural que atraviesa dicha pretensión. La imposición de este mandato imposible no haría sino intensificar el malestar subjetivo.

Esto permitiría interrogar si, frente a dichos imperativos contemporáneos, el discurso de la psicología positiva —así como otros discursos psicológicos estructuralmente afines— no operaría menos como una práctica orientada a la transformación del malestar que como una tecnología subjetivante con efectos potencialmente alienantes. En la medida en que tales discursos tienden a rechazar la castración como límite estructural, podrían funcionar como un Otro no barrado que ofrece al sujeto formas —estructuralmente imposibles— de alcanzar una identidad plena mediante su equivalencia con estados de felicidad, los cuales, a su vez, se equivaldrían a formas de vida productivas y socialmente privilegiadas. Pudiendo cuestionarnos superficialmente respecto a si las tecnologías de subjetivación, en tanto estarían insertas en regímenes de equivalencias no tenderían a llevar al la coagulación identitaria del sujeto rechazando su estructura de negatividad, llevándolo a una equivalencia con prácticas, con materialidades que en suma coincidirían con el lugar de veridicción aportado por el mercado.

En este punto resultaría pertinente interrogarnos no únicamente respecto del lugar jerárquico que ocuparía la felicidad frente a otros estados emocionales —imposibilitándolos e invalidándolos— sino también acerca del modo en que determinadas prácticas psicológicas, en

tanto se encontrarían atravesadas por regímenes de intercambio, funcionarían ofreciendo la posibilidad de que el sujeto adopte identidades socialmente valoradas a partir de la incorporación de técnicas orientadas a la conducción de sí.

En este sentido, tales prácticas ocuparían un lugar privilegiado en la subjetividad contemporánea frente a otras prácticas psicológicas, como el psicoanálisis, que en tanto orientaría la clínica hacia la transformación del malestar, atiende afectos como el sufrimiento y la angustia no como estados a suprimir, sino como dimensiones constitutivas del sujeto. De este modo, mientras ciertas prácticas tenderían a promover la adecuación del sujeto a formas de vida socialmente valorizadas mediante la identificación con determinados ideales de felicidad, el psicoanálisis introduciría la posibilidad de sostener un trabajo con aquello que no resulta plenamente reducible a dichas lógicas de equivalencia.

Por ende, cabría interrogarse en qué regímenes de equivalencia se inscribe el psicoanálisis en la subjetividad contemporánea, en la medida en que su valor parecería quedar relegado frente a otras prácticas psicológicas alineadas con formas de vida socialmente jerarquizadas. A su vez, resultaría pertinente preguntarse en qué configuraciones históricas el psicoanálisis ha logrado ocupar un lugar privilegiado en el campo cultural.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2013). *Opus Dei: Arqueología del deber* (M. Ruvituso, Trad.). Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2012).
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad* (H. Pons, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2010).
- Aristóteles. (ca. siglo IV a. C./2007). *Ética a Nicómaco*. Psicolibros.
- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras* (G. R. Carrió & E. A. Rabossi, Trads.). Paidós. (Obra original publicada en 1962).
- Álvarez, A. (2006). Imposibilidad e impotencia. En *El discurso capitalista y la actualidad*. En *La teoría de los cuatro discursos en Jacques Lacan* (pp. 123–139, 187–210). Letra Viva.
- Dardot, P., & Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (A. Díez, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 2009).
- Dardot, P., & Laval, C. (2018). *El ser neoliberal*. Gedisa.
- Dunker, C. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. Annablume.
- Dunker, C. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: Uma psicopatologia do Brasil entre muros*. Boitempo.
- Dunker, C., Paulon, C., & Milán-Ramos, J. G. (2016). *Análise psicanalítica de discursos: Perspectivas lacanianas*. Estação das Letras e Cores.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Morey, Ed.; M. Allendesalazar, Trad.). Paidós.

- . (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978–1979)* (H. Pons, Trad.). Akal.
- Freud, S. ([1920] 1992). *Más allá del principio del placer* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- . ([1923] 1992). *El yo y el ello* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- . ([1930] 1992). *El malestar en la cultura* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Bergés, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2010).
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna: Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz. (Obra original publicada en 2008).
- Lacan, J. (1968–1969 [2008]). *El seminario, libro 16: De un Otro al otro* (D. Rabinovich, Trad.). Paidós.
- . (1969–1970 [2008]). *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis* (D. Rabinovich, Trad.). Paidós.
- . (1969–1970/1992). *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis* (J.-A. Miller, Ed.). Paidós.
- . (1972/1992). Conferencia de Milán. En J.-A. Miller (Ed.), *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- . (1972–1973). *El seminario, libro 20: Aún* (R. E. Rodríguez Ponte, Ed., Trad. y notas). Escuela Freudiana de Buenos Aires.

- Marx, K. (1867/2007). *El capital: Crítica de la economía política* (Vol. 1) (P. Scaron, Ed. y Trad.). Siglo XXI.
- Milán, J. G., Gambini, M., & Darrigol, M. E. (2026). *Tecnologías y transformaciones en la subjetividad: La cuestión del valor en Michel Foucault*. Inédito.
- Nardone, G., & Salvini, A. (2019). *Diccionario internacional de psicoterapia* (M. Pons Irazazábal, Trad.). Herder.
- Raffin, M. (2021). Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: Entre una arqueogenealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad. *Valenciana*, 13(27), 305–338. <https://doi.org/10.15174/rv.v13i27.584>
- Rose, N. (1990). *Governing the soul: The shaping of the private self*. Routledge.
- Rose, N. (2019). *La invención del sí mismo: Poder, ética y subjetivación* (N. Bornhauser, S. Vetö, & F. Valenzuela, Trads.). Pólvora.
- Safatle, V. (2023). *Maneras de transformar mundos: Lacan, política y emancipación* (R. Álvarez, Trad.). Prometeo. (Obra original publicada en 2020).
- Safatle, V., da Silva Junior, N., & Dunker, C. (Eds.). (2018). *Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico*. Autêntica.
- Safatle, V., da Silva Junior, N., & Dunker, C. (Eds.). (2021). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Autêntica.
- Seligman, M. E. P. (2002/2011). *La auténtica felicidad*. Ediciones B.
- Seligman, M. E. P. (2019). Positive psychology: A personal history. *Annual Review of Clinical Psychology*, 15, 1–23. <https://doi.org/10.1146/annurev-clinpsy-050718-095653>

Villacañas Berlanga, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. NED.

Žižek, S. (1989/2003). *El sublime objeto de la ideología* (I. Vericat Núñez, Trad.). Siglo XXI.